

Profezia e politica all'alba dei tempi moderni

a cura di Gennaro Maria Barbuto e Fabio Seller



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Profezia e politica all'alba dei tempi moderni

a cura di Gennaro Maria Barbuto e Fabio Seller

Federico II University Press



fedOA Press

Profezia e politica all'alba dei tempi moderni / a cura di Gennaro Maria Barbuto e Fabio Seller. – Napoli : FedOAPress, 2023. – 224 p. ; 24 cm. – (Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche ; 42).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-186-4

DOI: 10.6093/978-88-6887-186-4

ISSN: 2532-4608

In copertina: rielaborazione grafica della figura del profeta Ezechiele negli affreschi della Cappella Sistina, opera di Michelangelo Buonarroti.

Comitato scientifico

Francesco Aceto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Barbagallo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Gennaro Maria Barbuto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Bizzarini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Daniela Luigia Caglioti (Università degli Studi di Napoli Federico II), Carmela Capaldi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Cattaneo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanna Cigliano (Università degli Studi di Napoli Federico II), Bianca de Divitiis (Università degli Studi di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università degli Studi di Napoli Federico II), Werner Eck (Universität zu Köln), Carlo Gasparri (Università degli Studi di Napoli Federico II), Vinni Lucherini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Fernando Marías (Universidad Autónoma de Madrid), Mark Mazower (Columbia University, New York), Marco Meriggi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanni Montroni (Università degli Studi di Napoli Federico II), Luigi Musella (Università degli Studi di Napoli Federico II), Alessandro Naso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Osanna (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Pacciarelli (Università degli Studi di Napoli Federico II), Valerio Petrarca (Università degli Studi di Napoli Federico II), Claudio Pizzorusso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Anna Maria Rao (Università degli Studi di Napoli Federico II), Umberto Roberto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Senatore (Università degli Studi di Napoli Federico II), André Vauchez (Université de Paris X-Nanterre), Giovanni Vitolo (Università degli Studi di Napoli Federico II)

© 2023 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: dicembre 2023

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Prefazione</i>	7
Edoardo Massimilla, <i>Max Weber e il carisma profetico: il capitolo quarto di Religiöse Gemeinschaften</i>	9
Gaetano Lettieri, <i>Mosè figura papale ne Il principe di Machiavelli</i>	31
Gennaro Maria Barbuto, <i>Machiavelli e Savonarola. Essere all'altezza dei tempi e una visione per il futuro</i>	115
Matteo Palumbo, <i>Osservazioni su Guicciardini e la profezia</i>	131
Melissa Giannetta, <i>Bodin e l'inveterato errore delle quattro monarchie</i>	141
Saverio Ricci, <i>Gli inglesi e il pensiero politico-profetico di Campanella</i>	157
Andrea Suggi, <i>Poesia, profezia, politica in Tommaso Campanella. Dalla Poetica a La Città del Sole</i>	177
Fabio Seller, <i>I caratteri della profezia in Tommaso Campanella</i>	193
Giovanni Scarpatò, <i>Profezia e politica nella critica libertina</i>	209

Prefazione

Gli Atti del Seminario intendono, affrontando autori e tematiche specifici, semplicemente offrire un contributo su un tema essenziale della ricerca storico-intellettuale alle origini dell'età moderna, ossia i rapporti fra profezia e politica. Ai diversi relatori, che hanno partecipato e ai quali siamo molto grati, non è stato suggerito alcun indirizzo metodologico, ritenendo la diversità di approccio esegetico una ricchezza per un tema di tale complessità. Dal saggio sulla figura del profeta nel pensiero di Max Weber, che assume il ruolo di una *ouverture* metodologica, e da Savonarola a Machiavelli a Guicciardini a Bodin ai libertini a Campanella, si è cercato di offrire una cospicua messe di contributi su autori, che in modo profondo e peculiare avevano affrontato le relazioni fra la profezia e la politica in epoca di grandi rivolgimenti e innovazioni. Per giunta, intenzione dei curatori degli Atti è stata quella di unire giovani ricercatori con prestigiosi studiosi, per favorire un reciproco e proficuo scambio di vedute.

G.M.B. e F.S.

Edoardo Massimilla

*Max Weber e il carisma profetico:
il capitolo quarto di Religiöse Gemeinschaften*

1.

Lo scritto *Religiöse Gemeinschaften* (composto in prevalenza nel 1913) rappresenta, per così dire, la “sociologia della religione” della fase di stesura prebellica di *Economia e società*¹. La grande opera incompiuta di Weber conobbe, come è noto, anche una fase di stesura post-bellica nell’ambito della quale, però, l’autore (che morì nel giugno del 1920) non ebbe modo di tornare sul tema dell’agire religioso comunitario. Nel quarto, relativamente breve ma densissimo capitolo di *Religiöse Gemeinschaften*, intitolato «“Prophet”», Weber cerca di mettere a fuoco la prima e fondamentale componente di quel campo di forze – di cui fanno parte anche i sacerdoti e i laici – che, nell’ambito dell’agire religioso comunitario, determina una netta (sebbene tutt’altro che irreversibile) presa di distanza dalla religiosità magica e dalla sue specifiche forme di razionalità, la quale travalica il più timido distanziamento già posto in essere dal ritualismo sacerdotale.

Al fine di tematizzare il «fenomeno storico» della «profezia» e il suo operare nel senso di una peculiare «centralizzazione dell’etica nella prospettiva della redenzione religiosa»², Weber si interroga inizialmente sul profilo tipico-ideale dell’uomo carismaticamente qualificato che ne è il portatore: «Cos’è, sociologicamente parlando, un profeta?»³. A tale domanda egli fornisce fin da subito una

¹ Su *Religiöse Gemeinschaften* si veda almeno H.G. Kippenberg - M. Riesebrodt (hrsg.), *Max Weber »Religionssystematik«*, Tübingen, 2001 e H.G. Kippenberg, *Einleitung a M. Weber, Religiöse Gemeinschaften, Max Weber Gesamtausgabe* [d’ora in poi: *MWG*], I/22: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Teilband 2, hrsg. von H.G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit P. Schilm, Tübingen, 2001 [d’ora in poi: *RG*], pp. 1-74; tr. it. *Introduzione a M. Weber, Economia e Società. Comunità religiose*, a cura di M. Palma, Roma, 2006, pp. XXIX- CXLVII.

² *RG*, p. 176; tr. it. cit., p. 62.

³ Ivi, p. 177; tr. it. cit., p. 65.

risposta netta: «Intenderemo qui con “profeta” un detentore di carisma puramente *personale*, che in virtù di una missione sua propria annuncia una *dottrina* religiosa o un *comando* divino»⁴. Alla base di tale risposta, la quale non considera “essenziale” che il profeta pretenda di rinnovare una religione antica o di fondare una nuova religione (fattispecie che trapassano sovente l’una nell’altra), vi è anzitutto la comparazione del profeta con le altre due tipologie di uomini religiosamente qualificati che lo hanno storicamente preceduto: lo stregone e il sacerdote.

Allo stregone il profeta si avvicina per via della «vocazione “personale” [*persönliche* “*Berufung*]» che invece lo allontana dal sacerdote il quale, anche quando è dotato di un carisma personale, «elargisce beni di salvezza [unicamente] in forza del suo ufficio», ossia della «sua carica di membro di un’impresa salvifica associata», poiché la sua autorità è legittimata soltanto dal suo «essere a servizio di una tradizione sacra»: al contrario «il profeta opera, come lo stregone carismatico, solo in virtù di un talento personale»⁵. «Non è dunque un caso – chiosa Weber – che, con alcune minime eccezioni, nessun profeta sia scaturito dall’ordine sacerdotale»⁶: se Zarathustra, che nelle *Gāthā* si definisce come il sacerdote che conosce attraverso l’*Aša* (la verità, l’ordine) la giusta via, era forse un discendente della nobiltà sacerdotale, i profeti indiani come Buddha e i suoi primi seguaci non appartenevano alla casta dei brahmani e i profeti israeliti non erano di norma sacerdoti.

V’è tuttavia un tratto egualmente caratteristico che allontana il profeta dallo stregone e lo avvicina invece al sacerdote, o almeno a quegli strati sacerdotali che sono stati in grado di sviluppare per primi «un pensiero religioso razionale» e «un’etica” sistematica specificamente religiosa sulla base di una dottrina coerente»⁷. a) «Dallo stregone – Weber difatti scrive – il profeta si differenzia per il fatto di annunciare rivelazioni pregne di contenuto, il contenuto della sua missione non consistendo nella magia, ma nella dottrina o nel comandamento»⁸. In altri termini le capacità magiche, le quali sono il centro indiscusso dell’agire dello stregone carismatico che nel loro esercizio interamente si risolve, divengono per il profeta, che pure ne è dotato, uno strumento posto a servizio della propria missione di annunciare e propagandare ai laici una dottrina religiosa o

⁴ *Ibidem* (il terzo corsivo è mio).

⁵ Ivi, p. 178; tr. it. cit., p. 66.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 159; tr. it. cit., p. 41.

⁸ Ivi, p. 177; tr. it. cit., p. 65.

un comando divino. b) Naturalmente Weber sa bene che «esteriormente il passaggio è fluido», sia perché lo stregone stesso è anche, e talvolta soltanto, un «annunciatore di divinazioni» quando le rivelazioni divine, al loro primo sorgere, si manifestano «come oracolo o come ispirazione onirica», sia perché «solo in particolari circostanze un profeta ha guadagnato autorità [presso i laici] senza una qualche legittimazione carismatica, che normalmente vuol dire magica»⁹. Anzi, a ben guardare, il carattere fluido delle transizioni reali non si manifesta solo a chi considera il decorso “esteriore” dei fenomeni presi in esame, ma anche a chi si rivolge “verso l’interno” mirando a una comprensione esplicativa dell’agire stesso del profeta. «Non va [ad esempio] mai dimenticato – Weber difatti scrive – che Gesù fondò la sua propria legittimazione e la pretesa che lui e soltanto lui conosceva il Padre, che solo la fede in lui era la via verso dio¹⁰, interamente sul carisma magico che avvertiva in sé; e che la consapevolezza di questo potere [*dieses Machtbewußtsein*] fu indubbiamente, più di qualsiasi altra cosa, ciò che gli fece imboccare la via della profezia»¹¹. c) Ciò nondimeno la distinzione tipico-ideale costruita da Weber fra lo stregone carismatico e il profeta, nonostante o meglio proprio a causa della sua accentuazione unilaterale e “irreale” di alcuni tratti del fluido materiale empirico da cui prende le mosse, rivela tutta la propria capacità di orientare il processo di determinazione concettuale del materiale in questione allorché Weber ribadisce che, a differenza dello stregone, il profeta non pone il proprio carisma magico a servizio di una «prassi professionale»¹² : «il tipico profeta propaga l’“idea” per amore dell’idea, non – almeno in modo riconoscibile e in forma regolata – per amore della ricompensa»¹³. Ne consegue che dalla multiforme schiera degli stregoni carismatici «il profeta, nel senso qui inteso del termine, si distingue su un piano puramente economico per via della *gratuità* della sua profezia»¹⁴. Proprio in questo senso Weber legge la polemica dei libri profetici veterotestamentari contro una consorteria di estatici professionalmente addestrati che facevano del loro carisma un mestiere vero e proprio. Da costoro, che pure venivano chiamati “profeti” (*nebi’im*), Amos tiene a distinguersi nella maniera più netta. Nella polemica che lo oppone al sacerdote

⁹ Ivi, pp. 178-179; tr. it. cit., pp. 66-67.

¹⁰ Cfr. *Giovanni* 14, 6-7.

¹¹ *RG*, p. 179; tr. it. cit., p. 67.

¹² Ivi, p. 124; tr. it. cit., p. 7.

¹³ Ivi, p. 180; tr. it. cit., p. 67.

¹⁴ Ivi, pp. 179-180; tr. it. cit., p. 67.

di Betel Amasia egli non vuole essere chiamato *nābī*: «Non ero profeta né figlio di profeta; ero un mandriano e raccogliitore di sicomori; il Signore mi prese di dietro al bestiame, e il Signore mi disse: Va', profetizza al mio popolo Israele»¹⁵. Allo stesso modo Michea si scaglia contro i “profeti mercenari” che traviano il popolo di Israele perché «annunziano la pace se hanno qualcosa tra i denti da mordere, ma a chi non mette loro niente in bocca dichiarano la guerra»¹⁶. Più in generale «la gratuità della propaganda profetica – ad esempio il principio espressamente fissato che l’apostolo, il profeta, il maestro del Cristianesimo antico non faccia del suo annuncio un mestiere, che richieda solo per breve tempo l’ospitalità dei suoi fedeli, che debba vivere o del lavoro delle sue mani o (come il buddhista) dell’offerta senza espressa richiesta¹⁷ – viene messa sempre nuovamente in rilievo nelle epistole di Paolo¹⁸ (e, nell’altra direzione, nella regola monacale buddhista) con la più grande enfasi (“chi non lavora, non mangi”¹⁹ vale per i *missionari*²⁰) ed è naturalmente anche uno dei segreti del successo propagandistico della profezia stessa»²¹.

¹⁵ *Amos* 7, 14-15.

¹⁶ *Michea* 3, 5.

¹⁷ Per quanto attiene al Cristianesimo antico le prescrizioni richiamate da Weber sono espresse nella *Didachè*, lo scritto che espone la cosiddetta “dottrina dei dodici apostoli”. Ritrovato nel 1873 in un manoscritto dell’XI secolo dal metropolita greco-ortodosso di Nicomedia Philoteos Bryennios che lo pubblicò per primo, esso contiene un modello di ordinamento delle antiche congregazioni cristiane all’inizio del secondo secolo, con indicazioni tanto per il culto quanto per la vita comunitaria. Ad altro proposito Weber menziona esplicitamente la *Didachè* in *RG*, p. 281 (tr. it. cit., p. 175). Sulla circostanza che al monaco buddhista era severamente vietata la questua di generi alimentari dovendo egli vivere soltanto di ciò che gli veniva spontaneamente offerto in elemosina si soffermano due degli autori che Weber assume come punto di riferimento per quanto concerne il Buddhismo: Carl Friedrich Koeppen (*Die Religion des Buddha*, Band 1: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, Berlin, 1857, p. 357) e Hermann Oldenberg (*Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin, 1881, in part. pp. 358-359).

¹⁸ Cfr. ad esempio *1 Corinzi* 9, 13-18 ove Paolo, apostolo itinerante che annuncia il Vangelo, pone in evidenza la sua rinuncia a «vivere del Vangelo», ossia a mangiare e bere a spese della comunità dei fedeli come pure gli sarebbe spettato in base a un principio sancito dal Vangelo stesso secondo cui «l’operaio ha diritto al suo nutrimento» (*Matteo* 10, 10).

¹⁹ Cfr. *2 Tessalonicesi* 3, 10.

²⁰ Paolo rivolge questa raccomandazione a una “comunità modello” di credenti della cui fede operosa e della cui pazienza nella tribolazione egli molto si compiace. Cfr. *1 Tessalonicesi* 1-3.

²¹ *RG*, pp. 180-181; tr. it. cit., pp. 67-68.

2.

Una volta schizzata questa caratterizzazione tipico-ideale del profeta attraverso una comparazione col tipo dello stregone e con quello del sacerdote, e dopo aver richiamato la congettura – formulata dallo storico del Cristianesimo Wilhelm Bousset²² – di un’«epoca profetica» che tra l’ottavo e il quinto secolo avanti Cristo avrebbe improntato contemporaneamente differenti *Kulturkreise*²³, Weber intraprende un lavoro concettuale di grana più sottile sforzandosi, come egli scrive, di «differenziare i tipi della profezia da quelli degli altri portatori di salvezza, religiosi o di altro genere»²⁴. In quest’ottica egli prende in esame sei figure «semi-profetiche»²⁵ mostrando come neppure queste ultime possano essere

²² Sodale di Ernst Troeltsch e allievo di Adolf Harnack, Bousset (1865-1920) divenne professore di esegesi del Nuovo Testamento a Gottinga ove fu una delle figure di spicco della *Religionsgeschichtliche Schule*, che cominciò ad affrontare lo studio della Bibbia nell’ottica propria di una più generale storia delle religioni.

²³ Cfr. W. Bousset, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihre Geschichte* (1903), Halle, 1906³, pp. 84 sgg.: «Comincia l’epoca profetica (...). Nell’VIII e nel VII secolo appaiono in Israele i grandi profeti, forse contemporaneo, forse considerevolmente più antico è Zarathustra (...). Con il VII e il VI secolo comincia in Grecia un movimento religioso le cui propaggini sono ad esempio i grandi tragici, poi Socrate e soprattutto Platone, nel VI secolo è attivo Buddha in India, quasi contemporaneamente Kong-tse (Confucio) (...) è attivo in Cina. Una notevole coincidenza. È come se l’albero della vita religiosa dell’umanità avesse contemporaneamente sviluppato nuovi polloni [*Triebe*] in punti differenti». Analogamente Weber scrive: «L’epoca della profezia israelitica più antica, come quella di Elia, è stata in tutta l’Asia anteriore e anche in Grecia un’epoca di forte propaganda profetica (...). A quel tempo la Grecia è stata esposta all’invasione del culto traco di Dioniso come pure delle più diverse profezie. Accanto ai riformatori sociali *semi-profetici* [gli esimneti e i tiranni], nella semplice tecnica magica e culturale dei sacerdoti omerici irrupero movimenti puramente religiosi. I culti emozionali, come pure la profezia emozionale fondata sul “dono delle lingue”, e la considerazione delle estasi da ebbrezza, interruppero lo sviluppo del razionalismo teologizzante (Esiodo) e dei rudimenti di speculazioni cosmogoniche e filosofiche (...). Non è nostro compito illustrare in questa sede tali processi dell’VIII e del VII secolo, eccellentemente analizzati da Rohde [*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, Freiburg i. B.-Leipzig, 1890-1894], che in parte si prolungano fino al VI e anche al V secolo – che quindi sotto il profilo temporale corrisposero in questo tanto alla profezia ebraica quanto a quella persiana e indiana, e verosimilmente anche alle prestazioni profetiche pre-confuciane, a noi non più note, dell’etica cinese» (*RG*, p. 181; tr. it. cit., pp. 68-69; il corsivo è mio). Considerazioni e periodizzazioni di questo tipo sono il presupposto della nozione di “periodo assiale” (*Achsenzeit*) della storia dell’umanità, proposta molti decenni dopo da Karl Jaspers in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München-Zürich, 1949).

²⁴ *RG*, p. 182; tr. it. cit., p. 69.

²⁵ Il termine *halbprophetisch* è di Weber (cfr. *supra*, nota 23).

assimilate, senza residuo alcuno, al tipo del profeta vero e proprio che, al termine della trattazione, risulta ancor meglio definito e caratterizzato. Mi soffermerò su quattro di queste sei figure, che mi sembrano di maggiore interesse in rapporto al tema generale del convegno (profezia e politica): il legislatore, il tiranno, il maestro di salvezza intellettuale, il riformatore religioso.

- a) «Anche in età storica è spesso fluido il passaggio dal “profeta” al “legislatore”», laddove con questo termine si intenda «una personalità alla quale nel singolo caso viene affidato il compito di ordinare sistematicamente un diritto oppure di costituirlo nuovamente»: ciò perché «non si dà alcun caso in cui un simile legislatore o la sua opera non abbiano ottenuto almeno la posteriore approvazione divina»²⁶. E tuttavia, volgendo lo sguardo agli esimneta greci come Solone e Caronda ma anche a Mosè²⁷, Weber evidenzia il fatto che normalmente «i legislatori (...) venivano chiamati al loro ufficio quando sussistevano tensioni *sociali*» fra strati diversi di un popolo²⁸, le quali tensioni – all’origine – erano tipicamente generate per un verso dalle forti disuguaglianze economiche che sorgevano entro il ceto dei guerrieri in regimi di economia monetaria e per un altro verso «dalle inquiete aspirazioni politiche degli strati sociali arricchitisi con il profitto economico rispetto all’antica no-

²⁶ *RG*, p. 182; tr. it. cit., p. 69.

²⁷ Essendo propenso a considerare – in contrasto con Eduard Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen*, Halle, 1906, p. 451, nota 1) e sulla scorta di Carl Ferdinand Friedrich Lehmann-Haupt (*Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte*, Tübingen, 1911, p. 57) – Mosè non come una creazione del mito, ma come una personalità storica, Weber lo aveva definito «un “esimneta” nel senso greco della parola» già negli *Agrarverhältnisse* del 1908. Cfr. M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum (3. Fassung)*, in *MWG, I/6: Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908*, hrsg. von J. Deininger, Tübingen, 2006, pp. 300-747, p. 440; tr. it. *I rapporti agrari nel mondo antico*, in Id., *Storia economica e sociale dell’antichità. I rapporti agrari*, a cura di B. Spagnuolo Vigorita, Roma, 1981, pp. 1-368, p. 109. Tale definizione è ripresa con forza anche in *Religiöse Gemeinschaften*: «L’esimneta deve realizzare l’armonia tra i ceti e creare un nuovo diritto “sacro”, valido per sempre, e farlo accreditare dal dio. È assai verosimile che Mosè fosse una figura storica. Se così fosse, allora, stando alla sua funzione, rientra tra gli esimneta. Infatti, le determinazioni del più antico diritto sacro israelitico suppongono l’economia monetaria, e con questa gli aspri conflitti d’interesse già insorti o incombenti all’interno dei confederati (...). E dopo Mosè in Israele non ci fu “nessun profeta come lui” [cfr. *Deuteronomio* 34, 10], ossia nessun esimneta» (*RG*, pp. 182-183; tr. it. cit., pp. 70-71).

²⁸ Proprio questo li rende diversi dal tipo di “mediatore politico” ben rappresentato dal podestà del comune medievale italiano, «il quale veniva chiamato da fuori non per creare un nuovo ordinamento sociale, ma per avere un signore apartitico indipendente dalle *coteries* – ossia nel caso di guerre intestine tra schiatte all’interno dello stesso strato» (ivi, p. 182; tr. it. cit., pp. 69-70).

biltà guerriera»²⁹. L'azione del legislatore – la quale, se giunge a buon fine, dà tipicamente luogo a un «periodo di espansione verso l'esterno del popolo nuovamente unificato»³⁰ – è dunque tutta volta a porre in essere «una “politica sociale” pianificata» in grado di realizzare «l'equilibrio o la prevenzione di questi contrasti»³¹: non a caso il sostantivo *αἰσυμνήτης* deriva dal verbo *αἰσυμνάω*, che significa “governo”, “domino”, il che avviene, almeno sulla base di un'etimologia sostenuta da alcuni, perché “conferisco a ciascuno la porzione, la parte (*αἶσα*) che gli compete”³². Weber evidenzia però che i profeti propriamente detti, interamente centrati sulla loro missione religiosa, non condividono affatto l'interesse primario per la «riforma sociale in quanto tale»³³ che caratterizza il tipo del legislatore. Basti pensare in questo senso a Gesù o, ancor meglio, a Buddha e a tutti gli esponenti della profezia indiana che sono completamente disinteressati ai problemi di “politica sociale”. Certo è ben diverso il caso dei profeti ebraici (ai quali Maometto per certi versi s'avvicina): essi «appaiono interessati al piano sociopolitico» allorché condannano severamente coloro che «opprimono e schiavizzano gli indigenti, aggiungono terre a terre, distorcono l'accertamento del diritto in cambio di doni»³⁴. E tuttavia, a guardar bene, anche «per la profezia israelitica queste argomentazioni politico-sociali, che (...) non è possibile disconoscere, sono soltanto un mezzo per il fine. I profeti sono in primo luogo interessati alla politica estera come scena dell'azione del loro dio»³⁵. L'ingiustizia, anche quella

²⁹ Ivi, p. 182; tr. it. cit., p. 70.

³⁰ Ivi, p. 183; tr. it. cit., p. 70.

³¹ Ivi, pp. 182-183; tr. it. cit., p. 70.

³² Cfr. la voce *αἰσυμνάω* dello *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* di Hjalmar Frisk, (Band 1, Heidelberg, 1960). Il termine *αἶσα* ha il significato primo di “parte”, ma nell'uso omerico vuol dire spesso “sorte”, “destino”. Per la sua rilevanza in rapporto al problema della legittimità o illegittimità dell'autorità detenuta dal βασιλεύς cfr. C. Pisano, *Questione d'autorità. Un'antropologia della leadership nella cultura greca*, Bologna, 2019, pp. 155-159.

³³ *RG*, p. 184; tr. it. cit., p. 71.

³⁴ Ivi, p. 183; tr. it. cit., p. 71. Cfr. ad esempio: *Isaia* 5, 8; *Isaia* 5, 23; *Amos* 5, 11-12.

³⁵ A questo proposito è importante ciò che Weber mette precisamente a fuoco già nel primo capitolo di *Religiöse Gemeinschaften* laddove nota che la costruzione di grandi imperi (Cina, Persia, Roma) o l'espansione del ceto sacerdotale dei brahmani attraverso tutte le singole formazioni politiche in India non sono state le uniche condizioni causali d'insorgenza d'una concezione universalistica del divino. Difatti «almeno il preludio al monoteismo universalistico, la monolatria – proprio nel caso più importante sul piano storico-religioso, il culto di Jahvè – è riscontrabile come conseguenza di concreti eventi storici: la formazione di una confederazione»

sociale, che contrasta con lo spirito della legge mosaica, viene da essi presa in considerazione solo come motivo, o meglio come uno dei motivi, della collera divina, non però come fondamento di un programma di riforma sociale»³⁶.

(*RG*, pp. 151-152; tr. it. cit., p. 32). Jahvè è difatti all'origine il dio particolare del gruppo politico sorto dalla comunione giurata fra tribù familiari israelite e madianite, dio al quale (come sempre accade) i confederati si sottomettono, dio che però presenta una caratteristica peculiare: quello di essere stretto al proprio popolo da una sorta di «rapporto contrattuale – autorizzato da Jahvè e accettato per sottomissione – da cui discendevano doveri rituali, giuridico-sacrali ed etico-politici del contraente umano, ma anche *promesse molto precise* da parte del contraente divino, la cui inviolabilità ci si poteva sentire autorizzati a rammentargli, nelle forme comandate davanti a un dio d'inusitata potenza» (ivi, p. 143; tr. it. cit., pp. 23-24; il corsivo è mio). Basti ricordare il carattere estremamente circostanziato di ciò che il Signore dice a Mosè presso il rovetto ardente: «Ho osservato la miseria del mio popolo e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti: conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Hittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo» (*Esodo*, 3, 7-8.). Proprio in ragione di ciò Weber ha buon gioco nell'affermare: «L'universalismo è in questo caso il prodotto di una politica internazionale, i cui pragmatici interpreti furono i profeti interessati al culto di Jahvè e alla sua eticità, con la conseguenza che anche le opere dei popoli stranieri che toccavano profondamente gli interessi vitali di Israele cominciarono a essere considerate opere di Jahvè [esemplare, da questo punto di vista, *Isaia 45*, ove Ciro II di Persia viene presentato come un docile strumento nelle mani del Signore]. Qui è ben afferrabile – continua Weber – il carattere specificamente ed eminentemente *storico* che pertiene alla speculazione della profezia ebraica, in aspra antitesi con la speculazione sulla natura dei ceti sacerdotali in India e a Babilonia, e il compito imperioso che risulta dalle promesse di Jahvè: comprendere la totalità del dispiegarsi così minaccioso e, in considerazione di queste promesse, così sorprendente del destino del proprio popolo, intrecciato ai destini degli altri popoli, come “opere di Jahvè”, come una “storia mondiale” cioè, il che conferì all'antico dio guerriero della confederazione, trasformato nel dio locale della *polis* Gerusalemme, i tratti profetici universalistici della sacra onnipotenza ultraterrena e dell'imperscrutabilità» (*RG*, p. 152; tr. it. cit., pp. 32-33). Sulla questione in oggetto Weber si rifà a piene mani alle indagini di Bruno Baentsch (*Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1906) e Adalbert Merx (*Die Bücher Moses and Josua. Eine Einführung für Laien*, Tübingen, 1907, pp. 17 sgg.).

³⁶ *RG*, p. 184; tr. it. cit., p. 71. Weber considera in questo senso «caratteristico che proprio l'unico teorico della riforma sociale, Ezechiele, sia da annoverare tra i teorici d'estrazione sacerdotale e a stento ancora tra i profeti» (*ibidem*). Tale notazione si riallaccia a un giudizio di Eduard Meyer che aveva definito Ezechiele «*der Priester im Prophetenmantel*», nella convinzione che, pur presentandosi come un profeta, egli fosse in realtà «un sacerdote scrittore» che diede vita al «sistema teologico del Giudaismo» (E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, zweite Auflage, erster Band, erste Hälfte, Einleitung: *Elemente der Anthropologie*, Stuttgart-Berlin, 1907, p. 147, nota 1).

- b) Analogamente anche un altro tipo di riformatori sociali, quali sono «i “tiranni” della *polis* greca», presentano elementi di affinità con il tipo del profeta, sia perché, al pari dei legislatori, «anch’essi hanno avuto una loro specifica politica religiosa» (consistente di solito nella «promozione del culto tradizionale di Dioniso, popolare presso la massa, in opposizione all’aristocrazia»), sia perché, a differenza dei legislatori e al pari dei profeti, essi «non intraprendono la loro missione su incarico umano, ma la usurpano» entrando in un contrasto frontale col potere tradizionalmente legittimato³⁷. E tuttavia dai tiranni i profeti veri e propri si differenziano radicalmente sia perché «usurpano il loro potere in forza della rivelazione divina, e sostanzialmente a scopi religiosi» (ossia perché la riforma sociale non è, come sappiamo, al centro dei loro interessi), sia perché «la loro tipica propaganda religiosa va nella direzione diametralmente opposta alla tipica politica religiosa dei tiranni greci: è la lotta *contro* i culti [magici] dell’ebbrezza», come mostra in maniera chiarissima la predicazione di Zarathustra³⁸.
- c) Weber tratta poi del tipo del “maestro di saggezza religiosa” su cui non mi soffermo (così come non mi soffermerò sulla figura semi-profetica del “mistagogo”). Rispetto a questo tipo di maestro – che tanto in Oriente quanto in Occidente è la massima espressione della capacità di incidenza del clero sulla conduzione delle faccende mondane sia private che pubbliche³⁹ – è tendenzialmente più svincolato dalle ierocrazie tradizionali, ed in questo più vicino al profeta vero e proprio, il «maestro di salvezza intellettuale» cui si approssimano i primi esponenti della filosofia greca come Pitagora ed Empedocle, la cui vita è avvolta nelle brume della leggenda, o figure sociologicamente analoghe dell’Induismo eterodosso: alcuni di questi *Intellektuellenheilslehrer* «hanno [peraltro] lasciato in eredità anche delle comunità con una propria dottrina della salvezza e una propria condotta di vita, pretendendo almeno

³⁷ *RG*, p. 185; tr. it. cit., p. 72. Sulla valorizzazione dei riti dionisiaci da parte dei tiranni greci, basti ricordare che fu Pisistrato a istituire le Dionisie, considerando il culto di Dioniso come uno dei compiti più importanti dello Stato. Cfr. inoltre Erodoto, *Storie*, I, 23 e V, 67.

³⁸ *RG*, p. 185; tr. it. cit., p. 72.

³⁹ Weber pensa alla figura del “confessore” nell’ambito del Cattolicesimo, ma ancor più a quella del “guru”, il maestro brahmanico, alla cui dottrina e conduzione di vita chiunque appartenga alla società nobile deve sacrificarsi per anni, senza riserve»: non a caso «la posizione del brahmano di corte (*purohita*) è ufficialmente ordinata in maniera tale da innalzare la sua posizione di potere [*Machtstellung*] molto al di sopra dei più potenti tra i padri confessori d’Occidente» (ivi, p. 186; tr. it. cit., pp. 73-74).

in parte la qualità di redentore»⁴⁰. Ma né costoro né «tanto meno i fondatori e capi delle autentiche “scuole filosofiche”» (come Platone, che Weber paragona da questo punto di vista a Confucio) sono assimilabili al tipo ideale del profeta che Weber si sforza di isolare: «li differenzia dal profeta la mancanza di un’effettiva *predicazione* emozionale, che, a prescindere se avvenga attraverso discorsi o pamphlet o rivelazioni diffuse per iscritto alla maniera delle sure di Maometto, è propria del profeta», il quale «si approssima sempre più al demagogo o al commentatore politico che all’“esercizio” di un’insegnante»⁴¹. Qui si affaccia soltanto un tema di grande rilevanza che Weber approfondisce nel seguito del capitolo (nonché nei successivi capitoli di *Religiöse Gemeinschaften*): a differenza delle forme di razionalizzazione casistico-sacerdotali, ma anche di quelle eventualmente promosse da “scuole filosofiche” non sacerdotali, la tipica razionalizzazione profetica dell’agire religioso procede in maniera meno analitica e potentemente unitaria, perché costantemente centrata sul problema dell’adesione di fondo a un nucleo valoriale che il profeta veicola muovendo da una rivelazione personale e rivolgendosi, per così dire, all’uomo “tutto intero”. La «mancanza di una missione religiosa direttamente rivelata»⁴², in quanto «caratteristica decisiva dei profeti»⁴³ in senso weberiano, è d’altronde ciò che li differenzia anche da figure di maestri di salvezza intellettuali molto peculiari come quella di Socrate, che ai profeti può essere per altri versi accostato giacché «si sentiva (...) in conflitto con l’esercizio professionale della saggezza»⁴⁴. Il *daimon* stesso di Socrate – che «reagisce alle situazioni concrete (...) prevalentemente ammonendo e mettendo in guardia», che funge da «limite del suo *razionalismo* etico fortemente utilitaristico»⁴⁵, e che ha dunque, per il filosofo greco, un ruolo assimilabile

⁴⁰ Ivi, p. 186; tr. it. cit., p. 74.

⁴¹ Ivi, pp. 186-187; tr. it. cit., pp. 74-75.

⁴² Ivi, p. 187; tr. it. cit., p. 75.

⁴³ Ivi, p. 188; tr. it. cit., p. 75.

⁴⁴ Ivi, p. 187; tr. it. cit., p. 75.

⁴⁵ *Ibidem* (il corsivo è mio). Weber fa qui riferimento all’identificazione socratica del bene (*agathon*) con l’utile (*ophelimon*) – e della virtù con la conoscenza di ciò che è efficace a raggiungere uno scopo veramente utile – sulla quale insiste Senofonte. Essa trova riscontro nei primi dialoghi platonici e in particolare nel *Protagora*. Wilhelm Windelband, uno dei principali punti di riferimento di Weber per quanto attiene alla filosofia nel senso specialistico del termine, aveva messo in luce l’intrinseca problematicità di questa interpretazione evidenziando però, al contempo, i molti argomenti a suo favore. Cfr. W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Frei-

a quello della divinazione magica per Confucio – «non è da paragonarsi alla “coscienza” [mit dem “Gewissen”] dell’etica religiosa vera e propria e meno che mai può essere valso come un organo profetico»⁴⁶.

- d) L’assenza dell’«annunciazione di una verità religiosa di salvezza in forza di una rivelazione personale» distingue dalla «categoria dei profeti» anche i «riformatori religiosi»⁴⁷ quali ad esempio furono, nell’ambito della cristianità, Lutero, Calvino o Wesley. Difatti, pur volgendosi contro il potere ierocratico vidimato dalla tradizione e pur riuscendo a dare vita a nuove comunità religiose, essi «non pretendono di parlare né in virtù di una rivelazione nuova sul piano del contenuto, né tanto meno in virtù di uno speciale incarico divino»⁴⁸. Proprio questo li distingue, secondo Weber, dal «fondatore della chiesa dei Mormoni» Joseph Smith junior «che, anche su un piano puramente tecnico, mostra una somiglianza con Maometto»⁴⁹. Qui Weber riecheggia senz’altro un giudizio espresso da Eduard Meyer il quale, al ritorno da un lungo periodo trascorso negli Stati Uniti (1909-1910) ove insegnò dapprima ad Harvard e poi presso l’Università Urbana-Champaign dell’Illinois⁵⁰, aveva pubblicato nel 1912 una ricerca sull’origine e la storia dei Mormoni⁵¹. La fondazione di una religione profetica in pieno diciannovesimo secolo aveva difatti attirato la prensile intelligenza “storico-universale” di Meyer giacché essa gli appariva in grado di fornire utili (e insperate) indicazioni sia per lo studio delle grandi religioni profetiche medio-orientali dell’Antichità che per la comprensione di alcuni tratti di fondo della cultura americana contemporanea. Ebbene, nella ricerca in questione, Meyer s’era lungamente soffermato sull’esistenza di somiglianze e parallelismi tra Joseph Smith e Maometto⁵².

burg i. B., 1892, pp. 59-60; tr. it. *Storia della filosofia*, 2 voll., a cura di C. Dentice D’Accadia, Firenze, 1967, vol. I, pp. 96-98.

⁴⁶ *RG*, p. 187; tr. it. cit., p. 75.

⁴⁷ *Ivi*, p. 188; tr. it. cit., p. 75.

⁴⁸ *Ivi*, p. 188; tr. it. cit., p. 76.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Proprio in Illinois sorge, su un’ansa del Mississippi, la piccola città di Nauvoo che fu fondata da Joseph Smith jr. stesso e che è un luogo religioso di primaria importanza per i membri della Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni.

⁵¹ E. Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen*, Halle, 1912.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 67-80.

3.

Al termine di questa accurata delimitazione tipico-ideale del profeta (concepito come «un detentore di carisma puramente *personale* che in virtù di una missione sua propria annuncia *una dottrina religiosa o un comando divino*»)⁵³ dalla molteplicità delle figure semi-profetiche con le quali tende di continuo a mescolarsi e confondersi, si stagliano con estrema nettezza «due tipi di profetismo» nel senso inteso da Weber, i quali sono per certi versi già adombrati dall'alternativa contenuta nella definizione di partenza, ma che vanno ora esplicitamente distinti fra loro. Uno dei due tipi di profetismo, che Weber designa come «*profezia esemplare*», «è rappresentato nel modo più chiaro da Buddha; l'altro tipo di profetismo, che egli designa invece come «*profezia etica*», «è rappresentato nitidamente da Zarathustra e Maometto»⁵⁴. Nel secondo tipo «è proprio il profeta (...), per incarico di un dio, lo strumento annunciatore di questi e della sua volontà – sia essa un comando divino o una norma astratta –, il quale [profeta] in forza dell'incarico esige obbedienza come dovere etico»; nel primo tipo, invece, «il profeta è un uomo esemplare che mostra agli altri sulla base del proprio esempio la via per la salvezza religiosa, come Buddha, la cui predicazione ignora completamente sia un incarico divino sia un dovere etico di obbedienza, e si rivolge piuttosto all'interesse, proprio del bisognoso di salvezza, di intraprendere la stessa via da lui intrapresa»⁵⁵. Dopo avere evidenziato che il primo tipo di profetismo ha la propria patria di elezione in India ed è sporadicamente presente anche in Cina e nel Vicino Oriente, laddove invece il secondo tipo è esclusivamente ri-

⁵³ Cfr. *supra*, nota 4 (il secondo corsivo è mio).

⁵⁴ *RG*, p. 189; tr. it. cit., p. 77.

⁵⁵ *Ibidem.* – Girolamo Savonarola (uno degli autori al centro del nostro convegno) si configura nettamente come un “profeta etico” nel senso di Weber. Si pensi ad esempio alla *Predica della Rinnovazione* (13 gennaio 1495), nella quale – tornando su ciò che aveva detto negli anni passati «circa la rinnovazione della Chiesa la quale *omnino* sarà e presto» (G. Savonarola, *Prediche italiane ai Fiorentini, II: Giorni festivi del 1495*, a cura di F. Cognasso, Perugia-Venezia, 1930, p. 33) – Savonarola esige obbedienza da Firenze non certo nella sua qualità di «povero fraticello» (ivi, p. 37), ma come portatore di un comando di Dio il quale parla e opera attraverso di lui: «Di poi permise Iddio che io venissi a Firenze che è l'ombelico d'Italia, acciò che tu [Firenze] ne dessi notizia a tutte le altre città d'Italia; ma tu, Firenze, hai udito con gli orecchi tuoi, non me, ma Iddio. Ma li altri dell'Italia hanno udito sempre pel detto d'altri e però non arai excusatione alcuna, tu, Firenze, se tu non ti converti, e credimi, Firenze, che non io, ma Iddio è quello che dice queste cose» (*ibidem*).

scontrabile nell'«Asia anteriore o iranica», Weber ha buon gioco nel mostrare come tale distribuzione geografica sia riconducibile alla circostanza che nell'Asia profonda un «dio etico personale sovra-mondano»⁵⁶ non è mai giunto a occupare saldamente il vertice del pantheon e tanto meno a detenere il monopolio della divinità, nella misura in cui, all'incremento delle pretese di ordine etico che, da un certo stadio di sviluppo della vita umana associata in poi (e specie in rapporto alla crescente importanza economica e sociale dell'attendibilità della parola data), vengono di norma rivolte al divino, in Cina e in India si risponde piuttosto con la rappresentazione di una potenza impersonale eticamente caratterizzata la quale è sovraordinata agli dèi stessi⁵⁷.

Ponendosi il problema della scaturigine di una simile diversità di rappresentazioni religiose che costituisce il presupposto della differenziazione stessa tra la “profezia esemplare” e la “profezia etica”, Weber isola anzitutto alcuni «fattori» di sviluppo «interni alla religione» che determinano processi di razionalizzazione etica del divino lungo percorsi differenti. Da questo punto di vista «per l'India come per la Cina fu decisivo che la rappresentazione di un mondo razionalmente regolato prendesse avvio dall'ordinamento cerimoniale del sacrificio, dalle cui immodificabili regole tutto dipendeva: soprattutto la regolarità indispensabile dei processi meteorologici (secondo il modo di pensare animistico: il normale funzionamento e la quiete di spiriti e demoni), che tanto secondo la concezione classica cinese quanto secondo quella eterodossa viene garantita da un governo correttamente esercitato sul piano etico, corrispondente al genuino sentiero della virtù (Tao) e senza il quale, anche secondo la dottrina vedica, tutto fallisce. Rta e Tao sono perciò in India e in Cina potenze impersonali ultra-divine. Il dio etico personale sovra-mondano è invece una concezione propria dell'Asia anteriore, concezione che corrisponde così tanto a quella del re potente sulla terra, con il suo governo razionale e burocratico, che non è facile respingere un nesso causale»⁵⁸.

Il riferimento al *Kausalzusammenhang* difficile da recusare tra l'esperienza storica dei grandi imperi medio-orientali e la rappresentazione religiosa del dio etico personale sovra-mondano, ma anche il riferimento al legame tra la costante preoccupazione per la regolarità dei fenomeni meteorologici e la rappresentazione

⁵⁶ *RG*, p. 190; tr. it. cit., p. 78.

⁵⁷ A tale proposito cfr. *ivi*, 164-167; tr. it. cit., pp. 49-52.

⁵⁸ *Ivi*, p. 190; tr. it. cit., pp. 78-79.

religiosa di potenze etiche impersonali e ultra-divine proprie dell'Asia profonda, ci fanno subito comprendere come secondo Weber i fattori di sviluppo “interni” alla vita religiosa, che sono in grado di rendere ragione della dicotomia fra profetismo etico e profetismo esemplare, siano a loro volta saldamente radicati nei propri contesti “esterni” d'insorgenza con i loro vincoli d'ordine geografico, economico e politico. Così, se è vero che «su tutta la terra lo stregone è in primo luogo mago della pioggia» giacché «il raccolto dipende da una pioggia puntuale, sufficiente e anche non eccessiva», è altresì vero – Weber scrive – che «l'imperatore pontificale cinese è rimasto tale fino ad oggi» con i suoi tentativi di «allontanare le perturbazioni meteorologiche per mezzo di sacrifici, penitenze pubbliche ed esercizi di virtù» (spesso consistenti in energici provvedimenti contro gli «abusi dell'amministrazione»), sulla base della sostanziale indistinzione tra l'ordine naturale e l'ordine etico-politico del mondo e della conseguente convinzione secondo cui «la ragione dell'irritazione degli spiriti e del turbamento dell'ordine cosmico» deve sempre essere ricercata nelle «mancanze personali del monarca» e nel «disordine sociale»⁵⁹. Ora, il motivo di questa accentuata continuità con il *Regenmacher* delle origini risiede per Weber nel fatto che «almeno in Cina settentrionale l'incertezza delle condizioni meteorologiche ha maggior peso rispetto agli impianti di irrigazione, per quanto essi possano essere importanti»⁶⁰. Rispetto alla costruzione di opere irrigue, il compito assegnato alla burocrazia imperiale di costruire mura difensive e canali per la navigazione interna fu sempre considerato di maggiore rilievo. Diversa la situazione del Vicino Oriente. Senza dubbio, «tra le cose che Jahvè, proprio secondo la tradizione più antica, offre in ricompensa ai suoi fedeli – ancora essenzialmente contadini –, c'è sempre la pioggia. Non ne promette troppo poca e neanche troppa (diluvio universale)»⁶¹. «Ma tutt'intorno [nota Weber, volgendo lo sguardo alla più ampia area geografica e geopolitica di cui il “piccolo” popolo di Israele faceva parte], in Mesopotamia come in Arabia, non era la pioggia a produrre il raccolto, ma esclusivamente l'irrigazione artificiale. Essa sola è in Mesopotamia, come in Egitto la regolazione del fiume, la fonte della sovranità assoluta del re (...). Nei veri e propri territori desertici e al margine del deserto dell'Asia anteriore questa è certo una delle fonti

⁵⁹ Ivi, pp. 190-191; tr. it. cit., pp. 78-79. Cfr. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Die Chinesen*, in Id. (hrsg.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Band 1, Freiburg i. B., 1887, pp. 232-261, in part. p. 242.

⁶⁰ *RG*, pp. 190-191; tr. it. cit., p. 79.

⁶¹ Ivi, p. 191; tr. it. cit., p. 79.

della rappresentazione di un dio che non ha generato la terra e gli uomini, come per lo più altrove, ma li ha “fatti” dal nulla: anche il sistema regio di irrigazione produce dal nulla il raccolto in un deserto di sabbia. Il re crea perfino il diritto mediante leggi e codificazioni razionali – qualcosa che il mondo ha visto per la prima volta in Mesopotamia⁶². E così (...) appare alquanto comprensibile che sotto questa spinta anche l'ordine del mondo possa essere stato concepito come la legge di un signore che liberamente ne dispone, sovra-mondano e personale»⁶³.

Tuttavia, in Egitto la via verso il monoteismo prefigurata dall'originaria divinizzazione del faraone, la via che Amenofi IV (Ekhнатon) cercò di percorrere fino in fondo⁶⁴, trovò sempre un argine insuperabile nel dominio policentrico della *Priesterschaft* che, con i suoi culti zoolatrici, «aveva sistematizzato l'animi-

⁶² Weber fa qui riferimento al Codice di Hammurabi, risalente al XVIII secolo avanti Cristo. Come è noto, tra la fine del 1901 e i primi mesi del 1902 una spedizione archeologica francese ritrovò presso l'acropoli della città elamita di Susa la stele di diorite, oggi conservata al Museo del Louvre, che contiene il testo meglio conosciuto di questa codificazione babilonese (testo che già nel 1902 fu tradotto e pubblicato da uno dei suoi scopritori, l'assirologo Jean-Vincent Scheil). Per quanto attiene al Codice di Hammurabi, le ricerche concernenti gli ordinamenti giuridici e le loro condizioni evolutive contenute nella stesura prebellica di *Economia e società* assumono come proprio punto d'orientamento l'opera in più volumi *Hammurabi's Gesetz* (Leipzig, 1904 sgg.), e segnatamente il primo volume, pubblicato da J. Kohler e F. E. Peiser nel 1904, e i volumi che vanno dal secondo al quinto, pubblicati da J. Kohler e A. Ungnad tra il 1909 e il 1911. Sempre in Mesopotamia, ma solo dopo il secondo conflitto mondiale, sono state rinvenute alcune codificazioni sumere più antiche del Codice di Hammurabi, come quella di Ur-Nammu (redatta alla fine del terzo millennio a.C.) e quella di Lipit-Ishtar (redatta all'inizio del secondo millennio a.C.).

⁶³ Ivi, pp. 191-192; tr. it. cit., pp. 79-80. Ciò, nota Weber, anche del tutto a prescindere dalla circostanza che in Medio Oriente mancarono «quegli strati assai particolari che furono portatori dell'etica indiana e cinese e crearono la locale etica religiosa “senza dio”» (ivi, p. 192; tr. it. cit., p. 80). Egli è difatti convinto che sui caratteri propri delle profezie indiane e della religione cinese abbia inciso la collocazione socialmente elevata e al contempo il «carattere intellettuale» (ivi, p. 190; tr. it. cit., p. 78) di quegli strati che svolsero un ruolo decisivo nel processo della loro origine e della loro prima diffusione.

⁶⁴ Faraone della XVIII dinastia, Amenofi IV – che sposò Nefertiti, regnò diciassette anni e morì attorno al 1334 a.C. – è celebre per avere abbandonato il politeismo egizio tradizionale in favore del culto monoteistico, o quanto meno accentuatamente monolatrigo, del dio Aton, il disco solare, di cui il faraone stesso era il sommo sacerdote. Trascorsi i primi cinque anni di regno Amenofi IV ripudiò il suo vecchio nome (che conteneva un riferimento al dio Amon, la suprema divinità del pantheon egiziano durante il Nuovo Regno) e assunse il nome di Akhenaton o Ekhнатon, che significa “piace ad Aton”. Dopo la sua morte, le pratiche religiose tradizionali furono lentamente restaurate assieme al potere delle ierocrazie che le ufficiavano, mentre il “faraone eretico” e i suoi immediati successori furono colpiti da una radicale *damnatio memoriae*.

smo popolare»⁶⁵. Analogamente in Mesopotamia la sistematizzazione del pantheon tradizionale da parte dei sacerdoti fu d'ostacolo alla piena affermazione della rappresentazione religiosa di un «re celeste»⁶⁶, così come la forza dello Stato fu d'ostacolo ad ogni «profezia demagogica»⁶⁷ su di essa fondata. La pretesa nei confronti del sovransensibile di cui i grandi gruppi politici pacificati e organizzati del Vicino Oriente sono tipicamente portatori, quella in base alla quale le divinità trascendenti, pensate sul modello dei grandi sovrani terreni, fungono da garanzia ultima dell'ordine (naturale ed etico-sociale a un tempo) che hanno creato⁶⁸, esercita invece tutta la propria incidenza sulle rappresentazioni religiose e sull'agire religioso dei popoli vicini, più piccoli e meno organizzati, costituendo il presupposto indispensabile del sorgere del «profetismo etico» nel senso specificato da Weber. Basta considerare, a tale proposito, «l'impronta del regno faraonico (...) come pure di quello mesopotamico»⁶⁹ sulle convinzioni religiose degli Ebrei. «Gli Israeliti erano scampati alla «casa di servitù» del faraone terreno solo perché un re divino li aveva aiutati. L'istituzione del regno terreno viene spiegata espressamente come rinnegamento di Jahvè quale autentico re del popolo⁷⁰, e la profezia israelitica è orientata decisamente in base al rapporto con le grandi potenze politiche: i grandi re, che prima annientarono Israele come flagelli di dio, permisero poi, in forza dell'ispirazione divina, il ritorno a casa dall'esilio»⁷¹. Peraltro, anche le rappresentazioni religiose di Zarathustra, che visse e operò in un'area geografica situata a oriente del bacino mesopotamico, trovano un importante punto di riferimento nelle «concezioni dei paesi delle civiltà occidentali»⁷². In conclusione,

⁶⁵ *RG*, p. 192; tr. it. cit., p. 80.

⁶⁶ Ivi, p. 193; tr. it. cit., p. 81.

⁶⁷ Ivi, p. 192; tr. it. cit., p. 80.

⁶⁸ Cfr. ivi, pp. 166-167; tr. it. cit., 51-52: «Anche dove l'ordine della natura e dei rapporti sociali ad essa di norma equiparati, soprattutto del diritto, non sono considerati sovraordinati agli dèi, ma creazione degli dèi (...), è ovviamente presupposto che il dio garantirà contro ogni violazione questi ordinamenti che egli stesso ha creato».

⁶⁹ *RG*, p. 192; tr. it. cit., p. 80.

⁷⁰ Cfr. *Giudici* 8, 22 ove, agli Israeliti che gli offrivano la regalità dopo la vittoria sui Madianiti, Gedeone risponde: «Io non regnerò su di voi, né mio figlio regnerà: il Signore regnerà su di voi». La medesima convinzione secondo cui il desiderio di Israele di costruire un regno al pari degli altri popoli costituiva un rifiuto di Jahvè e un'infedeltà al patto stretto con lui trova anche espressione in *Giudici* 9, 7-15 (ossia nell'apologo di Iotam sugli alberi che si misero in cammino per scegliere il loro re) e specie in 1 *Samuele* 8, 7.

⁷¹ *RG*, pp. 192-193; tr. it. cit., p. 81.

⁷² Ivi, p. 193; tr. it. cit., p. 81.

Weber può dunque affermare che «la prima genesi tanto della profezia dualistica quanto di quella monistica [ossia della “profezia etica” nel suo complesso] sembra (...), nella sua peculiarità, fortemente condizionata, accanto ad altri influssi storici concreti, dall'impronta dei grandi centri relativamente vicini, dotati di un'organizzazione sociale forte, sui popoli confinanti meno razionalizzati»⁷³.

4.

Le distinzioni che intercorrono tra il profetismo etico e quello esemplare e tra le rispettive condizioni causali d'insorgenza, pur essendo ben definite e gravide di conseguenze d'ogni genere, presuppongono però un tratto comune di fondamentale importanza in riferimento al quale tanto i portatori storici dell'uno quanto quelli dell'altro sono “profeti veri e propri” nel senso weberiano del termine. Nel determinare questo denominatore comune in rapporto al quale è possibile affermare che anche la “profezia *esemplare*” è fondata su una rinnovata centralità dell’“etica religiosa”, Weber saccheggia e rielabora le tesi dello storico delle religioni olandese Cornelis Petrus Tiele⁷⁴, attento fin dagli scritti giovanili al tema delle “leggi” e degli “stadi” di sviluppo della religione, il quale aveva posto l'accento su di un peculiare momento di tale sviluppo che «è di norma la conseguenza di una rivoluzione, o almeno di una riforma in cantiere»: quello in cui le «religioni etiche», sorte dalla rivolta dei profeti contro gli incantesimi e la magia che dominavano la venerazione delle «religioni naturali», hanno preso il posto di queste ultime⁷⁵. Del resto, anche per Wilhelm Bousset le personalità profetiche avevano

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ L'importanza delle indagini di Tiele, che era uno specialista delle religioni del Vicino Oriente, per la sociologia delle religioni di Weber, è stata evidenziata con forza da Gottfried Künzlen il quale considera evidente «che Weber nelle questioni centrali, come pure su temi piuttosto marginali, ha attinto dal materiale tratto dall'indirizzo di scienza delle religioni fondato da Tiele, che egli ha pensato e scritto attraverso alcuni di quei concetti» (G. Künzlen *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin, 1980, p. 73). Sul tema si veda anche H. G. Kippengerber, *One of the Mightiest Motors in the History of Mankind. C. P. Tiele's Impact on the German «Religionswissenschaft»*, in C. Wiegers in association with J. Platvoet (edited by), *Modern Society and the Science of Religion. Studies in Honour of Lammert Leertouwer*, Leiden-Boston-Köln, 2002, pp. 67-81, in part. pp. 74 sgg.

⁷⁵ C. P. Tiele, *Einleitung in die Religionswissenschaft, Gifford-Vorlesungen gehalten an the Universität zu Edinburgh (1897-1899)*, autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich, Gotha, 1899-

rotto i vincoli della tradizione facendosi portatori di «una convinzione unitaria, in sé conchiusa, circa il contenuto e l'essenza della vita»⁷⁶ che era strettamente legata a una nuova concezione della religione intesa come «totalità vitale interiore e unitaria»⁷⁷. Nella medesima direzione interpretativa procede Weber, in un passo collocato nella parte finale del quarto capitolo di *Religiöse Gemeinschaften* che merita in pieno una citazione estesa. «Per quanto la profezia possa avere carattere più etico o più esemplare, la rivelazione profetica significa sempre – questo è il tratto comune – in primo luogo per il profeta stesso, poi per i suoi seguaci, un *aspetto coerente della vita*, ottenuto mediante una presa di posizione consapevolmente *unitaria e dotata di senso* nei suoi confronti. Vita e mondo, avvenimenti sociali e cosmici, hanno per i profeti un determinato “senso” sistematicamente unitario, e il comportamento degli uomini, per recar loro la salvezza, deve essere orientato in base a questo ed essere modellato secondo una relazione unitaria col senso. La struttura di questo “senso” può essere assai diversa: esso può cementare in un'unità elementi che sul piano logico appaiono eterogenei, poiché l'intera concezione è governata in prima istanza non dalla consequenzialità logica, ma dalle valutazioni pratiche. Essa significa sempre, anche se in gradi e con risultati diversi, un tentativo di sistematizzazione di tutte le espressioni di vita, ossia di sintesi del comportamento pratico in una *condotta di vita* [*Lebensführung*], quale che possa apparire caso per caso»⁷⁸.

1901 (Band 1: *Morphologie*, 1899; Band 2: *Ontologie*, 1901), Band 1, p. 56.

⁷⁶ W. Bousset, *Das Wesen der Religion*, cit., p. 88.

⁷⁷ Ivi, p. 91.

⁷⁸ *RG*, p. 193; tr. it. cit., pp. 81-82 (il primo corsivo è mio). – Facendo mentalmente riferimento a questa stretta coappartenenza tra riconoscimento di un senso profondo del mondo naturale e sociale e condotta di vita pratica che caratterizzerebbe secondo Weber la religiosità profetica in quanto tale, si provi a rileggere ciò che Machiavelli dice nel capitolo XI dei *Discorsi* a proposito del carisma profetico di Savonarola. «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 credevano 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» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di S. Bertelli, Milano, 1960, cap. XI, p. 163). In questo passo il vero fulcro del dominio carismatico esercitato da Savonarola sui fiorentini è chiaramente individuato nel nesso strettissimo che legava la coerenza della sua vita (riconosciuta da tutti, anche dai nemici), la profondità della sua dottrina e il progetto pratico di riforma politico-religiosa in cui tale profondità si traduceva. Questa circostanza è ancora più rimarchevole se si considera che, a dire il vero, almeno una “cosa straordinaria”

Risulta dunque evidente come secondo Weber la profezia *in genere* metta di fatto al centro dell'agire religioso l'esigenza di una condotta di vita plasmata in coerenza col senso profondo e unitario del mondo naturale e sociale. Proprio in base a un simile presupposto Buddha, rispondendo nella città di Savatthi al *brahamana* Aggikabharadvaja che sulle prime lo avevo arrogantemente appellato come infimo fuoricasta, gli spiega con dovizia di dettagli che «non per nascita si è paria, non per nascita si è *brahamana*», giacché invece «per le azioni si è paria, per le azioni si è *brahamana*»⁷⁹. A causa di tale caratterizzazione di fondo la profezia, in tutte le sue declinazioni, entra in un contrasto molto aspro con ogni agire religioso centrato sulla coercizione magica delle potenze numinose e guarda al contempo con palese o malcelata freddezza al ritualismo delle ierocrazie sacerdotali. «In verità – dice il Signore a Israele per bocca di Geremia – io non parlai né diedi comandi sull'olocausto e sul sacrificio ai vostri padri, quando li feci uscire dal paese d'Egitto. Ma questo comandai loro: Ascoltate la mia voce! Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo, e camminate sempre sulla strada che vi prescriverò, perché siate felici»⁸⁰. Un simile mutamento di baricentro pone le premesse indispensabili per un lento processo di razionalizzazione dell'etica religiosa lungo un percorso che diverge almeno in parte da quello almeno soggettivamente *zweckrational* che è proprio del suo originario radicamento in un orizzonte magico-tabuistico, e che si presta invece a poter essere più efficacemente descritto anche facendo riferimento al tipo ideale della *Wertrationalität*, ossia della coerente “testimonianza” della sacertà di ciò da cui l'agire trae unitariamente la propria ispirazione⁸¹.

Nel passo citato Weber fa anche cenno al fatto che la condotta di vita coerente e unitaria che il profeta richiede ai suoi seguaci trae la sua compattezza non già da una fredda “conseguenzialità logica”, quanto piuttosto dal costante e desto riferimento a un punto di vista pratico-valutativo unitario sulla vita e sul mondo. Ciò suppone, naturalmente, che la profezia «racchiud[a] sempre l'importante concezione religiosa del mondo come “cosmo”, di cui si pretende che possa

vista dai fiorentini Machiavelli avrebbe potuto richiamarla, come in effetti fa in un altro luogo dei *Discorsi*. Cfr. *ivi*, cap. LVI, p. 259: «sa ciascuno quanto da frate Girolamo Savonarola fusse predetta innanzi la venuta del re Carlo VIII di Francia in Italia».

⁷⁹ Il *Sutta del paria* è il settimo discorso del primo capitolo del *Suttanipata*. Cfr. V. Talamo (a cura di), *Canone buddhistico*, Torino, 2019, pp. 218-221.

⁸⁰ *Geremia* 7, 22-23.

⁸¹ A tale proposito cfr. *RG*, pp. 167-177; tr. it. cit., pp. 52-63.

costituire un tutto in qualche modo “sensato”, e i cui singoli fenomeni possano esser commisurati e valutati secondo questo postulato»⁸². Quel che direttamente ne deriva, e che attira con prepotenza l’attenzione di Weber, è una situazione estremamente dinamica e caratterizzata, per così dire, da un alto tasso di energia potenziale. Difatti «tutte le tensioni più aspre della condotta di vita interna come della relazione esterna col mondo derivano dall’impatto della concezione di quest’ultimo, considerato come un tutto sensato secondo il postulato religioso, con le realtà empiriche»⁸³.

Alla fine del quarto capitolo di *Religiöse Gemeinschaften* Weber pone tuttavia in rilievo che – sebbene la centralità delle “valutazioni pratiche” propria della religiosità profetica acuisca in modo particolare la tensione tra l’idea del mondo inteso come una totalità oggettivamente dotata di senso e l’effettività varia e molteplice dell’esperienza – «la profezia non è affatto l’unica istanza che abbia a che fare con questo problema», con il quale si confronta anche «ogni forma di sapienza sacerdotale e pure di filosofia non sacerdotale [*priesterfreie*], intellettualistica o popolare», in breve «ogni metafisica», la cui «domanda ultima» è «da sempre» la medesima: «*se* il mondo nel suo complesso e la vita in particolare debbono avere un “senso”, quale può essere e quale aspetto deve [*muß*] avere il mondo per corrispondergli?»⁸⁴. In termini generali, viene qui in primo piano la convinzione di Weber secondo cui l’idea del mondo come “cosmo”, come totalità dotata di un senso oggettivo e unitario, accomuna la sapienza sacerdotale, la profezia e la filosofia non sacerdotale, le quali, pur nelle loro enormi differenze, si configurano nel complesso come l’espressione di un distacco dal mondo incantato della magia e della sua razionalizzazione simbolica che mette però capo a una nuova, diversa e instabile forma di incanto: una convinzione che Weber ribadisce, per contrasto, anche alcuni anni più tardi, nella conferenza sulla scienza come professione, allorché afferma che la scienza del mondo compiutamente disincantato non è più «un dono grazioso di visionari e profeti dispensatore di beni di salvezza» e *nemmeno* «un elemento della meditazione di sapienti e di filosofi sul *senso* del mondo»⁸⁵. E tuttavia, nell’economia dello scritto che stiamo prendendo in consi-

⁸² Ivi, pp. 193-194; tr. it. cit., p. 82.

⁸³ Ivi, p. 194; tr. it. cit., p. 82.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *MWG, I/17: Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf 1919*, hrsg. von W. J. Mommsen e W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen, 1992, pp. 49-111, pp. 105; tr. it. *La scienza come professione*, in Id., *La scienza come*

derazione, il richiamo a questa problematica comune è perfettamente funzionale a introdurre il tema dei capitoli successivi, volti a mettere in luce le modalità in cui sacerdoti, profeti e laici interagiscono fra loro su questo come su altri piani determinando alcune tipiche tendenze di sviluppo dell'agire religioso comunitario. «La problematica religiosa dei profeti e dei sacerdoti – Weber difatti scrive – è il grembo materno che la filosofia non-sacerdotale, dov'essa in genere si è sviluppata, ha abbandonato, per poi dovervisi confrontare come una delle componenti più importanti dello sviluppo religioso. Dobbiamo perciò spiegare più da vicino le relazioni reciproche tra sacerdoti, profeti e non sacerdoti»⁸⁶.

professione. La politica come professione, a cura di P. Rossi e F. Tuccari, Torino, 2001, pp. 1-40, p. 35. Poco dopo Weber ritorna sul tema affrontando il problema dei presupposti da cui muove ogni forma di sapere, differenziando da questo punto di vista la scienza del mondo compiutamente disincantato dalla teologia e costruendo invece un'impressionante (anche se parziale) analogia tra il modo di ragionare dei teologi e quello di Kant e del neokantismo del Baden, analogia che porta implicitamente a espressione un netto momento di cesura tra la sua posizione e quella di coloro che furono ritenuti i suoi «maestri filosofici» (M. Scheler, *Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart)*, 1921-1923, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von Maria Scheler, VIII, Bern-München, 1960, pp. 430-438, p. 434; tr. it. *L'esclusione della filosofia in Max Weber. Sulla psicologia e sulla sociologia del modo di pensare nominalistico*, in Id., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Napoli, 1988, pp. 145-155, p. 151). «Ogni teologia – Weber scrive – costituisce la razionalizzazione intellettuale di un patrimonio di salvezza religioso. Nessuna scienza è assolutamente priva di presupposti, e nessuna può fondare il suo proprio valore per chi rifiuti questi presupposti. Tuttavia, ogni teologia aggiunge alcuni presupposti specifici per il proprio lavoro e quindi per la giustificazione della propria esistenza. In un senso e in una misura differente. [Il primo, anche se certamente non l'unico, di tali presupposti è così determinato:] Per ogni teologia, per esempio anche per quella induistica, vale il presupposto che il mondo deve avere un *sensio*; e la questione che si pone è la seguente: come si deve interpretarlo perché possa essere concepito? Proprio nello stesso modo in cui la teoria della conoscenza di Kant muoveva dal presupposto che “c'è una verità scientifica, ed essa *vale*”, e si domandava allora: in virtù di quali presupposti ciò è (sensatamente) possibile? Oppure come i moderni studiosi di estetica, i quali muovono (esplicitamente – come, per esempio, Georg von Lukács [il quale, quando intendeva conseguire l'abilitazione ad Heidelberg, chiese a Weber di leggere in forma manoscritta le indagini di estetica da lui condotte a partire dal 1912 che risentono fortemente dell'influenza di Rickert e di Lask] – oppure di fatto) dal presupposto che “*vi sono opere d'arte*” e si domandano come ciò sia (sensatamente) possibile?» (M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, cit., pp. 106-107; tr. it. cit., pp. 36-37).

⁸⁶ *RG*, p. 194; tr. it. cit., pp. 82-83.

Gaetano Lettieri

*Mosè figura papale ne Il principe di Machiavelli**

«Mi sono messo nella persona del papa»¹

«Se io fossi il pontefice»²

Parrà azzardato, persino ingenuo pretendere di avanzare una nuova tesi interpretativa del più celebre e fatale trattato di Machiavelli, tanto più proponendone una contestualizzazione pontificia che potrà sembrare, a prima vista, sconcertante. Ma forse è proprio il carattere ambiguo e intenzionalmente spregiudicato, quindi l'immediata e straordinaria, seppure controversa fortuna di questo capolavoro fondativo del pensiero politico moderno ad averne determinato una precoce, metamorfica, oscillante riconfigurazione ideologica capace di oscurarne le originarie intenzioni eminentemente pragmatiche: è stato così restituito come irreligioso e diabolico, complice o censore della corruzione cattolica, cinico ideologo o eversivo delatore dei perversi segreti del potere, "inventore" di una politica secolaristica, rivelatore dell'assolutezza del politico liberatosi da qualsiasi vincolo etico e religioso. Eppure, *Il principe* (=Princ), composto tra il 1513 e il maggio del

* Si presenta qui una versione ampliata e approfondita di un saggio pubblicato all'interno di un numero monografico da me diretto della rivista «*De Medio Aevo*» 12/2, 2023, intitolato *El papa, nuevo Moisés. De Eugenio IV a los papas mediceos*.

¹ N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 20 giugno 1513*, in *Lettere* (F. Bausi e altri edd.), Salerno, Roma 2022, Tomi I-III, in part. tomo II, n. 230, pp. 966-973, in part. p. 968. Si citeranno le opere di Machiavelli nelle seguenti edizioni: *Il Principe* (G. Inglese ed.), Einaudi, Torino 1995=*Princ*; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, (G. Inglese ed.), Rizzoli, Milano 1984, 2000(5)=*Disc*; *Istorie Fiorentine*, in *Opere storiche* (G.M. Anselmi, A. Monteverocchi, C. Varotti edd.), Salerno, Roma 2010, voll. I-II=*IstFior*.

² «A me parrebbe, se io fossi il pontefice [...] Pertanto, se io fossi il pontefice» (N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 20 giugno 1513*, pp. 968 e 971). «Parlare del papa secondo Machiavelli, apparentemente, porta poco lontano» (A. Prosperi, *Il principe, il cardinale, il papa. Reginald Pole lettore di Machiavelli*, in AaVv, *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Salerno, Roma 1998, pp. 241-262, in part. p. 241). *Apparentemente*, appunto...

1515³, non fu affatto concepito da Machiavelli come trattato teorico intento a identificare astrattamente le “im/pure” leggi del politico, bensì come opera effettuale di costruzione e governo statale, di protrettica politico-militare e di autopromozione cortigiana, fondata sulla cultura teorica e pratica dell’arte dello stato e della guerra, affinata in un continuo confronto con gli antichi e con i moderni. Il punto focale del trattato è, comunque, pontificio, in quanto esso è il risultato di un’elaborazione progettuale politica compiuta *mettendosi nella persona del papa*, come se Machiavelli *fosse il pontefice*... Inquadrata all’interno di questa prospettiva pontificia, la simbologia di Mosè *profeta armato* potrebbe, pertanto, aiutare a riconsiderare il rapporto tra religione/profezia e politica nel *Princ*, ricontestualizzandolo nella realtà storica che l’ha generato e nella quale intendeva incidere⁴.

1. *Mirare in alto per colpire il centro: il fondo del politico*

Riconoscendo la natura effettuale del trattato, avanzo quindi l’ipotesi che il *Princ* sia interpretabile come vero e proprio *enchiridion pontificis*, manuale e pugnale insieme, da donare al papa mediceo, dal quale Machiavelli sperava e chiedeva di essere «adoperato», disposto persino a lavorare a favore del pontificato⁵. Ne derivò

³ Cfr. W.J. Connell, *Dating The Prince: Beginnings and Endings*, in «The Review of Politics», 75, 2013, pp. 497-514; e M. Simonetta, *L’aborto del Principe: Machiavelli e i Medici (1512-1515)*, in «Interpres» 33, 2015, pp. 192-228.

⁴ Per l’esigenza di interpretare il *Princ* a partire dalle categorie culturali proprie della sua epoca, non ancora segnate dalla «duplice cesura epocale della Rivoluzione francese e del romanticismo», cfr. G. Pedullà, *Nuova edizione annotata con introduzione e commento di N. Machiavelli, Il principe*, Roma, Donzelli, 2022², in part. *Introduzione*, pp. CXCIX-CC. Pedullà ha il merito di insistere, con grande lucidità, sulla natura pragmatica del *Principe*, che pure sarebbe latore di una ben precisa proposta politica anti-ottimattizia: «C’è infatti una cosa che non bisogna dimenticare mai quando si legge il *Principe*. Machiavelli nasce come teorico politico sulla spinta di una necessità contingente: trovare una via d’accesso per rivolgersi ai Medici» (p. XXXI); «La chiave del *Principe* è tutta nella sua performatività: nell’essere stato concepito, e poi steso di getto, per convincere un particolare lettore ([...]: i Medici) a sposare una determinata politica» (p. XXVI).

⁵ «Io non posso credere che essendo maneggiato il caso mio con qualche destrezza, che non mi riesca essere adoperato a qualche cosa, se non per conto di Firenze, almeno per conto di Roma e del pontificato; nel qual caso io doverei essere meno sospetto [...] Né posso credere, se la Santità di Nostro Signore cominciasse a adoperarmi, che io non facessi bene a me, et utile et onore a tutti li amici mia» (N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 16 aprile 1513*, in *Lettere*, n. 226, t. II, pp. 927-932, in part. pp. 931-932). Quest’affermazione è del massimo rilievo per la valutazione dell’ultima intenzione del *Princ*, considerato che essa è immediatamente precedente la stesura del trattato.

un coltello a doppio taglio, uno *speculum* ambiguo al tempo stesso encomiastico e tecnico, “religioso” e dissacrante, finalizzato comunque a realizzare grandezza terrena tramite una scienza della politica, della religione e della guerra adeguata al centauro pontificio, al “grande animale” temporale e sacrale che ne era il vero, ultimo destinatario. Questi non era in ultima analisi il rampollo mediceo, bensì l'autentico *capo* teologico-politico della chiesa e della casa: “vicario di Cristo”, “dio in terra”, ma anche *principe* temporale e guerriero, ideologicamente esaltato come *principe dei principi*, impegnato a difendere e ad accrescere la grandezza della chiesa, così come aveva fatto con tremenda efficacia Giulio II, ma anche – facendo leva su essa sul modello di Niccolò III, Martino V, Sisto IV o Alessandro VI – “a dare stato” alla propria famiglia in Italia⁶. Perché, allora, non dedicarlo direttamente al pontefice? Per ovvi motivi di gerarchia cortigiana e opportunità religiosa: sarebbe stato irrispettoso, per un laico, poco tempo prima imprigionato con gravi accuse e limitato nella sua libertà d'azione, rivolgersi direttamente al capo sacrale della cristianità senza passare per la mediazione dei suoi parenti laici e senza essere stato formalmente incaricato o interpellato; sarebbe stato inaccettabile presentare apertamente al vicario di Cristo la natura dis/umana, cioè insieme umana e bestiale del politico, costretto ad operare violenza omicida, inganno, violazione della fede personale e cristiana. L'artista dello stato e della guerra Machiavelli offre, quindi, un'opera tecnica a coloro che, sul campo, sono chiamati ad occuparsi della costruzione effettuale di un principato.

Eppure, detto con una metafora machiavelliana, non a caso generata proprio dall'esempio mosaico, il centro dichiarato della dedica del trattato (Giuliano, poi Lorenzo) può essere colpito unicamente mirando più in alto (a Leone/Mosè, capo della Casa medicea):

⁶ Occorre riconsiderare la realtà politica italiana, riconoscendo l'avvento di «un papa giovane, ricco e ragionevolmente desideroso di gloria, e di non fare meno pruova di sé che abbino fatta e' suoi antecessori [...] con fratelli e nipoti senza stato» (N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 20 giugno 1513*, pp. 970-971). «E cominciando al papa, diremo che il fine suo sia mantenere la Chiesa nella riputatione l'ha trovata, non volere che diminuisca di stato, se già quello che li diminuissi non lo consegnassi a' sua, cioè a Giuliano e Lorenzo, a' quali in ogni modo pensa dare stati [...] Che voglia dare stato a' parenti, lo monstra che così hanno fatto e' papi passati, Callisto [III, Borgia], Pio [II, Piccolomini], Sisto [IV, Della Rovere], Innocenzio [VIII, Cibo], Alessandro [VI] et Iulio [II]; et chi non l'ha fatto, è restato per non potere. Oltre a questo, si vede che questi suoi a Firenze pensano poco, che è segno che hanno fantasia a stati che sieno fermi e dove non abbino a pensare continuo a dondolare uomini. Non voglio entrare in consideratione quali stati disegni, perché in questo muterà proposito, secondo la occasione» (F. Vettori, *Lettera a Machiavelli del 12 luglio 1513*, in N. Machiavelli, *Lettere*, n. 233, t. II, pp. 985-994, in part. pp. 987-989).

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 [...] e fare come gli arcieri prudenti, a' quali parendo el luogo dove designano ferire troppo lontano, e conoscendo fino a quanto va la virtù del loro arco, pongono la mira assai più alta che il luogo destinato, non per agguignare con la loro freccia a tanta altezza, ma per potere con lo aiuto di sì alta mira pervenire al disegno loro⁷.

La dimensione politica, temporale, militare, che è quella che interessa Machiavelli artista dello stato e della guerra, può essere attinta unicamente attraverso l'intelligenza e la cortigiana captazione del potere teologico-politico che storicamente la governa: quello di *Mosè profeta armato*.

Il pontefice, comunque, non è affatto l'inerte ultimo donatario del trattato, ma in effetti anche il suo paradossale ispiratore⁸, in quanto soltanto la storica identità equivoca del pontefice rinascimentale, cristiano e romano, pacifico e bellicoso, poteva rendere ragione dell'impressionante mancanza di scrupoli del *Princ*, che pretendeva di riconoscere e dichiarare le spietate, sempre eversive

⁷ *Princ* VI,1 e 3. Che la metafora della mira "più alta" abbia anche un'intenzione cortigiana è confermato dalla comunque ardita *Dedica* a Lorenzo, ove chi è in basso («il popolare») dichiara di scorgere da lontano la realtà della sommità meglio di chi sta in alto («il principe»). L'invito rivolto al principe è comunque quello di abbassare lo sguardo, riscattando lo strumento popolare che chiede di essere adoperato: «E se vostra Magnificenza da lo apice della sua altezza qualche volta volgerà li occhi in questi luoghi bassi, conoscerà quanto io indegnamente sopporti una grande e continua malignità di fortuna» (7).

⁸ Profonde, in proposito, sono le considerazioni dedicate al *Princ* da M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, tr. it. *La scrittura della storia*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1977, Jaca Book, Milano 2006², il cap. «Strutture e storie», il par. «Storia e politica: un posto», pp. 11-16 [sottolineature di de Certeau: «*Da Machiavelli e Guicciardini, la storiografia cessa di essere la rappresentazione di un tempo provvidenziale, ossia di una storia decisa da un Soggetto inaccessibile e decifrabile solo nei segni che questi dà delle sue volontà. Essa assume la posizione del soggetto dell'azione – quella del principe, quella che ha per obiettivo di "fare la storia"*» (p. 13); così facendo, però, Machiavelli «*Pensa il potere che non ha [...] gioca a fare il principe che non è [...] Egli dipende dal "principe di fatto" e produce il "principe possibile". Deve dunque fare come se il potere effettivo fosse docile alla sua lezione [... Ma] Il "principe possibile" costruito dal discorso, non sarà mai il "principe di fatto". Mai sarà colmato lo scarto che separa dalla realtà il discorso e che vota quest'ultimo, proprio in funzione del suo rigore, alla futilità. Frustrazione originaria*» (pp. 13-14). Machiavelli, allora, pretenderebbe di scrivere la storia del principe, che però fa la storia in *prima persona*: pretende di "educare" colui che fa davvero la storia, "al posto" di Dio. Che il "principe di fatto" sia, quale ultima *ratio*, il papa, che il *Princ* pretenderebbe di "giudicare" e "giustificare" politicamente, rende questo corto-circuito secolarizzante di straordinario interesse.

leggi di una politica puramente terrena corrosivamente attive nella stessa suprema pretesa di fondazione sacrale dello stato, della storia, dell'etica, insomma del "giusto" ordine dell'umano⁹. La spietata fenomenologia del potere fondato su violenza e inganno, decisione irruenta e calcolo lungimirante, risultava tanto più lucida e grave, quindi cinica e dissacrante, quanto più alto ne appariva il "campione" d'indagine: il vicario di Cristo, che del politico pretendeva di dispiegare, nel suo stesso terreno operare, l'ultimo senso redentivo. In effetti, la natura "impura" del politico era manifestata dalla stessa ambigua strategia ideologica di potenziamento temporale ecclesiastico sacralmente giustificato e di promozione *particolare* di pretese terrene meramente familiari, seppure riscattati dalla comune "missione" di liberare chiesa e Italia dall'"empia" occupazione straniera. Prima di Machiavelli, è "machiavellico" un potere che si afferma come sacrale e cristianamente ispirato, ma per costruire ad ogni costo grandezza terrena e appunto *particolare*, giustificandola come costruzione virtuosa e gloriosa, patrimonio civile comune, capace di reincarnare la grandezza dei modelli classici. L'Italia eletta da Dio, perché provvidenziale sede di Roma centro della cristianità e culmine della classicità, era così chiamata a identificare nel pontificato rinascimentale il suo equivocissimo *caput*, che, con il suo limitato potere temporale, pretendeva di essere l'unico erede della storia ebraica, della storica rivelazione cristiana che la compiva e della grandezza romana antica della quale era l'inveramento.

Ma nel pontefice romano, sintesi di ogni culmine storico, quale elemento era dominante e quale recessivo? Quale Roma prevaleva? Mosè *profeta armato* non rivelava forse la sostanza "terrena" della forma celeste, *il coltello della profezia*, la

⁹ F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, prima ed. parziale Torrentino, Firenze 1561, ed. completa, C. Panigada (ed.), Laterza, Bari 1929, ripresa da S. Seidel Menchi (ed.), Einaudi, Torino 1971, libro IV, cap. XII, vol. I, pp. 427-428, riconosce una svolta corruttiva genetica del papato "rinascimentale" a partire dai successori di Eugenio IV capaci di «signoreggiare ad arbitrio suo quella città [Roma]», sicché i papi «esaltati alla potenza terrena, deposta a poco a poco la memoria della salute dell'anime e de' precetti divini, e voltati tutti i pensieri loro alla grandezza mondana, né usando più l'autorità spirituale se non per instrumento e ministero della temporale, cominciarono a parere più tosto principi secolari che pontefici», divenendo sempre più avidi, disonesti, impegnati ad affermare la loro grandezza temporale tramite «guerre contro a' cristiani», mossi dal «desiderio ambizioso e pestifero di esaltare non solamente a ricchezze immoderate ma a principati, a regni, i figliuoli i nipoti e i congiunti loro [...] e stimolandogli la cupidità, sono stati di sollevare i congiunti suoi di gradi privati a principati sono stati da molto tempo in qua spessissime volte lo instrumento di suscitare guerre e incendi nuovi in Italia».

verità “sensata” (in quanto politica e violenta)¹⁰ del messianismo cristiano, che pretendeva invece di essere il senso ultimo spirituale, la realtà teologicamente pura di cui il capo ebraico era il *typos*? Mosè, insomma, non è forse il principio del teologico-politico omogeneo all’elemento romano antico, piuttosto che all’escatologica verità spirituale di Cristo? La pretesa di assolutezza teologica del papato non nascondeva un’ideologia puramente terrena di affermazione imperialista, puramente identitaria? Certo, per Machiavelli, è proprio l’ideologia pontificia a favorire la decostruzione del teologico-politico, quindi la definizione di una politica degli occhi aperti, capace di fissare il segreto mortifero, *il fondo vuoto* del potere e del suo preteso fondamento sacrale¹¹, per generare comunque alta politica e grandezza di civiltà terrena: proprio perché bisogna mirare alto e colpire un difficile bersaglio, occorre piantare “per bene” i piedi per terra e sapere *entrare nel male*, riconoscere il vuoto, la fortuna, eppure la volontà di potenza, di senso, di possesso, che persino il presunto vertice sacrale della storia presuppone.

In formule secche e lucidissime, Hegel ha perfettamente compreso come il tema più profondo e autentico del *Princ* fosse riflettere politicamente sull’“etico”, perché razionale affermarsi storico dello stato pontificio tramite l’assoggettamento violento di superate signorie e potentati particolari, nel tentativo di costituire un principato quale nuova potenza nazionale, puramente terrena:

Confusione e guerra regnarono in Italia, non meno che in Germania. Si formò pure, in tal modo, uno stato pontificio. Anche qui un gran numero di signori che si erano resi indipendenti furono man mano sottomessi tutti al dominio papale. Come in senso morale vi fosse un pieno diritto di compiere tali soggiogamenti, si può vedere dal celebre scritto del Machiavelli, il *Principe*¹².

¹⁰ «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. Questa necessità conosceva benissimo frate Girolamo Savonerola» (*Disc* III,xxx,17).

¹¹ La «decostruzione della trascendenza», che dischiude «il “vuoto” machiavelliano dell’occasione e dell’accidente (del contingente)», è stata sottolineata da R. Caporali, *Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics» 16/1, 2014, pp. 67-91, in part. p. 90.

¹² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [1821-1831], Duncker & Humblot, Berlin 1837, quindi in *Werke*, vol. XII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, p. 482, tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. IV. *Il mondo germanico*, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 140. Cfr., in proposito, il notevole il saggio di L. D’Ascia, *Machiavelli e i Borgia*, in O. Capitani

E, in effetti, è Cesare Borgia, il figlio di Alessandro VI, l'«eroico» modello ideale/effettuale del *Princ*, da lui ispirato e in lui ricapitolato, quindi offerto come *speculum* al principe nuovo mediceo. Ma in *Princ* XI,12, Cesare è definito «instrumento» attraverso il quale Alessandro VI «fece» grande politica e in XI,13 si sottolinea come la sua politica di affermazione personale, in una paradossale eterogenesi dei fini, «tornò a grandezza della chiesa»¹³, come se la storia avesse costretto la sua opera a «ridursi/ritirarsi al principio suo», a «ridursi al segno»¹⁴, cioè all'enorme potenza ideologica e materiale dello stato pontificio che, tramite il padre, aveva avuto la *fortuna* di «incarnare», seppure in prospettiva puramente terrena. Analogamente, anche il rampollo laico della casa medicea (Giuliano, poi Lorenzo) cui il trattato è dedicato dev'essere interpretato quale l'«instrumento» attraverso il quale «il principe della chiesa» (*Princ* XXVI,8), il vero «capo» della casa, quindi Leone X è chiamato a «prevalere» quale signore temporale della storia italiana, divenendo protagonista assoluto della storia europea. Non è un caso, allora, se tra il 1525 e il 1527, essendo ancora poco più che bambini gli eredi laici medicei (Alessandro e Ippolito figli illegittimi di Clemente VII e di Giuliano), la «persona» di liberatore e redentore d'Italia verrà ricapitolata, seppure con un esito fallimentare, nello stesso Clemente VII: l'«instrumento» sarà riassorbito nel «capo stesso».

Nutrita della lettura dei classici greci e romani, la nuovissima prospettiva politica machiavelliana acquisisce una sostanza del tutto laica, persino religiosamente ed eticamente relativistica, profondamente influenzata dal materialismo epicureo-lucreziano. Ma è proprio l'ambigua, perché «colorata» recessività

e M. Chiabò (edd.), *La fortuna dei Borgia*, 2005, pp. 214-233, quindi in L. D'Ascia, *Machiavelli e i suoi interpreti*, Pendragon, Bologna 2006, pp. 71-100, che si conclude, dopo aver riportato parte di questo passo hegeliano: «Con grande lucidità, Hegel individua il nesso fra un momento ideale della storia della cultura – la genesi del *Principe* machiavelliano – e un processo storico-politico reale: la scomparsa delle vecchie signorie, ancora circoscritte alla città-stato, e l'affermazione di un nuovo tipo di principato, di cui il papato rinascimentale era l'incarnazione più compiuta. Non si potrebbe sottolineare con più forza l'importanza del «sovrano pontefice» per il nuovo pensiero politico di cui Machiavelli traccia le coordinate» (p. 99).

¹³ «Surse di poi Alessandro VI, il quale, di tutt'i pontefici che sono stati mai, mostrò quanto uno papa, e con il danaio e con le forze, si poteva prevalere, e fece con lo instrumento del duca Valentino e con la occasione della passata de' Franzesi, tutte quelle cose che io discorro di sopra nelle azioni del duca. E, benché lo intento suo non fussi fare grande la Chiesa, ma il duca, nondimeno ciò che fece tornò a grandezza della Chiesa; la quale, dopo la sua morte, spento el duca, fu erede delle sue fatiche» (*Princ* XI,12-13).

¹⁴ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III,1.

dei valori cristiani rispetto alla dura realtà della politica mondana del centauro pontificio a favorire lo svelamento dell'assenza di fondamento ontoteologico del politico¹⁵, che si rivela esso stesso un'«urna senza fondo» di desiderio, ambizione e avarizia¹⁶. Eppure, la nuova, eversiva concezione del tutto effettuale del politico machiavelliano deve conservare una forma ancora cristiana, proprio perché, pur mettendola in questione, presuppone una determinata realtà storica teologico-politica e ambisce ad incidere in essa: cristianesimo come religione e sistema culturale dominante, realtà storica dei principati ecclesiastici e potere sacrale del pontefice, affermazione del diritto del potere assoluto papale, influenza retorica decisiva dell'immaginario simbolico della Bibbia, persino eredità concettuali, certo ritrattate e immanentizzate, come ad esempio il rapporto tra libero arbitrio e predestinazione divina, il messianismo provvidenzialistico, la dialettica cristologica tra Capo/Spirito e corpo languente/morente, il ritorno al principio come ri-forma dell'identità ideologica e sociale. Certo, lo sguardo machiavelliano è eminentemente secolarizzante, desacralizzante, intento a scorgere il fondo ideologico e non veritativo della cristianità, ma la stessa radicalità critica con la quale la interpreta teoricamente ne continua a dipendere, tanto più nel suo divenire pragmatica, laicissima volontà di agire “qui ed ora”, quindi di operare politica in inscindibile, condizionante rapporto dialettico con il mondo cristiano nel quale vive, pensa, agisce.

Di seguito mi limiterò prima ad allineare alcune tesi interpretative del *Princ*, senza argomentarle diffusamente, né documentarle: le approfondirò presto altrove, in una monografia intitolata *Il centauro pontificio. Machiavelli e il papa rinascimentale* ne *Il principe e La mandragola*. Mi concentrerò, invece, sulla presenza della figura di Mosè nel *Princ* e su una sua necessaria contestualizzazione storica, riconoscendola come biblico filo di Arianna di una vera e propria protrettica pon-

¹⁵ Rimando agli importanti saggi di G.M. Barbuto, *Machiavelli e il bene comune. Una politica ossimorica*, in «Filosofia politica» 17/2 (2003), pp. 223-244; e *Tensione utopica e “verità effettuale” nel pensiero di Machiavelli*, in G.M. Labriola e F. Romeo (edd.), *Machiavelli e la tradizione giuridica moderna*, Editoriale scientifica, Napoli 2016, pp. 135-150, quindi in G.M. Barbuto, *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, pp. 9-25, in part. pp. 13-14.

¹⁶ Il riferimento è, ovviamente, al machiavelliano *Capitolo Dell'Ambizione*, che risale a Caino e Abele per trovare la radice universalmente distruttiva e negativamente furiosa della *libido dominandi*. Cf. G. Sasso, *Ambizione, 1-60*, in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, IV, Ricciardi, Milano-Napoli 1997, pp. 3-29; e L. Sartorello, *L'“urna senza fondo” machiavelliana e l'“origine” della politica*, in «Laboratoire italien» 5, 2005, pp. 171-195.

tificia, finalizzata alla realizzazione di un'affermazione nazionale politica e secolare della casa medicea, grazie allo strumento "divinamente ispirato" del papato.

2. *Primatus papae: un magnete teologico-politico ideologico e pragmatico*

Prima di dedicarsi a una pur rapida interpretazione "pontificia" del *Princ*, occorre riflettere su una fondamentale questione di contestualizzazione storica. Dopo la cattività avignonese e lo scisma d'Occidente, soprattutto dopo il superamento della crisi del concilio di Basilea e il ribadimento da parte di Eugenio IV del primato papale nel concilio di Firenze¹⁷, la Roma cristiana è sempre più orgogliosamente intenta a ritrattare in sé potenza, strutturazione politico-giuridica, complessità culturale, ricchezza, gloria religiosa e mondiale, ideologia imperialistica della Roma pagana e dell'intera classicità, certo finalizzandole all'esaltazione del proprio universale ruolo di testimonianza evangelica e mediazione salvifica, fosse o meno sinceramente sovraordinato a quello di affermazione storica di un potere sacrale e storico che ambiva a divenire universalmente assoluto¹⁸. Occorrerebbe, in tal senso, contestualizzare il *Princ* in relazione alla *Roma triumphans* di

¹⁷ Ricordo come il rifugiarsi di Eugenio IV e della sua curia a Firenze nel giugno 1434, in seguito all'anarchia politica e militare a Roma e al conflitto con il concilio di Basilea la cui prospettiva conciliarista veniva appoggiata dall'imperatore Sigismondo di Lussemburgo, avvenne in seguito all'intensificarsi di collaborazione politica ed economica con Firenze sotto l'egemonia politica di Rinaldo degli Albizzi, quindi nel periodo dell'esilio di Cosimo dalla città: cfr. E. Plebani, *Una fuga programmata. Eugenio IV e Firenze (1433-1434)*, in «Archivio Storico Italiano» 170/2, 2012, pp. 285-310. Il ritorno di Cosimo al potere gli consentì, comunque, di approfondire l'intesa e la collaborazione con il papa.

¹⁸ «Dalla metà del quindicesimo secolo il papato fu consapevole che la principale garanzia della sua indipendenza nel nuovo sistema europeo degli Stati avrebbe potuto consistere soltanto nella formazione e nella gestione di un proprio Stato. A partire da questi anni il dominio temporale, trasformandosi in principato, assume un'importanza mai avuta nella vita della Chiesa e di Roma, trasformata in città capitale e divenuta un magnete capace di attirare una notevole parte delle forze intellettuali ed economiche della penisola. Questo principato romano non potrà o non saprà trasformarsi per le sue contraddizioni interne in Stato moderno maturo secondo l'evoluzione degli altri Stati secolari, ma la sua presenza nel mondo occidentale della prima età moderna è tutt'altro che passiva e secondaria come gran parte della storiografia tradizionale tende a fare proiettando all'indietro, sui secoli precedenti, le cupe ombre di un lungo tramonto» (P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 9-10).

Biondo Flavio¹⁹, ai trattati teocratici della curia romana, così come al *Libellus ad Leonem X* di Querini e Giustiniani o al *De summo pontifice* di Pole, o ancora in relazione allo *Iulius*²⁰ e all'*Institutio principis christiani* erasmiani o al *De captivitate babilonica* luterano, che rappresentano valutazioni diverse, tutte ideologiche – cortigiane, funzionali, riformistiche, spietatamente critiche, apocalitticamente distruttive – di un eclatante fenomeno storico: appunto l'affermarsi del “centauro” pontificio, soggetto storico cattolico-romano, caratterizzato da universale volontà di potenza e pretesa assoluta di verità e di governo sacrale e temporale. Insomma, in Europa, ancor più in Italia all'inizio del Cinquecento il *princeps* papale è non soltanto una decisiva potenza storica, ma anche un irresistibile ma-

¹⁹ Nelle *Historiae* di Flavio Biondo, «è attraverso il confronto con il modello dell'Antichità, che non solo spiccano le differenze generate dalla decadenza, ma si propone anche un obiettivo di rinascita, che egli inizialmente riconnette con il rifiorire delle città italiane – all'inizio del terzo libro – e poi con la riaffermazione dell'autorità papale come strumento di unificazione nazionale e sovranazionale, come risulta con sempre maggiore evidenza nei libri dedicati alle vicende contemporanee» (F. Delle Donne, *La cognizione del primato: Biondo Flavio e la nuova concezione della storia*, in F. Delle Donne (a cura di), *In presenza dell'autore. L'autorappresentazione come evoluzione della storiografia professionale tra basso Medioevo e Umanesimo*, Napoli, Federico II University Press, 2018, pp. 121-143, in part. pp. 140-141). «Se da una parte è vero che la *Roma triumphans* è nella sua sostanza un'enciclopedia tematica di Roma antica, dall'altra è evidente che Biondo legge l'antichità alla luce dei drammatici avvenimenti del suo tempo [...] L'antica Roma per Biondo [...] è simbolo di quell'egemonia politica e culturale di cui intende essere erede la Roma dei papi» (G. Marcellino, *Lo studio delle antichità romane e la propaganda antiturca nella “Roma triumphans” di Biondo Flavio*, in «Studi Classici e Orientali» 60, 2014, pp. 163-186, in part. pp. 182-183). Potremmo dire che il *Princ* è l'inversione dialettica della provvidenzialistica ritrattazione della storia romana antica in quella papale proposta da Biondo Flavio: in Machiavelli, il sacro cattolico-romano è assunto come dispositivo storico di dischiusura del politico secolare, il cui nucleo era già stato riconosciuto e praticato dai classici; ma l'autonomia del politico secolare, pure disvelata con eversiva crudezza come verità “comune” dello stesso politico cristiano “fondato sul divino”, non può comunque essere che relativa, in quanto continua a presupporre il contesto teologico-politico che lo media proprio nel suo secolarizzarlo. La fuoriuscita dal cristianesimo deve presupporlo come struttura valoriale ritrattata, risignificata.

²⁰ Segnalo una singolare opera in versi greci di Andrea Dazzi, *Epigramma per Giulio II*, databile al marzo 1513, che prospetta in termini lucianeschi l'arrivo del papa morto presso Caronte, piuttosto che in paradiso e che è interpretabile in prospettiva encomiastica, per esaltare Leone X rispetto al suo predecessore. Rimando all'interessante saggio di F. Pontani, *Knocking on Charon's Door. Andrea Dazzi's Epigram for Julius II, and the Iulius exclusus*, in «Humanistica Lovaniensia» 68/2, 2019, pp. 297-315, ove, seppure prudentemente, è avanzata l'ipotesi che il testo in questione possa essere considerata una fonte dell'opera erasmiana. Ricordo che Dazzi fu tra i poeti protagonisti del carnevale “mediceo” del 1513 a Firenze, di cui tratterò più avanti, e che, qualche giorno più tardi, Machiavelli in prigione gli dedicò un drammatico sonetto satirico.

gnete teologico-politico, quindi un centro di eccezionale attrazione sia dal punto di vista ideologico, culturale e simbolico, sia dal punto di vista pragmatico.

Questo significa che all'inizio del XVI secolo il *princeps* pontificio erede di Pietro poteva "legittimamente" pretendere di essere il vicario di Cristo e persino *dio in terra*, ma anche il *caput* ricapitolativo non soltanto dell'intera storia ebraica, cioè di Mosè, Giosuè, Davide, Salomone, ma anche di quella classica, cioè di Alessandro (dove il nome di Alessandro VI), di Romolo, degli eroi della repubblica romana, da Scipione a Cicerone, di Giulio Cesare (dove il nome di Giulio II), di Augusto (dove l'ambizione di realizzare l'avvento del virgiliano *saeculum aureum*)²¹. Nel caso, poi, dei pontefici medicei, esponenti della famiglia che in Firenze nuova Atene era assurta a culmine della grande cultura umanistica e rinascimentale, questa concentrazione di potere, prestigio, raffinatezza culturale, assoluto primato ideologico raggiungeva davvero il punto più alto (quindi precario!) possibile, che non poteva non ambire a tradursi in potere politico secolare, quindi in espansionismo statale.

Ne consegue che qualsiasi rilevante fenomeno storico, politico, religioso, culturale del Cinquecento, quanto meno in Italia, non potesse non entrare in rapporto dialettico con il *caput* papale, per esaltarlo o criticarlo, per riformarlo o abatterlo, quindi in rapporto di subordinazione e celebrazione sacrale, comunque di sincero interesse e inevitabile strumentalizzazione (più o meno spregiudicata), o di contestazione più o meno radicale. Soltanto un'ipotesi storica è da escludersi: che un soggetto storico consapevole potesse considerare il magnete teologico-politico papale indifferente, o ignorarlo o ironicamente minimizzarlo. Al punto che persino l'eversivo *Princ* dev'essere interpretato, come afferma Dionisotti, come «innesto di un principato laico sul tronco della politica papale»²².

²¹ Sull'imitazione papale dei modelli romani antichi, cfr. I. Rowland, *The Culture of High Renaissance: Ancients and Moderns in Sixteenth-Century Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, in part. il cap. 7, «Imitation» (1513-1521), pp. 193-243.

²² Scrive il laicissimo Dionisotti: «Anche i due grandi laici fiorentini, Machiavelli e Guicciardini, trovano la scintilla del capolavoro quando l'esperienza politica della loro città diventa, attraverso il papato mediceo, esperienza politica italiana, della crisi che travolge l'Italia. Da questo punto innanzi il Machiavelli, forzatamente ozioso, balza speculando al di là degli eventi e delle premesse reali, che certo gli son date, per l'utopia del principe, dai ripetuti tentativi di innesto di un principato laico sul tronco della politica papale. Il rapporto con Firenze resta stretto, indissolubile, perché quella è la sua lingua e la sua vita; ma insuperata resta anche la frattura del 1512, che per il Machiavelli non si rimargina, e conseguentemente Firenze recede in ultimo nel quadro conchiuso delle *Storie*, lasciando il presente e il futuro

In riferimento al magnetismo simbolico del pontefice rinascimentale e in particolare mediceo, mi pare davvero sintomatico un errore vasariano, presente nella sua *Vita di Iacopo da Pontormo pittore fiorentino* contenuta nella II edizione delle sue *Vite*. È noto come, nel carnevale del 1513 (6-8 febbraio) vi furono a Firenze solenni celebrazioni finanziate dai Medici appena tornati al potere, culminanti in una “gara” scenografica tra la Compagnia del Diamante e quella del Broncone, capitanate e finanziate la prima da Giuliano, la seconda dal nipote Lorenzo²³. Questa organizzò dei cortei trionfali, con sette carri ispirati a figure mitologiche o storiche classiche, con pannelli di Bandinelli e del Pontormo. In particolare, il secondo carro era dedicato a Numa fondatore religioso di Roma, con evidente allusione all’appena restaurato governo mediceo, garanzia di pace e protezione divina, grazie al cardinale Giovanni. In realtà, questi divenne papa soltanto un mese dopo (11 marzo), realizzando nella maniera più alta la profezia politica ideologicamente celebrata nel Carnevale. Eppure, Vasari data al Carnevale del 1514 (successivo all’elezione papale), e non del 1513 (successivo al ritorno al potere dei Medici a Firenze), i cortei allegorici sopra descritti, collegandoli arbitrariamente all’elezione del papa mediceo:

Il carnevale del medesimo anno, essendo tutta Fiorenza in festa e in allegrezza per la creazione del detto Leone X, furono ordinate molte feste e tra l’altre due bellissime e di grandissima spesa da due compagnie [quella del Diamante e del Broncone]... Sopra il secondo carro tirato da due paia di buoi vestiti di drappo ricchissimo, con ghirlande in capo e con paternostri grossi che loro pendevano dalle dorate corna, era Numa Pompilio secondo re de’ Romani con i libri della religione e con tutti gl’ordini sacerdotali

all’utopia e alle leggi della perpetua politica» (C. Dionisotti, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel primo Cinquecento*, Antenore, Padova 1960, pp. 167-185, poi ampliato e pubblicato in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, il cap. «Chierici e laici», pp. 55-88, in part. p. 74). Pertanto, più in generale: «Bisogna, credo, rinunciare alla illusione che la tradizione laica abbia radici ininterrotte e profonde nella storia della letteratura italiana. Soprattutto bisogna accettare il fatto che questa storia è per più secoli inseparabile, così per la sua grandezza come per la sua miseria, non per l’una o per l’altra soltanto, dalla presenza attiva e responsabile della chiesa» (p. 88).

²³ Cf. N. Scott Baker, *Medicean Metamorphoses: Carnival in Florence, 1513*, in «Renaissance Studies» 25/4, 2010, pp. 491-510; e A.M. Testaverde Matteini, *La decorazione festiva e l’itinerario di “rifondazione” della città negli ingressi trionfali a Firenze tra XV e XVI secolo*, in «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz» 32/3, 1988, pp. 323-352, in part. pp. 331-332.

e cose appartenenti a' sacrifici, perciocché egli fu, appresso i Romani, autore e primo ordinatore della relligione e de' sacrificii²⁴.

Evidentemente, la simbologia politica (testimoniata dalla “rivalità” inframe-dicea tra Giuliano e Lorenzo finanziatori delle due compagnie) del carnevale del 1513 è nella mente di Pontormo irresistibilmente attratta dal magnete pontificio che si attiverà soltanto nel 1514, determinando la confusione di date: Numa era al secondo posto all'interno della serie essenzialmente politica formata da Saturno, Manlio Torquato, Giulio Cesare, Ottaviano Augusto, Traiano, nascente età dell'oro, ove evidente era la preponderanza delle rappresentazioni di “principi” laici. Eppure, il secondo re di Roma, che originariamente indicava la regale componente religiosa del cardinale Giovanni che sorreggeva il potere politico della Casa dei Medici, nella restituzione vasariana finisce per “dettare legge” e orientare in senso pontificio l'intera serie politica dei carri²⁵. Nella memoria di Vasari, la figura dell'autorità politica slitta dal potere laico a quello pontificio, dai *principi* in gara al *principe dei principi*, sicché Giuliano e Lorenzo (i due cavalli laici della famiglia) vengono di fatto tolti nell'epocale ascesa al soglio pontificio di Giovanni de' Medici, garante della saturnina età dell'oro:

Nel mezzo del [settimo] carro surgeva una gran palla in forma d'ap<a>mondo, sopra la quale stava prostrato bocconi un uomo come morto, armato d'arme tutte ruginose, il quale avendo le schiene aperte e fesse, della fessura usciva un fanciullo tutto nudo e dorato, il quale rappresentava l'età dell'oro resurgente e la fine di quella del ferro, della quale egli usciva e rinasceva per la creazione di quel pontefice²⁶.

Leone X, il vicario di Cristo e il figlio di Lorenzo il Magnifico, è appunto il magnete simbolico, capace di forzare una memoria storica, trasfigurata in prolettica celebrazione del papa avveniente. *Ubi maior, minores cessant*: i suoi rampolli laici ne dipendono, ne sono proiezione e strumento, funzione variabile, pronta ad

²⁴ G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori*, Giunti, Firenze 1568, *Parte Terza*, vol. II, pp. 477-478, quindi Istituto Geografico De Agostini, Novara 1967, vol. VI, pp. 145, 148 e 150.

²⁵ Sul rapporto tra Numa e Leone X, cf. A. Prosperi, *Reginald Pole lettore di Machiavelli*, in *AaVv*, *Cultura e scrittura di Machiavelli*, cit., pp. 241-262, in part. pp. 258-260.

²⁶ G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori, e architettori...*, vol. II, p. 479, quindi Istituto Geografico De Agostini, Novara 1967, vol. VI, p. 152.

essere riassorbita dal suo fuoco, dal suo potere simbolico che dipende da un'impressionante concentrazione di potere teologico-politico e culturale, capace di realizzare nuovi assetti istituzionali. È il papa il supremo soggetto politico, l'uomo della Provvidenza, il nuovo (vicario del) messia capace di garantire il passaggio dalle guerre d'Italia a una pace universale, garante di potenza, ricchezza e felicità per Firenze e l'Italia tutta. L'intera storia romana, a partire dal mitico governo del dio Saturno, passando per il pacifico Numa, fino a Traiano, è orientata a compiersi nell'avvento del redentore pontificio, insieme fiorentino e romano, intento a garantire la grandezza futura di una Firenze medicea politicamente egemone a livello nazionale.

È quindi possibile che, all'interno di un trattato politico redatto con la finalità di entrare nell'orbita dell'irresistibile magnete teologico-politico mediceo, si potesse trattare di Romolo, Numa, Teseo, Mosè, Davide, Ciro, Alessandro, Scipione, Cesare o persino di Chirone e Achille, trascurando la *persona* del pontefice regnante, quindi senza costantemente pensare di doverla in ogni linea dell'opera *tenere presente*, e ovunque fosse possibile *chiamare in causa*, *sollecitare*, magari "conquistare"? Ovviamente, nella prospettiva tipologica dominante la concezione umanistica e rinascimentale della storia, queste grandi figure della classicità erano protrettico modello comune di virtù politica per qualsiasi soggetto laico, soprattutto per un principe²⁷. Ma, in relazione al magnete pontificio, una volta inserite in un dinamismo politico nel quale questi era chiamato in causa come ultima *maiestas*, esse non potevano non finire per gravitare intorno a lui, seppure *anche* riferite ai suoi satelliti laici. Ritrattando il *reading between the lines* di Leo Strauss, si tratta di porsi la questione del dispiegarsi, nel *Princ*, di una scrittura allusiva e cortigiana elegantemente mirata al pontefice, niente affatto intenta a nascondere intenzionalità eversive e dissacranti, ma a suggerire, anche tramite simbologie religiose, prassi politicamente "virtuose", quindi una protrettica

²⁷ È noto, ad esempio, come Cosimo I favorisse la sua identificazione simbolica con Licurgo, Solone e soprattutto Mosè e Numa: cfr. M. Testaverde Matteini, *La decorazione festiva*, pp. 171-172; J. Cox-Rearick, *Bronzino's Crossing of the Red Sea and Moses Appointing Joshua: Prolegomena to the Chapel of Eleonora di Toledo*, in «The Art Bulletin» 69/1, 1987, pp. 45-67; E. Ferretti e S. Lo Re, *Il ninfeo di Egeria sulla via Appia e la grotta degli animali di Castello: mito e architettura tra Roma e Firenze*, in «Opus Incertum» 4, 2018, pp. 14-23; ma questa iconografia iperbolicamente celebrativa era sensata proprio perché sorretta dai due pontefici culmine della dinastia, per di più proiettata verso l'attesa di una nuova creazione papale, quella del cardinale Ferdinando (poi Granduca).

politico-militare efficace. Occorre insomma riuscire a percepire una polifonia cortigiana armonicamente composta per produrre politica pontificia efficace, che certo poteva persino non escludere il basso continuo di una nuova credenza del tutto secolarizzante e religiosamente indifferente, se non scettica e, comunque, le esibite variazioni di una spregiudicata libertà di sguardo, prova di lucidità intellettuale e onestà cortigiana.

Eppure, nelle interpretazioni del *Princ* quest'ipotesi risulta se non del tutto assente, avanzata soltanto in maniera frammentaria e minimizzante. Concentrandosi sul caso di Mosè, sul quale si tornerà ampiamente più avanti, dominano letture del suo ricorrere nel *Princ* o nei *Discorsi* nelle quali il magnete pontificio – che in realtà era storica ed effettuale sintesi teologico-politica di romanità e Bibbia – viene del tutto ignorato, sicché Machiavelli finirebbe per presupporre interpretazioni del *princeps* religioso, politico, giuridico vetero-testamentario esclusivamente giudaiche e persino islamiche, comunque misurate su modelli pagani e ad essi subordinate²⁸. Questo non toglie che l'effettiva interpretazione machiavelliana di Mosè quale figura del pontefice regnante, proprio perché secolarizzante – cioè intenta a mettere al centro dell'indagine la valenza meramente politica dell'esempio biblico –, finisse per far riemergere l'originario dispositivo messianico-politico ebraico inscritto nella stessa matrice cristiana, che certo finiva per avere maggiori punti di contatto con una restituzione sostanzialmente classica del politico.

Insomma, opera religiosamente spregiudicata, proprio nell'assumere il pontefice cristiano come invocato decisivo protagonista di una scienza o arte politica pragmatica del tutto secolare, il *Princ* si rivela come irriducibile a qualsiasi prospettiva neo-guelfa: nella mediazione storica delle due nature o anime del centauro pontificio, attesta ambigualmente un rovesciamento reciproco tra sacrale e secolare, nella prospettiva di un autonomizzarsi di questo dal primo, del quale pure non può liberarsi, proprio nel surrogarne le prerogative "sacrali". È questa l'ambiguità della secolarizzazione moderna, che comincia a fuoriuscire dalla cristianità senza poterne prescindere. Il vicario di Cristo diviene figura del redentore terreno, «instrumento» ideologico del suo «instrumento» temporale, profeta sa-

²⁸ Cfr. rispettivamente M. Vatter, *Machiavelli and the Republican Conception of Providence*, in «The Review of Politics» 75 (2013), pp. 605-623, quindi in F. del Lucchese - F. Frosini - V. Morfino (edd.), *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, Brill, Leiden 2015, pp. 250-270, in part. pp. 264-265; I. Cervelli, *Savonarola, Machiavelli e il libro dell'Esodo*, in G.C. Garfagnini (ed.), *Savonarola. Democrazia Tirannide Profezia*, Sismel/Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998, pp. 243-298.

crale di un messia nazionale: un centauro umano-bestiale, che del Cristo evangelico pare davvero essere il rovescio (come lucidamente comprende Nietzsche nel suo *Anticristo*). Donde il precocissimo sorgere del mito maledetto di Machiavelli ateo e malvagio. Il centauro pontificio, l'ambiguo principe di Machiavelli, è forse il rovescio di Cristo, quindi un'immagine dell'Anticristo? Se il trattato machiavelliano, in particolare per i capp. XV-XIX, è stato felicemente definito un «*Anti-speculum principis*»²⁹, il riconoscerlo come indirizzato *principalmente* al papa regnante quale (antisilenico) centauro “divino/animale” accresce il suo carattere paradossale e disturbante, “mostruoso”³⁰, religiosamente equivoco, al tempo stesso formalmente religioso perché pontificio e sostanzialmente “irreligioso”, appunto perché costretto a entrare fino in fondo nel male della storia.

3. *Il principe come rinascimentale* enchiridion pontificis

Leone X è il centro gravitazionale, il fuoco prospettico de Il principe, l'ultimo e principale destinatario del trattato, pure formalmente concepito per il fratello Giuliano, poi dedicato al nipote Lorenzo. È al capo assoluto della casa de' Medici che, nelle lettere coeve alla stesura del *Princ*, Machiavelli mira e si offre ossessivamente come funzionario pronto a «voltolare un sasso» pur di essere «adoperato», perché «logorato appresso al desiderio» di tornare a fare politica. Nel dicembre 1514, tramite Vettori, Machiavelli fu consultato da Roma relativamente alla strategia di alleanze europee da adottare, redigendo missive lette e apprezzate in curia. Ma, non a caso, sarà infine Leone X, tramite il cardinale Giulio de' Medici, a rispondere negativamente alla profferta del *Princ*, comunicando il 14 febbraio 1515 a Giuliano tramite Pietro Ardinghelli di «non s'impacciare con Niccolò», frustrando quindi illusioni e attese di Machiavelli. Occorre, allora, ricollocare finalmente il trattato nel suo contesto storico, restituendolo come opera politica pragmatica, intenta ad afferrare un'occasione storica epocale e personale.

²⁹ Cfr. G.M. Barbuto, *Machiavelli*, Salerno, Roma 2013, pp. 141-144.

³⁰ Cfr. G.M. Barbuto, *Machiavelli*, Salerno, Roma 2013, il par. I,8, «Centauro», pp. 145-148; «Il politico machiavelliano, in quanto centauro, è ferito dalle stesse antinomie della realtà. Solo assimilandone le contraddizioni, la sua azione è “effettuale”» (p. 145). Questa limpida e profonda definizione diviene assolutamente inquietante se proiettata sullo stesso pontefice, creduta da molti come “*dio*” in terra, ma restituito da Machiavelli come contingente mediatore redentivo tra caos e forma politica sempre precaria.

Si propone che il «piccolo dono» cortigiano presentato ai Medici sia tessuto con una doppia filatura politica: una tecnica, indirizzata al principe laico e, mediatamente, al pontefice; e una encomiastico-protrettica, indirizzata al principe papale. a) L'ordito tecnico presenta una spregiudicata summa dell'arte dello stato e della guerra, un sapere pratico ed effettuale con il quale Machiavelli si offre al «nuovo principe» come tecnico affinatosi nella lunga esperienza delle cose moderne e nello studio appassionato della storia politica. b) La trama encomiastica si traduce in una sistematica protrettica papale (generalmente misconosciuta!), nutrita di codici profetico-religiosi, esaltando nel «principe della chiesa» il soggetto politico decisivo chiamato ad afferrare un'occasione irripetibile della realtà storica italiana ed europea. Insomma, il *Principe* è sia uno *speculum principis*, uno specchio esemplare che offre a un Medici laico (ovvero alla componente temporale dello stesso principe papale) la scienza della conquista armata e della gestione politica di un principato nuovo, sia uno *speculum pontificis*, nel quale Leone X è celebrato e invitato a riconoscersi capo provvidenziale della redenzione d'Italia, quindi potente motore effettuale del *surgere* del nuovo principato mediceo. Nel medio pontificio trova così concreta verifica la relazione per Machiavelli decisiva tra politica neoromana e religione ispiratrice di ethos, in quanto il principe nuovo non può che essere *anche* profeta, inevitabilmente caratterizzato da un codice cristiano, seppure ormai la *profezia* è un mero strumento di persuasione ideologica, un potere "ideale" di fascinazione politicamente indispensabile, ma ontoteologicamente ormai infondato. *Il principe machiavelliano è di fatto un centauro pontificio, una diade sacrale-secolare, con un capo religioso e un braccio politico-militare: un profeta armato.*

Nella realtà storica italiana, a partire dalla caduta dell'impero romano d'occidente (come Machiavelli sottolinea nel I libro delle *Istorie fiorentine*), il principato pontificio ha sempre svolto un ruolo assolutamente decisivo, ma troppo a lungo divisivo e corruttivo, donde la fortissima prospettiva anticlericale, se non anticristiana di Machiavelli, tradizionalmente impegnato a difendere la repubblica fiorentina dalle mire espansionistiche pontificie e/o nepotistiche, culminate nella travolgente vicenda di Cesare Borgia. Eppure, il *Princ* saluta pragmaticamente come eccezionale occasione di potenza italiana il *surgere* di un giovane *pontefice fiorentino*, straordinaria novità storica capace di portare al culmine il recente rafforzamento politico-militare dello stato della chiesa, promosso da Alessandro VI e Giulio II, ma per favorire la costituzione di un nuovo principato laico mediceo, capace di aspirare all'egemonia nazionale. Destinatario del *Princ* è il centauro mediceo Leone X/Giuliano e/o Lorenzo, ai quali «dare stato»: la liberazione dell'Italia dai barbari è infatti finalizzata a una lungimirante politica di affermazione secolare medicea, verso il

centro-nord (Urbino, Emilia-Romagna, persino il ducato di Milano) e verso sud (il regno di Napoli)³¹. Se, quindi, Leone X è il centro gravitazionale che decide e governa le sorti dei principi secolari medicei, per comprendere a fondo la trama pontificia del trattato occorre documentare il sistema di codici curiali, profetici, messianici comuni nella cultura politica e religiosa italiana tra fine XV e inizio XVI secolo, irresistibilmente attratti dal magnete simbolico del papa mediceo e profondamente influenti sul *Princ*, seppure, fino ad oggi, in buona parte misconosciuti.

Ebbene, non mi pare sia mai stato evidenziato come *il trattato faccia emergere in tutti i suoi luoghi-chiave un sistema di exempla pontifici indirizzati protretticamente al pontefice regnante*.

Princ XI, per Meinecke e Sasso capitolo finale della prima stesura del trattato³²,

³¹ «Ne' primi mesi del pontificato di Leone, intendemmo da chi si trovò presente in casa Giuliano, che abitava in Roma in casa gli Orsini di monte Giordano, a un ragionamento gravemente tenuto da alcuni signori e cortigiani del papa, e fiorentini gentiluomini di detto Giuliano, i quali andavano discorrendo insieme il successo de' futuri tempi; ne' quali ragionamenti conchiusiono i disputanti, con gran maraviglia degli ascoltatori, che facilmente, anzi quasi di necessità potesse avvenire, che Giuliano fusse fatto re di Napoli e Lorenzo duca di Milano» (J. Nardi, *Istorie della città di Firenze* [1553-1563], Ancelin, Lione 1582 (ed. postuma), quindi Società editrice delle Storie del Nardi e del Varchi, Firenze 1838-1841, infine Le Monnier, Firenze 1858, vol. II, p. 39). Cfr. F. Vettori, *Lettera a Niccolò Machiavelli del 16 maggio 1514*, in *Lettere*, n. 252, t. II, pp. 1150-1168, sul «papa desideroso di acquistare alla Chiesa imperio», in relazione a «il regno di Napoli e il ducato di Milano», sottolineando apertamente, in riferimento a Leone X, che «il regno di Napoli sempre era stato molestato da' pontefici»; e F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, libro XII, cap. VII, vol. III, p. 1201, ove oggetto delle trattative tra Francesco I e Leone X, che lo invitava a tentare «l'impresa del ducato di Milano», era l'ipotesi per il papa di «acquistare il regno di Napoli o per la Chiesa o per Giuliano suo fratello».

³² La tesi è stata avanzata da F. Meinecke, *Anhang zur Einführung: Entstehung und Komposition des Principe*, in N. Machiavelli, *Der Fürst und kleinere Schriften*, Hobbing, Berlin 1923, pp. 38-47; l'ipotesi fu respinta da F. Chabod, *Sulla composizione de Il principe di Niccolò Machiavelli*, in «Archivum Romanicum» 11, 1927, 330-383, quindi in *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 139-193. La tesi di Meinecke è stata invece originalmente ripensata dal grande allievo di Chabod, G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. I. Il pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980, 1993²: «Sembra assai probabile [che], nel suo primo nucleo (corrispondente, grosso modo, ai capitoli che vanno dal primo all'undicesimo), il *Principe* fu scritto fra il luglio e il dicembre del 1513» (p. 349); cfr. soprattutto la magistrale trattazione di G. Sasso, *Il "Principe" ebbe due redazioni?*, in «La Cultura» 19, 1981, pp. 52-109, quindi, in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, II, Ricciardi, Milano-Napoli 1988, pp. 197-276, in part. pp. 214-233: al primo nucleo (I-XI), inviato a Vettori nel dicembre 1513, sarebbe seguito a distanza di soli pochi mesi l'aggiunta degli altri quindici capitoli, redatti comunque entro il maggio del 1514. Anche E. Cutinelli Rèndina, *La religione*, in E. Cutinelli Rèndina e R. Ruggiero (edd.), *Machiavelli*, Roma, Carocci, 2018, cap. 11, pp. 265-283, in part. p. 268, ove si definisce il cap. XI del *Princ* «probabile primo finale dell'opera».

presenta un'originalissima trattazione sui principati ecclesiastici³³, in particolare sullo stato pontificio. Esso si conclude con l'encomio di Leone X, esortato ad essere erede della politica espansionistica di Alessandro VI (tramite Valentino) e Giulio II, ricapitolati nelle «infinite sue virtù», grazie alle quali operare grande politica. La struttura del capitolo anticipa quella dell'ultima parte del trattato, ove *Princ XXVI* è esortazione a Leone X perché divenga virtuosa sintesi dialettica dei grandi modelli di Alessandro VI (*Princ XVIII*) e Giulio II (*Princ XXV*), esempi rispettivamente di pontefice rispettivo e impetuoso.

In *Princ XIII* è David, «figura» di Cristo e del suo vicario, nonché simbolo della repubblica di Firenze eletta da Dio e dei Medici stessi loro capi carismatici (si pensi al David di Donatello commissionato da Cosimo o a quello di Verrocchio commissionato dai nipoti Lorenzo e Giuliano), l'esempio altissimo di principe dotatosi di «arme proprie», ricapitolate in quel «coltello» (16), appunto nell'«*enchorion*» capace di far trionfare il nuovo principe di Dio, decapitando il gigante Golia.

In *Princ XVIII*, il principe centauro, l'immagine ricapitolativa dell'intero trattato, è impersonato da Alessandro VI e infine da un principe ambiguo, di cui per reverenza è taciuto il nome, identificabile non con Ferdinando il Cattolico, ma con «il doppio» Leone X, come ha sostenuto convincentemente Scichilone riprendendo un'intuizione avanzata, ma poi stranamente abbandonata da Martelli³⁴. Doppissimo è lo stesso Alessandro VI: *golpe* capace di ingannare e *lione*

³³ «Come ha notato Gilbert, non ci sono precedenti di riflessioni sul governo papale negli *specula principum* tre-quattrocenteschi. Il capitolo è reso necessario dall'inattesa congiunzione delle sorti di Firenze e quelle di Roma prodotta dall'elezione di un Medici. Chiudere la sezione sui «principi nuovi» con il pontefice, secondo una sorta di *climax* ascendente, ha ovviamente di per sé un preciso valore encomiastico» (G. Pedullà, *Introduzione e commento ai N. Machiavelli, Il principe*, p. 169, nota 1 al cap. XI). Aggiungerei che il valore encomiastico ha una precisissima volontà di costruzione politica, come prova il caso esemplare dei Borgia.

³⁴ Cf. G.E.M. Scichilone, «Tagliare a pezzi». *Cesare Borgia tra rimandi biblici e fonte senofontea in Machiavelli*, in D. Felice (ed.), *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*, Clueb, Bologna 2012, pp. 59-105, in part. pp. 78-90. Scichilone riprende un'ipotesi di M. Martelli, *Note su Machiavelli*, in «Interpres» 18, 1999, pp. 91-145, in part. pp. 116-119, che però preferisce rinunciare, per identificare l'anonimo personaggio di *Princ XVIII*,¹⁹ con Filippo Maria Visconti (cf. pp. 119-129). Fuorviante è l'argomentazione che induce Martelli ad abbandonare la sua felicissima ipotesi: «Un solo dato, mi sembra, si oppone alla possibile identificazione che qui ho affacciata, che cioè, se indubitanamente Leone X fu mancatore di fede, non però si potrebbe dire che sua caratteristica fosse quella di non altro pensare che a fare guerra» (p. 118). A smentirla, per citare soltanto «imprese» anteriori al 1516 quindi note prima della conclusione del *Princ*,

(tramite il Valentino) capace di uccidere, ma anche *uomo*, che onora (almeno in apparenza) fede, pietà, umanità, religione e che soprattutto è intento a costituire *salus pubblica* e nuova potenza statale. *Quello borgiano è l'archetipo del centauro pontificio rinascimentale*: Cesare, che in *Princ VII* è indicato come alto esempio di principe nuovo da imitare (come Machiavelli stesso ricordava nella *Lettera a Francesco Vettori del 31 gennaio 1515*), è comunque definito in *Princ XI* «instrumento» attraverso il quale il padre «fece» grandi opere. Il caso del Valentino prova, pertanto, come sia il potere del pontefice a ispirare, sorreggere e persino vanificare, morendo, l'alta ambizione del principe terreno: «Cesare Borgia, chiamato dal vulgo duca Valentino, acquistò lo stato con la fortuna del padre e con quella lo perdè» (VII,7). Pur avendo operato con virtù davvero straordinaria, Cesare *ruina* perché non è in grado di gestire il conclave fatale dell'elezione di Giulio II: «Errò adunque il duca in questa elezione, e fu cagione dell'ultima ruina sua» (VII,49)! Vi tornerò più avanti.

In *Princ XXV*, malgrado i dubbi che in alcune sue lettere Machiavelli esprime nei confronti della figura di Giulio II «instabile, rotto, furioso e misero»³⁵, l'esempio supremo e in effetti invitto di adamantina virtù, certo favorita dalla fortuna all'interno della dominante teoria del riscontro, è ancora quello di un pontefice. Anzi, con una singolare contraddizione che accentua l'intenzione encomiastica dell'esempio, l'anziano e malato pontefice è indicato, per «ferocità e impeto» (20), quale modello perfetto di «giovane impetuoso» ed erotico dominatore, capace di battere e urtare la fortuna, adottando una politica militare aggressiva, persino furiosa, ma irresistibilmente vincente: perché la fortuna «come donna, è amica de giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la

sono, oltre alla carneficina del sacco di Prato, l'arrovellarsi sulle alleanze militari testimoniato dal carteggio Machiavelli/Vettori nel dicembre 1514; infine la partecipazione, seppure indecisa e di fatto mancata, alla guerra antifrancese del 1515. Abbiamo comunque una testimonianza extramachiavelliana esplicita, tra l'altro condivisa dai due più intimi collaboratori di Giovanni de' Medici e immediatamente successiva al sacco di Prato, che riferisce della precoce accusa di crudeltà e doppiezza mossa nei suoi confronti; si tratta di una lettera del futuro cardinale Bernardo Dovizi da Bibbiena a Giulio de' Medici del 15 settembre 1512 da Roma: «La cosa di Prato fa che qua non è persona che dica che voi siate più quelli buoni che dire si soleva e maxime di Giovanni de' Medici che appresso questa foggettina [il popolo] s'ha perso quel vero candore di fama di bontà che aver soleva, e dicono che era simulata» (cit. in M. Simonetta, *Volpi e leoni, I Medici, Machiavelli e la rovina d'Italia*, Bompiani, Milano 2014, p. 85).

³⁵ Cfr. N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 29 aprile 1513*, n. 229, t. II, pp. 952-965, in part. p. 964.

comandano» (27). Evidentemente, l'insistenza esemplare è finalizzata a smuovere la natura prudente, savia, eccessivamente rispettiva di Leone X, che non a caso, nelle lettere del dicembre 1514, Machiavelli cerca di distogliere dalla neutralità e di spingere verso l'alleanza con la Francia nel caso di un conflitto con la Spagna (e gli Svizzeri)³⁶.

Precomprensioni ideologiche hanno troppo a lungo occultato questo coerente e martellante sistema di *specchi papali esemplari*, nei quali Leone X è chiamato a riflettersi. In tal senso, la celebre conclusiva *Exhortatio* è culmine e ricapitolazione della sistematica protrettica pontificia. Essa è strutturata come insistita allegoria messianica, fondata sulla relazione tipologica paolina tra Mosè e Cristo, scandita dalle opposizioni spirito/spiraculo, ordinato/reprobato e dalla relazione capo/corpo-membra. E proprio sulla figura di Mosè occorre, allora, concentrarsi.

4. *L'anomalia esemplare del profeta armato: Mosè, Davide e l'ambiguo pontefice secolare*

Il VI capitolo del trattato, intitolato *De principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur*, risulta decisivo nell'indicare al *principe nuovo* mediceo la modalità di acquisire principato non ereditandolo o limitandosi (soltanto) a riceverlo per favore altrui, ma grazie alla propria virtù, che Machiavelli considera inseparabile dal dotarsi di armi proprie. Come si diceva, come l'arciere che mira più in alto perché la freccia scendendo colpisca il bersaglio, Machiavelli avanza «grandissimi esempi», perché l'aspirante principe intenda «quegli che sono stati eccellentissimi imitare» (VI,1-2) per realizzare i suoi obiettivi inevitabilmente più modesti, grazie a una virtù comunque efficace, per quanto non comparabile a quella dei massimi esempi indicatigli³⁷. In effetti, le figure esemplari portate da Machiavelli sono davvero somme: Mosè, Romolo, Ciro, Teseo, cioè i fondatori delle potenze ebraica, romana, persiana e ateniese, per altro accomunati dalla capacità di rovesciare una situazione personale e politica di miseria ed emarginazione in occasione di affermazione e potenza, ove proprio l'esempio biblico

³⁶ L'esempio papale, seppure con insistenza sulla terribilità, è esplicito in N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1514*, n. 258, t. II, pp. 1195-1211, in part. p. 1208: «Papa Giulio non si curò mai d'essere odiato, purché fussi temuto e reverito; e con quello suo timore messe sottosopra el mondo, e condusse la Chiesa dove la è».

³⁷ Cfr. *Princ* VI,2-3.

finisce per “dettare legge” rispetto agli altri esempi storici, tutti caratterizzati dal provvidenziale rovesciarsi dell’umiliazione in gloria.

Infatti, in riferimento al VI capitolo, che verrà ricapitolato e ricalibrato nel conclusivo XXVI capitolo, penso sia stata generalmente sottovalutata quella che a me pare essere una notevolissima anomalia: sebbene siano presentati i supremi fondatori politici, tra i quali lo stesso Romolo principio della gloria romana, è invece su Mosè *profeta armato* che *Princ VI* si concentra e questo malgrado Machiavelli abbia avanzato il suo esempio, *fingendo* prima di metterlo prudentemente fuori gioco, per poi invece recuperarlo come politicamente esemplare:

E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che gli erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato, solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio. Ma considerato Ciro e li altri che hanno acquistato o fondati regni, gli troverrete tutti mirabili; e se si considerranno le azioni e ordini loro particolari, parranno non discrepanti da quelli di Moisè, che ebbe sì grande precettore³⁸.

Si affaccia qui una questione del massimo rilievo: la chiamata in causa di Mosè è meramente ironica, implicitamente dissacrante (come sostenuto piuttosto dalla netta maggioranza degli studiosi, da Russo a Ginzburg)³⁹, o, al contrario,

³⁸ *Princ VI*,8-9. Cfr., in *XI*,4-5, la formula ambigua del tutto corrispondente («lascero il parlare/nondimanco») con la quale viene evidenziato il segreto politico dei principati ecclesiastici, in particolare del principato pontificio riconosciuto quale soggetto politico-militare storicamente ascendente: «Solo adunque questi principati sono sicuri e felici; ma essendo quelli retti da cagione superiori, alle quali mente umana non aggiugne, lascerò il parlare: perché, essendo esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe officio di uomo presuntuoso e temerario discorrerne. Nondimanco, se alcuno mi ricercassi donde viene che la Chiesa nel temporale sia venuta a tanta grandezza... la qual cosa, ancor che sia nota, non mi pare superfluo ridurla in buona parte alla memoria». L’eccezionale natura “profetica” o carismatica dei principati ecclesiastici viene, quindi, spiegata in base a ragioni puramente politico-militari, facendo riferimento alla politica di Alessandro VI prima, di Giulio II poi, indicati come pontefici del tutto esemplari a Leone X regnante.

³⁹ Nettamente a favore di un’interpretazione ironica e dissacrante dell’esempio mosaico si pronuncia C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Adelphi, Milano 2018, che scrive di «ambiguo omaggio a Mosè» (p. 14); contro Pocock, che valutava il riferimento a Mosè in *Princ VI* come «ortodosso in maniera irritante», Ginzburg afferma: «L’ironia è una figura implicita: non tutti la capiscono» (38). Cfr. 38-42. Analogamente G. Inglese, *Commento a N. Machiavelli, Il principe...*, p. 73, n. 2, restituisce come «sarcastica» la notazione dedicata da *Princ XI*,2 alla natura politica paradossale dei principati ecclesiastici, in particolare del papato, che ha sudditi

se certo non “ortodossa” (Pocock), serissima (Cutinelli-Rèndina e Bausi) e assolutamente strategica? Propendo nettamente per quest’ultima ipotesi, ritenendo che Machiavelli, pure non credendo all’effettiva ispirazione divina di Mosè⁴⁰, comunque assuma del tutto seriamente, come dato politico effettuale condiviso, la *pretesa* teologica e la *fede* religiosa che lo riconoscono come uomo ispirato da Dio, cioè come *profeta*. L’ammirazione *politica* nei confronti di Mosè è, pertanto, suscitata dalla sua capacità di persuasione insieme religiosa e armata, che lo rende modello esemplare. Sicché, l’ipotesi di *Mosè profeta* non viene affatto lasciata cadere o ridicolizzata, ma al contrario diviene la questione decisiva del capitolo, venendo rilanciata come non più soltanto astrattamente esemplare, bensì come dotata di bruciante attualità politica. Al punto che l’esempio di *Mosè profeta* finisce per inghiottire in sé le grandiose figure storico-mitiche di Romolo, Ciro, Teseo, venendo messa in tensione con la figura di Savonarola, che irrompe prepotentemente nella costruzione del capitolo (*Princ* VI,23), appunto con un potentissimo effetto di attualizzazione.

La complessa costruzione di *Princ* VI,8-9 – quella di riconoscere in Mosè un profeta ispirato da Dio, che pure agisce in maniera politica del tutto esemplare – è, in effetti, ricapitolata nella questione dell’identità del *profeta armato*, che solo a Mosè – e non a Ciro, Romolo e Teseo! – corrisponde e che, singolarmente, all’esperienza storica di Savonarola, *profeta disarmato*, viene contrapposta. Rispetto al titolo del capitolo, in effetti, dei quattro massimi esempi storici, quello di Mosè appare il meno indicato per indicare un modello di principe virtuoso grazie alle armi. Mentre in Romolo e Ciro, l’elemento della virtù politica e militare è nettamente predominante, nel caso di Mosè la sua identità dominante è quella

che non governa e regni che non difende. Prezioso, sul tema, è il bilancio di G. Pedullà, *Nuova edizione annotata de Il principe*, pp. 171-173, nota 8 al cap. XI: a favore dell’interpretazione ironica del capitolo, egli rimanda a Lisio, Russo, Lefort, Sasso, Skinner, Bàrberi Squarotti, Fournel e Zancarini, Vivanti, Inglese, Ruggiero, Black, Benner, Rebhorn.

⁴⁰ Lampante prova della prospettiva meramente secolare e niente affatto “credente” di Machiavelli mi pare la folgorante affermazione di *Disc* III,xxx,17: «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. Questa necessità conosceva benissimo frate Girolamo Savonarola». Non è certo un caso che, come nell’epilogo di *Princ* VI, anche questo capitolo dei *Disc* torni, subito dopo (III,xxx,18-20), sul rapporto antitetico tra Mosè e Savonarola: “il profeta” Savonarola, proprio perché non disponeva direttamente dell’autorità delle armi, non riuscì a spegnere l’invidia politica nei suoi confronti, rovinando.

profetica. Il personaggio esemplare che ruba la scena del capitolo dedicato all'acquisizione delle armi proprie diviene quindi il meno indicato ad esserlo, a meno che il centro gravitazionale della figura mosaica non mirasse pragmaticamente al pontefice, appunto invitato a dotarsi di armi proprie. Altrimenti, perché mai il secolare, spregiudicato principe nuovo mediceo, cui il trattato di Machiavelli è dedicato, dovrebbe assumere come suo esempio massimo quello di Mosè *profeta armato*, anziché quelli "laici" di Romolo e Ciro? Insomma, perché nel cuore di un'indagine puramente politica, nella quale si studiano le modalità di introdurre «nuovi ordini e modi» (VI,16), quindi armi capaci di dare forza e «sicurtà» alla costruzione principesca, si passa a discutere di fede, persuasione, capacità di tenere fermi i popoli nella fede nel principe tramite un vincolo sacrale, quindi appunto di *profesia* e di rapporto costitutivo con la religione (elemento del tutto assente in Romolo e comunque problematico in Ciro), al punto che il fuoco del capitolo si sposta sull'opposizione tra «*profeti armati*» e «*profeti disarmati*» (VI,21)? Perché diventa così importante la questione della capacità di suscitare credenza in un'ispirazione religiosa del proprio agire politico, al punto che il frate messo al rogo si conquista uno spazio relevantissimo, seppure dialetticamente negativo, accanto a figure storico-mitiche gigantesche?

Si possono dare due risposte a questi interrogativi, ferma restando la constatazione della struttura anomala e sbilanciata del capitolo VI. La prima è che per Machiavelli non si dà mai alta politica senza rapporto irrinunciabile con la religione, come testimonia la fondazione binata di Roma attribuita a Romolo e Numa⁴¹, sicché la virtù del principe deve sempre compiersi in un atto di fon-

⁴¹ «E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, animare la Plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei. Talché se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obligata, o a Romolo o a Numa, credo più 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» (*Discorsi* I,xi,8-9). «E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate; perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere ad altri. Però gli uomini savi che vogliono torre questa difficoltà ricorrono a Dio» (*Discorsi* I,xi,11-12). Non è un caso che, anche in questo contesto, il binomio indissolubile politica-religione slitti sull'alto, eppure imperfetto, quindi negativo esempio di Savonarola: «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 che infiniti lo credevono, senza avere visto cosa nessuna straordinaria

dazione o in una pretesa di ispirazione religiosa (anche se, appunto, la figura di Romolo in tal caso fa difetto, dovendo essere completata da quella di Numa). In effetti, il tema della credenza e del violento potere di suscitarsela (sia esso profetico, cioè “carismatico”, sia esso coattivamente armato) viene introdotto da una considerazione lucidamente politica. Al momento dell’introduzione di nuovi ordini, occorre rivendicare/detenere una qualche “autorità” eccezionale per vincere la naturale «incredulità degli uomini» (VI,18) e la proverbiale incostanza del consenso dei popoli (VI,22), inducendo a credere per amore o per forza nel nuovo principe, imponendosi sia ai difensori interessati del vecchio ordine, sia ai «tiepidi» indifferenti a un potere politico che prima li escludeva⁴². In tal senso, la virtù del principe nuovo deve essere capace di ispirare fede nel prendere il potere, vantando una qualche vocazione divina, e di tenere fermi i sudditi in questa fede per mantenerlo, grazie al possesso di armi proprie⁴³.

Vi è, poi, una seconda risposta, che non contraddice affatto, ma compie pragmaticamente la prima: il vero centro implicito del ragionamento politico di *Principe* VI, volto a invitare il principe mediceo a fondarsi sulla virtù piuttosto che sulla fortuna, è il pontefice regnante, di cui Mosè è figura. Nella stessa chiamata in

da farlo loro credere, perché la vita sua, la dottrina, e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede» (*Discorsi* I,xi,24-25).

⁴² Per un altissimo esempio biblico di principe che prende il potere e impone ordini nuovi rovesciando i vecchi, grazie a una forza di persuasione straordinaria restituita più come violenza coattiva, che come carisma profetico, cfr. quello di Davide, in *Disc* I,xix,6-7 e soprattutto I,xxvi,2. In effetti, lo stesso Erasmo aveva evidenziato la natura violenta di Davide e messo addirittura in questione il suo essere *typos* di Cristo, meglio figurato dal figlio di Davide, Salomone il pacifico edificatore del Tempio di Gerusalemme: «*Quantumuis magnus erat David, tamen quia bellator erat, quia sanguine fuerat impiatus, non sinitur extruere domum domini. Non meretur hac parte gerere typum Christi pacifici*» (Erasmo da Rotterdam, *Querela pacis vndique gentium eiectae profligataeque*, Froben, Basel 1517, qui citata nell’ed. di O. Herding, in *Opera omnia Desiderii Erasmi*, IV/VII, North-Holland Publishing Company, Amsterdam/Oxford 1977, pp. 61-100, in part. p. 72). Cfr. l’interessante contrapposizione tra l’irenico «*évangélisme sans dogme*» di Erasmo e la prospettiva irriducibilmente bellica di Machiavelli, fautore di «*une philosophie brutalement positive de l’histoire humaine*», avanzata da A. Renaudet, *Machiavel. Étude d’histoire des doctrines politiques*, Gallimard, Paris 1942, pp. 208-209.

⁴³ Cfr. G. Pedullà, *Nuova edizione annotata de Il principe*, pp. 171-173, nota 9 al cap. VI, con i suoi preziosi rimandi, oltre che all’Antico Testamento, alla *Biblioteca* di Diodoro Siculo, all’*Epitoma* di Giustino e al *Commento all’Inferno*, alle *Disputationes camaldulenses* e al *De vera nobilitate* di Landino, oltre a insistere sulla predicazione savonaroliana. Pedullà, però, trascura la portata pontificia della figura di Mosè, pur facendo riferimento all’apparato iconografico massicciamente presente in Vaticano e al Mosè michelangiolesco.

causa di Savonarola *profeta disarmato*, Machiavelli fa dialettico riferimento al *profeta armato* istituzionale, cioè al pontefice rinascimentale, rispetto al quale il frate ferrarese aveva vanamente tentato di rivendicare la superiorità del suo carisma, pure per qualche anno sufficiente ad assicurargli uno straordinario successo anche politico a Firenze, nonché stima e timore in tutta Italia e persino in Francia. La decisa esortazione al principe a farsi *profeta armato*, indicandogli l'esempio del frate *profeta disarmato* come politicamente perdente, è quindi una precisa scelta di campo eminentemente cortigiana e si dedica all'esaltazione della natura ambigua del papa rinascimentale, l'unica figura storica detentrica di un carisma religioso istituzionale universalmente riconosciuto, che pure era ormai sempre più violentemente impegnato, con la diplomazia, il denaro e le armi, ad essere principe in guerra, sia per difendere/ampliare i possedimenti ecclesiastici, sia per «dare stato» ai propri parenti.

E che proprio il centauro pontificio – l'unico *profeta armato* regnante capace di ispirare alta politica di istituzione di nuovo ordine, quindi di espansione militare per opera/a favore del suo braccio secolare – sia il centro gravitazionale di *Princ VI* è inequivocabilmente dimostrato dal capitolo successivo, suo *apparente* rovescio, come prova il titolo: *De principatibus novis qui alienis armis et fortuna acquiruntur*. Il capitolo è, infatti, dominato dal più diretto esempio storico prospettato al nuovo principe mediceo, quello di Cesare Borgia, il cui motore primo e ultimo si rivela comunque il padre pontefice, il prudentissimo Alessandro VI, autore della fortuna del figlio⁴⁴ e causa indiretta, con la sua morte non fronteggiata virtuosamente dal pur virtuosissimo Valentino, della sua sfortuna finale, dovuta all'incapacità di gestire favorevolmente il conclave nel quale fu eletto papa Giulio II, per di più facendosi ingannare dalle sue promesse di alleanza⁴⁵.

⁴⁴ «Aveva Alessandro VI, nel volere fare grande il duca suo figliuolo, assai difficoltà presenti e future» (*Princ VII*,10); tutte le seguenti imprese capaci di far sorgere la fortuna di Cesare sono, nei parr. 11-15, attribuite direttamente al padre pontefice; tutte le conquiste del Valentino vengono così indicate come «quello che Alessandro li aveva dato» (*VII*,32).

⁴⁵ «Cesare Borgia, chiamato dal vulgo duca Valentino, acquistò lo stato con la fortuna del padre e con quella lo perdé, non ostante che per lui si usassi ogni opera e facessinsi tutte quelle cose che per uno prudente e virtuoso uomo si doveva fare per mettere le barbe sua in quelli stati che l'arme e fortuna di altri gli aveva concessi» (*Princ VII*,7). Sulla fallimentare gestione del conclave dal quale emerse papa Giulio II, la cui elezione pure Cesare Borgia avrebbe potuto impedire, cfr. *VII*,44-49.

5. *L'avvento del principe redentore: l'Exhortatio ricapitolazione dello speculum pontificis*

Precomprensioni ideologiche, quindi distratto disinteresse nei confronti dei codici teologico-politici dominanti hanno troppo a lungo occultato questo coerentissimo, martellante sistema di *esemplari specchi di profeti/papi in guerra* – i profeti armati Mosè e Davide quali figure cristologiche-pontificie, quindi la diade borgiana Alessandro VI/Valentino, infine l'impetuoso Giulio II –, nei quali il centauro Leone X/rampollo mediceo è chiamato a riflettersi, per ispirare a modelli altissimi ed efficaci la propria politica e strategia militare. Ed è certo nell'*Exhortatio* finale che la dialettica protrettico-encomiastica papale trova la sua più alta ricapitolazione, tornando a chiamare direttamente in causa Leone X, che già alla fine di *Princ XI*, probabile epilogo della prima stesura del trattato, era stato esaltato come avveniente sintesi virtuosa di Alessandro VI e Giulio II (i papi che avevano scelto i nomi del Macedone e di Cesare, le due più grandi figure "imperiali" del passato).

Ma la rilevanza del capitolo conclusivo del *Princ* è quella di portare al culmine il sistema di *specula principis*: il modello proposto al *principe* laico tramite la mediazione di Mosè diviene Cristo stesso, di cui il pontefice regnante è immagine vivente. Come ho dimostrato altrove⁴⁶, gli esempi degli «straordinari senza esempio, condotti da Dio» (XXVI,12) – l'attraversare il deserto accompagnati dalla nube (*Esodo* = *Es* 13,21), il passaggio del Mar Rosso (*Es* 14,21-22), il nutrimento miracoloso della manna nel deserto (*Es* 16,14-15), infine il bere l'acqua fatta scaturire dal bastone di Mosè dalla roccia (*Es* 17,6) – non dipendono affatto da una lettura selettiva dell'*Esodo* o da una rammemorazione casuale: essi, infatti, sono tutti e quattro elencati nella *Prima Lettera ai Corinzi* di Paolo (= *1Cor* 10,1-4), in riferimento a Cristo, della cui identità e redenzione divengono figure anticipatrici. Inoltre in *1Cor* 10,1-4, 12,1-13 e 11,3, Cristo viene definito come «*caput*» del corpo della chiesa, le cui «membra» prendono vita soltanto se animate dal suo «Spirito». Pertanto, quando Machiavelli identifica «uno uomo che di nuovo surga [...] reverendo e mirabile» (XXVI,15), in quanto capace di «farsi capo di questa redenzione» (8; cfr. 4) dell'Italia «rimasa come senza vita» (5) in attesa

⁴⁶ Cfr. G. Lettieri, *Lo «spiraculo» di Machiavelli e «le mandragole» di Savonarola. Due misconosciute metafore cristologico-politiche*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 87/1, 2022, pp. 285-321, in part. pp. 294-308.

di «uno suo redentore» (26), il suo immaginario è consapevolmente, sistematicamente cristologico, sicché lo stesso typos mosaico è, con Paolo, risolto in Cristo. Tant'è che non soltanto proprio l'espressione «spirito italiano» (3) immanentizza il miracoloso carisma del paolino Cristo/«capo» (contrapposto allo «spiraculo» (4) come soffio vitale illusorio ed effimero), ma la stessa dialettica provvidenzialistica infima abiezione/miracolosa redenzione, miseria/gloria, passione e morte/resurrezione, membra sofferenti e corpo umiliato/«capo» “creduto”, atteso, esaltato, rende del tutto trasparente l'immaginario cristologico del corpo di Cristo *patiens*, sia del Gesù uomo, sia della chiesa perseguitata. Insomma, Machiavelli trasla la tipologia paolina Mosè/Cristo sulla realtà storica contemporanea: il laico principe medico è metaforicamente l'escatologico, “*spirituale*” redentore effettuale dell'Italia, di cui Cristo, a sua volta prefigurato da Mosè, diviene figura. Non si dimentichi, poi, come almeno a partire da Dante l'immagine dell'Italia e della chiesa stessa come donna decaduta, derelitta, violentata, alla mercé dei barbari, attraversi l'immaginario teologico-politico italiano, culminando nel pontificato di Giulio II caratterizzato dal suo progetto pontificio e mosaico di «liberare l'Italia dai barbari»⁴⁷. E, certo, «gran parte del fermento intellettuale che ebbe luogo sotto il pontificato leonino aveva e sue origini nel decennio precedente»⁴⁸, sicché sarebbe davvero singolare ritenere che soltanto Machiavelli, che aveva conosciuto personalmente e a lungo seguito Giulio II, fosse del tutto immune persino dall'influenza simbolica delle immagini guida di quel pontificato.

Eppure, quello mosaico in *Princ XXVI* non è un ozioso gioco di immagini e riecheggiamenti estrinseci, ma un eminente dispositivo teologico-politico, seppure in Machiavelli secolarizzante, attraverso il quale equivocamente il principe sacrale si riflette nel principe secolare, del quale è al tempo stesso l'ispiratore e la potenza storica effettuale capace di promuoverlo. Encomiasticamente, le metafore mosaico-cristologiche sono finalizzate a sottolineare la potenza suprema

⁴⁷ Rimando a M. Rospocher, *Il papa guerriero. Giulio II nello spazio pubblico europeo*, Bologna, Il Mulino, 2015, in part. al cap. V, «Giulio II liberatore d'Italia», pp. 141-170 e al par. 2, «Il lamento d'Italia: immagini e parole», pp. 142-153 e al par. 3, «Dio vorrà cusì: libertà d'Italia e *libertas ecclesiae*», pp. 153-158.

⁴⁸ M. Rospocher, *Il papa guerriero*, p. 46: in particolare, Rospocher fa riferimento a figure chiave del papato leonino, già attive in quello di papa della Rovere: nell'ordine, a Sadoletto, Bembo, Inghirami, Casali, Egidio da Viterbo (pp. 46-47); aggiungerei Tommaso de Vio, “il Talleyrand” pontificio Antonio Maria Ciocchi del Monte, Cristoforo Marcello. Cfr. I.D. Rowland, *The Culture of the High Renaissance. Ancients and Moderns in Sixteenth-Century Rome*, Cambridge 1998, in part. pp. 141-192.

del papa come effettiva potenza politica: la millenaria soteriologia cristiana è chiamata in causa per giustificare (in prospettiva sia simbolica, che effettuale) l'impresa storica laica del principe mediceo.

Torniamo a concentrarci sulla celebre espressione encomiastica che è vero e proprio baricentro dell'*Exhortatio*:

Né ci si vede al presente in quale lei [la Italia] possa più sperare che nella illustre Casa vostra, la quale con la sua fortuna e virtù, favorita da Dio e dalla Chiesa, della quale è ora principe, possa farsi capo di questa redenzione.

Il brano è altamente rivelativo perché, sia per motivi politico-istituzionali e cortigiani, sia per la legge che potremmo definire del magnetismo politico e simbolico (*ubi maior minor cessat*: è il più potente pontefice che attrae nella sua orbita e governa i suoi satelliti e strumenti politici), mette in relazione la realtà socio-politica della «Casa» medicea con termini del tutto evidentemente teologici, tradizionalmente fortemente connotati in termini sacrali quale «principe della Chiesa», «capo», «spirito» «redentore», «uno uomo che di nuovo surga». D'altra parte, il magnetico ricapitolare nel pontefice «principe della chiesa» il potere di azione della «Casa» medicea dischiude l'azione temporale del suo «strumento» laico, del nuovo principe terreno. Nel medio istituzionale del pontefice, Cristo stesso viene invocato come *figura* sacrale di un nuovo soggetto politico secolare, in una traslazione della resurrezione/redenzione del corpo morto e indegno dall'ambito teologico-spirituale all'ambito politico terreno.

Si comprende, allora, la tremenda ambiguità secolarizzante del *Princ*: sacrale nella forma, terreno e persino dissacrante nella sostanza, comunque questa e quella tenute insieme dall'ambiguo centauro pontificio, che nella sua persona è «uomo»-che-è-dio-in-terra e demoniaca «bestia» leonina e volpina, violenta e ingannatrice. Nel mio saggio *Lo «spiraculo» di Machiavelli e «le mandragole» di Savonarola*, ho insistito sul secolarizzante *doppio gioco*, anzi sul *double bind*, il *doppio legame* prospettato dalla *Exhortatio*, riassumendola nella formula eminentemente pontificia: *Il vero Cristo è il principe terreno*. Nella storia, il pontefice è il *princeps principum*: il vicario di Cristo che è *caput* assoluto di ogni potere secolare, quindi egli stesso [fondamento di un] principe secolare. Se da una parte, la prospettiva machiavelliana finisce per ridurre il dispositivo teologico cristiano, tipologicamente strutturato, a figura del principe terreno, svuotando totalmente di sacralità la dimensione teologica della rivelazione, d'altra parte egli non può che continuare a presupporla come equivocamente attiva, proprio perché ideologica-

mente il pontefice è il vero Cristo e continua ad essere un potentissimo soggetto politico perché *creduto* fondamento assoluto del *proprio* potere temporale e, in ultima analisi, mediatore tra Dio e ogni potere terreno. D'altra parte, così come la *tipologia cristiana* è la legge di slittamento da una realtà storica sacrale superata ("l'Antico Testamento") a una realtà storica sacrale avveniente ("il Nuovo Testamento"), essa conserva in sé latente un dinamismo ulteriore, che la continua a far fuoriuscire da sé, riducendola a figura di un altro orizzonte di senso, che la toglie in sé ("la secolarizzazione come autentica, eversiva verità del Nuovo Testamento che toglie in sé l'Antico Testamento")⁴⁹.

Ricapitolando: *Princ XXVI* identifica nella «virtù di uno spirito italiano» (nella sua doppia natura di «nuovo principe» laico mosso dal «principe della chiesa») «il redentore» medico d'Italia, *corpus patiens* umiliato e ormai senza vita che il suo *capo* avveniente è prossimo a far «resurgere». Segnalo come il ruolo miracoloso affidato da Machiavelli al redentore medico d'Italia era già stato riferito a Giulio II, esaltato per aver «[re]suscitato Italia mezza morta»⁵⁰. Questo conferma come il tono profetico dell'*Exhortatio* si compia nell'esaltazione del profeta istituzionale, cioè del pontefice erede di Mosè e vicario di Cristo, ispiratore del messia laico dell'Italia languente. Soltanto il capo sacrale pontificio può, infatti, rendere sensato e non irreligioso l'emergere di Cristo stesso quale supremo *exemplum* di *princeps* redentore d'Italia. Il profetismo provvidenzialistico machiavelliano è papale, dunque antisavonaroliano, nel suo sostituire il regno civile di Cristo a

⁴⁹ Cfr. G. Lettieri, *Lo «spiraculo» di Machiavelli e «le mandragole» di Savonarola*, p. 295. In questa prospettiva, segnalo il notevole saggio di G. Blum, *Vasari on the Jews: Christian Canon, Conversion, and the Moses of Michelangelo*, in «The Art Bulletin» 95/4, 2013, pp. 557-577; cfr., in part., il par. «Michelangelo as Moses», pp. 568-570, ove la stessa costruzione de *Le vite* viene interpretata come secolarizzazione di un «theological schema», di un dispositivo escatologico-messianico, che identifica in Michelangelo «the culminating eschatological figure of Vasari's "progresso della rinascita"». Michelangelo diverrebbe il Mosè, cioè «il principe» (ma si potrebbe dire persino «il cristo») di questo prototipo della storia dell'arte come *Kunstreligion*, secolarizzazione della storia sacra: «In the sixteenth century, when the historiography of universal history differentiated itself as "political", "salvation", "literary", and "art" history, this occurred partly in a break with the old Christian universal history and partly as a metamorphosis of theological narratives. As a component of this history, Vasari's *Lives* is an expression and an agent of a "secularization of the world" that "became increasingly worldly by the very fact that eschatological thinking about last things was introduced into penultimate matters" [K. Löwith, *Meaning in History*, p. 158]» (p. 570).

⁵⁰ Filippo Fasanini, *In adventu Iulii II pont. max.*, Bologna, Faelli, 1510/1512, c. 2r, cit. in M. Rospocher, *Il papa guerriero*, p. 144; cfr. pp. 51-52.

Firenze con il principato mondano e aggressivo di un redentore politico medico, sostenuto dall'autorità pontificia: un nuovo Mosè *profeta armato*. Nella mediazione secolarizzante del centauro pontificio, Cristo stesso diviene figura, segno retorico, metafora spirituale della realtà effettuale del nuovo principe secolare e guerriero. Ma questo rovesciamento davvero epocale è reso possibile proprio dal medio del pontefice romano, vicario di Cristo e supremo principe secolare⁵¹.

6. *Un topos cristologico-politico: Mosè figura del papa da Eugenio IV a Clemente VII*

È possibile apprezzare appieno la centralità simbolica e non meramente esemplare di Mosè nel *Princ*, come nell'ultimo, drammatico ciclo omiletico di Savonarola sull'*Esodo*, soltanto se si riconosce un dato storico potente e un luogo comune teologico-politico dell'epoca, seppure piuttosto trascurato dagli studiosi machiavelliani: tra Quattrocento e Cinquecento, i pontefici che emergono dallo scisma d'Occidente e attraversano i conflitti conciliaristi promuovono la loro identificazione simbolica con Mosè, monarca spirituale e temporale, dotato di autorità profetica (parla direttamente con Dio di cui è unico interprete e mediatore) e imperiale/legislativa, quindi unico detentore di una piena sovranità divinamente fondata. Mosè, allora, non è simbolo generico dell'"uomo rinasci-

⁵¹ Ridolfi ha indicato apertamente quale ultimo, decisivo destinatario del *Princ* Leone X, del quale Machiavelli conosceva perfettamente le ambizioni di principato temporale, quindi la volontà di dare stato alla propria famiglia. L'intera *Exhortatio* conclusiva è, da Ridolfi, giustamente riferita al pontefice, supremo *principe* medico: «Proprio allora si erano visti i segni "straordinari condotti da Dio". Che? "El mare si è aperto, una nube v'ha scorto el camino, la pietra ha versato acqua". Era stato fatto papa Leone. Straordinario davvero quel subito congiungersi di potere spirituale e temporale della Chiesa – il maggiore stato italiano – con lo stato e le ricchezze dei Fiorentini in una sola persona: in un figlio di quel Lorenzo il Magnifico che tanto nome aveva lasciato di sé nell'Italia e nel mondo. "Qui è piovuta la manna", e non solamente per il "particolare" dei fiorentini: quel fatto straordinario poteva ben anche suscitare, fra loro, il sogno generoso di un grande scrittore. "Ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. El rimanente dovete farlo voi". Voi, la casa dei Medici, "con l'aiuto di Dio e della Chiesa della quale ora è principe"; né importava se all'imbelle Giuliano [o al mediocre Lorenzo] andasse largo l'abito di "principe nuovo". Piacerebbe pensare che papa Leone, quando, quasi alla vigilia della sua morte, fu preso da una così smisurata allegrezza alla notizia dell'acquisto di Milano, si ricordasse di quella meravigliosa pagina del Machiavelli» (R. Ridolfi, *De principatibus*: unica redazione, in «La bibliofilia» 84/1, 1982, pp. 71-73, in part. p. 73).

mentale” proteso verso la divinizzazione⁵², ma figura specifica e tradizionale del pontefice che si interpreta come capo sacrale assoluto e supremo *princeps* terreno⁵³, la cui *imperatoria maiestas* racchiude suprema *iustitia* teologica, fondamento e scaturigine delle *leges*, e sacrale possesso di *arma*, strumento di tutela e glorificazione della *civitas Dei* in terra⁵⁴.

Ebbene, è del tutto impossibile che questo principio teologico-politico, storicamente dispiegato e mediato dal martellante codice ideologico mosaico, fosse ignoto a Machiavelli, proprio perché questi fu costantemente, intensamente impegnato, nei suoi incarichi istituzionali, nonché nella sua riflessione politica, a misurarsi con una potenza territorialmente espansiva, della quale non poteva non conoscere l'ideologia assolutistica. Si pensi, oltre alle numerose legazioni presso il Valentino,

⁵² Esemplare è, in proposito, la restituzione del tutto generica e decontestualizzata di Mosè, ubiqüo quindi “insignificante” simbolo rinascimentale assunto da Machiavelli, avanzata dal deludente saggio di J.H. Geerken, *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics*, in «Journal of the History of Ideas» 60/4, 1999, pp. 579-595; in part.: «Moses was part of the mind-set, a polyvalent – and one is tempted to say, omnipresent – cultural icon [...] Among the humanists Moses' images collectively rendered him a “Renaissance Man”: magician, mystic, warrior, lawyer, saint, liberator, theologian, artist, philosopher, and symbol – one even divine in his own right» (pp. 586-587). Soffrono dello stesso limite anche altri eccellenti saggi dedicati al tema: cfr. R. Caporali, *Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)*, pp. 67-78; M.Á. Granada, *Maquiavelo y Moisés*, in «Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas» 20/1 (2017), pp. 141-156; A. Brown, *Moses, Machiavelli, and The Prince*, in «Storia del pensiero politico» 3 (2020), 393-412; e R. Ruggiero, *Niccolò Machiavelli e “chi legge la Bibbia sensatamente”*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», 23/2 (2020), pp. 20-30. Superficiale risulta il contributo di S. Marx, *Moses and Machiavellism*, in «Journal of the American Academy of Religion» 65/3, 1997, pp. 551-571.

⁵³ «Moses, whose career and powers prefigured Christ's, served for Renaissance Romans as *typus papae*» (Ch.L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Indiana University Press, Bloomington 1983, p. 5). Esemplare è il bilancio di K. Gouwens, *Ciceronianism and collective identity: defining the boundaries of the Roman Academy, 1525*, pp. 173-195: «Scholars such as O'Malley, Charles Stinger, and John D'Amico have also made clearer the constructive purposes that Roman humanist rhetoric served for the Renaissance popes. As curial spokesmen, humanists to legitimate the papacy's increasing territorial claims within Italy and to dignify its spiritual lordship of Christendom. To this end, they created a new ideology emphasizing the papacy's role as heir both to the classical *Imperium* and to the Church's historical ecclesiastical prerogatives» (p. 176).

⁵⁴ Sull'«*imperatoria maiestas*», che sin dalle *Institutiones* giustiniane è determinata dall'essere «*armis decorata et legibus armata*», e così riferita a un sovrano che proprio perché venerando e giusto è «*religiosissimus*», cfr. D. Quagliani, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, in «Il pensiero politico» 32, 1999, pp. 171-185, quindi in *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 57-75, in part. 62-65; e R. Ruggiero, *Machiavelli e la crisi dell'analogia*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 157-161.

alle due legazioni presso la corte papale dell'ottobre-dicembre del 1503 e dell'agosto-ottobre 1506, la prima a Roma successiva alla morte di Pio III, che assiste all'elezione di Giulio II; la seconda al seguito delle campagne militari di Giulio II nel centro Italia. Non è poi possibile trascurare la terza legazione in Francia tra il giugno e il settembre 1510 che tentava di normalizzare la grave crisi seguita alla svolta antifrancese di Giulio II ormai deciso a «liberare l'Italia dai barbari»; tantomeno la delicatissima missione di Machiavelli tra settembre e novembre 1511 a Borgo San Donnino presso i cinque cardinali scismatici, quindi a Milano e a Blois presso il re di Francia che li sostiene, insomma le vicende del cosiddetto “conciliabolo di Pisa”, di cui infine il segretario fiorentino ottiene l'auspicato trasferimento da Pisa a Milano, cercando quindi di riprendersi dallo smarrimento fiorentino dinanzi all'imprevista “rinascita”, quindi alla violenta azione vendicativa di Giulio II. Protagonista di una delicatissima impresa, il segretario non poteva non essere perfettamente a conoscenza dell'altissima posta teologico-politica in questione⁵⁵: la teocratica pretesa pontificia di identificarsi con l'unico Mosè ispirato da Dio, quindi liberatore d'Italia dai barbari *contro* la pretesa di una riforma conciliarista della cristianità sorretta dall'aspirazione (già affiorante in Savonarola) dell'avvento di un nuovo papa angelico, cui dava pieno sostegno l'espansiva potenza secolare della cristianissima monarchia francese⁵⁶. L'esito di questo conflitto, con l'inaspet-

⁵⁵ Importante è, in proposito, lo studio di R. Ruggiero, *Machiavelli e la crisi dell'analogia*, in part. il par. 1 del cap. 3, «Il concilio di Pisa-Milano del 1511: Machiavelli tra Filippo Decio ed Erasmo», pp. 120-143, ove fondamentale è il rapporto con la produzione teocratica del Gaetano: «In quel drammatico concilio, destinato a segnare le sorti della sua vita, Machiavelli fu presente e, al di là della posta politica in gioco (l'equilibrio tra Francia e impero, il ruolo del papato, le relazioni fra gli stati regionali italiani), Niccolò dovette certo avere contezza anche delle questioni dottrinali sui cui si fondava il dissidio fra il papa e una parte del sacro collegio. A sostenere in prima persona l'impeto della polemica teologica era infatti una figura che già aveva più di un legame con Firenze e che ancor più ne avrebbe avuti negli anni a seguire. Per difendere il primato del papa sul concilio scese in campo in primo luogo Tommaso de Vio, detto il Cajetano [...] un protagonista assoluto della scena politica europea e un intellettuale di prima grandezza, la cui attività non poteva sfuggire a Niccolò» (p. 139). Tornerò più avanti su Tommaso De Vio/il Gaetano.

⁵⁶ Cfr. J.-J. Marchand, A. Guidi, M. Melera-Moretini (edd.), N. Machiavelli, *Legazioni, Commissarie, Scritti di governo* (Tomo VII, 1510-1527), Salerno, Roma 2011, documenti 30-41, dal 10 settembre al 6 novembre 1511, pp. 85-102; quindi la *Minuta di un dispaccio di Roberto Acciaiuoli*, legato fiorentino presso Luigi XII, redatta da Machiavelli, *ivi* in Appendice, pp. 235-240. Machiavelli incontra il re di Francia e vari cardinali, riferendo loro le richieste fiorentine relative allo spostamento del Concilio da Pisa, da poco conquistata da Firenze, e i forti timori dell'ira papale. Preziose sono le osservazioni di J.-J. Marchand, *Introduzione a Legazioni, Commissarie, Scritti di governo*, pp. 3-61, in part. le notevoli pp. 14-21.

tato trionfo di Giulio/Mosè redivivo, determinerà, l'anno successivo, la caduta di Pier Soderini, il ritorno dei Medici a Firenze e la stessa elezione pontificia di Giovanni de' Medici, quindi la fine del ruolo politico di Machiavelli: è, insomma, l'esito vincente di una potente rivendicazione di assolutismo teocratico a segnare in maniera decisiva la vicenda politica di Machiavelli, che con il *Princ* cercherà di prenderne *laicamente* le misure, riconoscendo un'emergente autonomia, piuttosto che un'assolutezza del politico, comunque all'interno degli spazi (quelli di un principato secolare nuovo ed espansivo promosso dal papa mediceo) concessi dal centauro pontificio mosaico, impegnato ad affermare la propria egemonia statale in Italia tramite le armi e la sua autorità sacrale, ribadita in ambito sia teologico che temporale quale *maiestas absoluta*⁵⁷.

Concentrarsi sul simbolo teologico-politico del papa come nuovo Mosè, ove qui verranno indicati schematicamente alcuni eloquenti esempi, può allora contribuire a mettere a fuoco rilevanza e pervasività dell'ideologia pontificia umanistico-rinascimentale, decisiva per una corretta contestualizzazione storica del *Princ*.

6.1. *La bolla Moyses vir Dei di Eugenio IV e l'invettiva antipapale di Lorenzo Valla*

Il 9 settembre 1439, in una delle prime sessioni del concilio di Firenze, reagendo al radicalizzarsi delle posizioni antipapali del concilio di Basilea, Eugenio IV promulga la bolla *Moyeses vir Dei*⁵⁸, ispirata dal *defensor fidei* Juan de Torquemada,

⁵⁷ Seppure assumendo la riaffermazione "anti-pisana" del primato papale come tardo risultato di un processo secolare di definizione teocratica del politico, lucido e condivisibile è il giudizio di R. Ruggiero, *Machiavelli e la crisi dell'analogia*: «Il *regimen ecclesiae* disegnato dal Cajetano è già pronto per essere trasposto in *regimen reipublicae* e configura tutti gli elementi del governo assolutistico. Era stato già lo scritto del 1511 a porre i fondamenti per il trasferimento dalla peculiare *societas* che è l'*Ecclesia* allo Stato, inteso naturalmente come *respublica Christiana* [...] Dunque i fondamenti dottrinali che delineano la figura del sovrano *solutus ab omni vinculo* vennero dettati in seno a una infuocata polemica politico-ecclesiologica [quella tra i cardinali "pisani" e Giulio II], proprio allorché si compivano gli eventi decisivi per la repubblica fiorentina e per la vita di Machiavelli. Si tratta esattamente di quegli attributi autocratici che configurano la dignità maiestatica: è questo il quadro ideologico di riferimento per tutta la seconda parte del *Principe*, i capitoli XV-XXIV» (pp. 140 e 143); aggiungerei, ovviamente, anche i capitoli XXV-XXVI!

⁵⁸ Cfr. J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge University Press, Cambridge 1959, in part. pp. 312-316; J.W. Stieber, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over supreme Authority and Power in the Church*, Brill, Leiden, 1978. Per un recente, notevole studio sulla bolla di Eugenio IV e sul suo rilevante retroterra teologico-politico a partire da Egidio Romano, rimando a L. Battista, *Mosè typus pape nel*

domenicano, maestro del sacro palazzo, quindi creato cardinale⁵⁹. La sua ideologia è ovviamente erede dell'affermazione della teocrazia papale medievale, che viene affermata da Gregorio VII, passa per Graziano e Bernardo di Chiaravalle, per trovare il suo culmine nel *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano e nell'*Unam sanctam* di Bonifacio VIII, quindi la sua precoce messa in crisi nella cattura e nella morte del vicario di Cristo (che non a caso Machiavelli chiama in causa in una lettera a Guicciardini dell'ottobre 1525)⁶⁰. Nella bolla fiorentina, si esalta la figura del pontefice vicario di Cristo come nuovo e superiore Mosè⁶¹, quindi unico *caput* della cristianità, contro qualsiasi tentazione conciliarista e scissionista. Il concilio dei conciliaristi è quindi definito «*Basiliense latrocinium*»⁶² e rappresentato come scisma sedizioso di Core, Dathan e Abiron, i tre leviti ribelli che capeggiarono la sommossa di parte

decreto Moyses vir Dei (1439). Prima parte: La questione del papa eretico/ Seconda parte: Le radici nella dottrina teocratica, in «De Medio Aevo» 12, 2 (2023), pp. 217-241; 243-276.

⁵⁹ Sull'innovativa dottrina teocratica di Torquemada, cfr. M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Lateranum, Roma 1952, pp. 255-262.

⁶⁰ Per un inquadramento ancora più ampio, cfr. l'utile, seppure confessionale sintesi di M. Maccarrone, *Vicarius Christi*. La catastrofe del culmine teocratico di papa Bonifacio VIII è richiamata da N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Guicciardini post 21 ottobre 1525*, in *Lettere*, Tomo III, n. 316, pp. 1432-1438, in part. pp. 1437-1438, ove Machiavelli richiama a memoria il riferimento a Dante, *Purgatorio* XX, 86-89, allo schiaffo di Anagni e alla cattura di Bonifacio VIII: «Veggio l'Alagna tornar lo fiordaliso, / e nel vicario suo», etc. Nosti versus, cetera per te ipsum lege».

⁶¹ Il papa è il capo del popolo universale della Chiesa, garante della sua «*unitas*», sicché contro coloro che perversamente intendono dividerla e avvelenarla, egli fa proprio l'imperativo di Mosè, che ricapitola nella sua identità di vicario di Cristo: «*Moyes vir Dei, populi sibi commissi salutem zelans timensque, ne ob seditiosum schisma Chore, Dathan et Abiron ira Dei in ipsum populum, si illos sequeretur, insurgeret, iussu Domini dixit ad plebem universam: "Recedite a tabernaculis hominum impiorum" (Nm 16,26) [...] Senserat enim ipso Domino inspirante, seditiosos et schismaticos illos ultionem gravissimam excepturos, sicut postmodum rei monstravit eventus, dum nec ipsa terra eos potuit sustinere, sed iusto Dei iudicio illos absorbit, ut descenderent in infernum viventes. Sic et nos [...] ad ipsum domini nostri Iesu Christi populum nobis creditum clamare pari voce compellimur: "Recedite a tabernaculis hominum impiorum", maxime cum longe amplior sit plebs christiana quam illa tunc iudeorum, ecclesia sanctior quam synagoga, et Christi vicarius ipso Moyse auctoritate et dignitate superior*» (*Decretum concilii Florentini contra synodum Basiliensem "Moyes vir Dei"*, 4 settembre 1439, in G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi (edd.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973, edizione bilingue con tr. it. Dehoniane, Bologna 1991, 2002², pp. 529-534, in part. p. 528). Per l'esaltazione di papa Eugenio IV come nuovo Mosè, cfr. Giorgio di Trebisonda, *Oratio habita coram summo pontifice Eugenio Quarto de laudibus eius*, 1437, MS Napoli, Fondo Princip., VIII G 34, ff. 16r-26r, in part. ff. 25v-26r; rimando a J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, Leiden 1976, pp. 35; 50; 57; 89; 181.

⁶² *Decretum concilii Florentini contra synodum Basiliensem*, p. 532.

degli Israeliti volta a negare la loro sottomissione a Mosè e ad Aronne, quindi ad affermare la santità dell'intera comunità. Essi sono puniti da Dio, cui Mosè aveva chiesto una tremenda punizione, con l'essere inghiottiti dalla terra, sprofondando vivi sino agli inferi (cfr. *Numeri* 16,1-35). Ricordo, inoltre, come uno dei principali cimeli conciliari della Signoria di Firenze fu la preziosa *Cassetta Cesarini* scolpita e dipinta da Neri di Bicci di Lorenzo di Bicci, nella quale a partire dal 1454 furono poste con le Pandette e altri codici anche le Carte del Concilio di Firenze. Ebbene,

nel quadro di detto tabernacolo feci un Muisè e quattro animali de Vangelisti e nel frontone S. Giovanni Batista intorno al detto Muisè [...] e fatto e posto in luogo dove à stare cioè nell'Udienza de' Signori⁶³.

Mentre Giovanni Battista era protettore e simbolo di Firenze, Mosè rappresentava evidentemente il pontefice quale vicario e quindi immagine di Cristo, indicato dal tetramorfo. L'alleanza strategica tra la Firenze di Cosimo e il pontefice Eugenio IV troverà, con l'elezione papale di Giovanni de' Medici, una ricapitolazione straordinaria: in Leone X, Firenze-diviene-Roma, il Battista "si compie" nel nuovo Mosè vicario di Cristo.

Il testo della bolla ebbe un'immediata risonanza. Già nell'anno successivo, l'opposizione tra Mosè e i leviti ribelli è attestata addirittura dal *De falso credita et ementita Constantini donatione* di Valla, testo chiave dell'umanesimo cristiano, nel quale si ritrova anticipato tutto il cristianesimo razionale, critico, eppure evangelico di Erasmo, decostruttivo di qualsiasi pompa umana, violenza imperialistica, ideologica e fattiva umiliazione o negazione del prossimo:

*O Romani pontifices, exemplum facinorum omnium ceteris pontificibus! O improbissimi sribae et Pharisei, qui sedetis super cathedram Moysi, et opera Dathan et Abiron facitis! Itane vestimenta, apparatus, pompa, equitatus, omnis denique vita Caesaris vicarium Christi decebit? Quae communicatio sacerdotis ad Caesarem? Istane Silvester vestimenta sibi induit? Eo apparatu incessit? Ea celebritate ministrantium domi vixit atque regnavit? Sceleratissimi homines non intelligunt Silvestro magis vestes Aaron, qui summus Dei sacerdos fuerat, quam gentilis principis fuisse sumenda*⁶⁴.

⁶³ Cfr. D. Baldi, *I "Documenti del Concilio" di Firenze e quasi sei secoli di storia*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 53/2, 2017, pp. 287-374, in part. p. 307.

⁶⁴ L. Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, 1440, ed. a cura di W. Setz, Böhlau, Weimar 1976, XV,49.

Davvero lo *Iulius* erasmiano è la gemmazione tragicomica della spietata critica valliana alla perversione religiosa e morale dei pontefici, nella loro pretesa di ricapitolare nella Roma cristiana la Roma antica e, con essa, la volontà di potenza dei Cesari, l'irresistibile propensione alla guerra, la gloria mondana e la ricchezza terrena. Valla, quindi, recepisce la tipologia biblica della bolla di Eugenio IV, invertendone l'interpretazione: Eugenio IV siede indebitamente sulla «cattedra di Mosè», espressione che comunque prova la simbolica ricapitolazione del profeta, legislatore, principe e guerriero ebraico nel pontefice romano. Valla, pertanto, rovescia sui pontefici romani l'accusa che Eugenio IV portava contro i conciliaristi, cioè l'essere i nuovi Dathan e Abiron, ai quali viene annunciato il prossimo annientamento per mano di Dio. L'ideale della Roma repubblicana viene, quindi, affermato contro la tirannia papale di Eugenio IV: «*libertas*» contro «*servitium*»⁶⁵. Certo, questa polemica anti-pontificia va contestualizzata, dipendendo dal suo non essere riuscito a far parte della curia di Eugenio IV, entrando così al servizio di Alfonso il Magnanimo, vero e proprio ispiratore dell'attacco al potere temporale del pontefice e alla sua pretesa di detenere uno «*ius novum*» divinamente concesso.

Redatto a Capua presso la corte itinerante del re aragonese, impegnato a conquistare Napoli contro il sostegno di Eugenio IV a Renato d'Angiò, il capolavoro di Valla prova quanto la simbologia mosaica fosse centralissima all'interno del violento dibattito ecclesiologico e politico-giuridico, nello sforzo di legittimazione di principati nuovi: esso, infatti, dipende dal *Defensor pacis* di Marsilio da Padova e dai trattati del fronte conciliarista del concilio di Basilea, in particolare dal *De concordantia catholica* (1433) di Cusano, che aveva anticipato la dimostrazione della falsità della Donazione⁶⁶. Ricordo come Alfonso riuscì a conquistare Napoli nel 1442 e fu riconosciuto re da Eugenio IV nel 1443 con il Trattato di

⁶⁵ L. Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione*, XXVIII,91; papa Bonifacio IX, che afferma la sua tirannide recidendo la libertà dei romani, è così paragonato al liviano Tarquinio che recide i papaveri con la sua «*virga*», con evidente allusione al bastone pontificio: «*bonus papa in morem Tarquinii summa queque papauera virga decussit*». Cfr. M. Pade, «*ut iam non minus culpe sit penes hunc qui mala probat...*». Lorenzo Valla on the Donation of Constantine, in M. Chiabò, M. Gargano, A. Modigliani, P. Osmond (edd.), *Congiure e conflitti. L'affermazione della signoria pontificia su Roma nel Rinascimento: politica, economia e cultura*, Roma nel Rinascimento, Roma 2014, pp. 55-68.

⁶⁶ Rimando ai magistrali saggi di R. Fubini, *Conciliarismo, regalismo, Impero nelle discussioni tre e quattrocentesche sulla donazione di Costantino*, in G. Bonamente, G. Cracco, K. Rosen, *Costantino il Grande fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 133-158; e

Terracina. Valla fu nel frattempo denunciato a Napoli come eretico per il suo epicureismo filosofico, la sua indagine critica sul *Simbolo apostolico* (di cui aveva affermato la composizione post-nicena) e i suoi attacchi allo stesso Eugenio IV nello scritto sull'apocrifia *Donazione* (ove si accusava la tradizione pontificia di avere inventato e difeso menzogne); per questo, nel 1444, Valla indirizzò un'*Apologia pro se et contra calumniatores ad papam Eugenium IV* e compose un'*Oratio ad Eugenium IV*, finalizzate a un suo ritorno a Roma, che si concretizzò, però, soltanto nel 1448 con il suo successore, il dotto Niccolò V, seppure soltanto Calisto III nel 1455 lo nominò segretario apostolico.

6.2. L'Oratio Moyses vir Dei di Enea Silvio Piccolomini e la crociata di Pio II

Il futuro pontefice Pio II, che aveva accompagnato a Roma Federico III per l'incoronazione imperiale ad opera di papa Niccolò V, tenne un'orazione perché questi si facesse promotore di una crociata contro i Turchi guidata dall'imperatore⁶⁷. Ispirandosi alla bolla di Eugenio IV, rilanciata in prospettiva politicamente teocratica e non soltanto ecclesiastica, Piccolomini, dopo aver abbandonato il partito conciliarista, accetta di esaltare il pontefice come *Moses vir Dei*, che detiene il supremo potere spirituale, politico e persino militare, trasmettendo l'*imperium* a Giosuè (figura dell'imperatore), che comunque è esplicitamente subordinato al sommo sacerdote Eleazaro, figlio di Aronne. Mosè figura del sommo pontefice⁶⁸ è, insomma, la scaturigine originaria e unitaria sia del potere spirituale (quello specificatamente ecclesiastico), sia del potere politico-militare, che

Contestazioni quattrocentesche della Donazione di Costantino: Niccolò Cusano, Lorenzo Valla, in «Medioevo e Rinascimento» 5/2, 1991, pp. 19-61.

⁶⁷ Cfr. Æ.S. Piccolomini, qui Pius Secundus appellatus est, *Opera quae extans omnia*, Petri, Basel 1551, 1571², pp. 928-932. Cito il testo con le varianti delle diverse versioni restituito da M. Cotta-Schönberg, (ed.) *Oration "Moses vir Dei" of Enea Silvio Piccolomini (24 April 1452, Rome)*, Hal Archives-Ouvertes.fr, 2019⁸. L'*Oratio* di Piccolomini è riportata alle pp. 32-85. Per una notevole analisi dell'*Oratio*, rimando a E. Cerqua, *In angulum Europae: on Moses and Crusades in Aeneas Silvius Piccolomini's Oratio Moyses, vir Dei*, di prossima pubblicazione in «*De Medio Aevo*» 12/2, 2023, *El papa, nuevo Moisés*, pp. 277-289.

⁶⁸ «*Moses vir Dei, beatissime Pater, maxime pontifex, cum sibi successorem ordinaret Josue, filium Num, divinam vocem ad se dicentem audivit: "Si quid agendum erit, Eleazar sacerdos consulat Dominum; ad verbum ejus egredietur et ingredietur ipse et omnes filii Israel cum meo et cetera multitudo"* (Num 27,21). *Quibus verbis non populi solum, sed reges et principes admonentur magnis in rebus, etiam bellicis, summi sacerdotis et consilium quaerere et imperium sequi*» (1,34); sicché l'imperatore, erede di Costantino, Teodosio e Giustiniano, è chiamato a riconoscere il papa come «*magni Dei vicarium, Christianae plebis sacratum caput, perfectum ducem, optimum rectorem*,

viene appunto delegato all'imperatore. Divenuto Pio II, Piccolomini ripropone l'immagine di Mosè come *typus* di Cristo e del pontefice nella solenne proclamazione della crociata contro i Turchi nel Concilio di Mantova nel 1459: «*Moyses summi sacerdotis & Christi vicarii typum gessit*»⁶⁹. Martellante è, nel decreto di Pio II, il riferirsi al Mosè pontificio *princeps* "della guerra", citando *Esodo* 17,8-16, ove Mosè allarga le braccia quale figura di Cristo, determinando il trionfo militare di Giosuè contro Amalech; e *Numeri* 21,4-9, ove Mosè costruisce un serpente di bronzo che, innalzato sull'asta simbolo della croce (cfr. *Vangelo di Giovanni* 3,14-15), guarisce dai morsi velenosi dei serpenti, dei quali il nuovo tremendo serpente Maometto è diabolica reincarnazione⁷⁰; insomma, rievocando l'abbattersi della punizione di Dio sugli Egizi, grazie alla mediazione di Mosè. Insomma, senza riuscire a rinunciare alla sua dimensione temporale e militare, seppure religiosamente connotata, il Mosè pontificio, superata la crisi conciliarista affermando il potere teologico-politico assoluto del vicario di Cristo, cercò invano di compatire l'intero occidente e di ricapitolare nella sua persona il supremo, universale potere politico, mettendosi a capo della guerra santa cristiana contro i Turchi, cui è dedicata l'appendice conclusiva del XIII libro dei *Commentarii* di questo papa umanista e guerriero.

6.3. La produzione teologica curiale da Eugenio IV a Sisto IV

La figura di Mosè quale *typus papae* divenne quindi tema privilegiato della produzione teologica ed umanistica curiale⁷¹. Rivelativa è la crescente attenzione

veracem magistrum consulendum, audiendum, et sequendum censuit, cujus providentia noscere, auctoritas monere, potestas implere possit, quod sit agendum» (2, pp. 36-37).

⁶⁹ Pius II, *Decretum in conventu Mantuano editum de sacro bello in Turcas* (1459), in *Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones summorum pontificum*, Typographia regia, Parisiis 1714, Tomus IX, pp. 1443-1447, in part. p. 1445c.

⁷⁰ «*Milites vero & bellatores ipso vivifico signo, quod Moyses in figura contra serpentem erexit, contra alterum vero serpentem diabolique ministrum Mahumetem volumus insignire*» (Pius II, *Decretum in conventu Mantuano editum de sacro bello in Turcas*, p. 1445d).

⁷¹ «In defending the dignity and authority of the Roman Church and in emphasizing the powers of the papacy, the Roman humanists [Pietro del Monte, Flavio Biondo, Pomponio Leto] [...] found in Hebraic antiquity, particularly in the religious career of Moses, prefigurations of the priestly, legislative, and governing roles of the Roman pontiffs» (Ch.L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, p. 203); cfr. l'illuminante cap. «Moses, Typus Papae», pp. 201-221. Segnalo l'eccellente saggio di A. De Vincentiis, *Battaglie di Memoria. Gruppi, intellettuali, testi e la discontinuità del potere papale alla metà del Quattrocento. Con l'edizione del Regno di Leodrisio Crivelli*, Roma nel Rinascimento, Roma 2002, in part. pp. 110-126, ove, a partire dall'analisi dell'opera

della curia romana quattrocentesca rivolta alle traduzioni e alle interpretazioni teologico-politiche dei *De vita Moyses* di Filone e di Gregorio di Nissa: Giorgio di Trebisonda, nella prefazione della sua traduzione dell'opera del Nisseno (1446), aveva esaltato come nuovo Mosè Eugenio IV e come suo Giosuè il potentissimo cardinale Ludovico Trevisan(o), umanista, ma abile politico e comandante militare del pontificato impegnato ad espandersi territorialmente⁷². Ricordo come Pio II avesse affidato ai suoi *Commentarii* la restituzione non soltanto del suo originalissimo e multiforme percorso culturale, spirituale, ecclesiastico, ma anche il suo idealizzato ritratto politico e militare esemplato sulla figura di Cesare⁷³. Sotto il grande pontificato di Niccolò V, raffinato umanista, l'esaltazione del

poetica di Crivelli offerta a Paolo II, si risale ad Augustinus Triumphus de Ancona, *Summa de potestate ecclesiastica* 1326 (stampato ad Augsburg nel 1473 e a Roma nel 1479), ricostruendo la definizione di una teologia teocratica che ricapitola in Cristo, quindi nei pontefici suoi vicari le funzioni di Mosè (detentore del potere "imperiale" e legislativo, profeta di Dio e suo supremo interprete) e di Aronne (detentore del potere sacerdotale); notevolissima è la ricostruzione dei conflitti teologico-politici curiali tra il pontificato di Pio II e quello di Sisto IV. «Una corrente di riflessioni sviluppò attraverso le figure di Mosè e di Aronne la tesi della diretta emanazione divina della carica pontificia. La mediazione di Pietro, a cui Cristo aveva affidato le sorti della nuova chiesa, era considerata più un momento di svolta che l'atto di fondazione del papato. Questo aveva origini anteriori, nella ordinazione regia di Mosè e in quella sacerdotale di Aronne volute direttamente da Dio [...] In seguito Cristo venne mandato «non a disfare l'antica legge, bensì a completarla» [Galgano Borghese, *De potestate summi pontificis*, 1462, dedicato a Pio II], come ricordava il vangelo. Dunque perfezionò l'istituzione già fondata da Dio, passando a Pietro il testimone» (pp. 117-118). Rimando anche all'importante volume di J. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Duke University Press, Durham 1979, in part. «Chapter Six. The Reform of Church and Society: in apostolicae sedis specula locati», pp. 195-237.

⁷² «Prior to Nicholas's election, Trebizond had also translated Gregory of Nyssa's *De vita Moyses* (or *De vita perfecta*). He dedicated this work in 1446 to Cardinal Ludovico Trevisan, likening the cardinal's accomplishments in pacifying the papal states to Joshua's, and Pope Eugenius IV's spiritual leadership to Moses» (Ch.L. Stinger, *Greek Patristic and Christian Antiquity in Renaissance Rome*, in P.A. Ramsey (ed.), *Rome in the Renaissance. The City and the Myth*, Binghamton, New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982, pp. 153-169, in part. p. 155); cfr. ms *Vat. Lat.* 255, fogli 1r-3r. «A Roma, i virtuosismi con cui [Giorgio di Trebisonda] stabiliva paralleli fra papa Eugenio IV e Mosè erano diventati celebri» (A. De Vincentiis, *Battaglie di Memoria*, p. 116). Cfr. A. Manfredi, *Trevisan, Ludovico*, in «Dizionario Biografico degli Italiani» 96, 2019; ricordo il celebre ritratto di Trevisan (1459-1460), oggi alla Gemäldegalerie di Berlino, nel quale Mantegna lo ritrae proponendo un busto con le sembianze marziali di un antico generale romano.

⁷³ Cfr. E. O'Brien, *Arms and Letters: Julius Caesar, the Commentaries of Pope Pius II, and the Politicization of Papal Imagery*, in «Renaissance Quarterly» 62, 2009, pp. 1057-1097.

papa come nuovo Mosè dominerà l'introduzione di Lilio Libelli "Tifernate", segretario di Bessarione, alla traduzione in latino della *Vita di Mosè* di Filone (1450 ca.)⁷⁴ e verrà teologicamente approfondita dal relevantissimo trattato, dedicato a Niccolò V, *Contra impugnantes Sedis Apostolicae auctoritatem* (1450) di Pietro del Monte⁷⁵, un veneziano, prossimo a Eugenio IV, che aveva partecipato al concilio di Basilea militando nel fronte anticonciliarista, redigendo un primo trattato intitolato *De summi pontifici, generalis concilii et imperialis maiestatis origine et pote-*

⁷⁴ Nella sua prefazione al filoniano *De vita Moyses*, «he [Livio Tifernate] draws the parallel between the Pope and Moses in the very first sentence and speaks of the three functions shared by them: *regnum, summum sacerdotium, legislation*, adding significantly that these have been bestowed on the Pope by Christ. Lilius returned to this point with almost obsessive insistence and in the preface to Philo's second book *De Mosayca legislation* his choice of terminology is significant. Moses not only held the three offices, but claimed the *primatus* in all of them. The papal patron, to whom again this introduction was addressed, could be safely left to draw his own inference [...] Many treatises expounding the plenitude of papal power, the relevant papal bulls, Lilius's introduction to his Philo translation, and the frescoes of the Sistine Chapel illuminate each other, for they testify to the new vigour with which Eugenius IV and his successors had taken up the claim of the *primatus pape* [...] The pictures Sixtus IV had commissioned are not only a biblical narrative telling in symbolic language of man's salvation through Jesus Christ, they are at the same time an historical and political manifesto» (L.D. Ettlinger, *The Sistine Chapel before Michelangelo. Religious Imagery and Papal Primacy*, Oxford 1965, p. 117); cfr l'intero cap. «The Frescoes of the Sistine Chapel and the Primatus Papae», pp. 104-119

⁷⁵ Il trattato è trasmesso in varie copie, in particolare autografo nel cod. *Vat. Lat. 4279*, ff. 47-132; cfr. D. Rundle, *A Renaissance Bishop and His Books: A Preliminary Survey of the Manuscript Collection of Pietro Del Monte (c. 1400-1457)*, in «Papers of the British School at Rome» 69, 2001, pp. 245-272; Ch.L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, pp. 203-205; A. De Vincentiis, *Battaglie di Memoria*, pp. 124-125. Come Stinger sottolinea, nel *Contra impugnantes* ricorre una lunga trattazione della tremenda punizione di Dathan, Korah e Abiron di *Num* 12,1-16: essi, mettendo in discussione il primato assoluto di Mosè e Aronne, ereditato dal papa, violano perversamente l'unità della chiesa. Quanto fosse comune e duratura l'identificazione figurale tra Mosè e il pontefice è confermato da Archangelus Ferrosius, *De potestate summi pontifices, et veneratione et cognominatione ac de iusto bello contra Florentinos* (1530ca.), ms. Vat Lat 4125 (in rete), che, riferendosi alla repubblica fiorentina insorta contro il governo mediceo, invita Clemente VII a portare una giusta guerra contro Firenze, che ha disobbedito alla volontà stessa di Dio, che ha attribuito prima a Mosè, quindi ai pontefici eredi di Pietro vicario di Cristo, il potere sia in ambito spirituale, che in ambito temporale: «Just as God had constituted Moses his vicegerent on earth, conceding to him both spiritual and temporal jurisdiction, so the pope exercises these same powers, since "Peter and all his successors are said to have followed in the succession of Moses" [*De potestate*, ff. 183v-185r]» (Ch.L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, p. 215).

state. Sotto il pontificato di Sisto IV, le tesi dell'assoluto primato papale vengono riaffermate nel *De Dei potentia infinita et de Christi vicarii potestate* di Domenico San Severino, opera significativa per comprendere il messaggio ideologico della Cappella Sistina⁷⁶. L'umanista Francesco Filelfo, che sin dal 1428 si era dedicato a uno studio delle opere di Filone, in particolare della sua *Vita di Mosè*, completò in tarda età il *Commentarium de Sacerdotio Christi* (1476), stampato a Firenze nel 1479 e a Roma nel 1480, dedicandolo a Sisto IV, riproponendo la connessione tipologica tra Mosè, Cristo e il pontefice⁷⁷.

⁷⁶ Domenico di San Severino, *De Dei potentia infinita et de Christi potentia et Christi vicarii potestate*, manoscritto Vat. Lat. 1007 (in rete): «*Tam Moyses ipse, qui ad regiam potestatem sacerdotalem magis quam Aaron, qui non vero vel Israelitico populo dux sed summus sacerdos fuit, Christi figuram gerebat*» (fol. 32v). Per San Severino, «Moses prefigures Christ through the double role of king and priest, while Aaron had to fulfil only the functions of a high priest. This is a view we found clearly illustrated in the Sistine Chapel [...] Domenico's eulogy would not have been such an effective flattery if it had not reflected political and theological theories about the *potestas papae* which had again won general acceptance by the late fifteenth century. One point deserves particular notice. The author and others before him who had wanted to justify the plenitude of papal power were not satisfied with proofs drawn from the New Testament, the Fathers, and Canon Law; they pointed again and again to the significant and similar role of Moses as leader, lawgiver, and priest of the Israelites. While this interpretation was not new, it placed nevertheless a stronger emphasis on his place in history. No longer was Moses simply the liberator of the Jews and the founder of Judaism as well as an important *typus Christi*. To all those concerned themselves with defining the functions of the Pope as absolute head of the Church and supreme ruler he was what we may call a *typus papae*. It is precisely for this reason that we find him figuring so prominently on the walls of the papal palace chapel, but in no other work of art of the same period» (L.D. Ettlinger, *The Sistine Chapel*, p. 115). Cfr. M. Rizzi, «*Plenitudo potestatis*»: dalla teologia politica alla teoria dello stato assoluto, in «Annali di Storia moderna e contemporanea» 16, 2010, pp. 153-164, che insiste sull'altissima valenza teologico-politica della figura di Mosè negli affreschi della Sistina, mettendo in rilievo «la coincidenza nel pontefice sul modello di Cristo, ma soprattutto di Mosè che fu anche "leader" politico-militare e non solo spirituale-religioso, della triplice funzione di sacerdote, re e legislatore, con quest'ultimo aspetto che rimanda immediatamente all'ambito concreto della *iurisdictio*» (p. 156).

⁷⁷ «*Ut Moses populo Judaeorum et regem sese et sacerdotem et legumlatorem secundum Philonem Judaeum praestitit quasi Christi praenuntius quidam, ita Ihesus universo humano generi ad salutem et pro sacerdote et pro legumlatore et pro vero atque summo rege se habendum colendumque demonstravit*» (Francesco Filelfo, *Commentarium de Sacerdotio Christi* (1476), Vat. lat. 3654, fol. 3v). Sul *Commentarium*, alcune poesie encomiastiche dedicate a Sisto IV e l'intensa attività a favore di una crociata contro i Turchi, cfr. J. De Keyser, *The Poet and the Pope. Francesco Filelfo's Common Cause with Sixtus IV*, in «Schede Umanistiche» 26, 2012, pp. 43-65.

6.4. *La congiura dei Pazzi: Lorenzo il Magnifico nuovo Dathan contro Sisto IV nuovo Mosè*

Nelle *IstFior*, Machiavelli indica nel papa della Rovere il primo modello di centauro pontificio, capace di «nascondere» sotto la suprema autorità sacrale il dispiegarsi tutto terreno di una logica nepotistica quale “naturale” interpretazione delle riconosciute prerogative temporali del papa⁷⁸. Firenze, governata dalla signoria effettiva di Lorenzo de' Medici intento a conservare il proprio potere e per quanto possibile ad estenderlo, fu l'obiettivo polemico delle mire espansionistiche e nepotistiche di Sisto IV, alleatosi con Federico di Montefeltro e con il re di Napoli Ferrante I, con loro ispiratore della sanguinosa Congiura dei Pazzi (26 aprile 1478). Ucciso Giuliano, sopravvissuto Lorenzo, questi, dopo aver soffocato la rivolta con ferocia giustiziando anche l'arcivescovo di Pisa Francesco Salviati, dovette affrontare sia a livello ideologico che a livello militare l'attacco del pontefice e dei suoi alleati, che invasero la Toscana sottraendo cospicui territori a Firenze. Sull'orlo del disastro, dopo negoziati segreti e il viaggio a Napoli (1479-1480), Lorenzo riuscì ad ottenere una pace separata con Ferrante I (marzo 1480), quindi il perdono di Firenze da parte di Sisto IV, mentre si diffondeva il terrore dei turchi dopo la tragica conquista ottomana di Otranto. Interessa qui concentrarsi sulla guerra ideologica tra Firenze e Roma scatenatasi tra l'attentato e l'avvio delle ostilità militari (1478-1479), durante la quale Lorenzo decise di convocare, con l'aiuto dell'alleato francese, un concilio per deporre il papa come simoniaco e moralmente indegno. I documenti principali del conflitto sono le tre bolle antilaurenziane di Sisto IV del giugno 1478⁷⁹; la *Florentina Synodus* dell'agosto 1478, finalizzata appunto a convincere

⁷⁸ «Fu questo pontefice il primo che cominciasse a mostrare quanto uno pontefice poteva, e come molte cose, chiamate per lo adietro errori, si potevano sotto la pontificale autorità nascondere. Aveva intra la sua famiglia Pietro e Girolamo, i quali, secondo che ciascuno credeva, erano suoi figliuoli; non di manco sotto altri più onesti nomi gli palliava. Piero, perché era frate, condusse alla dignità del cardinalato, del titolo di San Sisto; a Girolamo dette la città di Furlì, e tolsela ad Antonio Ordelaffi, i maggiori del quale erano di quella città stati lungo tempo principi. Questo modo di procedere ambizioso lo fece più dai principi di Italia stimare» (N. Machiavelli, *IstFior* VII,22).

⁷⁹ Rimando al volume, con raccolta dei documenti in Appendice, di T. Daniels, *La congiura dei Pazzi: i documenti del conflitto fra Lorenzo de' Medici e Sisto IV. Le bolle di scomunica, la "Florentina Synodus", e la "Dissentio" insorta tra la Santità del Padre e i Fiorentini*, Edizioni Firenze, Firenze 2013; quindi a T. Daniels, *The Sistine Chapel and the Image of Sixtus IV: Considerations in the Light of the Pazzi Conspiracy*, in M. Chiabò, M. Gargano, A. Modigliani, P. Osmond (edd.), *Congiure e conflitti*, pp. 275-299. Le tre bolle sono 1) l'*Ineffabilis et summi patris providentia*,

il re di Francia a convocare un concilio per deporre il simoniaco e criminale Sisto IV, «*diabuli vicarius*»⁸⁰, redatta per conto di Lorenzo da Gentile Becchi vescovo di Arezzo e suo intimo; infine la *Dissentio inter Sanctissimum dominum nostrum Papam et Florentinos suborta*⁸¹, replica antiflorentina prodotta nella curia romana nell'autunno 1478 – poco convincente appare la proposta di Daniels, che l'attribuisce al grande umanista della curia pontificia Bartolomeo Sacchi “il Platina”⁸² –, quindi stampato e diffuso anche al di là delle Alpi, a testimonianza della sua rilevanza teologico-politica.

Ebbene, nei testi di provenienza romana, «personaggi ed eventi veterotestamentarii sono modelli archetipici, come dimostra la continua identificazione di

pubblicata l'1 giugno 1478, pp. 105-112; 2) l'*Inter cetera, quorum nos cura sollicitat*, pubblicata il 22 giugno 1478, pp. 115-116; 3) l'*Ad apostolice dignitatis auctoritatem*, bolla pubblicata il 22 giugno 1478, testo edito alle pp. 117-120. Per un'intelligente, documentatissima ricostruzione della Congiura dei Pazzi, si tenga presente M. Simonetta, *L'enigma Montefeltro. Intrighi di corte dalla congiura dei Pazzi alla Cappella Sistina*, Rizzoli, Milano 2008, 2017². Per le reazioni fiorentine alla Congiura, in particolare il resoconto di Poliziano e la *Florentina Synodus*, quindi il loro contesto storico, studio imprescindibile, dal quale lo stesso Daniels pare dipendere diffusamente, è quello di M. Simonetta, *Introduzione e Note ai testi di A. Poliziano e G. Becchi, La congiura della verità*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, pp. 11-53; nel volume si riporta testo latino e traduzione italiana di A. Poliziano, *Coniurationis Commentarium*; e di G. Becchi, *Florentina Synodus*; di seguito, citando la *Florentina Synodus*, riporterò la paginazione dell'edizione latina a cura di M. Simonetta.

⁸⁰ G. Becchi, *Florentina Synodus*, in M. Simonetta, *La congiura della verità*, pp. 90-168, in part. p. 92c. Riporto l'affermazione conclusiva: «*Ad alterum igitur lumen, ipsum scilicet Cesarem semper Augustum confugiemus; id enim Dominus, ut huic nocti preesset creavit; Chryistianissimum Francorum Regem, in cuius tutela Chrysti Ecclesia est, sub cuius alarum umbra populus Florentinus semper protectus est, invocabimus; omnes Principes et populos Chrystianos implorabimus, ut quando iam vident symoniace creatum Pontificem, templa, Cardinales et Missas ad homicidia fidelium exercere, Concilium ad quod appellavimus amplius non differant: sponsam illius, in cuius sanguine baptizati sunt, a tanta turpitudine liberent: dicimus Ecclesie, ut qui Ecclesia sunt, per Evangelium quod ita precipit, nos obdurato huic inauditos audiant. Dolenter, et eo impellente, id facimus*» (cap. XIX, p. 162).

⁸¹ Il testo completo è riportato in T. Daniels, *La congiura dei Pazzi*, pp. 162-174.

⁸² Riporto il giudizio di un'autorità nell'ambito degli studi su Platina: «Il ruolo cucito dalla storiografia [in particolare da Daniels] sulla figura del bibliotecario pontificio [Platina] come ispiratore di programmi iconografici, senza escludere che egli abbia potuto suggerire materiali testuali da elaborare, sembra alla fine sovradimensionato. Se confrontiamo le modalità linguistiche e stilistiche della sorvegliata prosa ciceroniana del Platina, quella conosciuta e apprezzata anche dai contemporanei, l'attribuzione all'umanista di un testo come la *Dissentio* resta problematica» (M.G. Blasio, *La controversia pubblicistica dopo la Congiura dei Pazzi e una difficile attribuzione*, in «Roma nel Rinascimento», 2014, pp. 53-58, in part. p. 57).

Sisto IV con Davide, Salomone e Mosè»⁸³. Infatti, nella Bolla *Ad apostolice dignitatis auctoritatem* del 22 giugno 1478, Sisto IV proclama l'interdetto su Firenze, condannando il tirannico, empio Lorenzo de' Medici e il suo intero regime

*ea maledictione, qua maledicti fuerunt Chora, Dathan et Abiron, et Judas Scarioth traditor redemptoris nostri Jhesu Christi*⁸⁴.

Soprattutto, la *Dissentio*, che chiama in causa una serie di figure bibliche per interpretare il conflitto teologico-politico tra Sisto IV e l'empio Lorenzo de' Medici, si conclude con una solenne chiamata in causa di Mosè come *typus papae*, che precede l'immediata, tremenda punizione di Core, Dathan, Abiron, chiedendo a Dio che la terra si apra per inghiottire vivi Lorenzo e i suoi:

*Nunc vero, ut malignus Florentinis illis in suspicionem incidit, quorum vita plurimorum labore sue beatitudinis subsistit, tu, qui Moysi locutus es in monte Synai, et tuae tunc vocis auctorem esse voluisti, et prodigiorum autorem, que in illo loco fecisti, et ad Egyptum properare iussisti, et his tuam innotescere voluntatem, qui Egyptiorum novisti felicitatem, et a servitutis vinculo eos liberasti Moysique Pharaonis potestatem demonstrasti, et in terram nescientibus itinera Iudeis pelagus convertisti, permixtumque mare Egyptiorum nece conturbasti, qui nudis armorum munimina contulisti, qui corruptos fontes nimis exitantibus potabiles fecisti, potumque Iudeis ex lapidibus produxisti, qui a terrenis cibus inopes maritimis satiasti, qui etiam cibum celestem primitus non inspectum prebuisti, qui sacrarum legum cardines in lucem educens iudaice reipublice ordinem demonstrasti: Veni, Domine, omnium iuste iudex et verus testis, ad quem suffragia ulla non redimunt [...] Ostende nunc, quantum tua providentia omnia gubernantur, et nihil fortuitu, sed tue voluntatis interpositione, proveniunt ad effectum, et quoniam humani generis geris curam, vindica Laurentii in vicarium tuum iniurias et eius complices, de insensibilitate illum contemnentes, quasi sua videatur arte compressi. Fac itaque apertum super ipsos iudicium descendere, sic contra gloriam sevientes, nec eos solito mortis genere et conditione e mundo migrari gaudere concedas, sed ut eos simul et generationem et omnem substantiam terra, quam conculcant, absorbeat*⁸⁵.

⁸³ T. Daniels, *La congiura dei Pazzi*, p. 91.

⁸⁴ Sisto IV, *Ad apostolice dignitatis auctoritatem*, p. 119; cfr. pp. 101-103.

⁸⁵ *Dissentio*, p. 174.

Possibile che lo statista Machiavelli non conoscesse questo testo di violenta condanna di Firenze lanciata da Sisto IV contro il padre di Leone X? In effetti, nelle *IstFior* Machiavelli fa esplicito riferimento all'interdetto e alla maledizione dei fiorentini:

Ma non essendo seguita in Firenze la mutazione dello stato, come il Papa e il Re [di Napoli] desideravano, deliberarono quello che non avevano potuto fare per congiure farlo per guerra [...] e perché, oltre alle temporali i Fiorentini ancora le spirituali ferite sentissero, gli scomunicò e maledisse⁸⁶.

L'esaltazione del papa come nuovo Mosè e la maledizione di Core, Dathan e Abiron erano quindi perfettamente note a Machiavelli, che soltanto vent'anni più tardi sarebbe divenuto segretario della seconda cancelleria: le tre bolle di scomunica di Sisto IV e la *Dissentio* erano, infatti, documenti politicamente brucianti e decisivi per la storia della repubblica e della famiglia medicea, precedenti che non potranno essere ignorati quando, nel 1511, Machiavelli sarà impegnato da segretario in un nuovo violento conflitto teologico-politico tra Roma e Firenze, nel quale, sotto la minaccia di una nuova invasione pontificia, torneranno in discussione la convocazione di un concilio di deposizione del papa regnante e la definizione di alleanze internazionali vitali per la sopravvivenza della Repubblica.

6.5. *L'iconografia teocratica della Cappella Sistina, nuovo Tempio di Salomone*

Soltanto tenendo presenti questi antecedenti storici e testuali, dalla *Moyses vir Dei* proclamata nel Concilio di Firenze alla guerra tra Sisto IV e Lorenzo il Magnifico, è possibile apprezzare appieno il significato ideologico della costruzione della Cappella Sistina quale nuovo Tempio di Salomone⁸⁷ e della sontuosa decorazione dei suoi affreschi laterali (1473-1481), cuore del papato romano, promossi da Sisto IV e finalizzati ad esaltare il supremo potere del pontefice, tramite la dialettica figurativa che mostra la corrispondenza simbolica tra la vita di Mosè e quella di Cristo, dei quali il papa diviene la sintesi vivente.

⁸⁶ N. Machiavelli, *IstFior* VIII,10.

⁸⁷ Cfr. Eugenio Battisti, *Il significato simbolico della Cappella Sistina*, in «Commentari» 8, 1957, pp. 96-104; M. Calvesi, *Le arti in Vaticano*, Fabbri, Milano 1980, in part. p. 58; M.C. Fortunati, *La Cappella Sistina e l'eredità del Tempio di Salomone. Per una nuova ipotesi interpretativa circa gli archi costantiniani negli affreschi sistini*, in «Humanitas» 57, 2002, pp. 620-641; e, più in generale, Ch.L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, il cap. «Solomon and the Temple», pp. 222-225.

Sottolineo come la costruzione della Cappella Sistina determinasse, risolvendo un rapporto storico di rivalità⁸⁸, lo spostamento simbolico del nuovo, vero Tempio di Dio dalla *Basilica del Santissimo Salvatore e dei Santi Giovanni Evangelista e Giovanni Battista* [= *San Giovanni*] (ove comunque si custodivano le reliquie dei teschi di Pietro e Paolo) alla *Basilica di San Pietro*, costruita sopra la tomba di san Pietro. Documento relevantissimo della complessa costruzione ideologica pontificia è la *Descriptio Ecclesiae Lateranensis*⁸⁹, ricapitolata nella celebre *Tabula Magna Lateranensis* (fine XIII secolo), attualmente posta all'interno della *Basilica di San Giovanni* in prossimità della Sacrestia, benché proprio Leone X l'avesse fatta porre dietro l'altare maggiore, a testimonianza dell'altissimo valore simbolico che attribuiva alle reliquie custoditevi. Infatti, all'interno di *San Giovanni* e nel vicino *Sancta Sanctorum* si riteneva fossero presenti non soltanto santissime reliquie evangeliche (le ampolle con il sangue e con l'acqua fuoriusciti dal costato di Gesù in croce; un frammento della sua culla; la tunica senza cuciture e il mantello di Cristo; il suo sudario), ma anche le più importanti reliquie del Tempio di Gerusalemme, trasportate a Roma dopo la sua distruzione da parte di Vespasiano e Tito, quindi traslate in San Giovanni da Costantino: l'arca dell'alleanza con all'interno le due tavole della Legge; la verga di Mosè con la quale fece uscire l'acqua dalla roccia; il bastone di Aronne miracolosamente fiorito; il turibolo d'oro pieno di incenso; un'urna d'oro con la manna del deserto; la Me-

⁸⁸ Rimando all'interessantissimo saggio di U. Longo, *Dimensione locale e aspirazioni universali a Roma nel XII secolo: San Giovanni in Laterano come santuario e l'eredità dell'Antica Alleanza*, in D. Rigaux, D. Russo, C. Vincent (edd.), *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval. Études offertes à André Vauchez par ses élèves*, Paris, De Boccard, 2012, pp. 121-137.

⁸⁹ Cfr. U. Longo, *Dimensione locale e aspirazioni universali*, pp. 123-126. Tra la metà dell'XI e la metà del XII secolo, a partire dalle affermazioni di Pier Damiani, Eugenio III, Bernardo di Chiaravalle, Nicola Maniacutia, ricapitolate nella *Descriptio ecclesiae lateranensis* (pervenutaci in tre redazioni, databili dal 1073 al 1181 circa), si afferma un'esaltazione del papa come *rex et sacerdos* e del Laterano come nuovo Tempio di Dio, che nel suo altare toglie in sé l'Arca dell'alleanza e l'intera simbologia mosaica. «Il testo elenca le reliquie eccezionali che giustificano il fatto che la basilica *caput est mundi*; viene affermato infatti che nell'altare maggiore si trova addirittura l'Arca dell'Alleanza: *et eiusdem ecclesiae ara principalis est arca foederis Domini* [...] *In altari vero, quod superius est ligneum de argento coopertum, atque sub eo inferius, est tale sanctuarium: septem candelabra, quae fuerunt in priori tabernaculo. [...] et mensa, et propositio panum, quae dicitur sancta; et aureum turibulum, et urna aurea habens manna, quod habuit secundum tabernaculum, quod dicitur sancta sanctorum. Et ibi virga Aaron, quae fronderat, et tabulae Testamenti; et virga Moysi, qua percussit silicem, et fluxerunt aquae*» (p. 125 e n. 14).

norah, portata in trionfo insieme con la tavola per il pane di proposizione e i vasi sacri in un bassorilievo dell'Arco di Tito a Roma⁹⁰. Le più importanti di queste reliquie sarebbero state custodite sotto l'altare maggiore, ove poteva celebrare soltanto il pontefice (nuovo Sommo Sacerdote che, solo, poteva avere accesso al nuovo *Sancta Sanctorum*), insieme con parti lignee della tavola dell'ultima cena. Nel cuore sacrale della Roma pontificia, sotto l'altare che incorporava la tavola dell'ultima cena, sarebbero conservati il bastone di Mosè che fece scaturire acqua dalla roccia e un vaso sacro con la manna del deserto, due dei quattro segni miracolosi ricordati da Machiavelli in *Princ* XXVI (dipendente da Paolo, *1 Corinzi* 10,1-3): l'altare di san Giovanni in Laterano, pertanto, localizza eucaristicamente la *retractatio* paolina dei grandi miracoli mosaici e dell'intera Antica Alleanza nella presenza divina di Cristo.

Si comprende, pertanto, che il ciclo pittorico mosaico commissionato da Sisto IV, ribadendo il passaggio del primato teocratico da Mosè al pontefice romano vicario di Cristo, *traslava* le reliquie del Tempio di Gerusalemme in Vaticano, come confermato dall'iscrizione presente sui due archi trionfali nell'affresco del Perugino, *Cristo consegna le chiavi a San Pietro*: «*Imensv[m] Salomo[n]/ Templvm Tv / Hoc Quarte / Sacrast / Sixtel / Opibvs / Dispar Religione / Prior*». Il nuovo

⁹⁰ Segnalo la notizia riportata da Onofrio Panvino, *De praecipvis Urbis Romae sanctioribusque basilicis, quas Septem ecclesias uulgo uocant Liber*, Roma, Blado, 1570, pp. 146-147: «*Multae & pene infinitae reliquiae sunt tam in hac ecclesia Lateranensi, quam in Patriarchio. In basilica autem inter multas hae sunt praecipue. Arca foederis, Candelabrum, Mensa, Propositio panum, quae dicitur Sancta, Aureum thuribulum, Vrna habens manna, Virga Aaron, quae fronderat, Tabulae testamenti, Virga Mosis quae percusso silice aquae manarunt*»; e p. 148: «*Sub isto nempe altari est arca foederis: in qua sunt duae tabulae Testamenti: Virga Moysi & Virga Aaron. Est ibi Candelabrum aureum, & Thuribulum aureum thymiamate plenum: et urna aurea plena Manna. Item de panibus propositionum. Hanc autem arcam cum candelabro, & his quae dicta sunt, cum quattuor praesentibus columnis Titus & Vespasianus a Iudaeis asportari fecerunt de Hierosolyma ad Urbem*». Panvino dipende dalla sopra citata *Descriptio* e dalla sezione del testo della *Tabula Magna Lateranensis*: «*Sub isto nempe altari est Arca federis in qua sunt due Tabule testamenti, virga Moysi & virga Aaron. Est ibi candelabrum aureum & thuribulum aureum thymiamate plenum & urna aurea plena manna & de panibus propositionum. Hanc autem Arcam cum candelabro & hiis que dicta sunt cum quatuor presentibus columnis Titus & Vespasianus a Iudeis asportari fecerunt Hierusolima ad Urbem sicut usque hodie cernitur in triumphali fornice qui est iuxta Ecclesiam Sancte Marie Nove ad victoriam & perpetuum monumentum eorum a Senatu Populoque Romano positum*». Cfr. Ch.L. Joost-Gaugier, *Michelangelo's Ignudi, and the Sistine Chapel as a Symbol of Law and Justice*, in «*Artibus et Historiae*» 17/34, 1996, pp. 19-43, in part. pp. 30-31; l'autrice, tra l'altro, ricorda l'esistenza di «a tradition still alive in the Cinquecento that attributed the founding of Rome to Moses» (p. 31) o a Salomone (cfr. p. 41, nota 90).

Tempio di Salomone non è più il Laterano, ma appunto il Vaticano, di cui la Cappella Sistina è il nuovo *Sancta Sanctorum*. Tra gli affreschi sistini, ideologicamente fondamentale, proprio perché posto in corrispondenza con quello de *La consegna delle chiavi*, è l'affresco di Sandro Botticelli, *La punizione dei ribelli Core, Dathan e Abiron* (1480-1482). Vi sono rappresentati il turibolo d'oro di Aronne con il triregno papale (simbolo delle tre prerogative teologico-politiche, quindi anche temporali del papa: «*pater principum et regum, rector mundi, vicarius Christi in terra*») e Mosè con la sua verga miracolosa (riprodotto due volte, forse con un riferimento al bastone fiorito di Aronne), segno dell'origine divina del potere, trasmesso al papa e riaffermato tramite l'annientamento di coloro che ne negano la suprema autorità religiosa e politica⁹¹. Sull'arco di trionfo dell'affresco di Botticelli, è riportata, in prospettiva anticonciliarista e di esaltazione dell'assoluto primato papale, la citazione della *Lettera agli Ebrei* 5,4: «*Nemo sibi*

⁹¹ Cfr. Ch. L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, il cap. «Moses, *typus papae*», pp. 201-221; ricostruendo fonti e simbologia degli affreschi laterali della Sistina, egli precisa: «Moses is presented as a *typus Christi*. It is noteworthy, however, that neither Moses nor Christ are presented primarily as miracle-workers. Rather they are shown as establishing the fundamental laws, the governing order, and the priestly powers of the religious community [...] As Vicars of Christ and the traits of the popes painted in the zone above the wall frescoes testify to the transmittal through time of the regal and sacerdotal powers of Moses and Christ. The wall decoration of the Sistine Chapel thus forms a coherent whole: the religious careers of Moses and Christ and the portraits of the early popes testify to the divine foundation and historical continuity of the *primatus papae* as the fundamental principle of God's sovereign plan for the salvation of mankind» (p. 209). Per una parziale anticipazione del lavoro di Stinger, cfr. L.D. Ettlinger, *The Sistine Chapel before Michelangelo*; sulla scia di Stinger, cfr. O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Carocci, Firenze 1998, Roma 2008², pp. 83-91; A. Leader, *Michelangelo's "Last Judgment": the Culmination of Papal Propaganda in The Sistine Chapel*, in «*Studies in Iconography*» 27, 2006, pp. 103-156., in part. pp. 131-132. Sui riferimenti scottanti alla realtà storica del pontificato di Sisto IV e alla congiura de' Pazzi, in particolare in riferimento all'affresco di Botticelli, cfr. H.W. Pfeiffer, *La Sistina svelata. Iconografia di un capolavoro*, Libreria Editrice Vaticana-Jaca Book, Città del Vaticano-Milano 2007, pp. 41-47; M. Simonetta, *L'enigma Montefeltro*, pp. 233-239; R. Goffen, *Friar Sixtus IV and the Sistine Chapel*, in «*Renaissance Quarterly*» 39/2, 1986, pp. 218-262: seppure efficace è l'analisi della centralità della figura di Mosè, in quest'ultimo saggio mi pare comunque piuttosto forzata la tesi di fondo, che finisce per subordinare la finalità assolutamente primaria dell'esaltazione del primato teologico-politico papale all'esaltazione dell'ordine dei minori conventuali, di cui Francesco della Rovere era stato ministro generale. Segnalo, infine, la notevole sintesi di N. Brandodoro, *Noster Moyses papa. Una metafora teologico-politica nel conflitto fra Sisto IV e i Medici*, di prossima pubblicazione in «*De Medio Aevo*» 12/2, 2023, *El papa, nuevo Moisés*, pp. 503-514.

assumat honorem nisi vocatus a Deo tanquam Aron», testo che rinvia all'episodio di Core, Dathan e Abiron.

6.6. *Due Mosè rivali: Savonarola contro Alessandro VI*

Paradossalmente, come si è accennato sopra, l'identificazione tra il papa e Mosè è confermata *sub contraria specie* dal più violento, ambizioso e ostinato avversario di Alessandro VI, perfettamente noto a Machiavelli, che gli dedicò massima attenzione e critica ammirazione⁹². Essendocene occupato altrove⁹³, mi limito qui a ricordare ancora l'ultimo, drammatico ciclo omiletico del frate domenicano impegnato a farsi riconoscere come figura escatologico-messianica, facendo di Firenze la nuova Gerusalemme eletta da Dio: le *Prediche sopra l'Esodo* furono tenute prima a Santa Maria del Fiore, poi a San Marco, tra l'11 febbraio e il 18 marzo 1498. In esse, il domenicano si era esplicitamente identificato con Mosè vero profeta e liberatore del popolo eletto⁹⁴, contrapponendosi al perverso

⁹² «Quel frate che, con toni così profondi, scavava nella coscienza etica e civile del popolo di Firenze, costituiva, agli occhi acuti di chi ne osservava l'azione e ne studiava il pensiero, un punto di riferimento storico e politico di fondamentale importanza [...] Del Savonarola Machiavelli non era né seguace né "amico", né, come oggi si direbbe, simpatizzante. Ma proprio perché, avversandone l'azione e non condividendone il pensiero, ne avvertiva la singolarità e l'importanza, tanto più ne studiava e ne meditava (e per tutta la vita seguirà a studiarne e meditarne) le opere» (G. Sasso, *De aeternitate mundi* (Discorsi, II,5), in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Ricciardi, Milano-Napoli 1987, pp. 167-399, in part. p. 359); e tra queste in particolare «le *Prediche*, che certo Machiavelli lesse e, durante gli anni, ogni volta che il pensiero lo riconduceva all'esperienza viva del frate di San Marco, tornò a meditare» (p. 366). Sulla profonda incidenza della predicazione e della prassi politica di Savonarola su alcune delle tesi più ardue di Machiavelli, cfr. A. Brown, *Savonarola, Machiavelli and Moses: a Changing Model*, in P. Denley e C. Elam, *Florence and Italy. Renaissance Studies in Honor of Nicolai Rubinstein*, Westfield College – University of London, London 1988, 57-72, in part. 62-65: da Savonarola Machiavelli riprenderebbe il valore esemplare di Mosè come profeta armato; la necessità del ricorso a una crudeltà pietosa, contrapposta a una pietà crudele, perché politicamente dannosa; la legittimità di «ammazzare i figliuoli di Bruto», se si mira a «uno stato libero»; la capacità pragmatica di adattare la propria politica al mutare della fortuna; l'intuizione del ruolo-chiave dell'orientamento della pubblica opinione nella lotta politica. Sulla centralità del confronto con Savonarola lungo tutto il *Princ*, cfr. J.T. Scott, *The Fortune of Machiavelli's Unarmed Prophet*, in «The Journal of Politics» 80/2, 2018, 615-629.

⁹³ Cfr. G. Lettieri, *Lo «spiraculo» di Machiavelli e «le mandragole» di Savonarola*.

⁹⁴ Il ciclo omiletico è caratterizzato dalla «chiarissima e continua sovrapposizione tra la figura di Mosè e quella di Girolamo, tra le vicende del popolo eletto e quelle della Repubblica fiorentina [...] L'identificazione è totale e drammaticamente vissuta [...] Mosè è Girolamo» (G.C. Garfagnini, *Girolamo Savonarola e il movimento savonaroliano*, in M. Ciliberto (ed.), *Storia*

Faraone, quindi a «l'Egizio», di fatto identificato con il papa regnante Alessandro VI. È del tutto evidente, quindi, la pretesa savonaroliana di “sostituire” il Mosè papale con il Mosè profetico. Machiavelli ascoltò dalla viva voce del Frate quanto meno due di queste prediche: la VI e la VII, tenute il 2 e 3 marzo, delle quali riferisce puntualmente nella celebre *Lettera del 9 marzo 1498*, suo primo documento politico a noi pervenuto⁹⁵. Quasi certamente ne seguì anche altre, imperdibili proprio per la loro bruciante decisività politica. Comunque, le *PredEsodo* venivano immediatamente stampate dai Piagnoni, prima della pubblicazione del ciclo integrale nel 1505/1508. L'opposizione tra il perdente *profeta disarmato* Savonarola e il vincente *profeta armato* Mosè, centrale in *Princ VI*, gli era quindi nota come opposizione tra Savonarola e Alessandro VI.

6.7. Giulio II nuovo Mosè contro lo scismatico conciliabolo di Pisa

Abbiamo sopra fatto riferimento alla crisi del cosiddetto conciliabolo di Pisa, sostenuto da Luigi XII, al coinvolgimento di Firenze e alla violenta reazione di Giulio II. Già nella bolla *Extensio constitutionis a Pio II editae contra appellantes a Romano Pontifice ad futurum concilium, eorumque complices et fautores* (1 luglio 1509), il pontefice in guerra si identifica con il nuovo Mosè, dichiarando, sulla scia di Eugenio IV, che, privi dell'autorizzazione papale, i cardinali e gli ecclesiastici che convocano o partecipano a un concilio, essendo scismatici, sono condannati a «*cum Dathan et Abiron partem et damnationem habere*»⁹⁶. A maggior ragione, la solennissima *Indictio sacri Oecumenici Concilii Lateranensis Quinti et damnatio conciliabuli Pisani*, proclamata il 19 aprile 1512, identifica i cardinali

della civiltà toscana. II. Il Rinascimento, Le Monnier, Firenze 2001, 451-476, quindi in G.C. Garfagnini, *Da Chartres a Firenze. Etica, politica e profezia fra XII e XV secolo*, Edizione della Normale, Pisa 2016, 329-263, in part. 371 e 350).

⁹⁵ N. Machiavelli, *Lettera a un destinatario ignoto in Roma [Ricciardo Becchi?] del 9 marzo 1498*, in *Lettere*, n. 2, t. I, pp. 14-21. In realtà, il manoscritto della lettera è privo di destinatario, sicché che questi fosse Ricciardo Becchi è soltanto ipotesi plausibile. Ricordo che, fino a due mesi prima, l'antisavonaroliano Becchi era stato l'ambasciatore della Repubblica fiorentina presso il papa; cfr. M. Lodone, *Savonarola e Machiavelli: una nota su Discorsi I,11*, in «Interpres» 30, 2011, 284-298, in part. 295-296; per una ricostruzione delle posizioni di Becchi, cfr. M. Martelli, *Machiavelli e Savonarola*, in G.C. Garfagnini (ed.), *Savonarola...*, 67-89, in part. 74-78. Come sempre acute le osservazioni di G. Barbuto, *Machiavelli*, Salerno, Roma 2013, pp. 36-41. Cfr. anche G. Goisis, *Machiavelli e Savonarola: alcune considerazioni*, in G.M. Chiodi e R. Gatti (edd.), *La filosofia politica di Machiavelli*, FrancoAngeli, Milano 2014, 149-158.

⁹⁶ *Bullarium Romanum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, Torino, Dalmazzo, 1860, Tomus V, *Iulius II*, n. XXVII, pp. 479-481, in part. § 6, p. 481.

promotori del “conciliabolo” di Pisa con i leviti di *Numeri* 16,1-35, contrappo-
nendo la papale «*plenitudo potestatis*», erede di quella di Mosè e di Aronne, alla
«*schismatica conventicula synagogae Satanae et Ecclesiae malignantium per Dathan
et Abiron*»⁹⁷. Non sorprende, pertanto, ritrovare nelle opere “anti-pisane” del ge-
nerale domenicano Tommaso de Vio “il Gaetano”, teologo di fiducia di Giulio II
e probabile ispiratore dell’“anti”-Concilio papale⁹⁸, la riaffermazione del primato
teocratico del papa vicario di Cristo, di cui «*Moses dux populi*» è figura, con
la conseguente condanna del conciliarismo e di tutti i nemici dell’assolutismo
papale come nuovi Core, Dathan e Abiron⁹⁹. Come si è sopra sottolineato, certa-
mente il trattato anticonciliarista del Gaetano fu noto a Machiavelli, incaricato
dalla repubblica fiorentina di seguire la pericolosissima crisi pisana e di allonta-
nare il concilio scismatico dai territori soggetti a Firenze, per evitare un nuovo
interdetto o persino una nuova aggressione militare del Mosè pontificio. Che
nota e diffusa fosse l’identificazione del pontefice come nuovo Mosè è confer-
mato anche dalla letteratura popolare, in particolare dalla libellistica antipapale:
analoga a quanto aveva sistematicamente proclamato Savonarola nella sua

⁹⁷ *Bullarium Romanum, Iulius II*, n. XXXIII, pp. 499-509, in part. § 15, p. 504; cfr. § 9, p. 503.

⁹⁸ «In risposta al conciliabolo di Pisa, Giulio II, forse dietro suggerimento del generale dei Do-
menicani, Tommaso de Vio detto il “Caietano”, e del cardinale Antonio del Monte, decise a sua
volta di convocare un concilio e di riunirlo in Laterano» (D. De Marchis, *Concilio Lateranense
V (1512-1517)*, in O. Bucci e P. Piatti (edd.), *Storia dei concili ecumenici. Attori, canoni, eredità*,
Città Nuova, Roma 2014, pp. 371-393, in part. p. 373).

⁹⁹ Soltanto al papa «*spectat plena potestas supremi regiminis et assumptio illorum in partem sollici-
tudinis, ut patet Exodus XVIII [21-25], ubi Moses dux populi ex consilio Iethro elegit et “constituit
principes populi et millenos et centuriones et decanos”*» (Tommaso De Vio Caietanus, *De com-
paratione auctoritatis Papae, & Concilii*, Roma 1511, quindi Mazocchi, Roma 1513, qui citata
nell’edizione degli *Opuscula Omnia*, Anversa, Keerbergium, 1612, Tomus I, pp. 1a-9i, in part.
cap. XIII, p. 9g); «*Ex consequentibus vero ad esse extra fidem et Ecclesiam, multae afferrunt
auctoritates, dicentes ad statum extra fidem et Ecclesiam consequi: extra communionem fidelium,
sine clavibus, sine potestate, sine honore, sine officio pascendi, oves fieri et esse. Procul a communione
fidelium haereticos faciunt: imprimis Dominus Num XVI [26]: “Recedite, inquit, a tabernaculis
impiorum”, Dathan scilicet et Abiron, schismaticorum. Constat enim omnes haereticos esse schisma-
ticos*» (cap. XVII, p. 11b). Sulla radicalità dell’interpretazione del primato papale nel Gaetano,
che attribuiva al pontefice e a un concilio da lui approvato il diritto di revocare decisioni con-
ciliari, quindi sulla sua influenza “negativa” su Lutero e sul suo fondamentalismo biblico come
unico autentico criterio di autorità ecclesiastica, cfr. N.H. Minnich, *Luther, Cajetan, and Pastor
Aeternus (1516) of Lateran V on Conciliar Authority*, in *Bibliothek des Deutschen Historischen
Instituts in Rom* 134, 2017, pp. 187-204. Sulla teoria teocratica di de Vio, cfr. M. Maccarrone,
Vicarius Christi, pp. 276-279.

ultima predicazione contro Alessandro VI, Giulio II viene condannato come «sechondo pharaone» in uno dei sonetti stampati e distribuiti tra la popolazione, per salutare l'entrata solenne a Bologna nel 1512 del cardinale Federico Sanseverino, uno dei cardinali scismatici del conciliabolo pisano: con un rovesciamento davvero speculare, l'alleanza antipapale incentrata sulla Francia, militarmente irresistibile, veniva propagandisticamente esaltata come erede della virtù bellica romana e come capace di sostenere un concilio di radicale riforma, salutato come nuovo *Mosè* chiamato dalla provvidenza «per riformar di Christo il divo regno», quindi per condurre la chiesa fuori dalla sua *cattività egiziana*¹⁰⁰.

6.8. *Le orazioni di Egidio da Viterbo, Tommaso de Vio, Cristoforo Marcello al Concilio Lateranense V*

Emblematica è l'orazione inaugurale del Concilio Lateranense V tenuta da Egidio da Viterbo¹⁰¹, considerato l'altissimo valore teologico del testo d'apertura della nuova, solenne proclamazione conciliare del primato pontificio e tenendo presente lo spessore spirituale, il rilievo intellettuale e l'autorità istituzionale di questo frate agostiniano, priore generale dell'ordine e futuro cardinale, per molti aspetti figura chiave dei pontificati medicei. Esaltando Giulio II, vittorioso in guerra e capace di ampliare i domini pontifici (recuperando da Venezia territori già espugnati da

¹⁰⁰ «Honora questo d'ogni laude degno/ Bologna dal pisan sinodo electo./ Disposto a far di sé schutto chol pecto/ Per riformar di Christo el divo regno./ Chostui di forza d'animo e d'ingegno/ Harà la ghuerra subito el suspeto/ rimosso e chonsequito eli usto effecto/ De trar quel tighre della sede indegno./ Urta frachassa nel chrudel nimicho/ col novo duce in arme un Scipione/ un altro Barbarossa el bon Fedricho./ L'è qui de Franza tiecho ogni barone/ non dubitar che Dio t'ha per amicho/ Strugi questo sechondo pharaone»; il sonetto è testimoniato da Fiano degli Ubaldini, *Cronica bolognese*, in Biblioteca Universitaria di Bologna, ms 430, t. III (1492-1513), cc. 933v-934v, quindi segnalato e parzialmente riportato in M. Rospoche, *Il papa guerriero*, p. 197.

¹⁰¹ Egidio Antonini da Viterbo, *Oratio Prima Synodi Lateranensis habita* (3 maggio 1512), edita a Roma, Beplin, 1512 e a Norimberga, Stuchs, 1512, a cura e con breve epistola proemiale a Jacopo Sannazaro di Jacopo Sadoletto; l'*Oratio* fu ristampata in una raccolta a cura di Antonio Maria Ciocchi del Monte, *Sa. Lateran. Concilium Novissimum, sub Julio et Leone celebratum*, Roma, Mazzocchi, 1521. Il testo è stato recentemente ripubblicato in Egidio da Viterbo, *Orazioni per il Concilio Lateranense V*, Edizioni del Centro Culturale Agostiniano, Roma 2012, pp. 19-28; citerò la paginazione di quest'edizione. Il volume raccoglie anche l'*Oratio habita post tertiam Concilii Lateranensis sessionem* (25 novembre 1512), pp. 45-54; su questa seconda orazione, cfr. C. O' Reilly, "Maximus Caesar et Pontifex Maximus". *Giles of Viterbo proclaims the alliance between Emperor Maximilian I and Pope Julius II*, in «Augustiniana» 22, 1971, pp. 80-117, con l'edizione del testo alle pp. 100-112.

Cesare Borgia!), Egidio lo paragona a Mosè che vince in battaglia soltanto perché prega ininterrottamente¹⁰². Pertanto, è proprio nella convocazione del concilio universale, grazie al quale si appresta ad annientare l'eresia conciliarista e a riformare la chiesa, che il papa attinge la sua perfetta dimensione di nuovo Mosè, sposo della chiesa e di vicario di Dio in terra, comunque capace di affermarsi come mai nessun altro pontefice prima di lui. Giulio II, infatti, è definito apertamente «*maximus*» per gloria secolare ed esaltato perché riuscito a «*militiae (quod nemo antehac potuit) Ecclesiae arma magnis regibus metuenda facere*»¹⁰³.

Analogamente, nella seconda orazione tenuta da Egidio all'interno del Concilio Lateranense il 25 novembre 1512, dedicata a celebrare la firma dell'accordo tra Giulio II e l'imperatore Massimiliano d'Asburgo e ad allestire un esercito antiturco¹⁰⁴, l'identificazione del papa con Mosè torna centralissima: come Mosè ha descritto nella *Genesi* il *Fiat lux* divino, così Giulio II, convocando il concilio, ha immediatamente fugato le tenebre che avevano avvolto la chiesa e l'Italia dopo la sconfitta di Ravenna, assoggettando il Conciliabolo di Pisa, mettendo in fuga gli eserciti nemici, insomma trionfando sul Faraone egizio, sconfitti dalla pietà e dalla potenza di Dio, tramite il suo vicario, piuttosto che dalle armi: «*Vicit Moses [...] Aegyptio Pharaone obruto*»¹⁰⁵. Si noti come, seppure "spiritualizzata", la metafora del *Fiat lux* divino, quindi della conversione della tenebra nella luce,

¹⁰² «*Ad quae si Synodi opera redibimus, ut armis non nostris inferiores aliquo hoste fuimus, ita nostris erimus omni hoste superiores. Veniat queso in mentem Mosis bellum, quod adversus Amalech regem gessit, videbis populum Deo charum gladiis fidentem vinci semper, contra semper vincere precibus supplicentem. Iosue exercitum in praelium ducebat, Aaron sacerdos cum Hur ac Mose montem ascendebant. Illi armato corpore ferebantur in hostem, hii Deum purgato animo praecabantur. Illi ensibus, hii votis agebant; illi ferro hii pietate pugnabant. Vidimus utraque arma, militiae scilicet ac religionis, sed iam quae nostra sint Deo rem ostendente cognoscamus. Dum Moses, inquit, manus attollebat noster vincebat exercitus, dum manus remittebat exercitus inclinabat (cfr. Esodo 17,8-13). Ac (ne casu id factum suspicemur) in calce sermonis illius scribitur adversus Amalech, hoc est, in Ecclesiae hostem, Dei manum ac bellum esse in generatione et generationem (cfr. Es 17,16). Quibus quidem verbis monet Deus utranque generationem atque utranque Ecclesiam, et Mosis et Christi, militiae armis vinci; pietatis studio vincere; superati telis decertando, sacra faciendo superare» (Egidio da Viterbo, *Oratio prima*, pp. 25-26). Seppure la chiesa vince soltanto grazie alla fede e alla pietà, comunque queste determinano, se autentiche, l'affermazione militare e secolare.*

¹⁰³ Egidio da Viterbo, *Oratio prima*, p. 24 e p. 25.

¹⁰⁴ Cfr. J.W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Brill, Leiden 1968, tr. it. *Chiesa e riforma in Egidio da Viterbo. Uno studio sul pensiero del Rinascimento*, Nerbini, Firenze 2021, pp. 295-296.

¹⁰⁵ Egidio da Viterbo, *Oratio habita post tertiam Concilii Lateranensis sessionem*, pp. 46-48.

che pochi anni prima Michelangelo aveva dipinto straordinariamente sulla volta della Sistina, è comunque attribuita a Mosè figura del papa, autore ispirato del racconto della creazione e legislatore di ogni ordine terreno; infatti, commenta Egidio, proprio la creazione di Dio dal nulla spiega il mistero di una storia provvidenzialmente convertita, per grazia di Dio, dal disastro alla liberazione salvifica, che si rivela quindi una “catastrofe” di vera e propria *renovatio*:

Ea mihi nunc attigisse satis fuerit quibus significem anni huius incommoda, quae gravissima fuere, atque alia omnia non evertendi generis humani sed instaurandi gratia divinitus immitti. Verum enimvero instaurari omnia oportet eisdem ex quibus constant initiis. Initia vero condendi orbis diebus quibusdam complexus est Moses [...] Quamobrem et in rebus humanis instaurandis quibusdam velut diebus mundi natali similibus uti consentaneum est. At vero quemadmodum et Achademia, omnis et tam vetus quam nova lex consentit, omnis animorum instauratio, cuius gratia vivendum est homini, in eo vel praecipue sita est ut sese a tenebris vindicent et ad suum totis (ut aiunt) nervis assurgant et observandum et contuendum solem [...] Eisdem hos dies post noctem acceptae hoc anno cladis enarrabimus. Utque tunc natura rerum post aeternam noctem hos accepit dies, ita Ecclesia hoc anno post Ravennatis calamitatis tenebras totidem sibi illuxisse dies vidit. Etenim accepto acerbissimo nuntio nox omnium occupavit mentes, ac plus quam credi posset, animi omnium prope concidere. Unus tamen Iulius Pontifex Maximus firmissime suae arboris memor nunquam cessit oneri, nunquam concidit. Is Dei Optimi Maximi, cuius locum obtinet, esempla sectatus, “Fiat – inquit – lux” (Gen 1,3)¹⁰⁶.

Il luogo comune biblico della provvidenziale capacità di trasformare la tenebra della disperata disdetta nella luce dell’insperata redenzione, ovviamente ritrattato nella dialettica cristologica tra “esodo” nella morte e resurrezione, trova uno dei suoi esiti più rilevanti nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, interprete della miracolosa svolta costantiniana che fa irrompere la luce divina nel mondo liberando la cristianità dalle persecuzioni e il mondo dall’idolatria¹⁰⁷, ove la sconfitta di Massenzio a Ponte Milvio viene paragonata al disastro della cavalleria egiziana travolta dal Mar Rosso grazie all’intervento di Dio e alla mediazio-

¹⁰⁶ Egidio da Viterbo, *Oratio habita post tertiam Concilii Lateranensis sessionem*, p. 46; Egidio scandisce il passaggio dalla tenebra della disfatta di Ravenna alla luce del trionfo di Giulio II, con l’esercito francese che si ritira dall’Italia, in una settimana, mostrando la provvidenziale opera di ricreazione divina *ex nihilo* della storia.

¹⁰⁷ Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, X,1,2-7; X,8,19-9,8.

ne di Mosè¹⁰⁸. A partire da Giulio II, questo luogo comune viene diffusamente recuperato¹⁰⁹ (si pensi all'affresco della vittoria costantiniana e dell'annegamento di Massenzio e della sua cavalleria a Ponte Milvio presente nelle Stanze di Raffaello in Vaticano, commissionato da Leone X nel 1517 e realizzato dagli allievi di Raffaello tra il 1520 e il 1524), risultando certo influente anche su *Princ XXVI*. Certo, quella che è esaltazione del ruolo ontologico e rivelativo del pontefice romano, salvatore incaricato di convertire il mondo dalla tenebra alla luce e di essere il mediatore universale dell'ordine, diventa in Machiavelli metafora secolarizzante di un redentore soltanto terreno, di un *princeps* suo familiare, chiamato a un potere comunque limitato ed effimero, seppure sorretto dal potere almeno ideologicamente supremo del papa regnante.

Di grande rilievo, per la rilevanza del suo autore ispiratore teologico di Giulio II nel conflitto con il *conciliabulum* pisano, quindi per la ricapitolazione delle dottrine teocratiche proclamate dal Lateranense V, è l'*Oratio De Ecclesia & Sinodorum differentia* tenuta nel giugno 1512 da Tommaso de Vio nella seconda sessione del Concilio¹¹⁰. Restituita l'unica, indivisibile «*respublica christiana*» quale Gerusalemme celeste che discende dal cielo (cfr. *Apocalisse di Giovanni* 21), essendo il corpo mistico di Cristo Figlio di Dio, de Vio interpreta il pontefice come unico «*summus princeps et vicarius Christi*», quindi «*caput*» del corpo mistico storicamente congregato¹¹¹. Il conciliabolo di Pisa, iniziativa di parte, settaria e violenta, erede dei tentativi scismatici repressi prima a Costanza, poi a Basilea, grazie ad Eugenio IV e la proclamazione del primato papale nel Concilio di Firenze, non può vantare di discendere dal cielo, ma rivela la sua natura demoniaca e babelica, attestata dalla metafora della caduta rovinosa, che richiama ancora una volta quella dei leviti di Mosè precipitati all'inferno¹¹². L'esegesi bernardiana delle due spade di

¹⁰⁸ Cfr. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, IX,9,1-11.

¹⁰⁹ Egidio da Viterbo, *Oratio habita post tertiam Concilii Lateranensis sessionem*, p. 46.

¹¹⁰ Tommaso De Vio, il "Caietanus", *De Ecclesia & Synodorum differentia coram Iulio II in secunda sessione Concilii Lateranen. 17 Calen. Iunii, Anno 1512*, in *Opuscula Omnia*, Tomus III, Tract. I, *De sex orationibus Romae habitis*, in part. *Oratio VI*, pp. 139r-141v.

¹¹¹ «*Nam sicut in Hierusalem illa quae in coelis est mater nostra, vnus tantum Dominus est Iesus Christus, ita in hac Hierusalem illius filia, quae Christi sanguine irrigata & matris est illustrata splendoribus, vnus tantum princeps est vicarius Christi, & Pontifex maximus*» (p. 140g).

¹¹² «*Non igitur Pisarum synodus, synodus Hierusalem est, sed ciuitas ac turris Babel potius: quae in terra Sennaar confusionem fecit, & concordiam aedificantium disiecit [...] Quid enim tam nouum & inusitatum ac mirabile est, quam esse qui conentur efficere, vt miles duci, & filius patri, domino seruius impediret, oues pastori; denique pedes & caetera membra capiti [...] Eam, vero, quae a supernorum imi-*

Luca 22,38¹¹³ è, pertanto, finalizzata ad affermare il «*gladium*», cioè il potere sia spirituale che temporale nelle mani del pontefice, quindi per giustificare la guerra vittoriosa di Giulio II sia sul piano militare (seppure attraverso la disfatta subita a Ravenna), che su quello ecclesiastico¹¹⁴. Il pontefice, infatti, «*summus princeps & caput omnium*», imita sia l'aspetto regale/bellico di Cristo re dei re, appunto *princeps* supremo, che l'aspetto pacifico, quindi misericordioso del Redentore, capo del cor-

*tation prolapsa in praeceps, ab illis deflectit viam, non utique de coelo descendisse, quin potius ab inferis ascendisse iudicabimus. Hoc quando ita se haber, non descendit de coelo [...] non descendit, inquam, sed ruit [...] Haec itaque nunc Pisana nouitas Constantiae tunc ortum habuit, & euanuit, Basileae repullulauit, & explosa est, atque his etiam temporibus (si vos viri eritis) interibit, quemadmodum sub Eugenio IV [...] Longe igitur ab hac Christi Pisanorum ecclesia discrepat, haec enim fidelium est, illa cauillantium, haec domesticorum Dei, illa aberrantium, haec Christianorum hominum, illa vero eorum, qui Christi vestem conscindere, & a mystico Christi corpore mystica Christi membra seiungere non verentur» (Tommaso De Vio, *Oratio De Ecclesia & Sinodorum differentia*, pp. 140g; 140h-i).*

¹¹³ Cfr. Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione ad Eugenium papam* (1149-1152 circa), in J. Leclercq e H. Rochais (edd.), *Sancti Bernardi Opera*, Tomo III, Editiones Cistercenses, Roma 1963, pp. 393-493, in part. IV, iii, 6, p. 454, ll. 11-14: «*Uturque ergo Ecclesiae, et spiritualis scilicet gladius, et materialis, sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris*». Sull'imponente e non coerente tradizione teologico-politica, che si dirama da quest'interpretazione, cfr. il notevole volume di M. Giannetta, *Il potere che interpreta. L'eco dell'esegesi dei due gladii di Bernardo di Clairvaux nel pensiero politico dei secoli XIV-XVII*, Guida, Napoli 2022; purtroppo, l'indagine del volume cha da Beranardo giunge sino all'«autunno del Medioevo» (Ockham, Marsilio, Wyclif), ma per poi saltare a Bellarmino, di fatto trascura del tutto i secoli XV e XVI.

¹¹⁴ «*Summum principem & caput omnium appellamus: Te, Pater beatissime, obsecro atque obtestor (tua enim post Deum maxima est potestas, tuum est imperium, tua reipublicae gubernatio, Christianae fidei defensio) obsecro inquam & obtestor, hoc omni studio cures atque efficias, vt haec synodus Lateranensis per te congregata, quemadmodum ecclesia qua refert, de coelo descendit vti Ioannes vidit [cfr. Apocalisse di Giovanni 21], ita cum illa rursus ascendat in coelum, hoc enim uniuersi totis deuotisque animis deprecamur. Assequetur autem hoc te volente, teque imperante, si tu ipse pater sancte, omnipotentis Dei cuius vices in terris non solum honore dignitatis, sed etiam studio voluntatis gerere debes potentiam, perfectionem, sapientiamque imitaberis: Atqui vt in primis potentiam imiteris, accingere, Pater sancte, gaudio tuo, tuo inquam accingere, binos enim habes, alterum tibi reliquisque huius mundi principibus communem, alterum tibi proprium, atque ita tuum, vt illum alius nemo nisi a te habere possit. Hoc itaque gaudio tuo qui ecclesiasticae potestatis est accingere potentissime, & accingere super femur tuum, id est, super vniuersas humani generis potestates. Cumque accinctus fueris, tum intende contra errores, contra haereses, contra dissensiones, denique contra inferni portas, errorum, haeresum, & dissensionum authores, nec intende solum, sed etiam procede & regna. Procede in primis, & prospere procede, gentes quae bella volunt dissipando, tum regna sacerdos & rex quae pacis sunt cogitando, inquirendo, perseguendo. Is namque idem quem imitare debes, & Rex regum est, pacisque princeps & Dominus dominantium rexque pacificus» (Tommaso De Vio, *Oratio De Ecclesia & Sinodorum differentia*, pp. 141a-c),*

po mistico della chiesa. Pertanto, guidata dal pontefice, suo unico e universale «*caput*» storico, la chiesa è la Gerusalemme *peregrina* che, contrariamente alla rovinosa caduta all'inferno del conciliabolo pisano che si frantuma in se stesso ribellandosi all'unico *caput* salvifico, ascende al cielo dopo esserne geneticamente discesa¹¹⁵.

E se certo Egidio insiste sull'aspetto profetico-religioso, spirituale, più che su quello militare di Mosè-Giulio II¹¹⁶, e se Gaetano si concentra sugli aspetti ecclesiologici che contrappongono la vera Gerusalemme celeste del pontefice *caput* universale contrapposta alle conventicole scismatiche, comunque il dispositivo teocratico, che presuppone il pontefice riunificare in sé perfettamente potere spirituale e temporale: sia l'*auctoritas* di *princeps*, *caput*, legislatore e capo militare di Mosè, che l'*auctoritas* di Sommo sacerdote di Aronne. Per averne conferma, basta passare ad un'altra *Oratio* conciliare, quella di Cristoforo Marcello che diverrà intimo interlocutore di Clemente VII, per scorgere un'esaltazione del tremendo pontefice come

*tantae reipublicae unicus atque supremus princeps [...], cui summa data potestas, ac divinum injunctum imperium*¹¹⁷.

¹¹⁵ «*Sic namque hoc sacrosanctum Concilium in coelum ascendet, cum Catholica ecclesia quam refert, & quam Ioannes civitatem esse, sanctam esse Hierusalem nouamque esse, atque de coelo descendisse contemplatus est*» (Tommaso De Vio, *Oratio De Ecclesia & Sinodorum differentia*, pp. 141f-g).

¹¹⁶ Ricordo, comunque, che subito dopo il Sacco di Roma, il "pacifico" Egidio arruolò personalmente un esercito di 2.000 uomini per cercare di liberare Clemente VII prigioniero in Castel Sant'Angelo; l'iniziativa, però, non ebbe seguito.

¹¹⁷ Cfr. Cristoforo Marcello, *In quarta Lateranensis Concilii sessione habita Oratio*, Roma, Maz-zocchi, quindi in *Acta Conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum*, IX, Ab anno MCCCXXXVIII ad annum MDXLIX, Parigi, ex Typographia Regia, 1714, pp. 1647-1651, in part. pp. 1649-1651: «*De opibus praeterea, de bello & pace debete agere princeps; eo quod si nullae sint opes, civitatem tutari non potest, neque bellum indicere, neque pacem servare, neque seipsum intra moenia custodire [...]. Quemadmodum tu, Pater sancte, in tam justissimo adversus potentissimos hostes suscepto bello ita gessisti, ut ardentissimos aestus, acerbissima frigora, noctes insomnes, adversas valetudines, omnia vitae incommoda, & fere mortem ipsam non tantum intrepide tuleris, sed quasi sponte tua obiectis [...]. Ex quo omnis Italiae locus, omnis populus, omnis civitas, omnis reipublica, omnes denique privatim & publice gaudent, jubulant, exsultant, teque omnis aevi, omnium saeculorum, omnium gentium principem & caput appellant [...]. Cum igitur tantae reipublicae unicus atque supremus princeps fueris institutus, beatissime Pontifex, cui summa data potestas, ac divinum injunctum imperium; tuum est, quemadmodum oppressam armis existi, amplificasti, ita moribus depravatam ecclesiam reformare, corrigere, illustrare [...]. Ipsa vero respublica, ipsa ecclesia derelinquitur, & derelicta conqueritur, & languet, & plorat. Eam namque a nonnullis integritatem ejus lacerare volentibus angi videmus, mirum in modum cruciari [...]. Vae mihi miserae & infelici [...]. Terras &*

Molti passi di questo *de principe pontificio*, esaltando il pontefice guerriero, trionfatore militare e liberatore dell'Italia dai barbari (ove vengono in pieno Concilio esaltati l'eroico sforzo militare in prima linea del papa, quindi la progressiva conquista delle città dell'Italia centrale) entrano in profonda risonanza con forma biblico-provvidenzialistica e sostanza politica di *Princ XXVI*. La «*virtus*» del pontefice è infatti esaltata come la forza provvidenziale capace di soccorrere e redimere la «*respublica*» della chiesa *patiens*, languente, derelitta, preda di lupi travestiti da agnelli, ma dominati da superbia e *libido dominandi*, ove i cardinali scismatici del conciliabolo di Pisa vengono paragonati a centauri e satiri, ove rivelativa è la sovrapposizione tra l'identità della chiesa universale e quella della nazione italiana: «*Tuis viribus & auctoritate intestini cesserunt hostes, seditiosa turba recessit, a tyrannide liberata Italia*»¹¹⁸.

6.9. *L'apoteosi di Giulio II: primato papale e libertà d'Italia nella Festa di Agone del 1513*

Non sufficientemente apprezzata è una notizia storica di grande rilevanza¹¹⁹: il vero e proprio trionfo in maschera in onore di Giulio II che fu organizzato a Roma, due settimane prima della morte del pontefice, in occasione del giovedì grasso di carnevale il 6 febbraio del 1513 (si è sopra descritta la coeva celebrazio-

maria circui, & nullum praeter te, Juli Pontifex beatissime, qui me magis diligeret, dignitatemque meam & salutem magis curaret, inveni. Tua sub ditione defensa sum, protecta, mirum in modum aucta. Tuis viribus & auctoritate intestini cesserunt hostes, seditiosa turba recessit, a tyrannide liberata Italia. Ad te igitur supplex tamquam ad verum principem, protectorem, Petrum & sponsum accedo [...] Tu enim pastor, tu medicus, tu gubernator, tu cultor, tu denique alter Deus in terris. Adverte igitur, clementissime Pater, si sponsam tibi deditissimam amas, si iustitiam, pietatem, modestiam, aliasque virtutes amplecteris; si velut es optimus ac praestantissimus princeps, ita principis artem & officium optime calles [...]. Ad hoc enim is tibi a Deo concessus est principatus, ut totius Christianae reipublicae dignitas, salus, vita, libertas, omniaque fortunae bona tuae sapientiae & potestati sint credita».

¹¹⁸ «*Ipsa vero respublica, ipsa ecclesia derelinquitur, & derelicta conqueritur, & languet, & plorat. Eam namque a nonnullis integritatem ejus lacerare volentibus angi videmus, mirum in modum cruciari. Quam etiam penitus lacerassent, nisi tuis viribus obstitisses, invictissime Pontifex. Videmus multiformem centaurorum satyrorumque choream, qui reipublicae hujus formam quotidie mutant, alterant atque perturbant; qui seditiones parant, fovent, enutriunt. Videmus simulatores undique, sophistarumque sophistas, quos Dominus in evangelio rapaces lupos appellati, qui ovium vestimentis induti, quibusdam pietatis & religionis praestigiis mortales cunctos illudunt; in quibus omnis impietas & libido viget, ambitio, livor, rapacitas, tumor saevitia dominatur [...] Tuis viribus & auctoritate intestini cesserunt hostes, seditiosa turba recessit, a tyrannide liberata Italia» (Cristoforo Marcello, *Oratio*, pp. 1650-1651).*

¹¹⁹ Segnalo, comunque, M. Rospoche, *Il papa guerriero*, pp. 162-163.

ne del carnevale trionfale mediceo a Firenze). Ebbene, l'esaltazione di Giulio II è al tempo stesso sacrale e politica: attraverso una sfilata di carri allegorici che attraversa Roma da Testaccio a Castel Sant'Angelo per giungere in Agone (piazza Navona), il papa viene celebrato come il liberatore militare d'Italia, Mosè/Aronne capace di annientare la rivolta di Core del conciliabolo di Pisa e innalzare il salvifico serpente di bronzo (si ricordi l'affresco michelangiolesco in Sistina), dopo avere annientato il potere degli egiziani e gettato il fuoco sugli empi sacerdoti scismatici e le loro perverse liturgie (i turiboli). Il corteo celebra Giulio II quale nuovo Mosè/Aronne, *profeta armato*, re e sommo sacerdote, sterminatore degli empi "Core, Dathan Abiron" arsi vivi dal fuoco divino. Il trionfo teologico-politico di Giulio consente, inoltre, di riportare Roma agli antichi fasti imperiali, artistici, culturali dell'antichità. Per la sua rilevanza, è opportuno riportare ampi stralci dalla lettera di Battista Stabellini che descrive questa vera e propria apoteosi di Giulio II (l'esatto negativo dello *Iulius* erasmiano), girando la testimonianza di un suo anonimo conoscente alla marchesa Isabella Gonzaga:

Credo habiate se non visto udito almeno de le feste si fanno a Roma nel tempo de le maschare le quali, ben che ordinariamente siano superbe, questo anno pare che habbiano excessa la loro grandezza et per ciò sono per contarue una che hoggi che è la zobia grassa si è fatta [... Sopo sfilate di armati,] arriuaua il primo carro, scorto dauanti e dirietro et datorno pur da fanti a piedi, et questo haueano tutti li altri, et portaua questo carro una donna in habito di regina ma ligata e uinta con le mani a retro, et hauea per terra alli piedi spoglie assai, cioè armature et cose da battaglia consuete a porsi ne' trophèi: questa era figurata per Italia, già da la uiolentia de Francesi oppressa e legata. Dopo questo ueniua un altro atorniato pur da soldato et portaua una Italia depinta [...] et ne la cornice disopra mostraua scritto: *Italia Liberata* con un fascio di palme disopra [... Seguivano carri con le rappresentazioni delle città prima oppresse, poi liberate da Giulio II, come sottolineato dalle scritte che le accompagnavano: Bologna, Reggio Emilia, Parma, Piacenza, Genova che incoronava Savona con «una girlanda di quercia»] Longhessa serpeua un serpe molto grande, dietro a un tronco implicato con la testa alata et in bocca il guelfo, et dirietri ui era nel medemo carro Mosè con la virga acennando il serpente et legeuasi in certo loco queste lettere *Exaltavit Moses Serpentem*. Non piegando il comincio camino ueniua un S.to Ambrosio a cauallo in habito pontificio col flagello in mano et sotto li piedi hauea molte genti et teneua scritto ne la bassa *Ambrosius Ereticorum Expulsor* [...] Un altro carro portaua uno obelisco grande, ne la prima facia di cui erano pinte lettere egyptie [...] ne l'altre tre faze erano lettere grece, hebraice e latine [...] che foro tali *Jul. II. Pont. Max. Italiae Liberatori et Scismaticis*

Extingtori [...] Il medemo ordine seruando seguiva una hydra sopra la quale era uno Angelo che con la spada e col scuto la ferriua al capo. Et nel medemo modo procedendo era tirato un tempio inscritto ne le porte *T. Apollinis Delphici*. Ne la sommità di cui entro una cuba era un giouane con l'arco in mano, da la cintura in giù nascoso in significatione de Apolline et atorno al tempio giaceuano uarij homini da soe sagitte trafitti [...] Più di lontano poi ueniua Aaron ad uno altare doue era il candelabro sacrificando col turrhibulo in mano et a terra erano stesi molti altri che haueano uoluto similmente sacrificare con loro turrhibuli dal foco celeste percossi. Et nelle parti più remote seguiva *Concilium Lateranense Triumphans*, segnato per un seggio entro il quale erano forma di *Pont. Imp. Re Catol. Inglese. Car.li* Duca Veneto et di Melano. Lo extremo ordine tenne la Querza pur sopra il carro portata, la quale de li sommi soi rami facendo un cerchio serraua forma di *Pont.* in effigie di Papa Julio, sotto li piedi di cui qui ne la cavaza de l'arbore era forma de *Imp.* Con la spada ne la dextra et una sphaera ne la sinistra, e da cadauno de lati un grado più basso a man dextra entro un ramo de l'arbore nel preditto modo eraui somiglianza del Re Cath. la quale teneua ne la dextra la spada et in la sinistra la † [...] Da sinistra la persona del Re Inglese pur con l'arme in mano [...] Direto a tutti questi carri ueniua trombetti sonando e genti gridando. Et dopo loro seguiauano giouani de la Terra figlioli de gentilhomini et cittadini, di etade niente maggiore de XVI anni, sino alla soma de cento, tutti a cauallo tanto ben in ordine quanto se possa desiderare [...] Ciascuno di questi portaua o ne la celata o nel brazo o nel petto o ne le gambe il più loro agradito nome di que' suoi ualorosi progenitori, in modo che né Fabij, né Horatij, né Curiacij, né Scipioni, né Camilli, né Decij, né Torquati, né alcuno altro il cui nome si oda vi mancòro [...] Era innumerabil turma de caualli et tutti andauano sino al ponte et de li tornauano et caluano in Agone ad correre all'anello¹²⁰.

¹²⁰ Battista Stabellini, *Lettera alla Marchesa Isabella d'Este Gonzaga del 20 febbraio 1513*, in A. Luzio, *Federico Gonzaga ostaggio alla corte di Giulio II*, in «Archivio della R. Società Romana di storia patria» 9, 1886, pp. 509-583, in part. pp. 577-582; Stabellini ricopia alla Marchesa Isabella Gonzaga una lettera di un suo conoscente. Abbiamo una descrizione del carnevale trionfale giuliano del 1513 anche da un poemetto in ottava riva di Gian Jacopo Penni, *La magnifica et sumptuosa festa facta dalli S.R. per il carnouale MDXIII*, stampato nel 1514 a Roma e dedicato a Leone X: il testo è riportato in A. Ademollo, *Alessandro VI, Giulio II e Leone X nel Carnevale di Roma. Documenti inediti (1499-1520)*, C. Ademollo e c. Editori, Firenze 1886, pp. 41-69. Cfr. J. Klaczko, *Rome and the Renaissance. The Pontificate of Julius II*, G.P. Putnam's Sons, New York-London 1903, il cap. «The last Carnival (feb. 1513)», pp. 360-366; Ch.L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, p. 216; 490-491; R. Guarino, *Carnevale e festa civica nei ludi di Testaccio*, in «Roma moderna e contemporanea», 20/2, 2012, pp. 475-497, in part. pp. 490-491.

La tipologia mosaica diviene, quindi, celebrazione pubblica, luogo comune cerimoniale, che il potere magnetico del pontefice calamita e unisce con la tipologia classica (Apollo saettatore, la processione degli eroi romani), annunciando l'arrivo dell'età dell'oro sotto l'egemonia del pontificato di Giulio. Colpisce il corteo trionfale eminentemente romano della città italiane conquistate/liberate. Testimoni del *primatus papae* anche a livello temporale, sono sia la rievocazione di Ambrogio eresiologo, il vescovo ai piedi del quale si era inginocchiato l'imperatore Teodosio per chiedere perdono, sia la rappresentazione della quercia della Rovere, con Giulio II in cima e imperatore, re di Francia e re di Inghilterra ai suoi piedi. La corrispondenza con il trionfale carnevale mediceo è notevolissima: comprendiamo come naturale fosse stato, per Machiavelli (come sarà per Vasari con il suo errore relativo a Pontormo), riconfigurare come esaltazione pontificia la celebrazione fiorentina dei Medici nel 1513, una volta che, l'11 marzo, il cardinale Giovanni divenne Leone X. Rinchiuso in prigione e torturato subito dopo quel carnevale, amnistiato proprio per l'elezione del papa mediceo, non appena l'ex segretario fu libero cominciò a scrivere a Vettori per essere «adoperato» dal pontificato e a concepire il *Princ, l'enchiridion* del nuovo *profeta armato* «capo della redenzione» d'Italia: il Mosè pontificio e mediceo del XXVI capitolo corrisponde perfettamente al Mosè guerriero, liberatore dell'Italia asservita ed erede della gloria romana, della sfilata trionfale di Giulio II.

6.10. *Il Mosè di Michelangelo figura di Giulio II e la sua barba*

Com'è noto, il grandioso Mosè michelangiolesco fu scolpito per la tomba di Giulio II, idealizzando le sembianze del pontefice venerando e terribile¹²¹: la col-

¹²¹ «Contemporaries readily perceived in the second Della Rovere pontiff's martial leadership and fierce *terribilità* an identity with Moses, the liberator of the Chosen People from bondage. From its inception, a statue of the ancient Hebraic leader figured prominently in the plans for Julius's tomb, and it has frequently been suggested that Michelangelo's *Moses* with its tremendous inner dynamic force bears an idealized likeness to the warrior pope» (Ch.L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, pp. 217-218). Per un'acuta analisi della simbologia teologico-politica del papa come nuovo Mosè, capace di ricapitolare in sé la scaturigine di ogni potere, quello sacro così come quello secolare e imperiale, nella prospettiva di una liberazione militare dell'Italia dai barbari e di Gerusalemme e Costantinopoli dai Turchi, cfr. I. Lavin, *Michelangelo, Mosè e il "papa guerriero"*, in A. Galli, C. Piccinini, M. Rossi (edd.), *Il ritratto nell'Europa del Cinquecento. Atti del Convegno (Firenze, 7-8 novembre 2002)*, Olschki, Firenze 2007, pp. 199-215. Interessante anche questa notazione di B. Foster, "Types and Shadows". *Uses of Moses in the Renaissance*, in J. Beal (ed.), *Illuminating Moses. A History or Reception from Exodus to the Renaissance*, Leiden,

locazione della tomba del pontefice in San Pietro in Vincoli rafforza l'ipotesi che la statua michelangiotesca volesse celebrare, tramite il *typos* ebraico del vicario di Cristo fondamento del primato romano, Giulio quale nuovo Mosè cristiano, celebrato dallo stesso Egidio di Viterbo in apertura del Lateranense V. Il papa della Rovere si era rivelato, per grazia divina e per propria virtù, capo religioso e politico, il liberatore della chiesa e dell'Italia dagli scismatici e dai barbari, rivelandosi *princeps* di una redenzione provvidenziale¹²². In Giulio II si ricapitola non soltanto la grandezza elettiva ebraico-cristiana, ma anche la grandezza della civiltà romana cui il suo nome alludeva: questo è simboleggiato dalla sua barba, che richiama sia la «*barba Aaron*» del *Salmo* 132(133) – su cui Dio fa discendere come olio prezioso la sua benedizione, assicurando la vita per sempre –, sia quella

Brill 2014, pp. 353-406: «Moses' role as liberator endowed the location of Michelangelo's statue with typological syncretism: San Pietro in Vincoli was Julius II's titular church, but it is so called because it houses the chains by which Herod imprisoned St Peter. A medieval guidebook calls for a solemn mass annually, "and as Saint Peter was freed by the angel, so may the Roman people depart with blessing, freed from their sins» (p. 398). Giulio II, pertanto, si riteneva prigioniero come Mosè e Pietro, ma anche come *caput* e *princeps* liberato liberatore, non soltanto spirituale ed ecclesiale, ma anche politico e nazionale.

¹²² Condivi e Vasari, illustrando la statua michelangiotesca di Giulio II in figura di Mosè, insistono sulla sua dimensione di capo politico, definendolo rispettivamente «duce e capitano degli Hebrei», capace di «indurre amore e insieme terrore», e «santo e terribilissimo principe»: «Maravigliosa è quella [la statua] di Mosè, duce e capitano degli Hebrei, il quale se ne sta a sedere in atto di pensoso e savio, tenendo sotto il braccio destro le tavole della legge e con la sinistra mano sostenendosi il mento, come persona stanca e piena di cure, tra le dita della qual mano escono fuore certe lunghe liste di barba, cosa a veder molto bella. È la faccia piena di vivacità e di spirito, e accomodata ad indurre amore e insieme terrore, qual forse fu il vero» (A. Condivi, *Vita di Michelangelo Buonarroti*, Firenze, SPES, 1998, pp. 47-48). «*Finì un Moisé di cinque braccia di marmo, alla quale statua non sarà mai cosa moderna alcuna che possa arrivare di bellezza, e de le antiche ancora si può dire il medesimo, avvenga che egli con gravissima attitudine sedendo, posa un braccio in su le tavole che egli tiene con una mano e con l'altra si tiene la barba, la quale nel marmo svellata e lunga, condotta di sorte, che i capegli, dove ha tanta difficoltà la scultura, sono condotti sottilissimamente piumosi, morbidi e sfilati d'una maniera, che pare impossibile che il ferro sia diventato pennello; et inoltra alla bellezza della faccia, che ha certo aria di vero santo e terribilissimo principe, pare che mentre lo guardi abbia voglia di chiederli il velo per coprirla, tanto splendida e tanto lucida appare altrui. Et ha sì bene ritratto nel marmo la divinità che Dio aveva messo nel sacratissimo volto di quello [...] che Moisé può più oggi che mai chiamarsi amico di Dio*» (G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*, Firenze, Torrentino, 1550, quindi Torino, Einaudi, 1986, Volume II, Terza Parte, «Michelangelo Bonarroti Fiorentino Pittore Scultore et Architetto», pp. 880-914, in part. pp. 890-891).

che Giulio, ad imitazione di Cesare, si era fatto crescere come segno di penitenza e di volontà di vendetta, determinato a liberare l'Italia dai barbari. Proprio la barba, infatti, attira la massima attenzione per la straordinaria cura con la quale Michelangelo la scolpisce: le stesse mani di Mosè, le cui dita sono impegnate ad intrecciarsi con la barba, anziché essere serrate sulle tavole della Legge che pure tiene accanto, ne evidenziano la rilevanza simbolica¹²³. Era quindi il suo *alter ego* Mosè a vegliare le spoglie del pontefice, rappresentato reclinato in una statua posta al centro della grandiosa architettura della tomba michelangiotesca (seppure attualmente assai ridimensionata): «il duce e capitano degli Ebrei», il «santo e terribilissimo principe» eternizzava la dimensione sacrale e la grandezza temporale di Giulio, terribile duce degli eserciti cristiani, liberatore dell'Italia nuovo Israele, redentore della chiesa dalla empietà scismatica.

6.11. *Il papa nuovo Mosè guerriero nel Libellus ad Leonem X di Querini e Giustiniani*

Il notissimo *libellus* consegnato a Leone X dai veneziani Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani nel luglio 1513, considerato testo-chiave per apprezzare i progetti umanistici e spirituali di riforma cattolica preluterani¹²⁴, ripropone, l'identificazione simbolica tra il pontefice e Mosè e un riferimento ai *mirabilia* divi-

¹²³ Sul valore simbolico della barba di Giulio II, cfr. M.J. Zucker, *Raphael and the Beard of Pope Julius II*, in «The Art Bulletin» 59/4, 1977, pp. 524-533: «Like Pope Julius, Julius Caesar was normally clean-shaven except on one occasion in his life. After a defeat of his soldiers, according to Suetonius [*De uita Caesarum, Diuus Iulius*, 67,2], Caesar allowed his beard to grow as an expression of grief until they should be avenged» (p. 527); «The elderly pontiff had begun [nel 1510-1511] to grow a beard, which he retained as symbolic of his determination to drive the French from Italy [...] Giles of Viterbo, however, compared Julius's beard to Aaron's, and this high priestly identity seems uppermost in the Heliodorus fresco» (Ch. L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, pp. 220). Sull'identificazione della fine del Rinascimento con il sacco di Roma, quindi sul passaggio traumatico dai fasti culturali e dalle ambizioni espansionistiche del papato rinascimentale a un'epoca di penitenza, cfr. A. Chastel, *The Sack of Rome*, Trustees of the National Gallery of Art, Washington (D.C.) 1983, tr. it. *Il sacco di Roma. 1527*, Einaudi, Torino 1983, l'interessantissimo cap. «La barba del pontefice», pp. 174-178.

¹²⁴ Tra l'ingente bibliografia, troppo spesso idealizzante nel riconoscere nel *Libellus* un testo di altissima spiritualità e radicale volontà di riforma, senza evidenziare quanto esso sia pienamente immerso nel contesto del papato rinascimentale, mi limito a rinviare a G. Alberigo, *Sul Libellus ad Leonem X degli eremiti camaldolesi Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani*, in P. Gilli (ed.), *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale: 15. siècle-milieu du 16. siècle*, Roma, École Française de Rome, 2004, pp. 349-359.

ni che hanno favorito le vittorie di Israele, comunque all'interno di una prospettiva pienamente teocratica e cortigiana, nonché fortemente caratterizzata dalla messa a fuoco dell'autentica missione militare del papato *caput* della cristianità¹²⁵:

Cum enim per semetipsum possit Deus has impias gentes solo voluntatis eius nutu delere a facie universae terrae, ut tamen Tibi, et his, qui tecum in hac expeditione futuri sunt, aeternae vitae praemia, caelestisque felicitatis gloriam cumulatius tribuat, hanc Tibi, tuique promerendae illius Beatitudinis viam aperuit, laboresque proponit, ut mercedem omni labore imparem suscipias. Meminit enim sublimitas tua, Sanctissime Pater, quoniam cum ad delendas Cananaeorum, et reliquorum Imperiorum gentes Moysem, atque Iosue post eum elegisset Dominus, omnes demum in eorum manibus tradidit. Nec Te latet, quae, et quanta mirabilia supra omne id, quod ab humano ingenio excogitari, humanisque viribus perfici potuisset, praestitit illis Deus, cui non erat difficile in magno, aut in parvo numero vincere, cum unus ex illis mille hostium viros persequeretur, cum ad clamorem populi, clangoremque tubarum firmissima moenia dilaberentur, cum lapides de Caelo ad instar grandinis illos interficerent, qui manus militum Domini effugissent. Sed minime diffidendum est, quoniam si vero Dei zelo pia Tibi voluntas aderit, facultas Tibi a Domino deesse non poterit, quo auxiliante, etiamsi solus cum fratribus tuis inermis contra has impias gentes procederes, de victoria minime diffidendum esset¹²⁶.

Leone, nuovo Mosè, «*alius David*», «*Beatissime Pontifex, qui Christi vices geris in terris, dux, princeps et pastor*»¹²⁷, è allora chiamato a emulare il grande Leone I, con il quale ha scelto di condividere il nome, capace di divenire liberatore di Roma, redentore d'Italia e “vincitore” degli Unni con la sola forza delle parole¹²⁸. Ma il riferimento a Giosuè mostra come le armi, gli eserciti, la strage “garantita” da Dio stesso (capace di far piovere pioggia di pietre sui nemici di Israele e

¹²⁵ «*Te enim vere hodie constituit Dominus super gentes, et Regna, super gentes scilicet universas, quae sub Caelo sunt, et super omnia Regna Mundi huius, ut tuo arbitrio evellas et destruas disperdas et dissipas, et aedifices et plantes*» (V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X* (1513), in «*Annales Camaldulenses*», vol. IX, 1755-773, pp. 612-719, in part. p. 617).

¹²⁶ V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, pp. 633-634.

¹²⁷ V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, pp. 716 e 714.

¹²⁸ «*Non enim oblitus es, quomodo saevissimum Christiani, Romanique nominis hostem, qui tam ingenti exercitu, furoris plenus, victoriis exultans ad desolandam Urbem procedebat, ille Sanctus Pontifex, cuius Tu Tibi nomen delegisti, inermis obvius procedens paucis verbis terruerit, fregerit, superaverit, Urbem, Italiamque servaverit, captivos redemerit*» (V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, p. 634).

di far trionfare un esercito minore) siano la modalità necessaria all'annientamento di tutti i nemici («*huius gentis expugnatio, Mahumetanae penitus perfidiae destructio*»¹²⁹) e al trionfo della vera fede nel mondo. In effetti, nel *Libellus*, seppure si inviti il papa a pacificare le potenze cristiane, si insiste sulla necessità di intraprendere una guerra santa contro i musulmani, oltre che una decisa politica di persecuzione economica, sociale contro gli eretici e contro gli ebrei¹³⁰. In continuità con il primato teologico-politico proclamato da Pio II, la prospettiva della crociata contro gli infedeli consente al tempo stesso di giustificare la politica temporale papale e di riaffermare una logica di pacificazione infracristiana e di guerra santa, attraverso la quale il *primatus papae* fosse “concordemente” riconosciuto.

Contro i nemici che non si convertono, continui sono l'appello alle armi e l'esaltazione cortigiana di Giuliano de' Medici, intimo congiunto, *alter ego* del pontefice, *alter Leo*, salutato come duce dell'esercito papale pronto alla guerra e alla vittoria¹³¹. Questo dato è storicamente della massima rilevanza: nello stesso 1513, proprio come il *Princ*, persino lo “spirituale” *Libellus* identifica nel virtuosissimo e pio Giuliano de' Medici (cui Machiavelli sostituirà Lorenzo

¹²⁹ V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, p. 654.

¹³⁰ Rimando, in proposito, al lucido saggio di S. Di Nepi, *Un'anticipazione del ghetto? Modelli di conversione e strategie di proselitismo nel Libellus del 1513*, in M. Sylvera (ed.), *Conversos, marrani e nuove comunità ebraiche in età moderna*, Giuntina, Firenze 2015, pp. 93-109.

¹³¹ «*Ille [Dio], qui nihil Tibi omnino ad haec magna, aliaque maiora conficienda deesse voluit, alterum Teipsum Tibi tribuit Iulianum, Maximum, magnanimum, vereque magnificum Fratrem tuum, quem nonnisi ad maxima huiuscemodi natum credimus. Hic enim cum et consilio, et rerum prudentia polleat, et animi fortitudine, atque incredibili virtute praestet, Fideique pietate ferveat, et nullos pro Religionis zelo labores suscipere, ulla pericula subire formidet; et ut virtutum eius, quae numerari per singula non possunt, summam paucis verbis concludamus, cum Tibi in omnibus persimilis sit, nihil aliud in hac vita optare videtur, quam Christiana arma contra impios Christi hostes primus omnium movere. Hic Tibi a Domino, qui cuncta Divina Sapiencia moderatur, praeparatus est, ut Tu a Beata illa Apostolorum Sede non discedens, neque pastorem Fidelium sollicitudinem relinquens, alterum Te habere possis, cui intrepide omnia, quae contra infideles illas nationes agenda decreveris, committere valeas, ut sic et Fideles Leonem Summum Pontificem in Apostolica Sede residentem habeant, et Infideles Leonem alterum Summi Pontificis Fratrem Iulianum, contra se exercitum ducentem, pugnantemque sentiant. Quae vero sit Viri illius praestantia, Tu Beatissime Pater, optime intellegis, scisque nihil omnino tam magnum, tam arduum committi Iuliano posse, quo ipse multo maior animi virtute, sapientia, et fortitudine non inveniatur. Tacemus Iulium religiosissimum, prudentissimumque virum consobrinum tuum, aliosque plurimos, quos Tibi paratos a Domino ad haec negotia perficienda Te cognoscere non dubitamus*» (V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, pp. 652-653). Si noti come lo stesso Giulio de' Medici venga, in alternativa a Giuliano, prospettato come nuovo Giosuè, braccio temporale e militare del pontefice.

nella redenzione finale del trattato) il principe della provvidenza, chiamato a una guerra redentiva di una *respublica* languente. Il rampollo medico è dall'ex segretario esaltato come «il capo della redenzione dell'Italia», dal *Libellus* come capo della redenzione teologico-politica della cristianità, comunque in entrambi i casi quale braccio secolare della diade Leone X/principe laico medico. Presentata l'identificazione del pontefice con Mosè, quella di Giuliano con Giosuè ne discende pertanto del tutto naturale. Colpisce, inoltre, la frenesia provvidenzialistica del *Libellus* sulla necessità di non differire la chiamata alle armi spirituali e temporali: in piena sintonia con l'esortazione conclusiva del *Princ*, il tempo opportuno voluto da Dio è questo, l'«*occasio*» dev'essere virtuosamente afferrata, gli straordinari «*mirabilia*» mosaici sono ricordati per spingere la casa medicea all'azione, capace di far trionfare la cristianità, comunque riconoscendo la sua piena libertà d'azione "temporale" in Italia, se finalizzata ad un fine spirituale così alto¹³²!

Leone è, allora, ripetutamente invocato quale *Medicus* della chiesa languente, i cui «*membra*» attendono «*salus*» dal suo «*caput*»¹³³ istituzionale e carismatico, chiamato a difendere la «*respublica*» del suo gregge annientando i lupi suoi nemici¹³⁴, risvegliando la cristianità da un colpevole ozio o da conflitti intestini che le

¹³² «*Cum igitur ea omnia praeparata Tibi sint a Domino, quae ad hanc expeditionem optare Tibi potuisses, non est, cur minoribus Te occupari permittas, aut differre hoc maximum a Domino Tibi oblatum negotium patiaris. Et quamquam dici soleat minime auferris, quod differtur; veritatem tamen illam Poetae sententiam credimus: semper scilicet nocuisse differre paratis. Nam cum saepe saepius opportuna se nobis offerat occasio, si in aliud tempus differatur, eam a nobis auferris videmus. Quando enim Tibi, ut cetera omnino taceamus, contingeret, armatos iamiam instructosque Christianorum omnium Principum exercitus habere, et hostes de Imperio inter se dissidentes invenire? Quoniam autem et Christianis pacem, quam citius fieri potest, Te reddere velle credimus, et has paratas Tibi a Domino occasiones nequaquam amittere: utcumque rebus Italiae compositis (nulla enim iniqua conditio est, qua nobis ad maiora, melioraque perficienda occasio praestatur) absque dilatione exercitus, Classesque Christianorum Principum contra impios hos Christianae Fidei, Christianaeque Libertatis hostes Te missurum iudicamus» (V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, p. 653).*

¹³³ Cfr. V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, pp. 656; 692; 708-710 (ove pure si raccomanda la convocazione di concili periodici).

¹³⁴ «*Et totum hoc Christianae Reipublicae corpus, quod languidum, infirmumque, et morti vicinum, Tibi, tamquam peritissimo Medico, a Domino commissum est, sanitati, salutique restitues, et antiqui decoris, et pulchritudinis eius stola ornatum ostendes*» (V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, p. 671); «*Tu vero, Beatissime Pater, solus es, qui quasi peritissimus medicus a Domino ad familiam suam curandam vocatus, has a Christiana Tibi commissa Republica pestes amovere potes; et qui solus hos Christianae fidei hostes, quasi saevissimos intra Dominicum Tibi*

impediscono di portare guerra e annientare gli infedeli¹³⁵, ancora con precisissime corrispondenze metaforiche e teologico-politiche con *Princ XVIII* e *XXVI*. Tanto più che proprio il proiettare *ad extra* la volontà di potenza imperialistica dei «*principes*» europei che combattono per il possesso dell'Italia è indicata come possibile liberazione dell'Italia dai dissidi, dalle guerre, quindi dalle occupazioni straniere¹³⁶ (con una certa analogia con l'interpretazione machiavelliana della potenza romana come dinamismo espansivo capace di mediare e convertire in grandezza imperialistica il conflitto sociale interno, compattando in unità lo stato). Quanto più lontane risultano esperienze, valori, prospettive dei pii camaldolesi e dello spregiudicato Segretario appena deposto, tanto più le convergenze pragmatiche e il condiviso provvidenzialismo dei perfettamente coevi *Libellus* e

commisum ovile ab adversario inmissos lupos, non sicut mercenarium fugere, sed debellare, et ad nihilum reducere debes, si veri, legitimize Pastoris, non nomen tantum, sed munus in hac peregrinatione implere, et praemium in aeterna patria possidere desideras» (p. 675); cfr. pp. 622; 625; 651; 664; 669-671.

¹³⁵ V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, p. 651: in un vibrante appello alla guerra santa contro gli infedeli, Rodi è indicata come esempio di coraggio e virtù militare mostrata contro i Turchi, contrapposti all'inerzia vigliacca e all'odio fraticida dominanti tra i cristiani, «*otio languescetes, aut impiis odiis sese invicem lacescentes, atque dilacerantes*». Cfr. p. 636: «*Christiana arma, quae huc usque in proprio sunt foedata sanguine, in propriis grassata visceribus, converte in impiorum Fidei, Religionisque, ac Libertatis Christianae hostium caput; nulla enim alia ratione ad pacis conditiones suscipiendas commoti Christianorum Principum animi facilius inter se convenire poterunt, quam si, Te auctore, Te Duce contra infideles has pessimas nationes eorum rabies convertatur*».

¹³⁶ «*Si enim, Te admonente, quae sint Infidelium divitiae, Christiani milites, qui praedae cupiditate in nostrae Religionis populos saepissime grassantur: si quam ingentia sint eorum Imperia Christiani Principes, qui sola dilatandi Imperii ambitione Italiam alter alteri quam avidè rapere gestiunt, Te docente, cognoverint: ea animi alacritate haec contra impios Mahumetas bella aggredientur: ea strenuitate in illis exercebuntur, ut facilis, et cita innocuaque Christianis omnibus victoria sit futura. Congrega Tu modo Sapientia, auctoritateque tua Christianos Principes, et quae in propriis visceribus convertenda iam paraverunt arma, illa eadem in saevas et Christiani Sanguinis sitibundas Belluas converte. Nunc enim quando inter se dissident Infideles, et non modo gentes contra gentem, Rex contra Regem; sed et Frater contra Fratrem maximis odiis saevissima bella exercent, facilius Tibi victoria promittitur. Regnum enim in seipsum divisum, extraneo superveniente hoste, diutius stare non potest, sed facillime desolatur*» (V. Querini e T. Giustiniani, *Libellus ad Leonem X*, pp. 636-637). «*Et quamquam Christiani Principes omnes universum Italiae Imperium, aut ex animo optare, aut suasionibus quibusdam sperare videantur, si tamen ditiora, et ampliora Europae, Asiaeque Imperia ipsis proposueris, si huius sanctae expeditionis facilitatem declaraveris, nemini dubium esse posse credimus, hos omnes pacis, indutiarumque conditiones suscipere velle, et arma contra impios Fidei nostrae inimicos convertere*» (p. 672).

Princ impressionano, testimoniando l'irresistibile attrazione storica del magnetismo teologico-politico del mosaico pontefice mediceo (destinatario dichiarato del primo trattato e ultimo del secondo), capace di agire in direzioni così diverse proprio a causa della dimensione equivoca del papato rinascimentale. E che questo avvenga in entrambi i testi *in figura Moysis*, testimonia di come il *profeta armato* fosse universalmente, quasi automaticamente riconosciuto come simbolo del pontefice. Nella stessa orbita medicea e cattolico-romana, il *Libellus* è il rovescio religioso della fede laica del *Princ*.

6.12. Rosso Fiorentino a Roma: Clemente VII nuovo Mosè e nuovo Davide

Nelle sue *Vite*, Giorgio Vasari loda l'altissima qualità di due quadri di Rosso Fiorentino¹³⁷, pittore accolto e ammirato da Clemente VII sin dal 1524¹³⁸. Uno di questi quadri fu, secondo Vasari, commissionato da Giovanni Bandini, cortigiano, diplomatico e uomo d'armi al servizio dei Medici, in strettissimi rapporti con Machiavelli e con Filippo Strozzi (fu anche membro della Compagnia della Cazzuola). Bandini, infatti a) era uno dei pochi possessori di un manoscritto dei *Discorsi*, come testimoniato da una lettera del 1530ca. di Claudio Tolomei ad Antonio Allegretti¹³⁹, umanista al servizio di Giovanni Gaddi, decano della Camera apostolica e promotore della prima edizione a stampa delle principali opere machiavelliane a Roma presso Blado (1531-1532); b) collaborò strettamente con l'autore del *Princ* durante la guerra di Cognac, come testimonia l'ultimo docu-

¹³⁷ Cfr. G. Vasari, *Le vite*, Volume II, Terza Parte, «Il Rosso», pp. 744-761, in part. p. 751. Rosso a) avrebbe dipinto per «Giovanni Bandini un quadro di alcuni ignudi bellissimi, storia di Mosè quando egli ammazza lo Egizio», quasi certamente corrispondente al quadro *Mosè difende le figlie di Jethro*, oggi agli Uffizi e b) avrebbe realizzato un altro quadro per «Giovanni Cavalcanti quando Iacob piglia 'l bere da quelle donne alla fonte», di cui esiste oggi soltanto una copia presente al Museo nazionale di Pisa, che ha in realtà come soggetto Rebecca ed Eliezer al pozzo, sul cui fianco si intravede un ritratto stilizzato, che per Peluso rappresenterebbe Clemente VII.

¹³⁸ Cfr. A. Chastel, *Il sacco di Roma*, capitolo quinto, «Lo spirito clementino», pp. 136-167, ove si ricostruisce il costituirsi a Roma, a partire dal 1524, di un nuovo circolo «elettivo» di artisti toscani, che hanno in Rosso Fiorentino e nel Parmigianino le punte creative predilette da Clemente VII, ferma restando la centralità di Sebastiano del Piombo; in part., su Rosso, cfr. pp. 149-151.

¹³⁹ «Hor potete a modo vostro dar fuore i discorsi del Macchiavello; la prima copia n'ha paritorie de l'altre [...] Direte forse: Ove son queste altre? Hanne una Francesco Bandini, Baccio Cavalcanti n'ha l'altra, M. Emilio Ferretto ha la terza» (C. Tolomei, *Lettera ad Antonio Allegretti*, 1529-1530?, in *De le Lettere di M. Claudio Tolomei Lib. Sette*, Gabriele Giolito de' Ferrari, Venezia 1547, Libro V, 150v).

mento machiavelliano a noi pervenuto, scritto a due mani proprio con Bandini e indirizzato da Civitavecchia a Francesco Guicciardini un paio di settimane dopo il sacco di Roma: il documento, che riferiva di colloqui con Andrea Doria, progettava possibili iniziative dell'esercito della Lega per liberare il papa prigioniero a Castel Sant'Angelo¹⁴⁰.

Ebbene, non ci è pervenuto alcun quadro di Rosso Fiorentino dedicato a Mosè uccisore dell'Egiziano, anche se non si può escludere che esso esistesse. La maggior parte degli studiosi preferisce ipotizzare un errore di Vasari, che in realtà conserverebbe memoria, seppure confusa, di un altro quadro mosaico oggi agli Uffizi, che alcuni studiosi considerano una copia dell'originale di Rosso, di cui abbiamo notizia essere stato destinato in Francia e che oggi risulta perduto. Si tratta di *Mosè che sopprime gli assalitori delle figlie di Jethro* (cfr. *Esodo* 2,16-22), tema iconografico rarissimo, che pure ha un rivelativo antecedente in una scena dell'affresco botticelliano *Prove di Mosè* in Sistina, nel quale è affiancata a quelle dell'uccisione dell'Egiziano e della fuga dall'Egitto. In un suo interessante saggio, John Peluso¹⁴¹ dimostra convincentemente che il quadro, che attesterebbe reminiscenze del Laocoonte e di opere di Botticelli, Michelangelo, Giulio Romano presenti in Vaticano, dev'essere stato dipinto a Roma intorno al 1525 (la prima presenza a Roma di Rosso è attestata nell'aprile 1524); inoltre, lo mette in parallelo con un altro quadro coevo di argomento veterotestamentario, *Rebecca ed Eliezer al pozzo* (cfr. *Genesi* 24,10-54), corrispondente a quello che Vasari indicava come *Giacobbe al pozzo* (cfr. *Genesi* 29,1-14); di questo, ci è giunta soltanto una copia, presente al Museo Nazionale di San Matteo a Pisa. Peluso, inoltre, propone di identificare la figura ritratta sul fianco del pozzo con un'immagine di Clemente VII. L'interpretazione complessiva avanzata da Peluso delle due opere romane di Rosso, databili al 1525 circa, le restituirebbero come allegoria del trionfo delle arti, disprezzate dal barbaro Adriano VI, ma esaltate dal nuovo papa Clemente¹⁴². Trovo quest'ipotesi del tutto fuorviante, soprattutto considerando il

¹⁴⁰ Cfr. N. Machiavelli e F. Bandini, *[Missione presso Francesco Guicciardini] del 22 maggio 1527*, in *Legazioni, Commissarie. Scritti di governo*, Roma, Salerno, 2011, pp. 231-232.

¹⁴¹ Cfr. J.F. Peluso, *Rosso Fiorentino's Moses Defending the Daughters of Jethro and Its Pendant: Their Roman Provenance and Allegorical Symbolism*, in «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz» 29/1, 1976, pp. 87-106, in part. p. 103. Rimando anche a G. Smith, *Moses and the Daughters of Jethro by Rosso Fiorentino*, in «Pantheon» 35, 1977, pp. 198-204.

¹⁴² «The "well-face", then, is most likely a glorification of Pope. It symbolizes his role in artistic rebirth as a source of life-giving patronage, while eulogizing his role as reviver and generous

carattere violentissimo della rappresentazione di Mosè che abbatte i pastori, nonché la dimensione metaforica tradizionale del pozzo come luogo nuziale, presente in entrambi i quadri di Rosso. Ora, le nozze al pozzo alludono all'alleanza salvifica: l'episodio di Mosè che difende le figlie di Jethro dalla violenza dei pastori è il presupposto del matrimonio del *profeta armato* con la madianita Zippora/Sephora, che già nella Sistina è simbolo delle genti elette da Cristo; analogamente, la scena di Eliezer dissetato da Rachele è finalizzata a prefigurare il suo matrimonio con Giacobbe/Israele, probabilmente raffigurato nell'immagine dipinta sul fianco del pozzo nelle sembianze di papa Clemente.

Evidenzio, inoltre, un particolare a mio parere relevantissimo: è stato notato come il quadro mosaico di Rosso sia dinamicamente centrato sui genitali di Mosè in forte evidenza, purtroppo specificando che questa sarebbe una prova della "ribalderia berbesca" dell'eversivo pittore fiorentino¹⁴³. Ritengo, al contrario, che l'evidenziazione dei genitali ubbidisca a un motivo encomiastico riconoscibilissimo: le palle erano il simbolo universalmente noto dei Medici, che spesso giocavano sulla portata sessuale della metafora; in questo caso, le palle di Mosè sono doppiamente simboliche, facendo riferimento al pontefice mediceo e alla sua virilità teologico-politica¹⁴⁴ (torniamo, allora, al possibile motivo encomiastico e protrettico di Giulio II come giovane che violenta la fortuna in *Princ*

patron of the arts in contrast to the austere policies of his predecessor, Adrian VI, which are allegorized in Rosso's Moses [nelle figure dei pastori abbattuti da Mosè] (J.F. Peluso, *Rosso Fiorentino's Moses Defending the Daughters of Jethro*, p. 105).

¹⁴³ «Rosso and Berni shared a deidealizing view of the more elevated claims of their artistic professions, in which inspiration gives place to an ironic self-vilifying character and gestures of parody (of Bembo, of Michelangelo) supplant more reverential forms of imitation. Much of Rosso's religious painting places the body in a sexual register, either facetiously or as a personal elaboration of corporeal symbolism. His *Moses and the Daughters of Jethro* is a dynamic composition centered on the genitals of Moses» (S.J. Campbell, "Fare una Cosa Morta Parer Viva": *Michelangelo, Rosso, and the (Un)Divinity of Art*, in «The Art Bulletin» 84/4, 2002, pp. 596-620, in part. p. 616, n. 34).

¹⁴⁴ Cfr. i notevoli saggi di Y. Loskoutoff, *Le symbolism des Palle médicéennes à la Villa Madama*, in «Journal des Savants» 2, 2001, pp. 351-391, in part. pp. 356-367; e di R. O'Bryan, *The Medici Pope, curative Puns, and a Panacean Dwarf in the Sala di Costantino*, in «Southeastern College Art Conference Review», 16/5, 2015, pp. 590-606, in part. 598-599, ove si analizza l'immagine di un nano che esibisce i suoi vistosissimi genitali, interpretandola come motivo apotropaico ed encomiastico; ricorda, poi, un passo di una lettera del 9 agosto 1530 a Marco Contarini, per alludere alla violenta determinazione con la quale Clemente VII avrebbe certamente represso la rivolta repubblicana fiorentina: «Li arrabiati abasseranno il colo al suave jugo de le clementissime Palle; *aliter* gustarano qual sia el dolore de' testicoli» (p. 605, n. 62). Sulla sfera illuminata

XXV, un'esortazione papale a "mostrarsi virile", a "tirare fuori i propri attributi"). Pertanto, abbassare la datazione di queste due opere agli anni 1525-1526 e intenderne il carattere teologico-politico consente di avanzare l'ipotesi che esse facciano riferimento encomiastico a Clemente VII quale Mosè/Giacobbe in un momento di gravissima crisi storica, quella successiva al trionfo imperiale a Pavia che determinò la decisione del papa mediceo di preparare e infine combattere la guerra contro Carlo V. Per questo, la difesa della fonte di acqua viva (cfr. *Vangelo di Giovanni* 4,10-14) non è affatto quella delle arti e delle fortune dei suoi cultori, bensì, in senso assai più radicale e profondo, la riaffermazione teologico-politica di Clemente VII come l'unico autentico sposo vicario di Cristo contro i falsi pastori: contro l'imperatore intento ad affermare la sua egemonia sull'Italia e sulla chiesa e contro l'eresia protestante, nemici di Zippora figura di Roma, della chiesa e dell'Italia¹⁴⁵.

La tesi di una valenza teologico-politica del quadro di Rosso è stata infatti avanzata da Vivien Gaston, che, continuando però a datare il quadro mosaico di Rosso al 1523, non lo collega alla crisi epocale che, dopo Pavia, condurrà alla guerra tra papa e imperatore. Gaston ha comunque il grande merito non soltanto di proporre l'identificazione di Mosè con Clemente VII (il quadro sarebbe stato dipinto per salutarne l'elezione), ma persino di ipotizzare che l'intenzione encomiastica del quadro possa dipendere, grazie alla mediazione di Bandini, da un'ispirazione machiavelliana: il papa sarebbe chiamato a "rispondere" all'invocazione di *Princ XXVI*, erede secolarizzata di quella savonaroliana¹⁴⁶. Perciò, Rosso e il committente Bandini chiamerebbero Clemente VII a rivelarsi *profeta armato* come Mosè¹⁴⁷: il guerriero liberatore e redentore d'Italia dalla schiavitù del nuovo faraone d'Egitto¹⁴⁸.

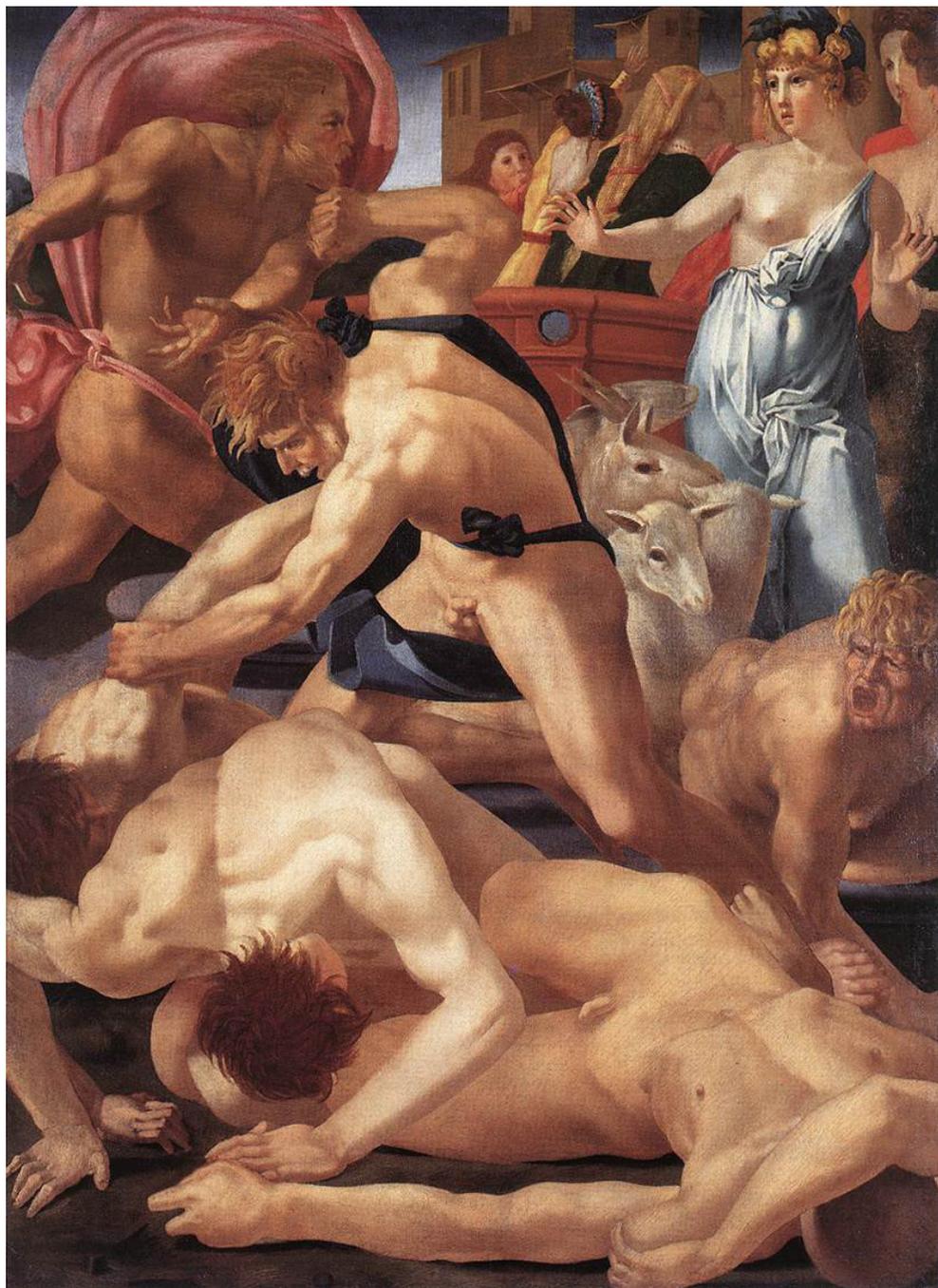
dal sole e sul motto «*candor illesus*» quale emblema di Clemente VII, cfr. A. Chastel, *Il sacco di Roma*, pp. 136-137.

¹⁴⁵ «The well in both paintings is therefore symbolic as a source of "life-giving" water and a rebirth» (J.F. Peluso, *Rosso Fiorentino's Moses Defending the Daughters of Jethro*, p. 105).

¹⁴⁶ Cfr. in part. G. Savonarola, *Prediche sull'Esodo*, VIII, I, pp. 230-233, ove Mosè è lodato per le «grande mazzate» date ai pastori «tiepidi».

¹⁴⁷ The "armed prophet" epitomizes the primary quality for which Savonarola and Philo praised Moses: bold action as opposed to "effeminate" passivity» (V. Gaston, *The Prophet Armed: Machiavelli, Savonarola, and Rosso Fiorentino's Moses Defending the Daughters of Jethro*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 51, 1988, pp. 220-225, in part. p. 223).

¹⁴⁸ «It is possible that Rosso's depiction of Moses, dated 1523, had a further political significance: to celebrate Giulio de' Medici's election as Pope on 18 November 1523. Bandini was later to



Rosso Fiorentino, *Mosè difende le figlie di Jethro dai pastori* (1525-1527). Firenze, Galleria degli Uffizi.

Né Peluso, né Gaston connettono i due quadri veterotestamentari di Rosso con un'altra opera perfettamente coeva, certo minore, eppure di altissima pregnanza simbolica: un disegno di Rosso (probabilmente influenzato dal *Mercurio* dell'amico Baccio Bandinelli, scolpito per il cortile del palazzo Medici di via Larga a Firenze)¹⁴⁹, eseguito sicuramente a Roma tra il 1525 e il 1526, che rappresenta Mercurio Argicida, riprodotto in un'incisione di Giovanni Giacomo Caraglio della quale si posseggono oggi alcune stampe, pubblicate tra il 1528 e il 1530 da Salamanca a Roma. Nel disegno di Rosso, Mercurio suona due lunghe siringhe, mentre ai suoi piedi giace il capo mozzato di Argo, con a fianco l'insanguinata spada *cruciforme* che l'ha decapitato. In due suoi eccellenti studi, Luba Freedman ha contestualizzato il disegno *Mercurio Argicida* di Rosso non soltanto all'interno della fortuna della reinterpretazione "moralizzata" e cristianizzata affermata da Berchorius/Bersuire sino al pieno Rinascimento, ma anche in relazione ai contatti di Rosso con gli ambienti umanistici della curia romana, in particolare in rapporto al protonotario apostolico, grande umanista e mitografo Lilio Gregorio Giraldi¹⁵⁰. Con grande finezza, Freedman

fight in the service of Clement and win great favour at the papal court [...] Significantly, in his exhortatory last chapter of *The Prince*, Machiavelli calls on the Medici family to make itself the leader of Italy's "redenzione" and compares its task with that of Moses [...] Rosso's disturbingly violent contribution transforms the heroic image of Moses in the light of this Machiavellian ideal, the obscure incident at Midian now demonstrating political as well as spiritual strength" (V. Gaston, *The Prophet Armed*, p. 225 e n. 30).

¹⁴⁹ Sulla probabile dipendenza dell'immagine di Rosso dalla statua di Mercurio di Bandinelli, cf. D. Heikampf e B. Paolozzi Strozzi, *Baccio Bandinelli. Scultore e maestro (1493-1560)*, Firenze, Giunti, 2014, pp. 292-293; ricordo come il *Mercurio* di Bandinelli fosse stato commissionato dai Medici intorno al 1515 per sostituire nel cortile del palazzo di via Larga il *David* bronzeo di Donatello, requisito dalla repubblica antimedicea nel 1494-1495, chiesto indietro dal cardinale Giulio dopo il ritorno dei Medici a Firenze, ma poi lasciato a palazzo Vecchio; cfr. S. Pierguidi, in «Ricerche di storia dell'arte», 109, 2013, pp. 67-86, in part. p. 72; e S. Pierguidi, *Il Mercurio di Bandinelli al Louvre: una scultura per il cortile di palazzo Medici a Firenze*, in «Arte Documento», 28, 2012, pp. 122-129.

¹⁵⁰ Cfr. L. Freedman, "Argicida Mercurius" from Homer to Giraldi and from Greek Vases to Sansovino, in «Memoirs of the American Academy in Rome» 59/60, 2014-2015, pp. 181-254; in part. rimando al cap. 11, «Argicida Mercurius by Rosso and Giraldi», pp. 230-240; in part.: «Giraldi's gloss on Mercury can certainly be used to cast further light on the genesis and meaning of Rosso's image of Mercury since both the print and the fundamental basis for Giraldi's studies were products of the same milieu: the Roman (and Florentine) studies of ancient texts and images that came together during the humanist-friendly pontificates of the Medici popes» (p. 237). Cfr. L.G. Giraldi, *De deis gentium varia et multiplex historia, in qua simul de eorum imaginibus*

prova come la tipologia biblica cristiana, che interpreta personaggi dell'Antico Testamento come figure di Cristo, venisse estesa anche alla mitologia pagana, sicché Mercurio diviene figura di Davide decapitatore di Golia, figura di Cristo uccisore del diavolo¹⁵¹, come provato, nel disegno di Rosso, dalla spada cruciforme e dall'ombra che ne sottolinea la simbologia¹⁵². Ruolo fondamentale in questo processo di ritrattazione biblica di simboli classici avrebbe avuto, nella Firenze quattrocentesca, il mercuriale David di Donatello (commissionato da Cosimo il Vecchio): il re profeta e messia, decapitatore di Golia, era infatti figura prediletta dai Medici, che la sovrapponevano a quella di Mercurio, decapitatore di Argo, protettore del commercio e della medicina, dio psicopompo figura di Cristo per lo stesso Berchorius (si pensi al *Mercurio* di Bandinelli, commissionato da Giulio de' Medici o a quello di Giambologna, ma anche alla promozione dello studio del *Corpus hermeticum* da parte di Cosimo). Ricordando che i protettori della famiglia Medici erano i santi Cosma e Damiano, due medici martirizzati per decapitazione, sarebbe interessante analizzare la

et cognominibus agitur, ubi plurima etiam hactenus multis ignota explicantur, et pleraque clarius tractantur, Basilea, Oporinus, 1548, in part. il «*Syntagma novum. De Mercurio*», pp. 408-427. Sulla rilevanza simbolica di Mercurio per la costruzione ideologica medicea, rimane fondamentale S. Brink, *Mercurius Mediceus: Studien zur panegyrischen Verwendung der Merkurgestalt im Florenz des 16. Jahrhunderts*, Worms, 1987; il suo lavoro andrebbe comunque approfondito e sistematizzato.

¹⁵¹ «In 1340, the Benedictine Pierre Bersuire (Petrus Berchorius), a friend of Petrarch and author of the *Repertorium morale*, wrote a moralized Ovid to illustrate the use of myths for preachers. In it he described how Mercury, interpreted *in bono* rather than *in malo*, could be cast as a figure of Christ who saves the soul from the devil. Once both the Old Testament and Ovid's *Metamorphoses* were subjected to the *interpretation christiana*, David and Mercury could take their place as forerunners of Christ in the battle against Evil [...] Renaissance images of Mercury with the head of Argus at his feet show that the *all'antica* depiction of the pagan god was done in imitation of an *all'antica* depiction David as the biblical hero. The appropriation of the typologically related biblical figure indicated that Mercury could be perceived, at least from the time of Petrarch, as foreshadowing Christ [...] The discussed artworks attest to the humanists' inquiry into typological parallels between biblical and mythological events, which had led to shaping *alla moderna* the image of Mercury» (L. Freedman, *Mercury à la David in Italian Renaissance Art*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 5, 2011, 3/1, pp. in part. pp. 135-157, in part. p. 157).

¹⁵² «The visible part of the sword casts a thin, cruciform shadow on the space before the niche. The effect was no doubt intentional – Il Rosso would have been aware of the long-standing Christian tradition of biblical typological exegesis, in which David's victory over Goliath was read as prefiguring Christ's victory over Devil» (L. Freedman, *Mercury à la David*, pp. 154-155).

centralità del martire decapitato san Mercurio, *alter ego* di Cristo risorto e uccisore dell'imperatore apostata Giuliano, nella sacra *Rappresentazione di san Giovanni e Paulo* (1490-1491) di Lorenzo il Magnifico, nota a Machiavelli e da lui citata nei *Disc*, giustamente definita da Martelli come «piccolo trattato *de principe*»¹⁵³. Ricordo, infine, che a Rosso Fiorentino è stato persino attribuito un ritratto di Machiavelli¹⁵⁴.

6.13. *Argo, Io e Mercurio/David: la Pasquinata d'apparato del 25 aprile 1526*

Eppure, Luba Freedman nella sua trattazione storica del *typos* Mercurio/David trascura un dato storico relevantissimo: le opere di Rosso Fiorentino trovano una perfetta corrispondenza cronologica (1525-1526) e tematica con la tradizionale pasquinata d'apparato e di propaganda pontifici, che si celebrava ogni 25 aprile ed era istituzionalmente dipendente da un cardinale protettore. Il 25 aprile 1526, sotto la protezione del cardinale Antonio Maria Ciocchi del Monte, «vecchia conoscenza» di Machiavelli e braccio destro del Valentino prima, di Giulio II poi, l'antica statua romana «di Pasquino» (un blocco marmoreo mutilo d'età romana rappresentante Menelao che solleva Patroclo morente), sulla quale affiggere composizioni poetiche encomiastiche del papa, viene travestita da Argo e Io. Il tema di questa vera e propria pasquinata di guerra è volutamente ambiguo, polemico: oppone l'autentico Panottico, il pontefice che custodisce il gregge dei fedeli, al falso Panottico, l'imperatore che tiene «imprigionata» l'Italia e la chiesa, ma che presto verrà sconfitto in guerra e decapitato dal Mercurio/David medico, in un'evidente esaltazione romana del simbolo identificativo della libertà fiorentina, divenuta libertà dell'Italia e della chiesa.

Ricordo come a questa pasquinata d'apparato pontificio, che precedette di meno di un mese la formalizzazione della Lega santa «di Cognac» (22 maggio 1526), partecipò anche Niccolò Machiavelli (in quel giorno certamente a Roma), cui Benedetto Varchi (al servizio di Giovanni Gaddi e certo uno degli editori della stampa delle opere machiavelliane), ricopiandolo sul cartone di un suo co-

¹⁵³ Cfr. M. Martelli, *Politica e religione nella Sacra Rappresentazione di Lorenzo de' Medici*, in M. Chiabò e F. Doglio (edd.), *Mito e realtà del potere nel teatro: dall'antichità classica al Rinascimento*, Nuova Coletti Editore, Roma 1988, pp. 189-216, in part. pp. 208-209.

¹⁵⁴ «Not only the patron [Bandini committente del *Mosè* del Rosso] but also the artist may have been acquainted with Machiavelli, as indicated by a neglected portrait attributed to Rosso» (V. Gaston, *The Prophet Armed*, p. 225); il ritratto in questione è attualmente a Palazzo Strozzi a Firenze.

dice intorno al 1532, attribuì un sonetto: *Sappi ch'io non son Argo, quale io paio*. Ho altrove ipotizzato che sia possibile attribuire a Machiavelli anche altre quattro pasquinate, una anonima, altre tre trasmesse in una raccolta di Casio de' Medici e che, per di più, Machiavelli possa essere stato l'ideatore della mascherata di Pasquino¹⁵⁵. Clemente VII/Mercurio/David è ormai salutato come pronto alla guerra, che presto determinerà la chiusura degli occhi/l'accecamento politico, quindi la decapitazione di Carlo V/Argo/Golia. Il vero pastore divinamente ispirato, l'unico sacrale Mosè, sposo e custode del gregge cristiano rappresentato da Io (immagine della chiesa, di Roma, ma anche di Francesco I già prigioniero dell'imperatore), annienterà il falso pastore, empio sostenitore della protesta luterana per meri motivi di egemonia teologico-politica. Anche nella Roma medicea sull'orlo di una guerra fatale, nella quale Machiavelli si impegnò spasmodicamente a fianco del papa, il magnete pontificio continuò ad attrarre figure bibliche e mitologiche: non solo il Mosè redentore di *Princ VI* e *XXVI*, ma anche il David decapitatore di *Princ XIII*, capace di vincere facendo ricorso unicamente alle armi proprie (delle quali il Valentino decapitatore di Remirro de Orco era indicato come esempio in *Princ VII*).

6.14. Una medaglia encomiastica di Benvenuto Cellini: Clemente VII in figura di Mosè

Malgrado il disastro della guerra anti-imperiale, l'identificazione del pontefice con Mosè venne immediatamente rilanciata. Di grande rilevanza è una commissione di Clemente VII a Benvenuto Cellini, che la rammenta nella sua *Vita*. Ricordo la lunga intimità del papa con Cellini, che durante il Sacco era tra i difensori di Castel Sant'Angelo, dai cui spalti aveva sparato colpi d'archibugio e, almeno come si legge nella sua autocelebrativa *Vita*, colpito a morte Carlo di Borbone alla testa dei lanzichenecchi. Nel 1534, a pochi mesi dalla propria morte, il papa, dopo uno dei ricorrenti periodi di eclissi di fortuna di Cellini dovuti ai suoi consueti atti di violenza spinto sino ad omicidi, lo avrebbe perdonato e gli avrebbe dato udienza, ricevendo alcune medaglie in dono. Il pontefice avrebbe poi incaricato Cellini di incidere una medaglia emessa nel 1534 per celebrare la costruzione del pozzo di san Patrizio a Orvieto ad opera dell'architetto Antonio da Sangallo il Giovane (av-

¹⁵⁵ Cfr. G. Lettieri, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, in R. Parrinello (ed.), *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo* = «Humanitas» 72/5-6, 2017, pp. 1034-1089, in part. pp. 1081-1084.

viata nel 1527, l'opera sarà conclusa nel 1537). Di questa medaglia, vi sono copie in oro nei Musei Vaticani, nel British Museum e due copie in bronzo nel Museo Nazionale di Firenze. Ebbene, essa ha sul retto un ritratto di Clemente VII, che com'è noto si fece crescere dopo il Sacco la barba "penitenziale" e "guerriera" di Giulio II. Sul verso, invece, Cellini incide, appunto dietro esplicita richiesta di Clemente VII, un'immagine di Mosè che fa sgorgare l'acqua dalla roccia e la scritta «VT BIBAT POPULUS»¹⁵⁶. Ad Orvieto, il papa si era rifugiato dopo essere riuscito a fuggire da Castel Sant'Angelo; il papa, quindi, ricordava il suo esilio, nel quale, comunque, scavando il celebre pozzo, era stato capace di riattivare il miracoloso segno mosaico, simbolo dell'ingresso di Israele nella terra promessa, quindi del ritorno a Roma del papa stesso e della salvezza della cristianità garantitagli. Il papa celebrava la resurrezione della sua potenza, proprio affidandosi alla figura di Mosè, capace di trasformare l'abiezione e l'attraversamento del deserto in glorificazione ed entrata nella terra santa, quindi in nuova grandezza sacrale e politica. Si noti come lo sgorgare dell'acqua dalla roccia percossa dal bastone di Mosè/Aronne fosse uno dei segni "escatologici" evocati da *Princ* XXVI, che Clemente VII si ostinava a richiamare come patrimonio ideologico pontificio irrinunciabile anche dopo il disastro del Sacco, alla fine di quella guerra che Machiavelli aveva spasmodicamente preparato e nella quale si era speso senza risparmiarsi. Poco più di un mese separa la sua morte a Firenze dall'ultimo scritto di Machiavelli, quello

¹⁵⁶ Cfr. Benvenuto Cellini, *La vita* [1558-1566], ed. a cura di G. Davico Bonino, Torino, Einaudi, 1973: «Mi disse che le medaglie erano bellissime, e che gli erano molto grate, e che harebbe voluto fare un altro rovescio a sua fantasia, se tal medaglia si poteva istampare con dua rovesci. Io dissi che si. Allora sua santità mi commesse che io facessi la storia di Moisè quando e' perquite la pietra, eh' e' n' escie l'acqua, con un motto sopra, il qual dicesi: *Vt bibat populus*. E poi aggiunse: "Va', Benvenuto, che tu non l'arai finita si tosto che io harò pensato a' casi tua". Partito che io fui, il papa si vantò alla presenza di tutti di darmi tanto, che io harei potuto riccamente vivere, senza mai più affaticarmi con altri. Attesi sollecitamente a finire il rovescio del Moisè» (cap. LXXI, p. 156); l'episodio viene ricordato da B. Cellini, *Trattato dell'oreficeria e della scultura*, Firenze, Panizzi e Peri, 1568, quindi ed. a cura di C. Milanese, Firenze, Le Monnier, 1857, p. 118, ove si fa riferimento a una seconda medaglia, nella quale, su un verso vi era il ritratto di Clemente VII, «l'altro rovescio aveva figurato una Pace, cioè una figura bellissima con una facella in mano, che ardeva un monte di diverse armi, et a canto a questa vi era figurato il tempio di Jano con il Furore legato al tempio, con un motto di lettere all'interno, le qual dicevano: *Clauduntur belli portae*». Rimando a B.L. Holman, *For "Honor and Profit": Benvenuto Cellini's Medal of Clement VII and His Competition with Giovanni Bernardi*, in «Renaissance Quarterly» 58/2, 2005, pp. 512-575. Per il riaffiorare di una simbologia mosaica in relazione all'incoronazione di Carlo V da parte di Clemente VII a Bologna nel 1530, cfr. M. Fallica, *Clemente VII nuovo Mosè a Bologna*, in «De Medio Evo» 12, 2 (2023), pp. 343-356.

che con Giovanni Bandini informa Guicciardini del papa prigioniero di Castel Sant'Angelo in attesa di soccorsi. Mosè, insomma, torna ad essere figura del pontefice, quindi dell'eletto di Dio, che, anche grazie agli accordi con Carlo V e alla sua incoronazione a Bologna nel 1530, garantisce la salvezza del suo popolo e dell'Italia, oltre alla fortuna dinastica di un rampollo mediceo a Firenze.

6.15. Mosè pontificio nell'ultimo Erasmo

L'identificazione del papa con Mosè è sorprendentemente attestata persino dall'autore dello *Iulius*, il quale, nel tardo *De sarcienda ecclesiae Concordia* (1533), condanna solennemente i protestanti come scismatici, ricorrendo al tradizionale esempio di Core, Dathan e Abiron ribelli, che hanno osato dividere la chiesa universale e opporsi a Mosè figura del papa, unica garanzia dell'unità nella carità e dell'universalità del popolo di Dio¹⁵⁷. Erasmo stesso ricorda con orgoglio come il trattato fosse stato assai apprezzato da Clemente VII e dal grande cardinale Gaetano¹⁵⁸, autorevolissimo polemista antiluterano e poco più di vent'anni prima apolo-

¹⁵⁷ Cfr. Erasmo da Rotterdam, *De sarcienda ecclesiae Concordia=De amabili ecclesiae Concordia liber*, Froben, Basel 1533, in ASD, Volume V, Tomo III, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford 1986, ed. R. Stupperich, pp. 258-313: «Core, Dathan, Abiron et Hon conati sunt diuidere tabernaculum, quemadmodum heretici ac schismatici semper conati sunt ecclesiam discindere; sed vt in illos praesens ira Dei desaeuuit, ita qui moniti nolunt ab impiis sectis ac seditiosis conatibus resipiscere, hos sine dubio manet gehennae incendium. Atque in simili rerum statu oportet [...] ab impiorum tabernaculis secedendum est, si non corpore, certe animorum dissensione; et si quid erroris per incogitantiam obrepsit, auscultemus Mosi et "moniti meliora sequamur"; quo post exantlatos huius vitae labores, in monte Domini bibamus mustum "sempiternae laetitiae", et concorditer viuentes in tabernaculo Dei, quod est ecclesia, recipiamur in coeleste tabernaculum ecclesiae triumphantis [...] Contra impiorum, quoniam in religione ac fidei dogmatibus dissentiunt, nullum est commune tabernaculum, sed impii cum impiis sic dissentiunt, vt variis quidem modis ac nominibus, sed tamen pari impietate dissentiant a tabernaculo Dei [...] Horum typum gessit Dathan, Abiron et Hon. In suo quisque tabernaculo stabat paratus ad pugnam. Erant inter se diuisi, in hoc concordēs, vt Mosen expugnarent [...] Haereticorum autem dissidia figurabat Core, qui non recessit a tabernaculo Dei corpore, licet animo esset seiunctissimus. Siquidem haeretici affectant videri verae religionis assertores, et quemadmodum ille conabatur Aaron a sacris submouere, ita isti persuadere conantur catholicae doctrinae sectatores esse tyrannos et hostes ecclesiae. Et quemadmodum vnusquisque haeresiaracha damat, "hic est Christus", non ishic, ita Core grex dicebat, "omnis multitudo sanctorum est", in ipsis est Dominus» (pp. 265-267, ll. 244-255; 273-276; 282-283; 286-294). Sul tema, cfr. L. Battista, *The Ambiguities of Erasmus' Religious Peace. A Reading of De amabili ecclesiae concordia (1533)*, in Ludovico Battista, Maria Fallica, Beatrice Tramontano (edd.), *Narratives of Peace in Religious Discourses: Perspectives from Europe and the Mediterranean in the Early Modern Era*, Equinox, Sheffield 2024.

¹⁵⁸ La vicenda è ricordata da Erasmo in *Epistola amicis lectoribus del 20 febbraio 1536*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum*, t. XI, n. 3100, pp. 287-290 = ed. Froben, pp. 117-121, in part. p. 289 / pp.

geta del primato assoluto papale, quindi di Mosè pontificio contro il conciliabolo di Pisa, in un contesto nel quale Machiavelli svolse la sua delicatissima missione diplomatica e teologico-politica tra re e cardinali. Che anche in Erasmo si ritrovi l'esaltazione del Mosè pontificio, identificato storicamente con Clemente VII reduce dalla guerra perduta, per di più in riferimento a de Vio, protagonista del ribadimento del primato del pontefice mosaico contro il conciliabolo di Pisa, è un segno rilevante di come nell'orbita magnetica del pontificato mediceo egli si trovasse ad utilizzare una simbologia condivisa con Machiavelli, seppure a partire da tutt'altra interpretazione della storia e dell'uomo, del cristianesimo e della politica, malgrado la stessa orbita medicea determinasse, come ho dimostrato, un allineamento straordinario di pianeti, quindi la dipendenza, mediatore Sadoletto, dell'*Esortazione alla penitenza* (1525-1526) machiavelliana dall'antiluterano *De immensa Dei misericordia* (1524) erasmiano¹⁵⁹.

120-121: «*Cardinalis Caietanus aliquoties ad me scripsit; postremam illius epistolam his adiungere cupiebam, sed ad manus non venit. In litteris quas ad illum nouissimas dederam, questus sum de his qui libellum de Concordia mala fide tractarant. Eas Clemens pontifex legit. Libentius enim legunt ad alios quam ad ipsos scriptas, quod in illis credant esse plus veri. Rogauit, an eum libellum legisset. Ait. Ecquid probaret? Nihil, inquit, illic video mali. Eam vocem pontifex summa cum alacritate exceptit*». La missiva in questione è quella di Erasmo, *Lettera a Tommaso de Vio del 23 luglio 1532*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum*, t. X (1532-1534), Oxford, Oxford University Press, 1941, n. 2690, pp. 66-68. Ancora più forti sono le espressioni di favore del cardinale e soprattutto di Clemente VII attestate dal segretario e strettissimo collaboratore teologico di de Vio, Giovanni Danieli, *Lettera ad Erasmo del 16 maggio 1534*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum*, t. X, n. 3100, p. 386: «*Reverende mi domine, ambe epistole vestre fuerunt gratissime et cardinali et pontifici, et vterque est propensissime erga vos voluntatis. Et de cardinali quidem testificari possum ex visis et ab eo auditis, coram quo legi et litteras et libellum de amabili concordia. De Pontifice, cum hodie loquerer cardinali de negocio dicti libelli, inter cetera dixit mihi cardinalis, pontificem accuratissime perlegisse epistolam vestram ad cardinalem et exemplum illius alterius germanice, easque ei perplacuisse, et auditu testimonio cardinalis de libello totum exultasse et remansisse optime erga vos affectum*». Ricordo come l'*Epistola amicis lectoribus* chiude l'appendice dell'ultima grande opera dell'umanista, ancora di carattere ecclesiologico: Erasmo, *De Puritate Tabernaculi sivi Ecclesiae Christianae, cum alijs nonnullis lectu non indignis* [= *Enarratio Psalmi XIV*], Basilea, Froben, 1536; in quest'appendice, Erasmo raccoglie un'antologia di lettere scambiate con pontefici, cardinali, altissimi prelati, il re d'Inghilterra, Gattinara cancelliere di Carlo V, umanisti, nelle quali è attestata la piena fedeltà alla chiesa cattolica di Erasmo, che, in una di essa, commenta ironicamente, ma evidentemente compiaciuto la proposta di Paolo III di crearlo cardinale, declinata per motivi di età e di salute.

¹⁵⁹ Cfr. G. Lettieri, *Nove tesi sull'ultimo Machiavelli*, in R. Parrinello (ed.), *Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo* = «*Humanitas*» 72/5-6, 2017, pp. 1034-1089; e *Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo. L'Esortazione alla penitenza (1525)*

7. *Conclusione. Il Breve papale “machiavelliano” del 6 giugno 1525*

Si è mostrato come il luogo comune di Mosè *typus papae* abbia caratterizzato, per un secolo, l'ideologia pontificia e in particolare la storia dei rapporti tra Roma e Firenze: fu grazie a Cosimo de' Medici che Eugenio IV poté spostare il Concilio papale da Ferrara a Firenze, per pronunciare con la bolla *Moyses vir Dei* la sua condanna del “resistente” concilio di Basilea; fu il nipote Lorenzo, vittima con Giuliano della congiura dei Pazzi, ad essere l'obiettivo della violentissima polemica di Sisto IV/Mosè redivivo contro Firenze, colpita con l'interdetto e condannata al destino di Core, Dathan, Abiron, attestata qualche anno più tardi della complessa iconografia teocratica della Cappella Sistina; fu Savonarola a identificarsi con Mosè, il nuovo profeta di Dio inviato a Firenze per liberazione e redenzione dell'Italia e della chiesa universale, contestando Alessandro VI, quindi usurpando la tradizionale tipologia del Mosè pontificio; identificandosi con il *profeta armato* liberatore della chiesa e dell'Italia dai barbari eretici, Giulio II lanciò la sua maledizione contro il conciliabolo pisano, lambendo ancora una volta Firenze e, malgrado gli sforzi diplomatici di Machiavelli, determinando la caduta di Soderini e il ritorno di Giovanni de' Medici a Firenze, che eletto papa concluse quel Concilio “universale” che il terribile Mosè pontificio aveva convocato per riaffermare il suo primato assoluto sia in ambito ecclesiastico, che in ambito temporale; fu il papa fiorentino ad essere salutato come nuovo Mosè dal *Libellus* di Querini e Giustiniani, che identificarono nel primo destinatario del coevo *Princ*, Giuliano, il nuovo potentissimo Giosuè, chiamato a guidare, dopo aver pacificato l'Italia, la guerra santa contro gli infedeli. Proprio perché connesso in radice alla storia politica e istituzionale di Firenze e, infine, al suo stesso impegno di segretario della repubblica, la tipologia di Mosè pontificio non poteva essere ignorata da Machiavelli, né da Clemente VII, che la incarnò e la promosse e che lo stesso Erasmo riconobbe.

Identificare una così coerente, martellante, ramificata, pervasiva attestazione della ideologica simbologia di Mosè pontificio, capace di coprire un intero secolo, induce a ritenere impossibile che Machiavelli chiamasse in causa Mosè trascurandone la valenza figurale che appunto gli era nota, per di più in un'opera

composta per essere «adoperato per conto di Roma e del pontificato»¹⁶⁰. Non a caso, l'esempio dialettico di Mosè quale *profeta armato* è, nel *Princ*, prima immediatamente utilizzato per introdurre la figura del Valentino (*Princ* VII) «instrumento» di Alessandro VI, cioè la componente laica del centauro pontificio borgiano; poi per dischiudere la dialettica «principe della chiesa»/«principe» laico nell'*Exhortatio* conclusiva, dedicata alla «Casa» medicea, chiamata a «farsi capo di questa redenzione», ove il capo è evidentemente bifronte. Il riconoscimento della natura pontificia della figura di Mosè si rivela, allora, come un importante filo rosso che consente di scorgere la peculiare natura ideologica ed encomiastica del *Princ* quale secolarizzante *enchiridion pontificis*. È il pontefice il magnete teologico-politico che rende pragmaticamente possibile la politica laica del principe machiavelliano, che trova soltanto nel contesto storico del papato rinascimentale il contesto nel quale dispiegare la sua eversiva novità.

Esiste, comunque, un documento di straordinario valore storico per apprezzare quanto mirato al pontefice fosse stato l'*enchiridion* del *Princ* e quanto politicamente efficace, seppure a distanza di una decina di anni e presso il secondo grande pontefice mediceo. Si tratta del Breve papale del 6 giugno 1525, redatto da Jacopo Sadoletto, inviato da Clemente VII a Francesco Guicciardini e affidato allo stesso Machiavelli come suo latore. In esso, con espressioni che riecheggiano *Princ* XXVI (il celebre codice del *Princ* di Carpentras era di proprietà sadoletiana), il papa raccomanda di accogliere il diletto figlio fiorentino Machiavelli come latore di una proposta dalla quale sarebbe dipesa la salvezza di Roma, dell'Italia, della cristianità tutta. Si trattava di organizzare un arruolamento di *armi proprie*

¹⁶⁰ Oltre alla già citata *Lettera a Lettera a Francesco Vettori del 16 aprile 1513*, in *Lettere*, n. 266, t. II, pp. 927-932, in part. pp. 931-932, cfr. N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 13 marzo 1513*, in *Lettere*, n. 221, t. II, pp. 902-904, scritta subito dopo la liberazione dalla prigione: «Tenetemi, se è possibile, in memoria di Nostro Signore, che, se possibile, mi cominciassero a adoperare, o lui o' suoi, a qualche cosa, perché io credessi faro onore a voi e utile a me» (p. 904); e ovviamente la straordinaria *Lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513*, in *Lettere*, n. 242, t. II, pp. 1067-1079: «Io ho ragionato con Filippo di questo mio opusculo, se gli era ben darlo o non lo dare; e, sendo ben darlo, se gli era bene che io lo portassi, o che io ve lo mandassi. El non lo dare mi faceva dubitare che da Giuliano e' non fussi, non ch'altro, letto, e che questo Ardinghelli si facessi onore di questa ultima mia fatica. El darlo mi faceva la necessità che mi caccia, perché io mi logoro, e lungo tempo non posso star così che io non diventi per povertà contennendo; appresso, el desiderio arei che questi signori Medici mi cominciassino adoperare, se dovessino cominciare a farmi voltolare un sasso» (p. 1078). Decisiva è qui la restituzione della composizione del *Princ* come finalizzata all'«essere adoperato» dal pontefice, che è ovviamente l'ultimo, decisivo destinatario del trattato.

pontificie in Romagna, nella prospettiva dell'imminente guerra anti-imperiale. *L'enchiridion* pontificio del *Princ*, ricapitolato nell'invito a dotarsi del "pugnale" davidico delle armi proprie per liberare l'Italia e rendere grande la famiglia medicea, veniva pienamente accolto dal pontefice, che inviava proprio Machiavelli a realizzare per il pontefice quello che aveva realizzato per la repubblica fiorentina¹⁶¹. Seppure l'iniziativa si arenò, per le resistenze di Guicciardini e le esitazioni di Clemente VII, comunque Machiavelli visse i suoi due ultimi anni di vita in ininterrotto contatto con il papa, al suo fianco nella preparazione e nella conduzione della guerra: Clemente VII aveva accettato di essere in prima persona *profeta armato*, il *principe* centauro mediceo destinato da Dio o dalla fortuna ad essere il virtuoso liberatore d'Italia dalla tirannia di Carlo V. Ma il capo di Argo/Golia non cadde e il Mercurio/David fiorentino e papale si dovette accontentare di scendere a patti con l'imperatore, per assicurare alla propria dinastia una potenza soltanto regionale e alla chiesa cattolica un'identità ormai non più universale.

Insomma, le acque del Mar Rosso non si aprirono e l'esercito del Faraone travolse il sogno messianico del Mosè pontificio e del suo secolarizzante araldo fiorentino. Ma Clemente VII rese un alto omaggio al suo geniale cortigiano, a testimonianza della profonda «affezione»¹⁶² e persino della gratitudine che gli portava: tramite il decano della camera apostolica Giovanni Gaddi, promosse, presso Blado a Roma nel 1532, la prima pubblicazione a stampa de *Il principe*, cui concesse l'onore del privilegio papale.

¹⁶¹ Per un'analisi puntuale del *Breve* sadoletiano e per una dimostrazione della proprietà sadoletiana del codice del *Princ* di Carpentras, rimando a G. Lettieri, *Sadoletto tra Erasmo e Machiavelli. Il medius cattolico-romano*, Roma, Viella, 2023; alcune tesi in proposito sono già state comunque avanzate in G. Lettieri, *Nove tesi*.

¹⁶² I. Salviati, *Lettera a Machiavelli del 5 novembre 1526*, in N. Machiavelli, *Lettere*, n. 342, t. III, pp. 1574-1575, in part. p. 1378, gli riferisce de «l'affezione che vi porta Sua Beatitudine».

Gennaro Maria Barbuto

Machiavelli e Savonarola.

Essere all'altezza dei tempi e una visione per il futuro

1.

I giudizi di Machiavelli su Savonarola sono, si potrebbe dire, un assillo esegetico, che angustia l'interpretazione dell'opera del Segretario. Da Villari e De Sanctis in poi si sono succedute numerose versioni, che per lo più (si pensi a quella magistrale di Luigi Russo), hanno raffigurato un dittico oppositivo dei due ritratti. Negli ultimi decenni, grazie soprattutto alle nuove acquisizioni filologiche e agli aggiornamenti storiografici, sollecitati dal cinquecentenario della morte del Frate, si è maturato un giudizio sul rapporto fra i due più equilibrato e ponderato. Penso, solo per fare un esempio, ai bei saggi di Mario Martelli¹, che però sembrano trasmettere una immagine di un Machiavelli *politique d'abord*, anzi *politique tout court*, che per questa sua inclinazione avrebbe apprezzato le virtù politiche di Savonarola. Ancora in questi anni notevoli contributi sono stati forniti da Innocenzo Cervelli, Giorgio Cadoni, Alison Brown, Gaetano Lettieri e Michele Lodone, solo per citarne alcuni².

¹ M. Martelli, *Machiavelli e Savonarola*, in *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, Atti del III Seminario di studi, Pistoia 23-24 maggio 1997, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1998, pp. 67-89; Id., *Machiavelli e Savonarola. Valutazione politica e valutazione religiosa*, in *Girolamo Savonarola, l'uomo e il frate*, Atti del XXXV Convegno storico internazionale, Todi 11-14 ott. 1998, Spoleto-Todi 1999, pp. 121-60, poi in Id., *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*, a cura di F. Bausi, Roma 2009, pp. 239-77.

² Fra i più recenti contributi su Machiavelli e Savonarola, rimando a I. Cervelli, *Savonarola, Machiavelli e il libro dell' "Esodo"*, in G. Garfagnini (a cura di), *Savonarola. Democrazia tirannide profezia*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1998, pp. 243-296; G. Cadoni, *Savonarola, Machiavelli, Guicciardini in una recente ipotesi interpretativa*, in "La Cultura", fasc. 3, dic. 1999, pp. 493-496; Id., *Qualche osservazione su Machiavelli e Savonarola*, in "La Cultura", fasc. 2, agosto 2000, pp. 263-278; Id., *Il "profeta disarmato". Intorno al giudizio di Machiavelli su Girolamo Savonarola*, in "La Cultura", fasc. 2, agosto 2001, pp. 239-265; L. Bottoni, *Machiavelli, il "Segretario dell'Inferno" e il Savonarola*, in "Intersezioni", 23, 2003, pp. 85-219; L. Lazzerini, *Machiavelli e*

2.

I testi machiavelliani su Savonarola possono essere scanditi in due fasi: la prima dei primi anni dell'impegno politico e letterario del Segretario; la seconda delle grandi opere politiche, alle quali, in modo precipuo, saranno dedicate le seguenti note. La prima fase è inaugurata da una lettera a interlocutore ignoto, di solito identificato con Ricciardo Becchi, oratore fiorentino a Roma e antisavonaroliano, del 9 marzo del 1498. La lettera era stata sollecitata dal destinatario, perché Machiavelli gli illustrasse le prediche e il comportamento di Savonarola in una congiuntura molto difficile per lui: il papa, che l'aveva scomunicato nel maggio del precedente anno minacciava di fulminare Firenze con l'interdetto se non gli fosse stato consegnato il Frate; e, per di più, era stata appena eletta la Signoria, che il Domenicano reputava essergli nemica. In tale situazione, Savonarola decide prudentemente di tenere le sue prediche a San Marco agli uomini e di affidare le donne ai sermoni del suo fedele confratello, fra Domenico da Pescia, in San Lorenzo:

Savonarola. L'Esortazione alla penitenza e il "Miserere", in "Rivista di storia e letteratura religiosa, LXIV, n. 2, a. 2008,, pp. 385-402; G.M.Barbuto, *Machiavelli e la questione savonaroliana*, in (L.Gulia et alii, a cura di) *Società, cultura e vita religiosa in età moderna. Studi in onore di Romeo De Maio*, Sora, Centro di studi sorani "Vincenzo Patriarca", 2010, pp. 47-60; M.Lodone, *Savonarola e Machiavelli: una nota sui "Discorsi"*, I 11, in "Interpres", 30, 2011, pp. 284-298; Id., *Niccolò Machiavelli e Francesco da Montepulciano*, in Id., *I segni della fine. Storia di un predicatore nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2021, pp. 25-33; Id. *Machiavelli e l'arte della profezia*, in G.Frilli, Lodone (a cura di), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, Pisa, ETS, 2022, pp. 33-54; J.-L.Fournel, J.-C.Zancarini, *Girolamo Savonarola*, in *Enciclopedia machiavelliana*, diretta da G.Sasso, Roma, Treccani, 2014; F.Frosini, *Prophecy, Education and Necessity: Girolamo Savonarola between Politics and Religion*, in F.Del Lucchese, Frosini, V. Morfino, *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 219-236; A.Brown, *Savonarola, Machiavelli and Moses: a Changing Model* (1988), in Id., *The Medici in Florence. The Exercise and Language of Power*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 263-279; Id., *Moses, Machiavelli and "Prince"*, in "Storia del pensiero politico, 3/2020, pp. 393-4; J.L.Ames, *Maquiavelo interpretando Savonarola: a ativação política do poyo e a descoberta do imaginário religioso*, in A.A.Fàvero, J.Paviani, R.Rajdac (or.), *Vinculos filosóficos. Homenagem a Luiz Carlos Bombassaro*, Caxias do Sul, 2020, pp. 163-176; G.Lettieri, *Lo "spiraculo" di Machiavelli e le "mandragole" di Savonarola. Due misconosciute metafore cristologiche*, in "Studi e Materiali di storia delle religioni", 87/1, 2021, pp. 285-321; cito anche un saggio molto pregevole e di raro equilibrio esegetico del grande biografo di Savonarola, Donald Winstein, *Machiavelli and Savonarola*, in M.P.Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli*, Firenze, Sansoni, 1972.

Trovatosi adunque il nostro frate in casa sua, ora avere udito con quale audacia e' cominciassi le sue prediche, e con quale egli le seguiti, non sarebbe di poca ammirazione; perché dubitando egli forte di sé, e credendo la nuova Signoria fussi al nuocergli inconsiderata, e deliberato che assi cittadini rimanessino sotto la sua ruina, cominciò con spaventi grandi, con ragione a chi non le discorre efficacissime, mostrando essere ottimi e sua seguaci, e gli avversari sceleratissimi, toccando tutti que' termini che fusingo per indebolire la parte avversa e affortificare la sua³.

È interessante notare questa espressione: “con ragione a chi non le discorre efficacissime”, laddove Machiavelli rivela la sua inclinazione critica verso il Frate che, a suo giudizio, manipola il suo uditorio con ragionamenti, i quali solo a chi non è capace o non vuole passarli al vaglio e discriminare della ragione, sembrano efficaci. Con la seduzione della parola e con una retorica infiammata e veemente, il Domenicano intendeva compattare e corroborare i suoi seguaci contro le schiere nemiche, e rivolgere tutto l'odio verso un suo avversario, imputandogli di tramare per diventare tiranno della città. In seguito, nota Machiavelli, il Frate aveva cambiato strategia oratoria, avendo appurato che la Signoria (che intanto, in seguito a una Pratica nettamente a favore di Savonarola, era stata indotta a scrivere al papa in sua difesa) non gli era accanita avversaria:

Ma avendo dipoi la Signoria scritto in suo favore al papa, e veggendo non gli bisognava temere più degli avversarii suoi in Firenze, dove prima lui cercava d'unire sola la parte sua col detestare gli avversarii e sbigottirli col nome del tiranno, ora, poi che vede non gli bisognare più, ha mutato mantello, e quegli all'unione principiata confortando, né di tiranno, né di loro sceleratezze più menzione facendo, d'innaglierli tutti contro al sommo pontefice cerca, e verso lui e sua morsi rivoltati, quello ne dice che di quale vi vogliate sceleratissimo uomo dire si potete; e così, secondo el mio iudicio, viene secondando e tempi e le sue bugie colorendo⁴.

I versi del primo *Decennale*, composto nel 1504 ed edito due anni dopo, risultano sulla stessa lunghezza d'onda, ma con una valutazione frutto della ri-

³ Machiavelli N., *Opere*, a cura di C.Vivanti, Torino, Einaudi, 1999, p. 6. Uso questa eccellente edizione, a cura di Vivanti, per omogeneità e comodità di consultazione, pur tenendo presenti le esemplari edizioni nell'Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli, Salerno editrice, riccamente commentate.

⁴ *Ivi*, pp. 7-8. Su questa lettera si veda, in particolare, I.Cervelli, *Machiavelli e Savonarola e il libro dell'Esodo*, cit.

flessione, anni dopo la morte del Domenicano, sugli esiti politici della sua azione profetica:

E mentre che nel Regno si martella/ fra Marco e Francia con evento incerto,/ finché
franesi affamorono in Atella, // voi vi posavi qui col becco aperto/ per attender di
Francia un che venisse/ a portarvi la manna nel deserto/ e che le rocche vi restituisse/
di Pisa, Pietrasanta e l'altra villa,/ sì come el re più volte promise. (vv. 109-117)⁵.

Ancora più chiara ed evidente era il riferimento successivo nello stesso componimento:

Ma quel che a molti molto più non piacque/ e vi fe' disunir, fu quella scuola/ sotto il
cui segno vostra città giacque:/ io dico di quel gran Savonerola/ el qual, afflato da virtù
divina,/ vi tenne involti con la sua parola. // Ma perché molti temean la ruina/ veder della
loro patria, a poco, a poco,/ sotto la sua profetica dottrina,/ non si trovava a riunirvi loco/
se non cresceva o se non era spento/ el suo lume divin con maggior foco. (vv. 154-165)⁶

Nei suoi versi Machiavelli anzitutto stigmatizza la fedeltà alla Francia, patrocinata dal Frate in modo ostinato e fanatico. E, poi, come avrebbe fatto più distesamente e con giudizio più articolato e approfondito Francesco Guicciardini nella *Storia d'Italia*, censura la conseguenza di lacerazione della città di Firenze prodotta dalle parole del Frate che, comunque, era stato talmente abile e seduttivo da catturare molte coscienze di fedeli.

3.

È indubbio che nella prima fase Machiavelli avesse una valutazione non consentanea del Domenicano, spirito ambizioso, versipelle e versuto, definizione ribadita in una lettera a Guicciardini del 17 maggio del 1521:

Vero è che io so che io sono contrario, come in molte altre cose, all'opinione di quelli cittadini: eglino vorrieno un predicatore che insegnasse loro la via del Paradiso, et io

⁵ Machiavelli, *I Decennale*, in Id., *Opere*, vol. I, Torino, Einaudi, 1997, p. 96.

⁶ Ivi, pp. 97-98.

vorrei trovarne uno che insegnassi loro la via di andare a casa il diavolo; vorrebbero appresso che fusse huomo prudente, intero, reale, et io ne vorrei trovare uno più pazzo che il Ponzo, più versuto che fra Girolamo, più ipocrito che frate Alberto, perché mi parrebbe una bella cosa, et degna della bontà di questi tempi, che tutto quello che noi abbiamo sperimentato in molti frati, si sperimentasse in uno; perché io credo che questo sarebbe il vero modo di andare in Paradiso: inparare la via dello inferno per fuggirla⁷.

Queste parole risultano consonanti con una avversione e astio satirico da parte di Machiavelli verso quei profeti o presunti tali, che frequentavano in quegli anni le chiese della sua città, atterrendo i fedeli con le loro predizioni di sciagure apocalittiche. Un atteggiamento che Machiavelli aveva già espresso in una lettera il 19 dicembre 1513 a Francesco Vettori:

E' si trova in questa nostra città, calamita di tutti i ciurmatori del mondo, un frate di S.Francesco, che è mezzo romito, el quale, per haver più credito nel predicare, fa professione di profeta; e hier mattina in Santa Croce, dove lui predica, dixè multa et mirabilia: che avanti che passassi molto tempo, in modo che chi ha 90 anni lo potrà

⁷ Machiavelli, *Opere*, vol. II, cit., p. 372. Si veda questa stimolante interpretazione suggerita da Viroli in un suo recente lavoro: “Benché possa apparire sorprendente, Machiavelli riconosce nel 1498 a Savonarola, il profeta *par excellence*, la virtù del realista che sa mettere in pratica il principio di adattare l'azione alle mutevoli circostanze. Più di vent'anni dopo, in una lettera a Francesco Guicciardini... ripete che uno dei tratti distintivi era l'abilità di capire i mutamenti della situazione politica e di conseguenza di cambiare la sua condotta... “Versuto” viene dal latino vertere, e indica l'attitudine di cambiare, modificare, capovolgere la propria condotta. Quando attribuisce a Savonarola l'abilità di cambiare parole e azioni a seconda della mutate condizioni, Machiavelli gli riconosce una virtù. L'esempio di Savonarola prova dunque che la medesima persona può essere profeta e realista: realista nel modo in cui Machiavelli era realista. E per Machiavelli soltanto un capo che fosse profeta e realista poteva realizzare la redenzione dell'Italia” (M.Viroli, *Tempi profetici. Visioni di emancipazione politica nella storia d'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2021, pp. 52-53). L'interpretazione di Viroli è molto seducente, ma non mi sembra del tutto pertinente. In entrambi i casi, la lettera al Becchi e quella al Guicciardini, Machiavelli mi sembra denoti negativamente l'azione di Savonarola. In particolare, nell'ultima epistola, tutta giocata su un registro ironico, proprio allo scambio epistolare con Guicciardini che l'aveva preso in giro per questo incarico anomalo affidatogli dalla Compagnia della lana di scegliere un predicatore. Machiavelli, attingendo a diverse esperienze intende comporre un monstrum di predicatore, che assommi in sé tutti i vizi, e rappresenti un exemplum negativo che insegnando la via dell'inferno, distolga i fiorentini e gli insegni per contrasto ad andare in paradiso.

vedere, sarà un papa iniusto, creato contro ad un papa iusto, et harà seco falsi profeti, et farà cardinali, et dividerà la Chiesa; item, che il re di Franciasi haveva adnichilare, et uno della Casa di Raona ad predominare Italia. La città nostra haveva a ire a fuoco et a sacco, la chiese sarebbero abbandonate et ruinate, i preti dispersi, et tre anni si haveva a stare senza divino officio. Moria sarebbe et fame grandissima; nella città non haveva a rimanere 10 uomini, nelle ville non harebbe a rimanere dua. Era stato 18 anni un diavolo in uno corpo humano, et detto messa. Che bene dua nmilioni di diavoli erano scatenati per essere ministri della sopradetta cosa, e che egli entravano in di molti corpi che morivano, et non lasciavano putrefare quel corpo, acciò che falsi profeti et religiosi potessero fare resuscitare morti, ed essere creduti. Queste cose mi sbigottirono hieri in modo, che io haveva andare questa mattina con la Riccia, et non vi andai; ma io non so già, se io havessi hauto a starmi con il riccio, se io havessi guardato a quello. La predica io non la udi', perché io non uso simili pratiche, ma la ho sentita recitare così da tutto Firenze.⁸

La citazione era necessaria a farci comprendere l'animo di Machiavelli verso simili profeti, che infestavano la sua città, che dava credito a queste terribili profezie tanto che tutta Firenze le riecheggiava. In questo caso, si trattava di frate Francesco da Montepulciano⁹, che aveva riscosso un grande seguito fra i fiorentini con le sue premonizioni politiche ed ecclesiastiche con le quali prefigurava foschi scenari. Anche l'ex Segretario, che notoriamente non era solito frequentare le Chiese e sentire queste pseudoprofezie, era stato molto impressionato dal loro racconto, tanto da rammaricarsi di non essersi sollazzato ai consueti convegni amorosi con la sua storica amante, la Riccia.

È evidente il distacco sarcastico, che contrassegna le parole di Machiavelli verso questi "ciumatori" ossia verso questi abili manipolatori delle coscienze mediante tecniche psicagogiche, le quali rispondono ai più segreti desideri delle folle e scuotono e sfruttano le loro più riposte paure e angosce. Ma sarebbe profondamente errato estendere questa suo sprezzante sarcasmo all'atteggiamento assunto verso Savonarola. Nel *Principe* e nei *Discorsi* si apprezza tutta un'altra intonazione per il Frate da questa, che ora abbiamo appena letta, e, soprattutto, dalle testimonianze immediatamente precedenti all'assunzione della seconda Cancelleria.

⁸ Machiavelli, *Opere*, vol. II, cit., pp. 299-300.

⁹ Su questo interessante e non trascurabile personaggio di primo Cinquecento, si leggano le intelligenti osservazioni di Michele Lodone nella monografia a lui dedicata, *I segni della fine. Storia di un predicatore nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2021.

Tuttavia, non si può cancellare la chiara impressione di una forte repulsione di Machiavelli verso Savonarola durante gli anni della cancelleria. Una negatività che si propaggina ancora nell'*Asino*, databile al 1517, se si interpretano suoi versi come una allusione al Frate e alla sua presunzione di incidere nella realtà politica affidandosi a Dio (anche se questi versi potrebbero, invece, genericamente alludere a quei “ciurmatori” dell’epistola precedente):

Ed è, e sempre fu e sempre fia,/ che ‘l mal succeda al bene, il bene al male,/ e l’un sempre cagion de l’altro sia.// Vero è ch’un crede sia cosa mortale/ pe’ regni, e sia la lor distruzione/ l’usura o qualche altro peccato carnale;// e de la loro grandezza la cagione,/ e che alti e potenti gli mantiene,/ sian digiuni, limosine, orazione.// Un altro, più discreto e savio, tiene/ ch’a ruinargli questo mal non basti,/ né basta a conservagli questo bene.// Veder che senza te per te contrasti/ Dio, standoti ozioso e ginocchioni,/ ha molti regni e molti stati guasti. // E’ son ben necessarie l’orazioni:/ e matto al tutto è quel ch’al popol vieta/ le ceremonie e le sue divozioni:// perché da quelle in ver par che si mieta/unione e buon ordine, e da quello/ buona fortuna poi dipende e lieta.// Ma non sia alcun di sì poco cervello/ che creda, se la sua casa ruina,/ che Dio la salvi senz’altro puntello;// perché ‘e morrà sotto quella ruina (capitolo V, vv. 103-126)¹⁰.

Peraltro, si tenga presente quando e come fu eletto Machiavelli alla carica di Segretario, appena poche settimane dopo la morte del Frate e dopo che nell’aprile precedente aveva perso lo scontro elettorale per la medesima carica, alla quale era

¹⁰ Machiavelli, *Opere*, vol. III, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 2005, pp. 67-68. Senz’altro pertinente a Savonarola, per l’esplicito riferimento all’invasione di Carlo VIII in Italia che fu al centro della predicazione profetica del Frate, è la considerazione machiavelliana, svolta nel cap. XII del *Principe*, quando stigmatizzava la denuncia da parte del Domenicano secondo il quale era stata causa dell’evento il proliferare dei peccati. Riguardo alla invasione, che davvero rappresentò una svolta epocale nella storia italiana, Machiavelli era esplicito nell’addebitarne la responsabilità ai principi italiani, ai quali era mancata la lungimiranza di preparare milizie proprie, invece delle infide armi mercenarie, pronte a fronteggiare i potenti eserciti stranieri (sulla non adeguata comprensione di Machiavelli delle dinamiche e delle necessità militari in quel periodo, si vedano le lucidissime osservazioni di Federico Chabod nei suoi scritti machiavelliani, raccolti postumi nel 1964 da Einaudi, ma è indubbio che per il Segretario solo le armi proprie, come nell’antica Roma repubblicana, potevano esprimere quel patriottismo e senso civile indispensabili alla coesione e difesa di una repubblica): “a re Carlo re di Francia fu lecito pigliare l’Italia col gesso; e chi diceva come e’ n’erono cagione e’ peccati nostri, diceva il vero; ma non erano già quegli ch’e’ credeva, ma questi che io ho narrati; e perché gli erano peccati di principi, ne hanno pagato le pene ancora loro” (Id, *Opere*, vol. I, cit., p. 151).

stato eletto proprio un seguace del profeta. Il che fa congetturare che appartenesse a uno schieramento politico antisavonaroliano.

4.

Il tono cambia radicalmente un quindicennio dopo, quando Machiavelli aveva attraversato la sua esperienza politica come Segretario della seconda Cancelleria, nella sua riflessione più impegnata sull'”arte dello Stato”. Mi soffermo sui brani principali delle sue maggiori opere politiche in cui è richiamato Savonarola. Nel *Principe* e nei *Discorsi* Machiavelli riprende più volte e in contesti assai significativi la memoria del Domenicano, a cominciare da *Principe* VI:

Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono potuto fare osservare loro lungamente le loro costituzioni, se fussino stati disarmati; come ne' nostri tempi intervenne a fra Ieronimo Savonerola, il quale ruinò ne' suoi ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non credergli, e lui non aveva modo a tenere fermi quelli che avevano creduto né a fare credere e' discredenti¹¹.

È il capitolo sui principi eccellentissimi, gli eroi di Machiavelli, da Mosè a Ciro a Romolo. Si profila in queste pagine una tensione utopica, delineata nella metafora dell'arciere. Verso la fine del capitolo entra in scena Savonarola, unico personaggio moderno in un capitolo sui principi esemplari dell'antichità biblica e classica. È vero che Savonarola viene stigmatizzato per essere stato un profeta disarmato, ma è altrettanto vero che Machiavelli lo paragona, seppur imperfettamente, ai grandi principi fondatori e legislatori come Mosè (al quale il Frate si era chiaramente assimilato in quelle prediche sull'*Esodo* che il Segretario aveva, in parte, ascoltato).

E riguardo alla notazione negativa sul profeta inerme, se si scorre *Discorsi* III, 30 si legge che mentre Pier Soderini è biasimato per non avere usato la forza, pur potendolo (era gonfaloniere di giustizia), Savonarola viene discolpato in quanto non aveva potuto, non ricoprendo alcuna carica pubblica, né era stato inteso dai suoi sostenitori che avevano autorità. Laddove non sarebbe improprio leggere queste note conclusive come un'allusione a un Savonarola, ben consapevole

¹¹ Machiavelli, *Opere*, vol. I, cit., pp. 132-133.

dell'uso della forza in politica (come, peraltro, risultava dalle sue accese prediche, in cui invitava i governanti di Firenze a prendere misure forti e decise, implicanti pene dure, contro i nemici della repubblica) e alla mancanza di coraggio e di un'azione conseguente da parte dei suoi sostenitori politici:

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. Questa necessità conosceva benissimo frate Girolamo Savonarola; conosceva ancora Piero Soderini, gonfaloniere di Firenze. L'uno non potette vincerla per non avere autorità a poterlo fare (che fu il frate) e per non essere inteso bene da coloro che lo seguitavano, che ne arebbono avuto autorità. Non pertanto per lui non rimase, e le sue prediche sono piene di accuse de' savi del mondo e d'invettive contro a loro: perché chiamava così questi invidi e quegli che gli si opponevano agli ordini suoi. Quell'altro credeva col tempo, con la bontà, con la fortuna sua, col beneficiare alcuno, spegnere questa invidia; vedendosi di assai fresca età, e con tanti nuovi favori che gli arrecava el modo del suo procedere, che credeva potere superare quelli tanti che per invidia se gli opponevano, senza alcuno scandalo, violenza e tumulto: e non sapeva che il tempo non si può aspettare, la bontà non basta, la fortuna varia e la malignità non truova dono che la plachi. Tanto che l'uno e l'altro di questi due rovinarono, e la rovina loro fu causata da non avere saputo o potuto vincer questa invidia¹².

5.

Più articolato e meditato *Discorsi* I, 11. È un giudizio approfondito su Savonarola, inserito in un capitolo fondamentale nel quale Machiavelli tesse un elogio di Numa che, simulando dei colloqui con la Ninfa Egeria, aveva introdotto la religione nel rozzo e primitivo popolo romano:

E benchè agli uomini rozzi più facilmente si persuade un ordine e una opinione nuova, non è per questo impossibile persuaderla ancora agli uomini civili, e che presumono non essere rozzi . Al popolo di Firenze non pare essere nè ignorante né rozzo, nondimeno da Frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio . Io non voglio giu-

¹² Ivi, pp. 492-493.

dicare s'egli era vero o no , perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza. Ma io dico bene che infiniti lo credevano senza avere visto cosa nessuna straordinaria da farlo loro credere; perchè la vita sua, la dottrina, il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede.

Ricordiamo il contesto di tale giudizio. Se vogliamo liquidarlo, invece, come una notazione ironica non facciamo che sottrarci frettolosamente alla responsabilità esegetica. Machiavelli illustra quanto sia necessaria e indispensabile la religione a uno Stato e fa un alto elogio della religione romana, ma condanna aspramente la Chiesa di Roma, che ha fatto gli italiani cattivi e senza religione e ha impedito l'unità statale della Penisola. Machiavelli, poi, si sofferma sulla figura del profeta, che si era scagliato contro la corruzione ecclesiastica e quella morale dei fiorentini, e aveva proposto una profonda riforma spirituale e politica, e ne fa un encomio della vita, della dottrina e del contenuto delle sue prediche ovvero la riforma etico-civile ed ecclesiastica di Firenze.

Di tale uomo, che è riuscito a persuadere infiniti cittadini senza compiere alcun miracolo, dice Machiavelli, si deve parlare con "riverenza". E si noti che a Machiavelli non interessa affatto se fosse stato o no vero profeta. Sulla base di quel principio gnoseologico formulato nell'*incipit* del XV capitolo, la "verità effettuale", Machiavelli giudica gli effetti di riforma politica e religiosa della predicazione del Frate.

Il giudizio si arricchisce in *Discorsi* I, 45. Savonarola, del quale comunque è elogiata la dottrina, la prudenza e la virtù (e virtù e prudenza sono qualità eminenti del principe machiavelliano), viene esplicitamente accusato (tanto da censurarne lo spirito ambizioso) di non essersi prodigato a fare rispettare la *lex pacis et appellationis* (con la quale i condannati a morte per reati politici potevano appellare al Consiglio maggiore, e si ricordi che era una legge che era stata votata proprio per volontà e iniziativa del Domenicano). I giustiziati, fra i quali eminenti ottimati e Bernardo Del Nero importante ministro della politica medicea, erano stati incolpati di avere congiurato per fare ritornare in città Piero de' Medici. Così agendo, Savonarola aveva scardinato un pilastro di una *res publica*, ossia le leggi (che, secondo il Segretario, insieme alla religione e alle armi proprie assicurano l'unità di una compagine politica nonostante il conflitto virtuoso). La conseguenza di tale atteggiamento fu che il Domenicano perse la sua "riputazione" (Machiavelli insiste su questo punto, ribadendolo due volte) e la "riputazione", secondo il Segretario, era necessaria a un uomo politico e religioso e, tanto più, a un profeta:

Essendo Firenze, dopo al '94, stata riordinata nello stato suo con lo aiuto di frate Girolamo Savonarola, 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 sentenze 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 più che il frate, in tante predicazioni che fece poi che fu rotta questa legge, non mai o dannò chi l'aveva rotta o la suo 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 assi carico¹³.

6.

Ci sono tre ragioni che giustificano l'attenzione partecipe di Machiavelli nei confronti di Savonarola. Anzitutto, il tema del profeta-legislatore. C'è tutta una costellazione di testi che evidenziano questo tema, testi espressione del *milieu* intellettuale nel quale viveva Machiavelli: il cap. XIV della *Theologia platonica* di Marsilio Ficino, che riecheggia, come dimostrato da Cesare Vasoli¹⁴, il trattato X della *Metafisica* di Avicenna. E Marsilio Ficino aveva salutato Savonarola come il profeta che aveva salvato Firenze durante l'invasione di Carlo VIII, salvo poi a ricredersi e a definirlo addirittura l'Anticristo. Ancora, Marsilio Ficino non sembri una lettura o una conoscenza incongrua per Machiavelli, se (esemplare, al riguardo, è la voce di Sebastiano Gentile per l'Enciclopedia machiavelliana¹⁵) si ricordi che il principale aiutante del Segretario nella seconda Cancelleria, Biagio Buonaccorsi, aveva sposato una nipote del filosofo platonico. Per di più, l'orazione funebre del Ficino fu pronunciata dal segretario della prima cancelleria,

¹³ Id., *Opere*, vol. I, p. 292.

¹⁴ C. Vasoli, *Note sulle citazioni ficiniane di Avicenna*, in Id., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino, Aragno, 2005, pp. 31-86.

¹⁵ S. Gentile, *Marsilio Ficino*, in *Enciclopedia machiavelliana* diretta da G. Sasso, Roma, Trecani, 2014.

Marcello Virgilio Adriani, con il quale Machiavelli assiduamente collaborava e discuteva anche di temi culturali (alle lezioni universitarie dell'Adriani si dovrebbe l'interesse machiavelliano per Lucrezio tanto da copiarne il *De rerum natura*).

Infine, lo stesso padre di Machiavelli era stato il co-protagonista del dialogo di Bartolomeo Scala, *De legibus et iudiciis*¹⁶, del 1483 (già individuato da Francesco Bausi quale fonte di *Discorsi* I 11¹⁷), nel quale, in un intarsio di passi tratti da Marsilio Ficino, lo stesso Bernardo cita Mosè come principe legislatore, che si richiama a Dio per legittimare le sue leggi. D'altro canto, la presenza di Avicenna è percepibile in un trattato, *Opus de intellectu*, dedicato a Pier Soderini e scritto da Andrea Cattani, professore di filosofia allo Studio di Firenze a inizio '500, che recentemente Sandro Landi ha ripreso quale fonte di Machiavelli proprio sui profeti legislatori e sul fascino da loro esercitato sulla immaginazione popolare¹⁸.

Si consideri che tutti questi elementi vanno inseriti in un quadro machiavelliano di specifica attenzione verso il futuro. È una attenzione rivolta al futuro che lo induce a evidenziare il ruolo dei presagi e degli auspici nell'antica Roma. Era un'attenzione machiavelliana al futuro che spiega il capitolo 56 del I libro dei *Discorsi*, nel quale, proprio alludendo a Savonarola, è affermato: “innanzi che fussino i grandi accadimenti in una città o in una provincia, vengono segni che gli pronosticano o uomini che gli predicano”¹⁹. E questa attenzione al futuro si spiega anche con la constatazione che prevederlo, grazie a una prudente politica o sulla base di una presunzione profetica, implica una tutela umana, per quanto possibile, o, meglio ancora, divina (o che si presume tale) sulla storia.

Per giunta, per sottolineare un sentire comune nella cerchia di Machiavelli, conviene non trascurare una lettera del 17 giugno 1509 di Filippo Casavecchia all'amico Niccolò, nella quale, celebrando la riconquista di Pisa e gli effetti virtuosi delle milizie fiorentine costituite dal Segretario, lo si esalta per essere “el maggior profeta che avessino mai gli ebrei o altra generazione”²⁰.

¹⁶ B. Scala, *Humanistic and Political Writings*, ed. By B. Scala, Suny, Binghamton, MRTS, 1997, pp. 338-363.

¹⁷ F. Bausi, *Da Bernardo a Niccolò Machiavelli: sui legislatori che fecero ricorso alla religione* (“*Discorsi*” I 11), in “Bruniana & Machiavelliana”, 2014, v. 20, n. 1, pp. 25-33.

¹⁸ S. Landi, *Gli incantatori. Un archetipo politico. La Boétie, Pomponazzi, Machiavelli*, in “Storia del pensiero politico”, fasc. 3, sett.-dic. 2021, pp. 389-393. Cfr. dello stesso autore, *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Bologna, il Mulino, 2017, pp. Pp. 249-251, ma tutto il libro è da tener presente.

¹⁹ Machiavelli, *Opere*, cit., 313.

²⁰ Id., *Opere*, vol. II, p. 190.

Insomma, che Machiavelli chiamasse “profeti armati” i grandi principi legislatori, cui dedicava il sesto capitolo del Principe, non apparirà in tale contesto anomalo, tanto più pensando che una virtù peculiare dell’“eccellentissimo” principe, più volte sottolineata nelle sue maggiori opere dal Segretario, era, appunto, quel “vedere discosto” ossia quella capacità di avere una visione per il futuro, che, assicurata da una analisi “effettuale delle cose”, non impantanasse la politica in una navigazione senza il coraggio delle grandi prospettive. Grandi prospettive, che erano imposte proprio da quei tempi bui e tragici lacerati dalle guerre d’Italia.

7.

Seconda ragione della riflessione di Machiavelli su Savonarola è la sua idea che una grande politica per un popolo che non avesse un forte credo religioso non era possibile. Politica senza religione, intesa ovviamente in senso immanente come etica civile senza alcuno slancio trascendente, non è pensabile per Machiavelli.

Terza e ultima ragione, strettamente connessa alla precedente. Savonarola costituisce il massimo esempio agli occhi di Machiavelli della interpretazione di un cristianesimo non ozioso ma virtuoso, e di una riforma etico-civile per un popolo corrotto (di cui il Segretario avrebbe dato la comica e icastica e amarissima rappresentazione nella *Mandragola*). E la stima verso Savonarola si estende anche ai suoi maggiori sostenitori. Si leggano al riguardo le pagine machiavelliane sulla *Natura di uomini*, forse finalizzate alla continuazione del primo *Decennale*.

In queste poche pagine si trova un medaglione di Francesco Valori, uno dei maggiori sostenitori del Frate e capo politico. Valori concluse miseramente la sua vita, trucidato dai nemici di Savonarola, in seguito all’assalto a San Marco l’8 aprile del 1498, immediatamente dopo il fallimento della prova del fuoco. È un breve ritratto schizzato da Machiavelli con una chiara intenzione encomiastica:

“Ebbe Francesco Valori questo fine indegno della vita e della bontà sua, perché veruno cittadino ebbe mai patria sua che desiderassi più el bene di quella che lui, né che ne fussi tanto e con meno rispetti difensore: il che, perché non è conosciuto da molti, lo fece odiare da molti; donde li suoi inimici particolari presono animo d’ammazzarlo. E dello animo e mente sua buona ne fa fede lo avere avuto sempre governo e essere morto povero, di modo che i suoi nipoti rifiutorno la sua eredità. Fanno fede non essere mai suto cagione né principio di alcuna innovazione, ma fermo difensore delli stati presenti della città; né per

lui mancò che lo stato de' Medici non stessi, el quale dopo la morte di Lorenzo difese contro alli detrattori di quello. Né per lui stette che lo stato libero non si fermassi, e tutte quelle securtà e ordini che li ha, si possono riconoscere da lo animo e ostinazione sua”²¹.

Risalta l'elogio di Valori, come tutore del bene comune e fedele servitore dello Stato, sia di quello medico che, poi, di quello repubblicano. Quindi un giudizio molto positivo motivato dal perseguimento del bene comune e dalla difesa della dignità statale più che dal fatto che Valori fosse un seguace del Frate e, anzi, fosse ritenuto responsabile del non accoglimento dell'appello al Consiglio maggiore da parte dei condannati a morte nel 1497, episodio stigmatizzato da Machiavelli, come abbiamo visto. Ma, certo, alla stessa stregua, non si può evitare di tener presente che Machiavelli ben sapeva che il Valori era stato il maggiore capo politico savonaroliano e, proprio per questa ragione, trucidato.

Ovviamente dire che Machiavelli non trascurasse che Savonarola, contro la corruzione ecclesiastica e civile, avesse rappresentato un cristianesimo “virtuoso”, non vuol dire affatto che il Segretario approvasse il cristianesimo secondo quanto pensava e diceva il Frate (anzi egli propendeva per un cristianesimo *sub specie romana*). Ma, comunque, è importante tener presente che con il suo cristianesimo “virtuoso” Savonarola interpretasse il cristianesimo per difendere la patria ovvero Firenze, che era divenuta la sua patria (e l'accusa principale che Machiavelli rivolge al cristianesimo ozioso é quella, appunto, di distogliere dall'amore di patria). E, ancora, Machiavelli apprezzava in Savonarola una visione *profetica* della politica non ristretta in angusti limiti temporali, una politica del mero sopravvivere giorno per giorno ma una politica che, di fronte alla svolta drammatica delle guerre d'Italia, prefigurasse nuovi ordini con nuove istituzioni (il Consiglio maggiore) e leggi per il bene comune la città.

8.

Ma, ciò nonostante, persistono altrettante divergenze fra Machiavelli e Savonarola. Il profilo del Frate che emerge dalla pagine machiavelliane risulta ambivalente.

Una prima divergenza si potrebbe definire incompatibilità caratteriale. Machiavelli, che era un *bon vivant*, un grande amante delle donne (si pensi al suo

²¹ Machiavelli, *Opere*, cit, vol. III, 2005, pp. 255-256.

rincrescimento per non essersi recato dalla Riccia a causa di un presunto profeta), era, per così dire, *naturaliter* antiapiagnone.

Seconda divergenza e qui entriamo nel vivo del confronto fra i due pensieri. Savonarola aveva elaborato una visione organicistica della *polis*, una compatta unità della città in ascolto della sua incandescente parola profetica, pur essendo consapevole delle resistenze e opposizioni che essa suscitava. Una visione organicistica collidente con quella conflittuale di Machiavelli e del suo rapporto sostanziale fra conflitto e unità, un conflitto unitario e un ordine conflittuale. E questo proprio perché, secondo Machiavelli che generalizza il *polemos* delle guerre d'Italia in cifra per la comprensione della storia e della stessa natura dell'uomo, il conflitto deve essere introiettato e reso virtuoso in una politica che non si illuda di esorcizzarlo e preservi l'unità grazie ad armi, religione e leggi.

Infine, terza divergenza, che rende ancora più chiaro quanto il pensiero ossimorico di Machiavelli si allontani da quello di Savonarola. Quest'ultimo ammette che si possa fare male in vista del perseguimento del bene. Ma il male viene redento divinamente, viene legittimato da un piano provvidenziale del quale Savonarola si sente il profeta per la città di Firenze che deve diventare, non si stanca mai di ripeterlo, la nuova Gerusalemme.

Non così Machiavelli. Quando Machiavelli nel capitolo XVIII del *Principe*, il più urticante e scandaloso, il capitolo del Centauro, ossimorica figura vivente del principe fondatore e legislatore, esclama le terribili parole che il principe, per il bene dello Stato, "necessitato", ossia quando una necessaria contingenza storica lo imponga, "deve entrare nel male", sa che il male non viene redento. Per Machiavelli, il male resta male e non viene trasvalutato.

Fra il Domenicano e Machiavelli si apre una diversa visione della vita e del mondo. Al teocosmo di Savonarola si oppone il caosmondo di Machiavelli, per il quale il furioso, eracliteo divenire domina la coscienza degli uomini e la loro storia e si può solo cercare di arginarlo dandogli una provvisoria, mai definitiva *forma* politica. Machiavelli, che ben sapeva riconoscere quanto Savonarola avesse rappresentato l'esempio di un profeta-legislatore con il suo cristianesimo "virtuoso", alla stessa stregua era ben consapevole del non colmabile divario fra la sua parola e quella del Frate, nonostante ne apprezzasse l'impeto politico di costruzione di una nuova città. Machiavelli poteva mostrarsi non pienamente repulsivo verso chi, come lui, si indignava per la presente imperizia politica italiana e la devastante corruzione, anzitutto dei principi e del papa, e si rivolgesse profeticamente, ma con accortezza realistica, al futuro.

Entrambi, in modi diversi, furono all'*altezza dei loro tempi nuovi*, segnati dalle guerre d'Italia, e capirono che la loro devastante novità esigeva di essere capaci

di prospettare una *visione per il futuro* politico. Il Frate e il Segretario conoscevano la difficile arte di pronunciare una parola profetica, che sapesse scavare nella dura roccia del presente, e seppero “nova dicere et novo modo”(Savonarola)²² e “trovare modi ed ordini nuovi” (Machiavelli)²³.

²² Verde A.F., *Le lezioni o i sermoni sull'Apocalisse* di Girolamo Savonarola. “Nova dicere et novo modo”, in *Memorie domenicane*, n.s. 19, 1988, pp. 5-109.

²³ Machiavelli, *Discorsi*, proemio prima redazione, cit, p. 197; la frase di Machiavelli acquista un potente risalto nel suo contesto e significato nel chiarire che il suo pensiero, così come l'azione dei principi “eccellentissimi”, è rivolto a “comune beneficio: “Ancora che, per la invida natura degli uomini, sia sempre suto non altrimenti pericoloso trovare modi ed ordini nuovi, che si fusse cercare acque e terre incognite, per essere quelli più pronti a biasimare che a laudare le azioni d'altri; nondimanco, spinto da quel naturale desiderio che fu sempre in me di operare, senza alcuno rispetto, quelle cose che io creda rechino comune beneficio a ciascuno, ho deliberato entrare pe una via, la quale, non essendo suta ancora da alcuno trita, se la mi arrecherà fastidio e difficoltà, mi potrebbe ancora arrecare premio, mediante quelli che umanamente di queste mie fatiche il fine considerassino”.

Matteo Palumbo

Osservazioni su Guicciardini e la profezia

1. *Guicciardini e la conoscenza*

Per Guicciardini la conoscenza si fonda su un occhio buono e perspicace. Non si può analizzare nessun evento se non osservandolo da vicino. Ogni realtà, collocata al di fuori dello sguardo, è inaccessibile. Gli uomini si muovono «tutti *in tenebris*, ma con le mani legate di dietro, per non potere schifare le percosse»¹. Per avere convalida di questo assioma basta pensare al *Ricordo* 114:

Sono alcuni che sopra le cose che occorrono fanno *in scriptis* discorsi del futuro, e quali, quando sono facti da chi sa, paiono a chi gli legge molto belli; nondimeno sono fallacissimi, perché, dependendo di mano in mano l'una conclusione dall'altra, una che ne manchi, riescono vane tucte quelle che se ne deducono, et ogni minimo particolare che varii è apto a fare variare una conclusione. Però non si possono giudicare le cose del mondo sì da discosto, ma bisogna giudicarle et resolverle giornata per giornata².

Conoscere implica osservare un processo. Obbliga a un controllo minuzioso di tutte le fasi di cui si compone. Se salta un solo anello della catena, le conclusioni finali sono gratuite e illegittime. Perciò le cose del mondo non si possono comprendere da lontano, quando sono probabili. Diventano conoscibili unicamente nell'orizzonte della vita. Le capacità di capire, di scegliere e di agire si confrontano con le situazioni presenti. Bisogna infatti «giudicarle e risolverle giornata per giornata». Solo così si dà intelligenza del loro accadere. Questo presupposto è il fondamento di qualunque passaggio successivo. Comprendere le questioni

¹ F. Guicciardini, *Lettere*, vol. X, a cura di Pierre Jodogne, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 2008, p. 166.

² I *Ricordi* sono citati da F. Guicciardini, *Ricordi*, a cura di Matteo Palumbo, Torino, Einaudi, 2023 e sono indicati nel testo con il solo numero.

del mondo, a qualunque sfera appartengano, giudicare del loro senso e risolvere, cioè decidere, scegliere, agire nel modo più coerente e legittimo, costringe a uno sforzo di analisi estesa e particolare.

Non si può trascurare nessun dettaglio. Non si può ignorare il più piccolo elemento di differenza tra un caso e l'altro: anche se sembrano simili a una prima percezione, superficiale e generica. Sapere riconduce in modo diretto all'antico etimo greco del *vedere*. La correlazione tra le radici *id* (*vedere*) e *oida* (*sapere*) è essenziale: cogente come un principio da cui non si può derogare. L'occhio del corpo e quello della mente sono i mezzi del conoscere. Se manca la loro mediazione, ogni cosa diventa indecifrabile: torbida o oscura. Come un rebus irrisolvibile o un enigma che non dà risposte.

2. *Parlare di ciò che non si vede*

Proprio questo fondamento metodologico determina le polemiche contro coloro che pretendono di parlare di tutto ciò che non si vede o contro gli uomini che ritengono di anticipare le cose future, deliberando del loro corso come se esse fossero presenti e concrete. In questo campo non si danno eccezioni di nessuna specie. Non si salvano profeti o astrologi. Entrambi si spingono in un territorio rischioso, sbarrato all'intelligenza. Il riferimento più perentorio contro ogni azzardo è contenuto nel ricordo 58: «Quanto dixit bene el Philosopho: “De futuris contingentibus non est determinata veritas”! Aggirati quanto tu vuoi, che quanto più ti aggiri, tanto più truovi questo decto verissimo». Il ricordo enuncia una vera e propria legge alla cui norma non sono previste deroghe. La questione è tanto più delicata se, in questo specifico contesto, Guicciardini ha di mira una celebre predica di Savonarola. Il frate, nella III delle *Prediche sopra i Salmi* (opera ben conosciuta da Guicciardini, che la riassume negli *Estratti savonaroliani*, stesi, secondo Ridolfi, nel 1528³), aveva usato il detto aristotelico contro l'astrologia: «Perché simile astrologia è *omnino* falsa provotelo così. O la filosofia è vera, o falsa: se è vera, l'astrologia è falsa, perché la filosofia dice che *de futuris contingentibus non est determinata veritas*»⁴.

³ Cfr. R. Ridolfi, *Vita di Francesco Guicciardini*, Milano, Rusconi, 1982, p. 391.

⁴ G. Savonarola, *Prediche sopra i Salmi*, a cura di V. Romano, vol. I, Roma, Belardetti, 1969, p. 39.

La polemica contro gli interpreti delle stelle è un dato ricorrente nella cultura tardo quattrocentesca. Giovanni Pico della Mirandola compone il trattato *Disputationes adversus astrologiam divinatoricem*, che è un atto d'accusa, fin dal titolo, contro l'astrologia che, come scrive Guicciardini, *giudica le cose future*. «L'espressione astrologia divinatoria [...] presuppone la distinzione operata da Pico nel Proemio fra la scienza che studia la grandezza e il moto delle stelle (la nostra astronomia), a cui viene riconosciuto uno statuto di indiscusso prestigio ('*artem certam et nobilem*'), e la pratica di chi pretende dalle stelle di divinare il futuro ('*fraudem mercenariae mendacitatis*)»⁵.

Savonarola riprende le tesi di Pico e le rende ancora più esplicite. La posizione di Guicciardini si muove sulla stessa linea. L'astrologia è una materia senza senso, assimilabile perciò alla pazzia. Non è *scientia vera* perché parla di realtà che non si vedono e che sono perciò estranee a qualunque indagine. Se pure fosse vera, si baserebbe su presupposti impossibili da indicare o estranei alle capacità speculative degli uomini. Perciò credere di anticipare i fatti futuri è solo *sogno*. Destituita di qualunque fondamento, la previsione diventa chiacchiera e le verità che un astrologo azzarda sono un pronostico fatuo, che vale quanto la scommessa di un uomo qualsiasi.

Per Guicciardini l'astrologo è assimilabile ai medici o ai capitani moderni evocati in altri ricordi. Come loro, non ha metodo. Per l'essenza del mestiere che fa, trascura i minimi accidenti, sorvola sui dettagli e sui *particolari* da cui dipende la forma degli avvenimenti. L'astrologo si muove perciò a caso. Le previsioni che azzarda sono il contrario della conoscenza e perciò diventano pazzia: parole casuali su un futuro di cui non c'è sapere.

Guicciardini, tuttavia, a differenza di Savonarola, non condanna solo gli astrologi. Esiste un confine che distingue le due posizioni. L'invettiva di Savonarola contro gli esploratori del tempo che verrà contiene un'eccezione importante. La porta del futuro non è chiusa a tutti. Le limitazioni che riguardano l'astrologo non valgono per Savonarola stesso e per i profeti, «perché le cose future e quelle che sono del libero arbitrio, che possono essere e non essere, solamente Iddio le sa e quella creatura a che Iddio le vuole rivelare»⁶. Savonarola è profeta perché è emissario di Dio. Da lui riceve il lume che gli fa vedere gli eventi lontani. Solo per

⁵ C. Gigante, commento a G. Savonarola, *Contro gli astrologi*, Roma, Salerno Editrice, 2000, p. 125.

⁶ G. Savonarola, *Prediche sopra i Salmi*, op. cit., p. 39.

mezzo di questa grazia ne può parlare: «Orsù, che vuoi tu dire, frate, per questo? Le cose che tu hai predette da quattro anni in qua, donde le hai tu avute? [...] Ma tu, Firenze, hai udito con gli orecchi tuoi non me, ma Iddio» (pp. 40-41). Nel *Compendio delle rivelazioni* Savonarola, ribadendo l'importanza della sentenza aristotelica (*De futuris contingentibus non est determinata veritas*), assunta nella sua doppia valenza di verità per gli uomini e di eccezione per i profeti, ribadisce la medesima posizione: «Padre, questa cosa è da stolti a credere, che la influenza del cielo facci conoscere le cose contingente future, dicendo el Filosofo: '*De futuris contingentibus non est determinata veritas*', et quod de talibus non est scientia neque ars [...] E breviter la Sacra scrittura dimostra che cognoscere le cose future contingente è proprietà divina: e però solo Dio le conosce, e quelli a' quali lui si degna rivelarle»⁷. La certezza che la scienza dà si trasforma nella fermezza garantita dalla fede. Nella predica XX sopra Amos e Zaccaria Savonarola classifica i modi di conoscere e i fondamenti differenti su cui ciascuno si edifica: «la scienza ha evidenza e fermità; la opinione ha evidenza e non fermezza; la fede ha fermezza e non evidenza»⁸. Anche se parla di cose che non si vedono, la fede è sicura nella sua certezza e questa si appoggia «in su l'autorità delli uomini buoni, perché la vita loro fu a noi e alli nostri padri grande argomento della fede»⁹.

Alla sicurezza profetica, fondata sulla fede, Guicciardini sembra opporre un principio che non conosce nessuna infrazione. Alludendo, nel ricordo da cui siamo partiti, al testo savonaroliano, ribadisce l'indiscutibilità di un assioma. Neppure i profeti possono sollevare il velo che nasconde il corso futuro delle cose. Per quanto si tenti questa impresa, sono sottratte alla conoscenza. Non c'è nessun sapere che preveda la loro esistenza. Le situazioni a venire restano imprevedibili. Sono nel nulla, dal cui regno oscuro piombano nel campo della vita.

Nel caso di Savonarola la profezia riguarda esplicitamente la vita di Firenze. Determina scelte e decisioni. Pesa come un macigno sui comportamenti degli uomini e sul destino della città. Allo sguardo di Guicciardini, la parola del Frate diventa un esempio drammatico del «pericoloso rapporto fra profezia e politica»¹⁰

⁷ G. Savonarola, *Compendio di rivelazioni. Testo volgare e latino, e Dialogus de veritate prophetica*, a cura di A. Crucitti, Roma, Belardetti, 1974, pp. 32-33.

⁸ G. Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, a cura di P. Ghiglieri, vol. II, Roma, Belardetti, 1971, p. 77.

⁹ Ivi, p. 78.

¹⁰ G. Barbuto, *Savonarola, Machiavelli e la profezia politica di Campanella*, in *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Firenze, Sismel, 1998, p. 153.

e delle conseguenze negative che la contaminazione genera. Nel primo ricordo del 1530, che avvia la nuova serie dei pensieri guicciardiniani, il ragionamento su ostinazione e fede trova un esempio perfetto nel comportamento dei Fiorentini assediati dalle truppe imperiali. La loro ostinazione, irrazionale e infondata, è inseparabile dalla fiducia nelle predizioni di Savonarola. Esse incidono sulla vita degli uomini, sul loro coraggio e sulla loro pazzia:

Exemplo a' dí nostri ne è grandissimo questa obstinatione de' Fiorentini, che, essendosi contro a ogni ragione del mondo messi a aspectare la guerra del papa et imperadore, senza speranza di alcuno soccorso di altri, disuniti et con mille difficoltà, hanno sostenuto in sulle mura già 7 mesi gli exerciti, e quali non si sarebbe creduto che havessino sostenuti 7 dí, et conducto le cose in luogo che, se vincessino, nessuno piú se ne maraviglierebbe, dove prima da tucti erano giudicati perduti. Et questa obstinatione ha causata in gran parte la fede di non potere perire, secondo le predictione di fra Hieronimo da Ferrara (*Ric.* 1)

3. *Conoscenze senza metodo*

Se i profeti sono il bersaglio diretto di una polemica che intacca le loro prerogative e che mette in gioco l'autorità stessa dei loro pronostici, il giudizio su tutti gli altri improvvisati anticipatori del futuro è ancora più violento e severo. Gli astrologi si offrono come il bersaglio di una polemica più esplicita e ancora più sferzante. Essi sono assimilabili a ciarlatani che incantano l'intelligenza, accarezzando la curiosità naturale degli uomini e nutrendosi delle loro voglie: «Quanto sono più felici gli astrologi che gl'altri huomini! Quelli, dicendo tra cento bugie una verità, acquistano fede in modo che è creduto loro el falso; questi, dicendo tra molte verità una bugia, la perdono in modo che non è più creduto loro el vero. Procede dalla curiosità degl'huomini, che, desiderosi sapere el futuro né havendo altro modo, sono inclinati a correre drieto a chi promecte loro saperlo dire» (*Ric.* 57).

L'intreccio di verità e di menzogne non pesa neppure allo stesso modo. La bugia di un uomo, colta in mezzo a tante verità che egli avrebbe detto, genera

Michele Lodone parla della profezia come «arte politica *performativa*» (*Machiavelli e l'arte della profezia, in La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna, a cura di Guido Frilli, Michele Lodone, Pisa, ETS, 2022, p. 33*).

sfiducia e discredito. Al contrario, la verità casuale di un astrologo recide le tante invenzioni che le stanno intorno. Questo macroscopico errore risiede in un impulso incontrollabile. Il desiderio di conoscere il futuro fa dimenticare ogni esperienza. Seduce come un incanto permanente, che annulla la facoltà di discernere in modo equilibrato.

Il linguaggio della profezia¹¹ e dell'astrologia resta del tutto insensato. Da qualunque punto di vista non ci sono ragioni per includere entrambe nel novero delle scienze. Se sono valutate in base ai requisiti di controllo che la scienza deve avere, sono false. Se pure non lo sono, i protocolli non sono noti e conosciuti nella loro interezza. Esiste anche un'ulteriore possibilità, connessa all'insufficienza delle facoltà umane. In un modo o nell'altro, l'astrologia è pura chiacchiera. I suoi vaticini sono casuali come quelli che qualunque altro essere umano potrebbe annunciare: «Della astrologia, cioè di quella che giudica le cose future, è pazzia parlare: o la scientia non è vera, o tucte le cose necessarie a quella non si possono sapere, o la capacità degl'huomini non vi arriva¹. Ma la conclusione è che pensare di sapere el futuro per quella via è uno sogno. Non sanno gli astrologi quello dicono, non si appongono² se non a caso; in modo che, se tu pigli uno pronostico di qualunque astrologo et uno di un altro huomo, facto a ventura³, non si verificherà *a manco*⁴ di questo che di quello» (*Ric.* 207).

«Pensare di sapere el futuro per quella via è uno sogno»: appunto un'illusione, una vana aspirazione, che in nessun modo può essere soddisfatta. Sottratta al controllo della vista, si riduce a una invenzione, inaffidabile nei suoi procedimenti e nelle sue conclusioni.

Una stessa condanna cade su qualunque speculazione si avventuri lungo territori che non possono essere analizzati. Dagli astrologi si passa ai filosofi e ai teologi, che, proprio come gli astrologi, si occupano di cose che non si vedono. Anche in questi settori il rischio dell'errore si identifica con la parola svincolata dalle cose. Oscillanti tra il gioco o la pazzia, le parole di questi saperi sono, tutt'al più, un esercizio. Nelle tenebre che avvolgono gli uomini, nessuna di loro illumina la verità: «E philosophi et e theologi et tucti gl'altri che scrutano le cose sopra natura¹ o che non si veggono dicono mille pazie: perché in effecto gl'huomini

¹¹ Per una riflessione recente intorno agli usi e alle funzioni della profezia cfr. *Prophéties politiques, Laboratoire italien. Politique et société, n°21/2018*, a cura di Stéphanie Lanfranchi, Laurent Baggioni, Manuela Bragagnolo, e *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, cit.

sono al buio delle cose, et questa indagatione ha servito et serve più a exercitare gli ingegni che a trovare la verità» (125).

Questa sfiducia teoretica non implica, tuttavia, che, nella *Storia d'Italia*, manchi il richiamo a fatti prodigiosi. In questo caso, una risorsa di tale genere ha una funzione specificamente narrativa. Guicciardini può raccontare eventi eccezionali che si possono interpretare come prologo di un disastro imminente. In tal caso, i prodigi nella natura annunciano catastrofi prossime, che *post hoc*, nel racconto, assumono la loro identità drammatica. Questi fenomeni sono indizi di un male incipiente, che altera gli assetti esistenti. Un avvenimento di grande importanza è anticipato nella trama degli eventi da circostanze insolite, che creano *pathos*.

Caso esemplare su tutti è il richiamo a episodi mostruosi o bizzarri accaduti nell'imminenza della discesa di Carlo VIII. In questa occasione, Guicciardini elenca una serie di prodigi, che si offrono come riflesso delle paure davanti al nemico e alle calamità imminenti:

E già non solo le preparazioni fatte per terra e per mare ma il consentimento de' cieli e degli uomini pronunziavano a Italia le future calamità. Perché quegli che fanno professione d'aver, o per scienza o per afflato divino, notizia delle cose future, affermavano con una voce medesima apparecchiarsi maggiori e più spesse mutazioni, accidenti più strani e più orrendi che già per molti secoli si fussino veduti in parte alcuna del mondo. Né con minore terrore degli uomini risonava per tutto la fama essere apparite, in varie parti d'Italia, cose aliene dall'uso della natura e de' cieli. In Puglia, di notte, tre soli in mezzo 'l cielo ma nubiloso all'intorno e con orribili folgori e tuoni; nel territorio di Arezzo, passati visibilmente molti dì per l'aria infiniti uomini armati in su grossissimi cavalli, e con terribile strepito di suoni di trombe e di tamburi; avere in molti luoghi d'Italia sudato manifestamente le immagini e le statue sacre; nati per tutto molti mostri d'uomini e d'altri animali; molte altre cose sopra l'ordine della natura essere accadute in diverse parti: onde di incredibile timore si riempievano i popoli, spaventati già prima per la fama della potenza de' francesi, della ferocia di quella nazione, con la quale (come erano piene l'istorie) aveva già corso e depredato quasi tutta Italia, saccheggiata e desolata con ferro e con fuoco la città di Roma, soggiogato nell'Asia molte provincie; né essere quasi parte alcuna del mondo che in diversi tempi non fusse stata percossa dall'armi loro. Dava solamente agli uomini ammirazione che in tanti prodigi non si dimostrasse la stella cometa, la quale gli antichi reputavano certissimo messaggere della mutazione de' regni e degli stati.

Ma a' segni celesti, predizioni, pronostichi e prodigi accresceva ogni dì più la fede l'appropinquarsi degli effetti (I, 9).

4. *Ermeneutica del mondo umano*

Nel ricordo 111 Guicciardini sancisce l'impossibilità di conoscere se non attraverso ipotesi, congetture, interpretazioni:

E vulgari riprendono e iuriconsulti per la varietà delle opinioni che sono tra loro, et non considerano che la non procede da difecto degl'huomini, ma dalla natura della cosa in sé: la quale non sendo possibile che habbia compreso con regole generali tutti e casi particolari, spesso e casi non si truovano decisi a punto dalla legge, ma bisogna conieturarli con le opinioni degl'huomini, le quali non sono tutte a uno modo. Vediamo el medesimo ne' medici, ne' philosophi, ne' giudicii mercantili, ne' discorsi di quelli che governano lo stato, tra ' quali non è manco varietà di giudizio che sia tra ' legisti.

La *varietà* delle congetture non è causata dalla inadeguatezza dei soggetti, quanto dalla *natura della cosa in sé*. L'impossibilità della regola generale, che anticipi ogni caso particolare, rende insostituibile il lavoro dell'interpretazione, obbligata a intervenire in ogni settore dell'attività umana. Questa prerogativa non appartiene ai soli giuristi. Una medesima esigenza è «ne' medici, ne' philosophi, ne' giudicii mercantili, ne' discorsi di quelli che governano lo stato». Nell'ampiezza di questo orizzonte speculativo, privo di verità perentorie e certe, si impone un modello di sapere inseparabile dall'interpretazione. Nessuna sfera dell'azione umana si sottrae alla responsabilità di un giudizio congetturale, che raccolga i dati a disposizione e li trasformi in ipotesi, più o meno adeguate. I casi particolari sfuggono al controllo rassicurante delle regole generali. Intendere e congetturare diventano il metodo che sta alla base di qualunque protocollo logico: nell'azzardo continuo dell'errore e del rischio. Se gli uomini sono al *buio delle cose* (C 125), mettono in atto il conflitto dei loro pareri e dei punti di vista che li motivano. Si capisce come l'adozione, da parte di Guicciardini, di opinioni diverse nella trama argomentativa dei *Ricordi* o l'uso dei «discorsi doppi» nella *Storia d'Italia*, in cui due personaggi mettono in gioco analisi divergenti, non siano un semplice artificio. Valgono come rappresentazione intrinsecamente agonistica e plurale di ogni deliberazione umana.

Gli uomini decidono sulla base delle loro *doxai*, privi di quella *episteme* che darebbe sicurezza alle scelte. Dietro questo ricordo si allunga l'ombra di un altro testo e di un altro autore, con cui esso confligge. La parola di Guicciardini ingloba, dentro di sé, una parola preesistente, che riprende e capovolge. In una zona retoricamente strategica come il *Proemio ai Discorsi*, un'opera che Guicciardini

conosce per averla commentata accanitamente in quello stesso 1530 in cui scrive i *Ricordi*, si affaccia di nuovo l'immagine dei «iureconsulti». Stavolta, però, al punto opposto delle conclusioni guicciardiniane, essi costituiscono l'esempio di identificazione con una norma, di cui applicano scrupolosamente le indicazioni. Perciò possono essere additati da Machiavelli come il prototipo di una scienza organizzata, della cui sostanza si nutrono. Essi rappresentano, in maniera analoga ai medici, la garanzia di un metodo che può estendersi a qualunque altro sapere, fondato sul mantenimento e sull'esecuzione di principi acquisiti dall'eredità passata: «le leggi civili non sono altro che sentenze date dagli antichi iureconsulti, le quali, ridutte in ordine a' presenti nostri iureconsulti iudicare insegnano; né ancora la medicina è altro che sperienza fatta da gli antichi medici, sopra la quale fondano i medici presenti i loro giudizi. Nondimeno, nell'ordinare le Repubbliche, nel mantenere gli stati, nel governare i Regni, nell'ordinare la milizia e amministrare la guerra, nel giudicare i sudditi, nell'accrescere lo imperio, non si trova né prencipe, né capitano, né cittadino, che agli esempi degli antichi ricorra».

Per Machiavelli si allontana dalla giusta via chi non si attiene al fondamento sostanzioso degli esempi; per Guicciardini prevale il conflitto di interpretazioni, nate dall'impotenza di una *regola generale*. Al di là di una contrapposizione, le tesi seguono due sentieri paralleli: imprevedibile affacciarsi delle *circumstanze* e regolarità degli eventi. Queste alternative, dal punto di vista guicciardiniano, riconducono alla differenza che proprio nel ricordo immediatamente precedente, il 110 (presente, come il 111, solo nella redazione del 1530), si manifesta negli stessi modi allusivi e sottintesi, denunciando l'inganno di quanti «a ogni parola allegano e Romani» e trascurano che «bisognerebbe avere una ciptà conditionata come era loro et poi governarsi secondo quello exemplo». Guicciardini, riprendendo l'immagine dei *iureconsulti*, che era servita all'autore dei *Discorsi* e rovesciandola, confuta l'idea di una legge definitiva, che comprenda nelle sue norme la varietà degli accidenti, il loro moto e le traiettorie imprevedibili in cui si combinano. Al posto di modelli, diventa prioritario per lui il confronto di opinioni, generate dall'incertezza della soluzione giusta e tese a costruire una possibile verità, affidata alla *discrezione* e all'occhio dell'uomo savio, che sa distinguere tra nuovo e antico, tra uguale e diverso.

La teoria di Guicciardini non cerca una scienza che resti eterna come il sole e la luna. Riutilizzando il lessico savonaroliano, si può affermare che ha *evidenzia e non fermezza*. Si fonda sulla valutazione di qualunque elemento, anche il più piccolo e apparentemente irrilevante, che caratterizza ogni evento. Proprio per questo chi conosce e opera non è mai al riparo dall'incertezza e dall'errore. L'in-

quietudine accompagna, come un prezzo fatale, qualunque provvedimento gli uomini debbano prendere.

Non è inutile osservare che *tormento* è la parola nuova che Guicciardini immette nel vocabolario dell'ultima redazione dei *Ricordi*.

Melissa Giannetta

*Bodin e l'inveterato errore delle quattro monarchie**

Davvero devo spiegarti di nuovo che ci sono due verità al mondo? La verità di un presente che ci è stato imposto dal nostro maledetto passato, e quella di un presente che quel passato lo sconfiggerà? E che è in questa verità del futuro che voglio vivere?

Vasilij Grossman, *Stalingrado*

Tra tutte le configurazioni possibili del binomio profezia e politica – con le cui figure si costruisce in questa sede un caleidoscopio – quella che chi scrive si propone di indagare è, secondo Jean Bodin, un inveterato errore. La lettura politica di una profezia, quella delle quattro monarchie contenuta nei capitoli 2 e 7 del libro di *Daniele*, fornisce un caso di studio sul tema dell'uso e dell'abuso politico della profezia, perché dal punto di vista di Bodin – punto di vista che qui si assume – permette di porre il problema di quale sia il tempo della politica e quale il suo rapporto con la storia.

Figlio della cultura storica da cui sono nati i *Discorsi* di Machiavelli e le *Storie* di Guicciardini, l'autore della *Methodus ad facilem cognitionem historiarum* trascina la profezia delle quattro monarchie – luogo particolarmente scottante dell'immaginario storico tra Cinque e Seicento sul tema del destino mondano della politica – di fronte al tribunale della storia, l'unico deputato a discutere del tasso di ammissibilità delle ambizioni prognostico-scientifiche depositate nei racconti. Gli interpreti che prima di allora si fossero posti il problema delle visioni di *Dn* 2 e 7 si erano, di fatto, trovati di fronte a una ricapitolazione profetica della storia del mondo nella cui matrice poteva leggersi il passato non meno che il presente e il futuro della politica. Proprio questa matrice diventa nella prima modernità

* Questo lavoro è apparso in una versione più ampia con il titolo *Jean Bodin, interprete storico e politico della profezia di Daniele* sulla Rivista «Scienza e politica», XIV.3, (2022), alle pagine 627-651, ed è il frutto del mio dialogo sul tema con i *referees* e con gli organizzatori del Seminario di cui qui si presentano, fedeli alla comunicazione originale, gli Atti.

una feroce minaccia per lo Stato moderno, assediato, nella configurazione su cui il giurista angevino lavora, non tanto dal giudizio privato (neutralizzabile con la reclusione della fede nel profeta *intra pectum suum* secondo la «riserva individualistica»¹ che sarà di Hobbes e poi di Spinoza), quanto da una filosofia della storia ideologicamente asservita all'affermazione di una (ormai anacronistica) ragion di Impero.

Infatti, nel capitolo VII della *Methodus ad facilem cognitionem historiarum*, che è tutt'altro che una digressione², il giovane Bodin stigmatizza l'inclusione del presente nel tempo di cui parla la profezia (di Daniele) e mette conseguentemente al bando l'uso politico del contenuto profetico contro la storiografia universalistica protestante, che aveva invece recuperato quel motivo dalla tradizione e ne aveva fatto un paradigma a sostegno della contingente necessità dell'Impero³. Così, per quanto interprete di quella contraddizione che lo rende, come ha scritto George H. Sabine, «non più medievale, non ancora moderno»⁴, Bodin con la storicizzazione della profezia di Daniele impone alla storia delle interpretazioni del sogno del re di Babilonia (che di quella profezia è l'involucro) una demistificazione e mentre toglie al suo contenuto l'immediata spendibilità a servizio di una ideologia (quella imperiale appunto), imbastisce un più ampio discorso che ha al centro, come artefice del proprio futuro, un nuovo protagonista: lo Stato.

In questo senso la parola profetica, una volta chiusa nell'angusto spazio cronologico e geografico della sua evenemenzialità, racconta della storia della

¹ Alludo qui alla «irriducibile riserva individualistica» introdotta dal primo e radicalizzata dal secondo con le parole di C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè editore, Milano 1986, [pp. 61-143], pp. 104-105.

² G. Cotroneo, *Jean Bodin. Teorico della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1966, p. 196.

³ Cf. W. Stanford Reid, *The Four Monarchies of Daniel in Reformation Historiography*, in «Historical Reflections / Réflexions Historiques», 8.1 (1981), pp. 115-123; A. M. Lotito, *The Reformation of Historical Thought*, Brill, Leiden – Boston 2019, pp. 34-83.

⁴ G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, Etas Kompass, Milano 1986 [1937], p. 305. Sulle contraddizioni del profilo intellettuale di Bodin si veda l'insuperato D. Quagliani, *I limiti della sovranità. Il pensiero politico di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, CEDAM, Padova 1992, ma anche A. Di Bello, *Stato e sovranità nel De republica libri sex di Jean Bodin*, Liguori editore, Napoli 2014, pp. 108-180. Più in generale sul suo rapporto con il pensiero politico medievale: J. H. Franklin, *Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism*, in *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, ed. by H. Denzer, C.H. Beck, Munich 1973, pp. 151-166; R. E. Giesey, *Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty*, in *ibidem*, pp. 167-186.

sovranità ora naturale, ora politica di Dio sul suo «popolo peculiare»⁵ (come avrà a dire quasi un secolo dopo il moderno Thomas Hobbes), ed è per questo storia della costituzione dello Stato di Israele, utile ai fini della ‘raccolta’ bodiniana come campione di politica sperimentale⁶. Infatti, l’argomento principale della *Methodus* – che si propone in chiave comparativistica la ‘raccolta delle costituzioni’ – è «ricavare i costumi dei popoli e la fondazione (*initia*) degli Stati, il loro sviluppo (*incrementa*), i loro ordinamenti (*status*), le loro vicissitudini (*conversiones*) e la loro scomparsa (*exitus*)», perché «nella storia si cela la parte migliore del diritto universale»⁷. È proprio nella *Methodus* quindi che prende forma il significato politico della ricerca storica, che non soltanto non deduce la forma del diritto in modo esclusivo dal «capriccio» (*arbitrium*) di un popolo⁸ (per quanto questo popolo sia il popolo romano⁹), ma che testimonia quell’ancoraggio dell’*ordo rerum* all’*ordo idearum* di cui vive l’ideale dell’umanesimo giuridico di Bodin, continuamente impegnato a riscontrare l’«inserimento delle norme del diritto in un piano universale di valore metafisico o genericamente filosofico»¹⁰.

⁵ T. Hobbes, *Leviathan*, ed. by J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford-New York 1998 [1651], p. 272.

⁶ J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (d’ora in poi *Methodus*), Proem., I, a cura di S. Miglietti, Edizioni della Normale, Pisa 2013 [1566], p. 82. Sull’importanza e la necessità della storia alla luce dei suoi ricorsi ciclici (*in orbem sui similes aliquando recurrunt*): ivi, I, 5, p. 99. Sulla prossimità al pensiero di Giambattista Vico (1168-1774), si vedano: G. Cotroneo, *A Renaissance Source of the «Scienza Nuova»*, in *Giambattista Vico: An International Symposium*, edd. G. Tagliacozzo – V. W. Hayden, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1969, e poi Id., *Jean Bodin* cit., *passim*. Sul tema già: E. Gianturco, *Bodin and Vico*, in «Revue des littératures comparées», 1948, pp. 272-290.

⁷ Bodin, *Methodus*, Lett. ded., 11, p. 79. Si vedano anche: J. L. Brown, *The “Methodus ad facilem historiarum cognitionem” of Jean Bodin: A Critical Study*, Ams Press, New York 1969; J. H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History*, Greenwood, Westport 1977.

⁸ Bodin, *Methodus*, Lett. ded., 5, p. 71.

⁹ Sul tema del complesso rapporto con Machiavelli a partire dalla reciproca riflessione sul *populare imperium*, si vedano A. M. Battista, *La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI*, in «Rassegna di politica e storia», 1960, pp. 18-32; A. M. Lazzarino Del Grosso, *Bodin e la critica della democrazia*, Arte Tipografica, Napoli 2004, p. 41 e in generale D. Quagliani, *s. v. Bodin, Jean*, in *Enciclopedia machiavelliana*, 3 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2014, I, pp. 181-184.

¹⁰ M. Isnardi-Parente, *Introduzione*, in J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, 3 voll., I, UTET, Torino 1964 [1576], [pp. 11-107], p. 21.

Ora, nel capitolo secondo del libro del profeta Daniele (*Dn* 2, 1-45) e poi nel capitolo settimo (*Dn* 7, 1-28) si trova la visione politica dell'autore del libro di *Daniele*, che mette in scena la vicenda dell'interpretazione del sogno del re di Babilonia da parte di un esule israelita, il profeta Daniele. Quel sogno è al centro di un dibattito incandescente e attualissimo quando Bodin vi si inserisce, un dibattito che rivolge agli interpreti un appello alla militanza, come mostra la *Predica ai Principi* di Thomas Müntzer¹¹. È al senso letterale e alla sua genesi storica che bisogna primariamente rivolgersi per una ricostruzione narrativa e politica non ingenua della portata dell'esegesi. Dunque, Daniele è il profeta protagonista della storia narrata nel libro omonimo, cioè è un deportato giudeo alla corte dell'imperatore neobabilonese Nebukadnezar (ca. 605/604-562), che compie, per merito di quella profezia sullo svolgimento della storia politica del mondo che (il suo) Dio gli ispira, la scalata dalla cattività al potere (come già Giuseppe in Egitto secondo *Gn* 41)¹². Il profeta Daniele è quindi il protagonista, ma non l'autore del libro omonimo, che scrive invece al tempo della resistenza contro Antioco IV di Siria, detto Epifane, che, nel tentativo di ellenizzazione dei territori del regno seleucide, trovò la resistenza dei Maccabei (168 a.C.) narrata nei relativi libri (tutt'altro che profetici) della Bibbia¹³. Il narratore delle gesta del profeta Daniele (che scrive nel II sec. a.C. e che può essere utile trattare come uno 'storico') è allora mosso da un sentimento dell'urgenza – che pervaderà come un brivido gli interpreti successivi –, un sentimento che lo spinge a costruire un immaginario simbolico direttamente orientato a produrre, nel quadro ideologico della resistenza (benché passiva), un'alternativa alla 'soluzione' maccabaica fondata piuttosto su una speciale «teologia della debolezza»¹⁴ che non riconosce, di

¹¹ T. Müntzer, *Predica ai Principi*, in *Scritti politici*, Torino, Claudiana editrice, p. 83. Sugli interessi dello storico e intellettuale, cf. Bodin, *Methodus*, Lett. ded., 6-7, pp. 73-74; Isnardi-Parente, *Introduzione* cit., p. 21.

¹² Sulla dipendenza dalla volontà di Dio insiste M. Lutero, *Prefazione al profeta Daniele* (1545), in *Prefazioni alla Bibbia*, a cura di M. Vannini, Marietti, Genova 1987 [1545], [pp. 59-96], p. 60.

¹³ L'autore del libro di Daniele gode di un posto d'onore tra gli autori veterotestamentari per le sue anticipazioni della venuta del «Figlio dell'uomo» (*Dn* 7, 13). Checché Campanella ne dica, Bodin non è disposto a mettere in dubbio l'autorevolezza del profeta. Cf. T. Campanella, *Articuli prophetales*, a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1977 [1600], pp. 233-234. Sul tema I. Cervelli, *Bodin, Daniele e Marco Polo*, in «Il pensiero politico», XXX.2 (1997) pp. 233-249.

¹⁴ N. Settembrini, *Daniele. Introduzione, traduzione e commento*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, p. 11.

fronte all'evidenza della politica di Dio¹⁵, alcuna autonomia politica al cristiano. Questo racconto diventa tuttavia un racconto autonomo rispetto alla storia della sua composizione e nella sua profondità finiscono per cadere gli interpreti, che sentendosi in esso coinvolti pagano nell'interpretazione l'inevitabile prezzo dello sfondamento dell'orizzonte storico testuale.

Ora, secondo questo racconto, un despota achemenide, Nebukadnezar, maniacale, come tutti i despoti acheminidi, nel punire non meno che nel premiare¹⁶ fruga nella memoria altrui, sotto minaccia di morte, per cercare il ricordo di un proprio sogno¹⁷ dimenticato al risveglio, un sogno in cui gli sarebbe stato mostrato in un «colpo d'occhio universale il mutarsi e il succedersi dei regni»¹⁸ fino alla rivoluzione politica finale. Di fronte a costui, che domanda ingiustamente¹⁹, il fallimento dei maghi, degli indovini, degli incantatori e dei caldei – da punire con la morte – diventa narrativamente l'espedito per la glorificazione dell'uomo di Dio, tratto dalla sua fede e dalla sua fiducia nella preghiera a una visione nitida e del sogno e della sua interpretazione. Daniele svela insieme il significante e il significato: il re ha visto una statua composta da quattro differenti metalli – la testa d'oro puro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e i fianchi di bronzo, le gambe di ferro, e poi i piedi in parte di ferro e in parte di argilla – e quella statua è figura della successione di quattro regni mondani (che nel capitolo settimo assumono poi la *facies* dell'apparizione di quattro belve), il cui destino di disintegrazione è affidato, secondo un motivo tipico del messianismo ebraico, a una pietra che si stacca dalla montagna senza intervento di mano d'uomo e da cui sorge una «grande montagna che riempie tutta la terra».

In questa spirale semiotica, in cui sta a suo agio più la poesia che la storia, come Bodin cercherà di mostrare, solo il primo significato è univoco e direttamente connesso al referente: è il «re dei re» che il profeta Daniele ha di fronte; tutti gli altri elementi invece – quelli relativi alla serie di pregio decrescente dei regni/metalli, e soprattutto ai contrassegni dell'ultimo regno che, come il ferro, «infrange e di-

¹⁵ È su questo radicamento dell'obbedienza passiva nella profezia che si gioca l'esegesi del pastore Calvino, che il Dubois riassume tra i due poli «Dio fa tutto» e «l'uomo è nulla». Cf. C.-G. Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVIe siècle (1560-1610)*, A. G. Nizet Paris 1977, pp. 478-79, con cui è parzialmente in disaccordo M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 87-90.

¹⁶ Settembrini, *Daniele* cit., p. 36. Sul dispotismo achemenide anche *Est* 1, 19; 4, 11; 9, 14.

¹⁷ Teodoreto di Cirro, *Commento a Daniele*, 2, 2.

¹⁸ Girolamo, *Commento a Daniele*, 2, 21.

¹⁹ Ivi, 2, 11.

strugge tutto», quindi al suo destino di frammentazione (una parte solida e una fragile) – sono tutti soltanto segni, passibili a loro volta di un processo interpretativo ulteriore (e potenzialmente infinito). Se è chiaro che il rivolgimento finale allude al movimento con cui la città di Dio eclissa la città dell'uomo, l'enigma riguarda piuttosto la successione rappresentata dalla composita immagine della statua (che reca in compresenza gli elementi di uno sviluppo), tanto più che, dal punto di vista degli interpreti successivi (che alla confusione semantica tra il profeta e l'autore della storia non sono sensibili), l'immagine si presta almeno a una doppia interpretazione e quella 'falsa' (secondo la critica storica) è sicuramente la più affascinante dal punto di vista politico. Infatti, da un certo momento in poi prima i Padri poi la storiografia protestante sono stati spinti a sostituire il dispositivo interpretativo 'corretto' greco o la sua variante siriana²⁰ con il sistema romano (Girolamo, Ippolito, Afraate, Lutero)²¹. Questa ipotesi, indipendentemente dal «piuttosto palese» significato storico della profezia, è indubbiamente magnetica, perché crea «un 'senso storico' di secondo tipo, riferito alla 'storia del mondo'»²², allude cioè a una totalità che si estende fino alla fine dei tempi e parla loquacemente del presente e del futuro degli interpreti: da Lutero (m. 1546) a Newton (m. 1727).

Ora, l'intervento di Bodin in questa storia assai evocativa dei rapporti tra profezia, politica e storia si pone sotto il segno del più vigoroso razionalismo (anche dal punto di vista strettamente logico) e finisce, come spesso gli capita, nel suo contrario. Egli estromette risolutamente il 'mito' delle quattro monarchie dal luogo in cui si formano la volontà politica e le sue decisioni, cioè espelle il tempo della profezia – o il suo «orizzonte di attesa» – dallo spazio della politica – o «lo spazio di esperienza» –, assumendo nei confronti del nodo politico stretto intorno alla profezia di Daniele l'atteggiamento che avrebbe poi caratterizzato lo Stato assoluto con le sue rivendicazioni sul «controllo del futuro»²³.

²⁰ Secondo questa interpretazione, la successione è la seguente: 1. Neobabilonesi, 2. Medi, 3. Persiani, 4. Greco-macedoni; con la variante 2. Medi-persiani, 3. Macedoni, 4. Regni ellenistici successivi: Lagidi (Egitto) e Seleucidi (Siria).

²¹ Secondo questa interpretazione, la successione è la seguente: 1. Neobabilonesi, 2. Medo-persiani, 3. Greco-macedoni, 4. Romani, con il forte interesse a vedere nell'impero germanico una *traslatio* dell'Impero Romano. Per esempio cf. Lutero, *Prefazione al profeta Daniele* cit., p. 60; il fondamento della legittimità della *traslatio* si può leggere nella *Venerabilem* di Innocenzo III (marzo 1202).

²² Si veda il fondamentale Miegge, *Il sogno del re di Babilonia* cit., p. 25.

²³ Le categorie sono desunte da R. Koselleck, *Futuro passato*, Marietti, Genova 1986 [1979], pp. 18-19. Sul pensiero di Bodin come «il documento di una sistematica fallita» che si alimenta del suo fallimento, ancora Isnardi-Parente, *Introduzione* cit., pp. 98-100.

Infatti, se c'è indubbiamente un'esigenza di ordine che guida Bodin nella costruzione del *methodus* della scienza storica, non è questa esigenza che basta a spiegare e a riscattare la determinazione con cui egli avvia con i più giovani (*iuniores*) interpreti politici di Daniele (Lutero, Melantone, Sleidano, Lucido, Funck, Onofrio Panvinio) una serrata negoziazione per stabilire il (non-)senso storico della profezia. Che non sia questa esigenza, pure presente e pressante, quella capace di spiegare l'intervento bodiniano e che per questo non sia accidentale l'interesse per la smentita della validità politica della dottrina delle quattro monarchie, risulta evidente sin dalla posizione del problema di una definizione della storia (*id est vera narratio*) come storia umana (*actiones hominis in societate vitam agentis explicat*) distinta, come tale, da una storia naturale (*causas in natura positas earumque progressus ab ultimo principio deducit*) e da una storia divina (*praepotentis Dei, animorumque immortalium in se collectam vim ac potestatem intuetur*)²⁴. Già la sola posizione del tema di una storia soltanto umana produce, infatti, un ridimensionamento di quel «senso storico di secondo tipo» che aveva avuto l'effetto di immettere la profezia danielita in un *continuum* spazio-temporale di fatto extra-cronologico e, data una precisa accezione di storia (la prima), a rigore extra-storico. In questo senso, la confutazione che occupa il settimo capitolo dell'opera giovanile di Bodin si pone come tutt'altro che una divagazione quando, come ha scritto Diego Quagliani, lo storico-giurista trasferisce «di peso» la questione dal terreno della disputa tra gli *infiniti bibliorum interpretes* a quello «della storia e dei fatti politici»²⁵. Se infatti, come impone il metodo razionale, occorre accostarsi al *magnum cumulum historicorum* comprendendo quale sia la specifica utilità di ognuno di essi, e in quale ordine e in che modo ciascuno di essi debba essere letto, è evidente, secondo Bodin, che ciò che importa relativamente alle storie degli Ebrei è il modo in cui fu costituito il loro Stato (*ratio instituenda Reipublicae*) e non la loro religione, che invece cade sotto il terzo genere di storia. Oggetto di una *historia humana* in quanto tale sono le azioni umane, quelle che derivano dalla *voluntas* dell'uomo²⁶, alla quale non possono essere riportate le azioni del profeta, che compie invece in modo eteronomo (*Deus aut furor divinus*), un'*actio non humana sed divina*.

²⁴ Cf. Bodin, *Methodus*, I, 1, p. 95.

²⁵ Cf. Quagliani, *I limiti della sovranità* cit., p. 171.

²⁶ Bodin, *Methodus*, III, 5, p. 120.

È chiaro allora perché il tempo storico secondo Bodin debba essere compreso alla luce del protagonismo dello Stato, cui appartiene il controllo del futuro, quando questo futuro non può più essere (es)teso fino a comprendere né, da una parte, il tempo del giudizio (che appartiene alla storia divina), né, dall'altra, la fine dei tempi (che appartiene alla storia naturale). In questo senso ciò che conta della storia della profezia di Daniele è proprio il suo statuto 'storico' che rappresenta per ciò stesso un problema politico, come non si può dire invece di altri luoghi dello stesso libro che pure pongono allo storico – che, come dice Aristotele, non deve essere né troppo credulone, né totalmente incredulo²⁷ – il problema del loro statuto di 'realtà'²⁸.

A differenza di chi ha trattato come uno scandalo l'onda lunga delle reazioni alla confutazione della dottrina delle quattro monarchie imbastita da Bodin nella sua *Methodus* – perché non commisurata all'attacco (*despite its incoherence and inconsistency*)²⁹ –, chi scrive ritiene che non basti restringere la mozione avanzata dallo storico-giurista all'ordine di un (altro) rigurgito nazionalistico per comprenderne la portata³⁰. Non basta un restringimento dell'ordine della discussione all'opposizione tra due forme di gestione della successione (ereditarietà francese contro elettività tedesca) per comprendere fino in fondo le forme logiche, storiche e politiche della contrapposizione. Certo, la profezia di Daniele viene presentata da Bodin come un problema politico per ragioni estrinseche molto più che intrinseche e questo significa porsi apertamente sul piano di una critica dell'ideologia, ma non è questo movimento che esaurisce l'interesse di Bodin per la legge che regola la storia del mondo.

Di fronte al furore nazionalistico che anima i riformati (tedeschi) e che è la prima ragione di sospetto – perché denuncia *ipso facto* l'impurità della loro interpretazione³¹ – Bodin pone il blocco di un giuridico *non liquet*, che impone un ampliamento dell'istruttoria con il risultato immediato di impedire che la duttilità (*in varios sensus torquere posse*) dello schema quadripartito della profezia venga giocata a vantaggio della mera traduzione (*non video quemadmodum...*

²⁷ Cf. *ivi*, IV, 5 p. 145.

²⁸ Cf. *ivi*, 93 pp. 207-209; *ivi*, 95, p. 211.

²⁹ Lotito, *The Reformation of Historical Thought* cit., p. 288.

³⁰ Cf. H. Khon, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1956, p. 151; J. L. Brown, *The "Methodus ad facilem historiarum cognitionem" of Jean Bodin: A Critical Study*, Ams Press, New York 1969, p. 108.

³¹ Bodin, *Methodus*, VII, 2-3, pp. 609-611.

traducamus) delle parti della statua (*Dn 2*) e delle belve (*Dn 7*) negli *imperia* della storia, simbolicamente raccolti in quel *grand livre du monde* che finiva così per assomigliare a un *grimoire médiéval*³². Un simile blocco incontra una prima resistenza – che lo storico-giurista presenta come una *subtilitas verborum*³³ – perché la deciptazione della profezia secondo il sistema romano incorre nel non lieve problema di trattare Roma come una *monarchia* laddove un'analisi dei connotati politico-istituzionali del regime romano (*de populari Romanorum statu*) ne mostra l'incompatibilità con la forma di governo monarchica, a meno di non intendere Roma (come Melantone impropriamente fa³⁴), come la *summa potentia* di una *Respublica* sotto il profilo della pura potenza militare (nel senso cioè del *merum imperium*)³⁵. Che sia possibile ridurre questa riserva a una 'sottigliezza verbale', come Bodin sembra considerarla, è un indizio non dello statuto dell'argomento, ma di quello del contesto argomentativo, perché a essere debole non è il blocco offerto dalle parole, ma quello offerto dal loro uso all'interno di quella cui la storiografia protestante, rivendicandone il valore, si riferirà come alla «storia profetica»³⁶ e che Bodin denuncia come compromessa più con la poesia che con la scienza storica. Questa condizione che affligge il contesto (ideo)logico degli interpreti protestanti non spinge Bodin a prendere meno sul serio la sua strategia, che agisce a un primo livello come strategia politica, anti-asburgica e anti-germanica, e a un secondo livello come strategia scientifica ed ermeneutica.

A un primo livello, se anche si superassero le resistenze verbali all'inclusione dell'Impero romano nel genere delle monarchie e se si concedesse di leggere la successione dei *regna* come il sistema romano propone, non mancherebbero delle riserve sostanziali a bloccare la linearità della *traslatio* dai Romani ai Tedeschi. Né a) la

³² Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVIe siècle* cit., p. 391.

³³ Bodin, *Methodus*, VII, 3, p. 611.

³⁴ Sulla funzione normativa dell'opera di Melantone, Lotito, *The Reformation of Historical Thought* cit., 281n, ma anche Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVIe siècle* cit., pp. 398-414.

³⁵ Sulla natura mista della costituzione dei Romani e sul giudizio di Bodin sulla tesi di Polibio, di Dionigi d'Alicarnasso, di Cicerone e, naturalmente, di Machiavelli. Cf. Bodin, *Methodus*, VI, 45, pp. 403-415. Sulla mistione romana e sulla sua transizione nella modernità, tra eccellenza del modello e sua inattualità, si veda D. Taranto, *La mikté politéia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 34-42, 57-63.

³⁶ A. Franckenberger, *De amplitudine et excellenti historiae propheticae dignitate: De Causis Ad Lectionem Illius non impellentibus: & adminiculis in meditatione...*, excusum typis Simonis Groenberghii, Wittenberg 1585.

quantità di popolazione (che incoronerebbe la Spagna), né b) l'ampiezza dei territori (che incoronerebbe il Portogallo) sarebbero in grado di giustificare l'arbitrarietà di quell'assegnazione, ma forse solo c) la potenza e la forza, che pure non poco derivano alla Germania dalla prudenza dei Francesi e comunque non al punto da poter competere con la potenza e la forza, quanto ai regni extra-europei (*ad exteros*), dei Turchi. È senza dubbio a Oriente, tra i Turchi, tra gli Etiopi e tra i Tartari, che la forza, intesa come il controllo di territori non paragonabili per estensione a quelli europei e di popoli brutalmente selvaggi, che sta una dignità imperiale (anche geograficamente sovrapponibile a quella romana³⁷) al cui cospetto quella tedesca appare come una mosca di fronte a un elefante (*muscam elephanto*).

Ora assecondando il ragionamento dei suoi avversari, ora sottoponendo la loro logica a un'operazione di *fact-checking*, lo storico-giurista giunge a un livello di generalizzazione che gli permette di introdurre una gerarchia e con essa il rovesciamento. Dato un certo assenso quanto ai criteri della *traslatio imperii in Germanos* con un argomento *a fortiori*, infatti, Bodin si domanda quanto più allora non debba risultare più esatto (*verius*) un 'sistema turco' di interpretazione della profezia di Daniele³⁸. È chiaramente una provocazione quella con cui Bodin apre l'ordine della profezia al disordine del materiale empirico e immette nei circuiti di quello schema mitico-teologico una quantità irriducibile di dati che denunciano ogni logica classificatoria come velleitaria e la spingono alla deposizione di ogni pretesa di *reductio ad 'quatuo'*. La storia sacra non regge più il peso dei fatti sotto cui Bodin vede crollare la possibilità stessa di ripercorrerne il corso a partire da quella misteriosa silloge.

Ora, mentre sta rivendicando l'arbitrarietà di ogni criterio di esclusione dei regni mondani dal canone degli imperi a causa dell'eccedenza dei fatti rispetto al catalogo delle idee, Bodin aggiunge una notazione fortemente critica sul criterio di inclusione scelto nel sistema adottato dagli avversari, notazione che se da un lato rende iperbolicamente (e provvisoriamente) irrecuperabile l'*ordo rerum* secondo l'*ordo idearum*, dall'altro mostra la diffidenza che in qualche modo doveva venirgli dall'entusiasmo per le grandi individualità e basta per questo a sancire almeno l'insufficienza della quadripartizione che vorrebbe inchiodare la politica storica alla storia profetica. Infatti, se si considera un altro l'impero persiano per il carisma di Ciro, pure così legato ai Medi *genere ac moribus*, cosa impedisce di

³⁷ Cf. Bodin, *Methodus*, VII, 5-6, pp. 611-613.

³⁸ Ivi, 4, p. 612.

considerare ogni individuo dotato di un *imperium tam novum tamque insolens* che è stato un ordinatore come il fondatore di un *altro* impero?³⁹ È un risultato soltanto parziale quello in cui si esaurisce il primo livello strategico-argomentativo, perché Bodin sta drammaticamente misurando tra di loro misure infinitamente grandi per mostrare che ogni successione è arbitraria e come tale dice più dello storico che la propone che della storia che ha l'ambizione di presentare. Un obiettivo meramente negativo è così raggiunto, perché certo di imperi più grandi (ma anche – se non si tiene ferma la distinzione tra imperi e imperatori o tra uomini e nazioni – anche di imperatori altrettanto valenti) è evidente che ce ne siano stati *non quatuor, sed prope infinita*⁴⁰.

Con il tono niente affatto assertorio di chi sa che alla storia umana si addice una conoscenza sempre e solo probabile⁴¹, Bodin avanza un tentativo di illustrazione del senso storico della profezia del capitolo secondo del libro di Daniele in cui propone di far valere un criterio geografico di decrittazione. Daniele si stava forse riferendo alla storia di Babilonia: *de statu, conversione, exitu*, in cui si sarebbero avvicinati i Medi, i Persiani, i Greci e i Parti in un contesto narrativo escatologico, rivolto all'annuncio della venuta del Cristo, perché, secondo Paolo, «la pietra era Cristo» (*Ef*2, 19-21). Allo stesso modo non c'è ragione di dubitare, a partire da un criterio ermeneutico interno (Daniele stesso interpreta la propria profezia), che nella seconda visione notturna delle quattro grandi fiere che salivano dal mare (un leone con ali d'aquila, un orso, una pantera con quattro ali di uccello sui fianchi e quattro teste, la quarta fiera dai denti di ferro, gli artigli di bronzo e le dieci corna) il profeta si stesse riferendo ai successori di Alessandro Magno e ai regni che sarebbero sorti sulle ceneri di quell'impero⁴².

L'eliminazione delle attese escatologiche che deformano lo spazio di esperienza della politica contemporanea dipende secondo Bodin dalla restituzione di Daniele al suo tempo storico, tempo che non conosce i Romani, come meglio di ogni altri ha compreso l'ebreo Giuseppe Flavio⁴³. Ecco allora che il giurista – che pure non è disposto a trattare il profeta autore del libro di Daniele come uno

³⁹ Ivi, 9-10, p. 615.

⁴⁰ Ivi, 7, p. 612.

⁴¹ Ivi, 12, p. 617.

⁴² Lo si confronti con M. Lutero, *L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino*, a cura di Laura Ronchi De Michelis, Claudiana (Opere scelte/3), Torino 1989 [1521].

⁴³ Bodin, *Methodus*, VII, 12, p. 616. Sul fondamentale rapporto con la fonte ebraica Giuseppe Flavio anche Miegge, *Il sogno del re di Babilonia* cit., p. 96.

storico (togliendo cioè ogni valore alla profezia: *Christo magis quam Porphyrio addictus*⁴⁴) – passa sotto silenzio gli elementi virtualmente monarcomachi del testo profetico e ne «censura» il messaggio⁴⁵ proprio mentre denuncia il vizio di ogni ideologia, trascurando del tutto il contenuto di quel messaggio. L'intenzionalità politica viene così ricondotta alla storia della profezia che si legge nel libro di Daniele, ma non al profeta né all'autore del libro profetico: *Sed hinc error manavit, quod Danielis sacras sortes ad suam quisque opinionem, non ad historiae fidem retulit*⁴⁶. Bodin aveva altrove spiegato l'interferenza della storicità del giudizio con il giudizio storico, quando aveva ritenuto che tale fosse la *vis* e la *natura* della verità da non venire alla luce *nisi longo ac diuturno tempore*, solo quando possono considerarsi appartenenti più alla storia che alla politica *vulgi errores, adulationes et odia*⁴⁷ e in questo senso nel proporre come metodo la liberazione delle passioni (*ab omni perturbatione liberare possint*⁴⁸) andava rispondendo a un'istanza deontologica per l'*historien* non meno che per il *politique*⁴⁹.

⁴⁴ Sull'«enigma sconcertante» o sul 'nicodemismo' di Bodin, si veda *The Six Bookes of a Commonweale: a facsimile reprint of the English translation (by Richard Knolles) of 1606, corrected and supplemented in the light of a new comparison with the French and Latin texts*, ed. by Kenneth Douglas McRae, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1962, pp. A12-A13. In generale, sul peso di questa concezione della religione come fondamento dello stato «e solo e soltanto come tale» (G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Quodlibet, Macerata 2016 [2002], p. 200) e sulla condanna di Bodin, si vedano: L. Gambino, *I Politiques e l'idea di sovranità (1573-1593)*, A. Giuffrè, Milano 1991, pp. 136-137; L. Firpo, *La condanna dei «politici»*, in «Rivista di Filosofia», XLI (1950), pp. 150-173; Id., *La condanna dei «politici»*, in «Rivista di Filosofia», XLII (1951), pp. 30-47 (estratto con aggiunge 1951, pp. 7-11); Id., *Ancora sulla condanna di Bodin*, in «Il pensiero politico», XIV.1 (1981), pp. 173-186; A. E. Baldini, *Jean Bodin e l'Indice dei Libri proibiti*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*. VI Giornata Luigi Firpo (Torino, 5 marzo 1999), a cura di Cristina Stango, Olschki, Firenze 2000, pp. 79-100. Per una analisi dei problemi legati sia al ruolo della vicinanza ai *Politiques* nella condanna di Bodin, sia dell'evoluzione del rapporto con Machiavelli, sia infine ai limiti dell'utilizzo della categoria del 'nicodemismo', si rimanda a Di Bello, *Stato e sovranità nel De republica libri sex di Jean Bodin* cit., pp. 46, 71-80, 146-148.

⁴⁵ Miegge, *Il sogno del re di Babilonia* cit., p. 97.

⁴⁶ Bodin, *Methodus*, VII, 13, p. 616.

⁴⁷ Ivi, IV, 20, p. 156.

⁴⁸ Ivi, 7, p. 146.

⁴⁹ Sul cosiddetto *French prelude to modern historiography*, si vedano J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1987 [1957], pp. 1-29; G. Huppert, *The idea of perfect history. Historical erudition and historical philosophy in Renaissance France*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago – London 1970.

L'esperienza del furore dei «santi» gli aveva insegnato che il giudizio storico può maturare solo nell'equidistanza dall'animosità delle parti e gli aveva perciò mostrato l'urgenza di una ricerca storica capace di interrogare le fonti con la consapevolezza del loro posizionamento rispetto al merito dei fatti, all'angolazione della narrazione e soprattutto alla destinazione d'uso⁵⁰, perché è possibile comprendere per chi suoni la campana solo a condizione di non sentirsi da essa chiamati. Infatti, l'errore delle quattro monarchie e l'errore a esso direttamente connesso dell'età dell'oro⁵¹ (ed è assolutamente indifferente che il paradiso sia collocato all'inizio della storia e spinga verso la tesi della decadenza del genere umano o che sia collocato alla fine e spinga verso la tesi di un progressivo miglioramento etico dell'umanità) sono possibili in una storia che conosce un'esigenza di ordinamento della cronologia – a cui Bodin non è disposto certo a rinunciare – ma che non ha raggiunto la maturità di cedere il criterio di questa suddivisione alla storia stessa secondo la categoria della *Verzeitlichung* (temporalizzazione)⁵².

Ora, l'esito di questo processo elenctico è, in effetti, più che la sostituzione di un dispositivo argomentativo con un altro, la denuncia di una ricerca storica che, solo perché inquinata dalla retorica e dalla poesia, è incapace di accedere a una valutazione della «prolissità del reale», della sua complessità e della sua varietà che prescindia dalla nostalgia di un passato o di un futuro mitico. Dentro questo prosaico rifiuto, Bodin trova che la *conversio rerum omnium* segue una indefettibile legge di natura (*aeterna quaedam lex naturae*) circolare (*velut in orbem*) in cui il vizio segue la virtù, l'ignoranza la scienza, il turpe l'onesto, le tenebre la luce⁵³ in una competizione che finisce per rispettare una progressione geometrica, perché secondo quella legge (*tam certa conversio*) vale per gli ingegni come per i campi, per i quali il riposo (*quies*) è premiato con *maior ubertas*⁵⁴. Il Dubois si è riferito a questa ipotesi come a una sorprendente *théorie du «progrés discontinu»*⁵⁵, che appare a chi scrive un tributo politico alla visione profetica, perché dopo aver blindato l'esperienza politica e averla messa al riparo dalle interferenze di quelli che ormai erano i molti orizzonti di attesa, Bodin finisce per far entrare nella

⁵⁰ Bodin, *Methodus*, pp. 142-146.

⁵¹ Ivi, pp. 616-626.

⁵² Koselleck, *Futuro passato* cit.

⁵³ Bodin, *Methodus*, VII, 25, p. 626.

⁵⁴ Ivi, VII, 21-23, p. 624.

⁵⁵ Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVIe siècle* cit., p. 494.

sua storia umana un tema, il progresso⁵⁶, che è a suo modo una ‘profezia’, perché eccede il mero calcolo politico, cioè quello che Koselleck avrebbe chiamato il quadro prognostico funzionale alla ragion di Stato a partire dalla divaricazione tra prognosi razionale e filosofia della storia⁵⁷.

In questo senso la scoperta di un progresso della storia, per quanto non lineare, impone di rifiutare l’ipotesi di un perduto stato di innocenza, che dovrebbe essere collocato quando vigevo soltanto uno stato di natura (in cui gli uomini erano piuttosto *fusi per agros*); eppure, questo rifiuto rappresenta la riattivazione di una certa contiguità di ‘profezia’ e politica che impedisce di addebitare a Bodin quel deficit di aspettative che gli interpreti hanno considerato come l’eredità più significativa di questo processo di riconfigurazione del tempo storico che appartiene alla sua epoca.

Proprio perché deve combattere una filosofia della storia, Bodin ne produce un’altra – in anticipo su quella illuministica – e in una visione che tiene insieme l’innovazione giuridica, il progresso scientifico e il mutamento tecnologico, ma le fa interagire con la fissità della natura umana (secondo la sapienza imparata alla scuola di *Qoelet*), riesce a spalancare alla sua politica un certo orizzonte di attesa, anche se questo orizzonte non spinge nella stessa direzione in cui andava quella «miscela di prognosi razionale dell’avvenire e di certezza della futura salvezza»⁵⁸ che infervorava i Riformati e che avrebbe poi infervorato i Rivoluzionari.

Nello scontro che travagliava la coscienza europea, chiamata a scegliere tra una guerra con Dio o una pace senza Dio, «gli ‘uomini dabbene’ – direbbe Bodin – che vogliono ‘vivere in pace’ e che nel loro intimo non approvano ‘né l’una né l’altra fazione’, o giudicano addirittura che ‘entrambe sono malvage ed entrambe hanno torto’»⁵⁹, sono costretti a espellere dallo spazio politico le attese escatologiche, come scrive, ormai maturo, in *Les six livres de la République*:

(...) giacché il suono delle campane è straordinariamente opportuno a mettere in armi un popolo ribelle, se suonato in un certo modo, e anche per spaventare le anime miti e pacifiche e scatenare la furia dei forsennati; e quello che suonò l’allarme con la campana

⁵⁶ Cf. J. Bury, *Storia dell’idea di progresso. Indagine sulla sua origine e sviluppo*, traduzione e cura di Lara Becatti, Eutimia, Napoli 2018 [1920], pp. 47-57.

⁵⁷ Koselleck, *Futuro passato* cit., pp. 21-29.

⁵⁸ Ivi, p. 25.

⁵⁹ La sintesi è di Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità* cit., p. 194 con riferimento a Bodin, *I sei libri dello Stato* cit., IV, 7, pp. 586-587.

grande per eccitare di più il popolo ebbe la pena che si meritava con l'essere impiccato allo stesso batacchio della campana⁶⁰.

La delimitazione della profezia nel recinto della storia libera per Bodin le energie 'profetiche' della politica, perché gli permette in prospettiva di rivendicare per l'istituzione il monopolio del carisma; infatti, come nulla è più temibile per il potere che un «oratore amato dal popolo», dal momento che l'«eloquenza in bocca a un predicatore sedizioso è un pericolosissimo coltello in mano a un forsennato», così non c'è mezzo migliore per «mantenere i sudditi nell'obbedienza al principe che l'aver alla portata un predicatore saggio e virtuoso»⁶¹.

La storia che Bodin passa in rassegna, così come la storia che da statista scriverà, è sì storia umana, ma è nondimeno storia di salvezza per il fatto stesso di essere la storia dello Stato, di uno Stato che è sì al tempo stesso sovrano e giusto – più simile quindi alla *Monarchia* di Dante che al dispositivo leviatanico di Hobbes⁶² – ma di uno Stato nuovo, finalmente libero da rivendicazioni confessionali e vincoli extragiuridici, capace per questo di definirsi essenzialmente in nome della sua positività in termini di potere e in termini di diritto.

Il senso ultimo dell'espulsione dalla storia dei miti che ne rendono incomprendibile il corso (che pure non è mai libero nella metafisica di Bodin – per non tacere di almeno una e forse della più grande delle contraddizioni con cui il suo pensiero è impastato⁶³) è la demitizzazione dell'Impero e con essa la produzione

⁶⁰ Ivi, p. 589. Il riferimento è ai fatti di Bordeaux (1552) e questo ricordo scomparirà nella redazione del 1586. Su questi temi: A. Tenenti, *Teoria della sovranità e ragion di Stato nella «République» di Jean Bodin (1576)*, in «Il Pensiero Politico», XIV.1 (1981), pp. 34-49; Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità* cit., pp. 188-201.

⁶¹ Bodin, *I sei libri dello Stato*, IV, 7, pp. 594-595.

⁶² Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità* cit., pp. 331-332.

⁶³ Mentre rimette al centro della storia umana lo Stato e libera la politica dalla profezia finisce poi per riconoscere i condizionamenti nella storia da una parte della natura e dall'altra di Dio, perché la storia è retta dalla provvidenza (Bodin, *Methodus*, IV, 59, p. 183) ed è perciò possibile una deduzione del futuro (ivi, VI, 170, p. 501), perché gli imperi seguono un percorso fisso determinato da Dio (ivi, 175, p. 505), che è a sua volta l'agente a cui si deve il progresso come passaggio dalla legge della forza (ivi, VII, 17, p. 621) alla forza della legge. In questo senso va la lettura di Diego Quagliani, che invita a considerare il profetismo bodiniano accanto alla visione razionalistica del suo pensiero politico, che pone appunto accanto e non contro i motivi contrastanti dell'ideale imperativistico della norma, dell'idea di sovranità e delle istanze profetiche che attraversano la sua opera. La lettura integrale di Bodin dimostra, infatti, che «non tutti i fili che collegano la sua esperienza all'esperienza di un'età morente fossero stati spezzati»

di un mito nuovo, direttamente legato al nuovo ideario statale⁶⁴. In questo senso, la rottura della simmetria tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa (che doveva servire all'ideologia tedesca e che è la ragion di Stato francese che si propone non a caso di smantellare) apre a una nuova filosofia politica, che è tale perché è una nuova filosofia della storia⁶⁵, che inaugura un tempo pienamente moderno, 'profezia' di una politica come superamento della profezia.

(Quaglioni, *I limiti della sovranità* cit., pp. 167-168). Per questo, come scrive Febvre, il suo non fu un secolo scettico, ma «un secolo ispirato, un secolo che su ogni cosa cercava anzitutto un riflesso del divino» (L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, Einaudi, Torino 1978, pp. 440-441).

⁶⁴ D. Quaglioni, *Da un immaginario all'altro. Teoriche del potere imperiale e costruzione dell'ideario statale nella prima modernità*, in *Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, a cura di Guido Cappelli, con la collaborazione di Giovanni De Vita, UniorPress, Napoli 2020, [pp. 15-28], p. 27.

⁶⁵ Sul rapporto tra filosofia politica e filosofia della storia, H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, intr. di A. Dal Lago, tr. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2021 [1958], p. 426.

Saverio Ricci

Gli inglesi e il pensiero politico-profetico di Campanella

La considerazione politica che Campanella ebbe dell'Inghilterra, nel quadro dei processi che avrebbero dovuto portare alla costruzione della monarchia universale di Spagna e poi del Cristo, e il personale disegno, abbozzato durante l'esilio in Francia, mutata la prospettiva sua in questo regno, e di quella monarchia 'profetata', di stabilirsi a Londra per servire la regina Enrichetta Maria, sposa cattolica di Carlo I Stuart, ho altrove ripercorso.¹ Alla Borbone egli si propose consigliere nel 1637, nella congiuntura difficile del *Personal Rule* di Carlo, e della montante opposizione parlamentare e puritana, foriera, a giudizio del filosofo, di rivoluzione regicida e repubblicana. Si potrebbe a lungo speculare intorno a un Campanella 'inglese', che lavorasse al consolidamento della monarchia stuartiana e alla conversione di Inghilterra e Scozia alla fede romana, progetto già fallito al tempo in cui al fianco di Enrichetta era stato l'oratoriano Pierre Bérulle, da Campanella peraltro non apprezzato, praticamente espulso da Londra fin dal 1626. Quale fu poi invece la fortuna del pensiero di Campanella nel regno ch'egli a un certo punto aveva diviso di raggiungere, costituisce un tema non ancora del tutto approfondito, non mancando tuttavia fondamentali contributi su alcuni aspetti.²

A emblema della associazione tra pensiero utopico inglese e utopia profetica di Campanella (che nella *Quaestio quarta de optima republica* si riferì esplicitamente

¹ Cfr. S. Ricci, *Arianna e Bacco. Campanella, l'Inghilterra e la Scozia*, «Bruniana & Campanelliana», XXVIII, 2022, 2, pp. 487-502.

² Sulla fama e circolazione di Campanella in Inghilterra cfr. L. Firpo, *Codici inglesi in collezioni private*, in *Ricerche campanelliane*, Firenze, Sansoni, 1947, pp. 287-293; Id., *Appunti campanelliani*, XXVII, *Primi giudizi inglesi sul Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLI, 1962, pp. 364-371; Id., *L'iconografia di Tommaso Campanella*, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 30-33; R. De Mattei, *Le edizioni inglesi della «Monarchia di Spagna» di Tommaso Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLVIII, 1969, pp. 194-205; E. Sergio, *Campanella e Galileo in un "English play" del circolo di Newcastle: «Wit's triumvirate, or the philosopher» (1633-1635)*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVI, 2007, pp. 298-315.

a Thomas More quale precedente illustre, con qualche strumentalità),³ potrebbe certo assumersi l'edizione in unico volume, a Utrecht, nel 1643, della *Nova Atlantis* di Francis Bacon e della *Città del Sole* in latino, raccolte sotto il nome di 'Mercurius Britannicus', ossia, a quanto pare, di Joseph Hall (1574-1656). Il volume sembra però federare, unendo quei testi al *Mundus alter et idem* del teologo anglicano, già edito nel 1605 (satira della città di Londra, della Chiesa cattolica e di usi e costumi di popoli esotici), intenti e concezioni molto diversi, a dispetto dell'annuncio in frontespizio, che giustifica l'accostamento «propter affinitatem materiae». ⁴ A quel momento, la *Civitas Solis* era già ben nota, grazie all'edizione del 1623, curata a Francoforte da Tobias Adami, e a quella più ampia, provvista di aggiunte e con varianti, pubblicata invece dall'autore a Parigi nel 1637. Sicuramente l'utopia campanelliana differisce profondamente da quella baconiana (così come «un netto divario» si avverte rispetto a quella di More),⁵ ed entrambe si distanziano dal *Mundus* di Hall, destinato per suo conto a influenzare la letteratura dei viaggi fittizi in terre inventate come strumento satirico-morale; ma a chi riunì le tre opere nel 1643, vivente Hall, morti da tempo Bacon (1626) e Campanella (1639), esse apparvero accomunate almeno dall'uso del viaggio immaginario e dal genere utopico.

Proprio all'Adami si dovette, nella prefazione alla *Realis philosophia epilogistica* che nel 1623 raccoglieva, fra le altre opere di Campanella, la *Civitas Solis*, il riferimento a un rapporto di pensiero tra il prigioniero dei castelli di Napoli e l'ex- cancelliere inglese, a quel momento in disgrazia per corruzione. Adami non richiama una assonanza tra l'utopia di Campanella e quella di Bacon, quanto piuttosto, nei due filosofi, una comune postulazione dei diritti della conoscenza induttiva.⁶ Con quella prefazione, insieme al *Prodromus philosophiae instauran-*

³ Cfr. T. Campanella, *La città del Sole-Questione quarta sull'ottima repubblica*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 1996, p. 111.

⁴ Cfr. Mercurius Britannicus, *Mundus alter et idem Sive Terra Australis antehac semper incognita; longis itineribus peregrini Academici nuperrime lustrata*, Ultraiecti, apud Ioannem Waesbergium, 1643. Sul volume, che recava la prefazione del teologo William Knight (m. 1623) al *Mundus* attribuito a Hall, cfr. G. Waterhouse, *The Literary Relations of England and Germany in the Seventeenth Century*, Milton Keynes, Alpha Editions, 2019, pp. 41-47, anche per ulteriore letteratura.

⁵ Cfr. G. Piaia, *Da un Tommaso all'altro. La metamorfosi dell'idea utopica*, in *La persona e i nomi dell'essere. Scritti in onore di Virgilio Melchiorre*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 619-631, a p. 629.

⁶ Cfr. Th. Campanellae *Realis Philosophiae epilogisticae Partes Quatuor*, a Tobia Adami nunc primum editae, Francofurti, Impensis Goddefridi Tampachii, 1623, *Lectori candido et philosopho recte sapere et S.P.D. Tobias Adami*, pp. n.n. 15-17. Su Adami e Bacon vd. E. De Mas, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625). Saggio di storia delle idee del secolo XVII*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 164-169.

dae, con cui Adami aveva offerto, nel 1617 e già a Francoforte, un assaggio del pensiero campanelliano, e alla epistola *Lectori benevolo* con cui lo stesso curatore apriva la edizione sempre francofortese, nel 1622, della *Apologia pro Galileo*, Adami tentava di raccordare l'ampia ma piuttosto ostica costruzione metafisica dello Stilese con la più recente fioritura delle scienze e della filosofia, da Bacon, appunto, a Copernico, Brahe, Keplero, Galileo. Tanto, peraltro, Adami operava in un contesto di sensibile forzatura confessionale, stante l'appartenenza di Campanella alla Chiesa cattolica, benché da questa 'castigato', e quella sua, invece, al mondo luterano; sullo sfondo, stavano l'accendersi in Germania dell' 'entusiasmo rosacrociano', al quale, di là delle apparenze e degli equivoci, Campanella restò però estraneo, e la nuova crescente mobilitazione anti-spagnola e anti-romana degli Stati protestanti: s'era tra prodromi e inizio della guerra dei Trent'anni, ossia della vicenda di Federico V Wittelsbach, principe elettore del Palatinato, genero di Giacomo I Stuart, la cui accettazione nel 1619 della corona boema diede occasione allo scoppio del conflitto. Quel clima ebbe ricadute, nel mondo riformato, anche di carattere propagandistico e strumentale, non favorevoli alla fama di Campanella, che tuttavia furon ben lungi dall'impedire la convinta promozione delle opere dello Stilese condotta dall'Adami, cui si aggiungeva, con effetti di lungo periodo sulla conoscenza di Campanella in Inghilterra, la diffusione in tedesco, dal 1620, della *Monarchia di Spagna* a opera di Christoph Besold, nutrita dalla intenzione di documentare il pericolo rappresentato dall' 'universalismo' politico ispano-cattolico, in cui Besold inscriveva quello campanelliano.⁷

Benché dunque Adami, di là delle tensioni religiose e politiche, accostasse agli scritti di Campanella la *Instauratio magna*, già Luigi Firpo segnalò la superficialità dell'attacco di Bacon a Campanella nella *Historia naturalis* (1622), dove è ricordato quale inventore di *fabulae*, insieme a Francesco Patrizi, Bernardino Telesio e Giordano Bruno;⁸ Bacon che pure dimostrava familiarità con le opere di Telesio, per quanto anch'egli reputato autore di «una nuova commedia» filosofica, o «filosofia pastorale», ma non di rado citato e discusso.⁹ Nel '37 Comenio, e

⁷ Cfr. S. Ricci, *Campanella*, Roma, Salerno editrice, 2018, pp. 268-273, 288-291, 296-302.

⁸ Cfr. L. Firpo, *Appunti campanelliani*, XXVII. *Primi giudizi inglesi sul Campanella*, cit., a p. 368; vd. F. Bacon, *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam. Instaurationis Magnae pars tertia*, Londini, J. Haviland, 1622, p. 4.

⁹ Cfr., a titolo di esempio, F. Bacone, *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, UTET, 2016, pp. 116, 239, e *ad ind.*

in un volume, *Conatum Comenianorum praeludia*, uscito a Oxford per le cure di Samuel Hartlib, additava però uniti, Bacon e Campanella, quali ispiratori della sua riforma pedagogica.¹⁰

La notorietà di Bacon fece irruzione in una Roma lincea ben al corrente di Campanella, delle sue opere e della sua vita. Cassiano dal Pozzo, in una lettera dell'agosto 1625 a Johann Faber, uomo al corrente come pochi, via Kaspar Schoppe, delle traversie e degli scritti di Campanella, come pure ne sapeva largamente dal Pozzo, che ne era fra i corrispondenti, avvisava da Fontainebleau della sua 'scoperta' del genio di Bacon, «che se non stesse in Inghilterra, vorrei facessimo ogn'opera d'averlo dalla nostra [Accademia]», avendo pubblicato fra le altre un' «opera gentilissima», il *De dignitate et augmentis scientiarum*.¹¹ Mentre a un incrocio che porta al giovane Hobbes, su cui si tornerà, conduce la fitta azione epistolare su William Cavendish, II conte del Devonshire, operata da Fulgenzio Micanzio, che avendo conosciuto il gentiluomo inglese nel suo viaggio in Italia, dove lo aveva accompagnato Hobbes come *tutor*, tra il 1615 e il 1628 dispiegò nei suoi confronti una insistente corrispondenza politica, tradotta in inglese da Hobbes per il suo *patron*, e intesa ad attizzare lo spirito anti-asburgico della corte di Londra, e piena di riferimenti, messaggi e pressioni centrati proprio su Bacon (e su Giacomo I, che Micanzio avrebbe voluto più deciso nel sostegno al fronte anti-ispanico e anti-papale, e in particolare al Palatinato).¹²

Da Sarpi e Micanzio Campanella si guadagnò vivace ostilità, a motivo della *Monarchia di Spagna* e degli *Antiveneti*, che nel 1607 Schoppe cercò di stampare a Venezia presso il libraio Giambattista Ciotti, venendone bloccato dal Senato; e Giacomo Castelvetro, che da casa Ciotti, dove viveva, e per la cui officina lavorava, si ritrovò di nuovo sbalzato, esule perseguitato dall'inquisizione, per grazia e protezione inglese, a Londra, nel 1612, concepì il disegno, mai però realizzato, di una antologia di scritti di Campanella, da pubblicarsi in Inghilterra, e volta a dimostrare quanto poco quel 'nuovo Macchiavello' avesse inteso, e molto distorto, del Segretario fiorentino, e quanto perverso e detestabile fosse il suo

¹⁰ Cfr. Firpo, *Appunti campanelliani*, XXVII. *Primi giudizi inglesi sul Campanella*, cit., p. 368.

¹¹ Cfr. G. Gabrieli, *Il carteggio linceo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1996, n. 863, p. 1060.

¹² Cfr. A. P. Martinich, *Hobbes. A biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 37-40, 53-57; D. Coli, *Hobbes, Roma e Machiavelli*, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 23-26, e cap. I-III, anche per bibliografia precedente.

filo-ispanismo.¹³ A parte il rilievo del fatto che si debba a Castelvetro una delle prime avvisaglie della presenza di scritti campanelliani in Inghilterra, si segnalano la complessità ma anche l'interesse di queste piste, che recarono o avranno potuto recare a Bacon, alla cultura e alla politica inglese in generale, da parte di un ambiente tanto polemico verso Campanella, quanto il sarpiano, impegnato nella lotta anti-romana e nel contrasto della politica asburgica, e così collegato alla diplomazia inglese, mescolati, appunto, a premure politiche, frammenti di un Campanella indigeribile, compromesso con quella Spagna e con quel papato che pure lo avevano perseguitato.

Un'immagine diversa di Campanella provenne ad ambienti inglesi da ben altro suo lettore continentale, Nicolas Fabri de Peiresc, che lo accolse esule in Francia, e al quale non dovette invece apparire inappropriato, nell'ottobre 1634, qualche settimana prima che Campanella, fuggitivo da Roma, bussasse alla sua porta a Aix-en-Provence, chiedergli un giudizio, inviandogli un esemplare del libro, sul *De veritate* di Edward Herbert of Cherbury, giudizio, a quanto sembra, pressantemente richiesto dall'autore («desiderosissimo che [il libro] sia esaminato da un par suo et che passi per la sua censura che egli stima molto più di ogni altra»).¹⁴ Era un importante passaggio della fama del frate italiano tra Inghilterra e Francia; in Francia egli era già avvertito come mente di straordinario valore, opinione, certo, meno largamente o con minor convinzione tenuta in seguito, ma l'esule fu subito molto bene accolto, anche per ragioni politiche, come 'martire' degli spagnoli, non più adeguatamente garantito da Urbano VIII, e affidato alla protezione interessata di Luigi XIII e di Richelieu. Sbarcato a Marsiglia, Campanella sentì tra le sue prime urgenze quella di assicurare a Peiresc che gli avrebbe dato il suo giudizio sul 'libello del barone' inglese, «Romae iam prohibitum, me non aduente», non appena sarebbe giunto ad Aix.¹⁵

Herbert aveva steso un primo abbozzo del *De veritate* in Inghilterra, dopo il 1615. Appena tornato da un lungo *tour* politico-militare in Europa, in cui ave-

¹³ Cfr. Ricci, *Campanella*, cit., cap. X, par. 5, e D. Pirillo, «Questo buon monaco non ha inteso il Macchiavello»: Reading Campanella in Sarpi's shadow, «Bruniana & Campanelliana», XX, 2014, 1, pp. 129-144.

¹⁴ Cfr. la lettera del 4 ottobre 1633 in L. Amabile, *Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Napoli, Morano, 1887, 2 voll., vol. II, doc. K 313, pp. 248-249.

¹⁵ T. Campanella, *Lettere*, a cura di G. Ernst su materiali preparatori inediti di L. Firpo, con la collaborazione di L. Salvetti Firpo e M. Salvetti, Firenze, Olschki, 2010, n. 102, p. 351, 29 ottobre 1634. Cfr. Ricci, *Campanella*, cit., pp. 399, 407.

va toccato Francia, Olanda, Germania, in particolare il Palatinato, e l'Italia, e consegnato in casa da lunga convalescenza per febbre quartana, si diede a studi teologici, in cui si confrontava con l'amico John Donne, affioranti nella lunga disputa soteriologica con il puritano Robert Harley (1617-1619). In questa Herbert espresse simpatia per le allora tanto avversate posizioni arminiane o rimostranti, aspra crisi intra-calvinista e intra-protestante; contrastò apertamente il predestinazionismo calvinista; lasciò avvertire, gusto ritornante nelle sue scritture, un certo sapore sociniano; e delineò la visione di una salvezza aperta a tutti gli uomini, raggiungibile con i mezzi dell'amore, della virtù, della mente, che in tutte le religioni possono essere dischiuse ai credenti, senza alcun monopolio di verità di una religione a detrimento di tutte le altre. Alle rivendicazioni di esclusività fondate da qualunque chiesa sulla amministrazione autoritaria, pretesca e 'misteriosa' della Rivelazione, o di una 'rivelazione', Herbert contrapponeva l'esame razionale della verità religiosa e l'opera salvifica della retta disposizione umana.¹⁶ La vasta esperienza come viaggiatore, combattente, agente e diplomatico sul continente traversato dai conflitti politico-religiosi, nei quali nondimeno la sua spada e le sue capacità erano sempre state al servizio dell'Inghilterra, degli Stati o delle comunità protestanti, o degli Stati cattolici che la storiografia inglese definisce 'liberali' (Savoia, Venezia), in ragione della loro opposizione a Spagna o dei contrasti con la Santa Sede, gli aveva data prova cocente della gravità delle contrapposte intolleranze confessionali nelle loro conseguenze politiche, ma anche di una generale 'crisi scettica', accompagnata dalla reviviscenza filosofica dello scetticismo, alimentata dalle rivoluzionarie novità cosmologiche e astronomiche, ma suscitata in ultima istanza dalla Riforma stessa, dalla durezza del conseguente contrasto tra diversi 'criteri di verità', che motivavano anatemi e muovevano eserciti. Fedele praticante della Chiesa di Inghilterra, e appartenente alla fazione anti-spagnola della corte di Giacomo I, fazione avversa alla politica conciliante del sovrano con Spagna e con l'Impero asburgico, e alla sua moderazione ed esitazione nella questione del Palatinato, e legato a quei diplomatici come sir Henry Wotton e sir Dudley Carleton, che tessevano da parte inglese le fila della 'internazionale' protestante e del raccordo tra questa e Venezia, Herbert avrebbe tuttavia meditato sul ruolo della contrapposizione confessionale nelle guerre europee, e sviluppato una ricerca filosofica e teologica sulla 'verità', e sulla coesistenza possibile fra le

¹⁶ Cfr. Chr. Jackson, *Courtier, Scholar, and Man of the Sword. Lord Herbert of Cherbury and his World*, Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 123, 130-138.

chiese e le religioni, alla quale fu naturalmente interessato, fra i suoi amici, un altro lettore di Campanella, Ugo Grozio, che lo coinvolse a sua volta nei propri studi e nelle proprie riflessioni. In Italia nel 1614-15 come Cavendish e Hobbes, che forse incontrò, e scampato a una minaccia inquisitoriale a Roma, Herbert ascoltò Cesare Cremonini a Padova, e approfondì il suo rapporto con la cultura italiana.¹⁷

Dal 1619 al 1622 Herbert fu poi ambasciatore straordinario di Giacomo I a Parigi, dove lo raggiunse Grozio, e di nuovo dal 1622 al 1624. In Francia il nome e gli scritti di Campanella circolavano, amplificati dagli attacchi di Mersenne nelle *Quaestiones in Genesim* (1623), peraltro riponderati con alcune pronte ripponderazioni ad opera in corso di stampa (nella *Praefatio* e nei *Paralipomena*), e nella *Impieté des déistes* (1624), e dai primi tentativi di colà pubblicare la *Metaphysica* e alcune altre opere, che avevano incomodato nel 1622 la Sorbona, e Mersenne stesso, al quale Campanella scrive al riguardo nel settembre del 1624.¹⁸ A Parigi giungevano inoltre le edizioni dell'Adami e di Besold, sì che Gabriel Naudé, su questa base, già di Campanella scriveva, facendone il nome nel 1623, nella diffusa *querelle* sui Rosacroce, così tanto legata anche alla vicenda dell'elettore palatino, decisiva per Herbert, come protestante e come diplomatico. Di tanto, o di qualcosa almeno di tutto questo, egli potrebbe aver avuto cognizione.¹⁹

La pubblicazione del *De veritate* a Parigi, nel 1624, segnò il commiato non facile di Herbert dalla Francia e il suo rientro in patria. Nella risposta a Peiresc su quel libro, Campanella si disse al corrente, s'è visto, della sua proibizione romana, intervenuta il 19 settembre 1633,²⁰ che s'affrettò a precisare di non condividere. Egli doveva aver ricevuto il volume poco prima della fuga da Roma, e scrive che la sua «sententiam» sull'opera di Herbert «vel feram, vel, cum tecum fuero, quemadmodum postulasti, dictabo»: lascia dunque intendere di non aver ancora

¹⁷ Cfr. op. cit., capp. 5, 9, 10.

¹⁸ Campanella, *Lettere*, cit., n. 64, pp. 280-281.

¹⁹ Vd. G. Naudé, *Instruction à la France sur la verité de l'histoire de la Roze-Croix*, Paris, P. Julliot, 1623, pp. 116-117. Su questo contesto cfr. Ricci, *Campanella*, cit., capp. XIII e XIV, e pp. 368 ss. Sulla fortuna di Campanella in Francia vd. già almeno M.-P. Lerner, *Tommaso Campanella en France au XVIIe siècle*, Napolis, Bibliopolis, 1995. In generale sulla fortuna europea nel Seicento cfr. L. Addante, *Tommaso Campanella. Il filosofo immaginato, interpretato, falsato*, Roma-Bari, Laterza, 2018, cap. I.

²⁰ Cfr. M.M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert of Chirbury*, 3 voll., Firenze, Sansoni, 1947, vol. II, p. 321.

steso un parere, ma di essere lieto di dettarlo o pronunciarlo presto.²¹ Se di quel suo avviso fosse restata traccia, avremmo un documento prezioso del confronto tra la concezione campanelliana della religione e la prima manifestazione nella cultura inglese di una riflessione sistematica sulla religione naturale e sul suo rapporto con le rivelate. Peiresc doveva aver ricevuto la copia del *De veritate* trasmessa poi a Campanella, da Elia Diodati, reduce da un soggiorno a Londra, dove l'opera era stata riedita nel settembre 1633, e che di Campanella era fautore, al punto da raccomandare a Naudé di non perdere l'occasione, una volta a Roma, di conoscerlo personalmente. Diodati fece avere esemplari del *De veritate* anche a Mersenne e a Gassendi, impegnati in una circolazione e discussione del testo che avrebbe condotto alla traduzione francese del 1639.²² Herbert avrebbe conservato nella sua biblioteca londinese l'*Atheismus triumphatus* (Roma 1631, di nuovo a Parigi nel 1636) e la *Metaphysica* (1638), ma la sua conoscenza del pensiero di Campanella potrebbe essere stata dunque molto precedente, e anche connessa a quanto su Campanella avrebbe potuto apprendere da Grozio, Diodati, Mersenne, Peiresc. La indagine sulle veritiere nozioni comuni, fondamentali e naturali, intorno a Dio e alla salvezza, attingibili da tutti gli uomini grazie alla ragione, e cui variamente fanno riferimento le religioni rivelate, svolta nella prospettiva del superamento delle contrapposizioni violente tra le chiese e della costruzione della tolleranza, se non della libertà religiosa, e della pace europea, centrale in Herbert, potrebbe averlo spinto a individuare in Campanella, che nell'*Atheismus* aveva discusso intorno ai segni o note di verità della migliore religione, e del cristianesimo come la più fedele alla legge naturale, e confutato ateismo, machiavellismo e uso politico in senso deteriore delle religioni, un interlocutore interessante e un lettore sensibile e qualificato del *De veritate*. Certo l'impegno politico-diplomatico di Herbert contro Spagna e Asburgo, il suo esplicito allarme per la espansione della prima a 'monarchia universale', la sua difesa degli ugonotti in Francia, non avrebbero potuto non cozzare con la *Monarchia di Spagna* e la *Monarchia del Messia*. Ma l'esule cattolico perseguitato dagli spagnoli, già prima di arrivare in Francia aveva dato segni di revisione della sua interpretazione del ruolo di Spagna nel destino del mondo, e di rivalutazione della missione di Francia, e avrebbe a breve fornito quegli scritti filo-francesi, che tuttavia non sarebbero stati pubblicati in vita. La richiesta di un parere a Campanella potrebbe essere legata anche

²¹ Campanella, *Lettere*, cit., p. 315 s.

²² Cfr. Ricci, *Campanella*, cit., p. 368, e Campanella, *Lettere*, cit., p. 352 n.

al tentativo di ottenere l'annullamento della proibizione cattolica del *De veritate*, sulla quale Diodati faceva circolare l'indiscrezione secondo la quale, benché vietato, il libro fosse piaciuto al papa: per quella riabilitazione, lo stesso Herbert, e anche Mersenne, si sarebbero poi adoperati.²³ Nella sua opera storica *The Life and Raigne of King Henry the Eight*, commissionatagli da Carlo I negli anni trenta, ma pubblicata solo nel 1649, Herbert pure riecheggia temi laudiani, e la politica conciliatrice di Urbano VIII con l'Inghilterra: tra cattolici e anglicani esiste un terreno comune.²⁴

Un confronto puntuale tra il *De veritate*, e i successivi scritti sulle religioni di Herbert, e Campanella, meriterebbe uno spazio diverso, un confronto in primo luogo proprio con l'*Atheismus triumphatus*, nel quale Herbert si sarà quanto meno compiaciuto di leggere che lo Stilese in tutto il suo secolo aveva contato appena quattro filosofi «qui legi naturae, prout ab eis percipi possent, inhaerent», e danno un certo relativo credito a tutte le religioni rivelate, poiché ciascuna ha il suo senso e la sua missione, ma ritengono anche che «naturae legem omnibus communem esse, in qua est certitudo ipsis, et veritas indubitata».²⁵ Nel 1631 Campanella non avrebbe potuto numerare l'inglese fra quei quattro, poiché ancora non aveva letto il *De veritate*, e quella cifra era già tale nella stesura italiana dell'opera, risalente al 1607, ma non l'avrebbe modificata nella edizione parigina del 1636; Herbert avrebbe potuto tuttavia annoverare se stesso fra i pochi *sectatores* non delle sette umane, sebbene della ragione da Dio infusa negli uomini.

L'interesse di Herbert per Campanella non era certo solitario fra i dotti inglesi, e fra i suoi amici, in quegli anni. Che in Campanella potesse incappare Robert Burton non sorprende. Onnivoro consumatore d'ogni dottrina, sia teologica che medica, magica e naturale, Burton evoca però il frate prima di tutto per respingere la sua 'utopia'. Introducendo la sezione appunto 'utopistica' – e che tale davvero poco era – della introduzione alla *Anatomy of Melancholy* nella terza

²³ Cfr. Jackson, cit., pp. 153, 209-210, 224-225. Per gli scritti filo-francesi, e la 'franco-filia', di Campanella, vd. Ricci, *Campanella*, cit., capp. XVII e XIX, anche per bibliografia precedente, nonché in particolare T. Campanella, *Sur la mission de la France*, a cura di F. Plouchart-Cohn, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm-Presses de l'École Normale Supérieure, 2005.

²⁴ Cfr. Jackson, cit., p. 259.

²⁵ T. Campanella, *Atheismus triumphatus*, ristampa dell'edizione Romae 1631, per Germana Ernst, Pisa-Roma, Fabrizio Serra editore, 2003, p. 11. Cfr. Id., *L'ateismo trionfato*, a cura di G. Ernst, Pisa, Edizioni della Normale, 2004, p. 18, e Th. Campanella, *Atheismus triumphatus...*, Parisiis, Apud Tussanum Dubray, 1636, p. 4.

edizione del 1628 (prima edizione del 1621), Burton chiarisce subito di non condividere il postulato della ‘egualianza di Utopia’, «un tipo di governo più desiderabile che attuabile», sì che la *Respublica Christianopolitana* di Johann Valentin Andreas, la *Città del Sole* e la *Nuova Atlantide* vengono definite «argute fantasie ma nient’altro che chimere».²⁶ Oltre la *Città del Sole*, da Adami pubblicata nel 1623, Burton, aggiornando nelle edizioni successive della *Anatomy* le sue fonti campanelliane, cita e discute luoghi del *De sensu et magia rerum* (1620) e degli *Astrologicorum Libri* (1629), e allude alla *Apologia pro Galileo* (1622), in proposito della natura dell’anima e del potere della immaginazione, del moto della Terra (rende Campanella ‘copernicano’), della pluralità dei mondi (associandolo a Bruno), della stregoneria, del fato astrale, ma, rinviando all’*Atheismus triumphatus*, fa parola delle sue confutazioni di argomenti ateistici, machiavellistici e libertini contro il cristianesimo, più volte richiamati, anche dove Campanella riconosce la funzione fondamentale della religione nella fondazione e nel governo degli Stati, ma avverte come quasi tutti i politici siano purtroppo ‘machiavellisti’, e come la religione sia spesso inevitabilmente ‘inventata’ o manipolata dai politici per i propri scopi.²⁷

Nel 1625 aveva invece privatamente espresso le sue riserve su Campanella un personaggio che di politici si intendeva, William Boswell, segretario di sir Dudley Carleton, diplomatico inglese di alto rango (e dal 1619 Boswell era già stato segretario di Herbert, durante la sua prima ambasceria a Parigi, ciò che di nuovo conduce al rapporto tra Herbert e Campanella). Carleton, ambasciatore a Venezia dal 1610 al 1615, vi aveva steso una notevole rete di relazioni e di agenti; era molto legato a Sarpi, protesse e aiutò Castelvetro, e assunse fra i suoi informatori un avversario di Telesio, Jacopo Antonio Marta, contro il quale reagì il giovane Campanella;²⁸ l’ombra di sir Dudley si avverte anche sul viaggio di Cavendish e Hobbes a Venezia e sui loro rapporti con Micanzio.²⁹ Boswell, in una lettera al teologo Samuel Collins del 3 ottobre 1625, precisa che benché non dissentisse da

²⁶ Cfr. R. Burton, *L’anatomia della malinconia*, a cura di L. Manini e A. Roselli, Milano, Bompiani, 2020, p. 217. Questa edizione italiana è condotta, e lo reca a fronte, sul testo inglese stabilito da Th. C. Faulkner *et alii*, per Clarendon Press e Oxford University Press, 1989-2000, in 6 voll. La edizione del 1632 contiene riferimenti a opere di Campanella pubblicate dopo il 1621.

²⁷ Cfr. op. cit., pp. 335, 455, 557, 1039, 1063, 1661, 2297, 2345, 2407, 2419, 2427, 2481.

²⁸ Cfr. P. F. Grendler, *The University of Mantua, the Gonzaga, and the Jesuits, 1584-1630*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009, *ad ind.*; Ricci, *Campanella*, cit., p. 19.

²⁹ Cfr. Coli, cit., *ad ind.*

certe posizioni di Campanella in materia naturale, lo giudicava tuttavia scrittore arrogante, superbo, e dal brutto stile, e avendo evidente notizia della *Apologia*, pensava che Galileo non meritasse un difensore di tal fatta.³⁰

Andrebbe certo ripreso il filo delle ricognizioni condotte da Luigi Firpo intorno alla presenza di codici campanelliani nelle biblioteche inglesi, che diede frutti già interessanti, documentando una circolazione, prevalentemente delle opere politico-profetiche, risalente agli anni venti e trenta del Seicento, e in vari ambienti aristocratici e con interessi giuridico-politici.³¹ Tanto sarebbe utile preludio anche alla ripresa di un altro soggetto, le edizioni inglesi della *Monarchia di Spagna* di metà Seicento. Di queste, lo stesso Firpo offrì nel 1964 una divertente anticipazione iconografica, la poi celebre vignetta accompagnante nel 1653 un capitolo estratto da una versione inglese della *Monarchia*, quello, appunto su Inghilterra, Scozia e Irlanda (cap. XXVI): nella incisione, frate Tommaso è raffigurato quasi al centro di un *plot of Jesuites* contro la libertà inglese, seduto alla stessa inquietante tavola di complottisti capeggiata dal pontefice romano, e nella compagnia di Richelieu, di Robert Parsons, e di un buon numero di cardinali. Su quella tavola, la *Monarchia* è esposta accanto al *Memoriall for the Reformation of England* del Parsons, uno dei testi più invisi alla opinione protestante inglese, pubblicato a Siviglia nel 1596, come programma della ricostruzione del regno d'Inghilterra, avvenuta che fosse la sua riconquista al cattolicesimo.³² Naturalmente quella operazione, e a seguire la pubblicazione a Londra, nel 1654, e poi di nuovo nel 1659-60, di una edizione integrale in inglese della *Monarchia*, studiata da De Mattei, dipendevano dalla traduzione tedesca del Besold del 1620 e 1623, nel senso che appartenevano all'onda lunga dell'attenzione che Besold aveva suscitato su quel testo nel mondo protestante (la *Monarchia* fu edita in latino a Amsterdam nel 1640, nel 1641 e nel 1653), e dalla ormai consolidata interpretazione di Campanella come penna e agente del filo-ispianismo, che nel suo scritto metteva in rilievo le debolezze politico-militari inglesi e consigliava il re di Spagna su come profittarne.

La versione inglese è attribuita a Edmund Chilmead nel frontespizio della seconda edizione del 1659-60 (Chilmead era morto nel 1654), ed era stata condotta

³⁰ Cfr. Firpo, *Appunti campanelliani*, XXVII, *Primi giudizi inglesi sul Campanella*, cit., pp. 368-371, con la edizione della lettera.

³¹ Cfr. Firpo, *Codici inglesi in collezioni private*, in *Ricerche campanelliane*, cit.

³² Cfr. L. Firpo, *L'iconografia di Campanella*, Firenze, Sansoni, 1964, pp. 31-33.

sulla latina elzeviriana del 1653. Il traduttore si era formato al Magdalen College di Oxford, ed era cappellano del Christ College, da cui venne però espulso nel 1648. Nel 1650 aveva tradotto le *Curiosités Inouies* di Jacques Gaffarel (1629), testo dal quale si era appreso, come ricorda la anonima introduzione alla prima edizione inglese della *Monarchia*, dei tormenti subiti da Campanella: «nonostante fosse un cattolico romano, anzi un frate ed inoltre un ferventissimo e sincero assertore e difensore della Sede Cattolica», fu «terribilmente torturato». La stessa introduzione avvisa che i volumi latini campanelliani di teologia, filosofia, politica e astrologia (disciplina cara a Chilmead) erano facilmente reperibili presso i librai (evidentemente in Inghilterra), che la *Monarchia* doveva esser stata scritta nel 1599 o nel 1600, e che costituiva, nonostante la finalità filo-ispanica e filo-papale, un ottimo «cannocchiale politico», un «modello perfetto tanto delle origini quanto dei principi di un Governo». Le intelligenti massime dispensate dall'autore al re di Spagna sarebbero state utilmente applicabili da qualunque sovrano. Campanella era stato infatti «uomo di chiarissimo intelletto e di giudizio», «persona piena di scienza e di esperienza». Il testo non era stato emendato dei numerosi insulti ai protestanti.³³ Chilmead era un traduttore versante su vari campi, ed è possibile che abbia deciso di applicarsi a Campanella anche perché Gaffarel ne aveva diffuso l'immagine di un cattolico biecamente perseguitato dai suoi; ma non firmò il suo lavoro, pubblicato comunque in prima edizione nell'anno della sua morte.

Quando il 'cannocchiale' campanelliano appare per la prima volta integralmente in inglese, Cromwell è in crisi, è dovuto ricorrere allo scioglimento del Parlamento (1653), ed è in guerra con l'Olanda. Il suo è diventato un regime personale, ma non ancora del tutto stabilizzato, ed è fondato sull'esercito. Nel febbraio 1654 fu scoperto un complotto realista contro la sua vita (*Gerard Plot*), una sollevazione fu organizzata e spenta l'anno seguente, e le opposizioni di ogni segno, anche repubblicane e di radicali religiosi, al Lord Protettore, sembravano minacciare di far causa comune.

Nell'ottobre 1655 l'avvocato e polemista puritano William Prynne, che nel 1634 e nel 1637, sotto Carlo I, aveva patito il carcere, il rogo dei suoi libri e la pena

³³ Cfr. De Mattei, *Le edizioni inglesi della «Monarchia di Spagna» di Tommaso Campanella*, cit., p. 194 s. per la trascrizione dei frontespizi delle due edizioni della versione del Chilmead e le notizie bibliografiche; pp. 196-198 per le citazioni riportate dalla anonima introduzione alla prima edizione, nella versione italiana di De Mattei. Su Gaffarel e Campanella vd. Ricci, *Campanella*, cit., ad ind..

del taglio delle orecchie (graduale, per due volte) per aver polemizzato contro gli spettacoli teatrali e contro l'episcopato anglicano, e che avrebbe attaccato anche le posizioni di John Milton sul divorzio,³⁴ predisse con toni apocalittici che l'instaurazione del cosiddetto *Rule of the Major Generals* – il diretto governo militare del paese deciso da Cromwell come rimedio alla situazione – avrebbe acquisito «the perpetual infamy of the most detestable perjury, treachery, hypocrisy, fraud, impiety, tyranny, atheism that ever any Christian saint-like army and officer were guilty of in the eyes of God». ³⁵ Nel dicembre 1659, quindi dopo la morte di Cromwell e durante il precario governo del figlio di questi, Richard, Prynne, fattosi paladino dell'istituto regio, che sarebbe stato a breve restaurato con il ritorno di Carlo II, e del Parlamento e della Chiesa nazionale, ridiede alle stampe a Londra la traduzione della *Monarchia di Spagna* di Thomas Campanella/*An Italian Friar/And/Second Machiavel*, attribuendola appunto a Chilmead, e firmando una nuova prefazione, che segnalava un cambiamento nell'uso del testo campanelliano. La finalità di questo era stata secondo Prynne quella di presentare al re di Spagna sagaci mezzi per trasformare l'Inghilterra in una instabile repubblica o monarchia elettiva, distruggerne il governo, diffondervi nuove sette religiose e scismi, promuovere l'astrologia, minare la Chiesa anglicana, e insinuare gradualmente il 'papismo'. I consigli del 'secondo Machiavelli' agli spagnoli sembravano essere stati sciaguratamente messi in pratica dalla fazione militare del regime di Cromwell, che aveva divelto i tradizionali fondamenti della costituzione inglese, instaurato una fragile dittatura, frantumato la unità religiosa, imposto nuove tasse, provocato discordia intestina e guerra con altri paesi, esponendo gli inglesi al rischio di una invasione spagnola, ora evitabile solo grazie a una «pronta e cordiale unione cristiana fra il nostro legittimo capo, il Re da lungo tempo esiliato, e le membra [della nazione], e una felice restituzione del nostro ereditario Re, e dei nostri Pari e Parlamenti inglesi ai loro antichi e giusti diritti e privilegi», ciò che sarebbe puntualmente avvenuto.³⁶ Da un fervente puritano, tanto insopportabile della Chiesa e della corte di Carlo I, quanto del devastante 'ultimo' Cromwell, e infine fautore della restaurazione degli Stuart, giungeva una sorprendente strumentalizzazione di Campanella, nel contesto di una resa dei conti con il regime

³⁴ Cfr. N. McDowell, *Poet of Revolution. The making of John Milton*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2020, *ad ind.*

³⁵ Cit. in P. Lay, *Providence Lost. The Rise and Fall of Cromwell Protectorate*, London, Head of Zeus, 2020, p. 103, volume da vedere per tutto il quadro qui evocato.

³⁶ Cfr. la prefazione di Prynne nella traduzione italiana di De Mattei, *cit.*, p. 200 s.

repubblicano. Colpisce che la *Monarchia di Spagna* sia ancor oggi evocata, nella storiografia inglese, come una suggestiva interpretazione della storia e della identità di un paese visto da se stesso come in perenne ‘assedio’, e, dagli ‘altri’, come sempre ‘diabolicamente’ lacerato da fieri contrasti interni: le «horrid civil wars» da cui l’Inghilterra emergeva erano state ‘previste’ da Campanella al principio del Seicento, consigliando a Filippo III come suscitare o giovarsene, per indebolire quel regno proiettato sui mari e aiutarsi a diventare monarca universale.³⁷

Il contesto puritano certo induce a convocare sulla scena un inglese che a Campanella potrebbe essere arrivato per varie vie, proprio Milton, «a critical friend of the [republican] regime and by far its most eloquent apologist».³⁸ Formato nella cultura letteraria italiana medievale, e del Rinascimento, anche di intonazione ermetico-platonica, il cui ardore di libertà, creatività e dignità dell’uomo egli portò nella sua particolare esperienza religiosa, come la recente storiografia sottolinea, invitando a rileggere la biografia intellettuale del ‘puritano’ alla luce di profonde suggestioni umanistiche, erasmiane e arminiane,³⁹ Milton aveva introdotto nella sua visione della Riforma, e della storia del cristianesimo, una attenta considerazione delle vicende religiose e culturali dell’Italia ‘papista’, intollerante verso quei frutti di poesia, di scienza e di umanesimo che l’Italia stessa aveva recato. Il viaggio che egli compì nella penisola nel 1638-39 fu importantissimo nella sua formazione. Nella sua preparazione egli coinvolse un altro celebre ex-ambasciatore a Venezia (negli anni 1604-1610, 1616-1619, 1621-1623), sir Henry Wotton, anch’egli figura fondamentale, come Dudley Carleton, nelle relazioni tra l’Inghilterra e l’ambiente veneziano e sarpiano, sì che anche il suo nome, come quello di Carleton, emerge in proposito di una altro *tour* di inglesi in Italia, quello, sopra ricordato, del II conte del Devonshire e di Hobbes, con la ‘appendice’ epistolare politico-diplomatica del Micanzio.⁴⁰

Il viaggio in Italia di Milton fu pellegrinaggio tra memorie già carissime di letteratura e di poesia, e presso i loro viventi testimoni e interpreti, minacciati da conformismo e intolleranza, di cui la stessa Inghilterra era tutt’altro che immune.⁴¹ Non sappiamo se nel 1638, passando da Parigi sulla via dell’Italia, Milton avesse fatto in tempo a esser fra quegli inglesi della cui frequentazione

³⁷ Vd. C. Jackson, *Devil-Land. England under Siege 1588-1688*, London, Allen Lane, 2021, p. 346.

³⁸ Lay, cit., p. 17.

³⁹ Cfr. McDowell, cit., *passim*.

⁴⁰ Cfr. Coli, cit., p. 39 e *passim*.

⁴¹ Cfr. McDowell, cit., cap 14.

Campanella si vantava, e che questo sia magari potuto avvenire per il tramite di Grozio, che dell'esule domenicano commentava gli *Aforismi politici*, o invece proprio grazie all'amico Elia Diodati,⁴² ma certo, giunto a Napoli nell'inverno di quell'anno, Milton allacciò una relazione intensa con un personaggio capitale della vita culturale della città, e che Campanella avrebbe rivendicato come amico e sostenitore di suoi progetti: Giovan Battista Manso, marchese di Villa.⁴³

Poco prima di lasciare Napoli per tornare in Inghilterra, non mancando una sosta ad Arcetri per salutare Galileo, ancor maggiore, per quanto diffidente interlocutore di Campanella, Milton spedì al marchese il componimento latino a lui intitolato, *Mansus*, che avrebbe diffuso la fama del nobile napoletano oltre l'Italia. Manso lo aveva ospitato nella sua casa e gli aveva dato prove straordinarie di *humanitas*: «authorem Neapoli commorantem [...], multaque ei detulit humanitatis officia. Ad hunc itaque hospes ille antequam ab ea urbem discederet», recita la didascalia iniziale del *carmen*. Milton tenne a ricordare che Manso aveva ispirato a Torquato Tasso, che ne era «amicissimus», il dialogo *De Amicitia*,⁴⁴ celebrazione del merito del marchese in questa virtù, e aggiunse che Manso si era guadagnato una menzione onorevole nella *Gerusalemme conquistata*: «Fra cavalier magnanimi, e cortesi / risplende il Manso, e doni e raggi ei versa» (*Ger. con.*, XX, 142, vv. 5-6). Fin dai primi versi del *Mansus*, Milton esalta il rapporto del marchese non solo con Tasso, ma con Giovan Battista Marino, i cui poemi forse proprio Manso fece apprezzare all'autore di *Paradise Lost*. Il cenotafio dello scandaloso poeta dell'*Adone* – rimasto vuoto, poiché morto Marino nel 1625 a Napoli, fu sepolto nella Chiesa dei Santi Apostoli –, era stato pagato da Manso, collocato nella sua

⁴² Per il contatto di Milton con Grozio a Parigi, favorito dall'ambasciatore inglese Thomas Scudamore, del pari fra le personalità che Campanella diceva di avere fra i suoi conoscenti ed estimatori, cfr. McDowell, cit., p. 340. Su Grozio e Campanella vd. Ricci, *Campanella*, cit., pp. 475-476; su Campanella ed Elia Diodati vd. ivi, *ad ind.*

⁴³ Su Manso e Campanella, cfr. Ricci, *Campanella*, cit., pp. 372-374, e Id., *Imbarazzo e seduzione. Il prigioniero Campanella nella Napoli del Manso*, in *Il Manso ovvero de l'amicizia. Vita e cultura di un gentiluomo della Napoli spagnola (1567-1645)*, a cura di R. Mondola, P. G. Riga, C. Allocca, Napoli, Tullio Pironti editore, 2021, pp. 145-157. Sulla personalità e l'opera di Manso in generale cfr. P. G. Riga, *Giovan Battista Manso e la cultura letteraria a Napoli nel primo Seicento. Tasso, Marino, gli Oziosi*, Bologna, I libri di Emil, 2015, anche per precedente bibliografia.

⁴⁴ T. Tasso, *Il Manso, ovvero dell'Amicitia [...] Al molto Illustre Sig. Gio. Battista Manso*, Napoli, Carlino e Pace, 1596. La *princeps* napoletana del dialogo fu patrocinata dal Manso e seguita durante le sue fasi di allestimento dal Marino, in quel torno di anni finanziato e protetto dal marchese di Villa.

cappella privata di Sant'Angelo al Foro, e poi trasportato, dove ancora adesso sta, in posizione molto appartata, nel tempio di San Domenico Maggiore, le cui volte avevano visto passare Bruno e Campanella. Milton aveva visitato il monumento in compagnia del suo finanziatore, registrando anche questo nel *Mansus*. Nell'*Epitaphium Damonis*, ulteriore componimento 'italianizzante' che segue il *Mansus*, Milton trova di nuovo modo per ricordare il marchese di Villa, pur celebrando Carlo Diodati. Il padre di questi, Teodoro, esule in Inghilterra, era stato medico del principe Henry Stuart e di sua sorella Elisabetta, figli di Giacomo I. Carlo era nipote di Giovanni, teologo riformato a Ginevra. Carlo e Giovanni Diodati, parenti di Elia, erano amici di Milton, che ricorda di aver esibito a Carlo una coppia di magnifiche coppe, regalategli dal Manso, detto 'calcidico', poiché da coloni di Calcidia Napoli era stata fondata: «mihi pocula Mansus,/Mansus Chalcidicae non ultima gloria ripae,/Bina dedit...». ⁴⁵ Nella *Vita di Milton* uscita nel 1699 a Londra, John Toland ricorderà l'amicizia tra il poeta e quell'italiano, «uomo di grande prestigio, ben noto per i suoi meriti militari e protettore degli uomini di cultura», guida di Milton nella visita dei «posti più interessanti» di Napoli, e il distico che gli aveva a sua volta dedicato, che dimostrava come si potesse essere amici nonostante le differenze confessionali, che pure, però, pesavano: «Se all'intelletto, alla bellezza, all'eleganza, al carattere / fosse pari anche la religiosità / saresti, per Ercole, non Anglo, ma angelo»; se Milton fosse stato «più discreto in materia di religione», insomma, Manso «avrebbe potuto fargli molti più favori». ⁴⁶

Manso fu probabilmente fra le relazioni di Campanella già durante i suoi primi anni e passaggi napoletani, nell'ambiente dellaportiano e degli Svegliati, e in connessione peraltro con Nicola Antonio Stigliola e con Giulio Cortese, con i quali Campanella dirà di aver condiviso anche letture 'profetiche' del destino politico d'Italia e del mondo. ⁴⁷ E sono significative le assonanze di temi e

⁴⁵ Cfr. J. Milton, *The poetical works, with notes of various authors*, a cura di E. Hawkins, vol. IV, Oxford, W. Baxter, for J. Parker, and G. B. Whittaker, 1824, pp. 364-365, 373, 385.

⁴⁶ Cfr. J. Toland, *Vita di Milton*, a cura di A. Sabetti, Napoli, Liguori editore, 1988, p. 63. Cfr. il distico nell'originale latino in *The Works of the British Poets, with Prefaces, Biographical and Critical*, a cura di R. Anderson, London, John and Arthur Arch, 1795, p. 181. Sui reciproci omaggi tra Milton e Manso nel contesto dei rapporti del primo con le accademie italiane, e della fama letteraria del secondo, vd. E. Haan, *From Academia to Amicitia: Milton's Latin Writings and the Italian Academies*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1998, in part. capp. VIII-X.

⁴⁷ Cfr. L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, Roma, Salerno editrice, a cura di E. Canone, 1998, p. 102.

aspetti fra Campanella, Cortese, Manso: la ricerca di una 'filosofia cattolica', il telesianesimo, anche 'concordato' con la Rivelazione, la 'mutazione dei regni', la discussione della teoria copernicana e delle scoperte galileiane.⁴⁸ Dopo la catastrofe del 1599, è possibile che i legami con Manso, come con altri personaggi della vita napoletana, si siano raffreddati o interrotti, nonostante la persistente, ampia attrazione che quel recluso dei castelli di Napoli continuò a esercitare, su molti, dentro e fuori le sue prigioni.⁴⁹ Manso, e i 'suoi' Oziosi, erano del resto integrati, in posizioni di rilievo, nel sistema di corti e cultura del Vicereame, e proprio da parte oziosa provennero prese di distanza dal domenicano accusato di aver capeggiato la rivolta in Calabria.⁵⁰ Nondimeno, nel 1631 un Campanella 'redivivo' dalle carceri, e allora libero a Roma, nelle pur precarie grazie di Urbano VIII, pensò di ricorrere alla esperienza e al patrimonio del marchese di Villa per finanziare l'istituendo 'Collegio Barberino'.⁵¹ Possibile, dunque, che il Manso ammiratore del frate riabilitato da papa Barberini abbia aperto a Milton una strada verso un pensiero filosofico così carico di profezia, e verso un altro celebre esponente, come Galileo, di quella serie di personalità perseguitate in Italia dall'inquisizione, tema che Milton, reagendo a gravi minacce di legislazioni censorie correnti nel suo paese, agiterà con veemenza in *Areopagitica* (1644): la censura è ciò che «had dampnt the glory of Italian wits», sì che «nothing had bin there writt'n now these many years but flattery ad fustian. There it was that I found and visited the famous Galileo grown old, a prisoner to the Inquisition, for thinking in Astronomy otherwise the Franciscan and Dominican licensers thought».⁵²

In *Paradise Lost*, Milton dedicò più di un verso a Galileo, il «Tuscan artist» che osserva, attraverso il suo «optic glass», «new lands, rivers or mountains» nel-

⁴⁸ Cfr. S. Ricci, *Imbarazzo e seduzione*, cit., pp. 147, e 159, n. 11.

⁴⁹ Cfr. G. Fulco, *Il fascino del recluso e la Sirena carceriera: Campanella, Ottavio Sammarco e Napoli in una scheggia inedita di carteggio (dic. 1614)*, in «Bruniana & Campanelliana», II, 1996, 1/2, pp. 33-56.

⁵⁰ Cfr. Ricci, *Imbarazzo e seduzione*, cit., pp. 149-150.

⁵¹ Campanella assicura al papa che Manso, sua antica conoscenza, sarebbe intenzionato a sostenere a Roma, con fondi propri, ma sotto la sua guida, l'istituzione formativa che egli aveva da tempo proposto: «vuol venire a morir in Roma e aiutarmi con sue ricchezze – ché non ha figli né parenti – a far il Collegio Barberino di tutti i primi ingegni d'Europa. Ma senza il consenso di Vostra Beatitudine non vuol partire». Campanella implora al papa il permesso di comunicare al Manso la sua approvazione. Cfr. Campanella, *Lettere*, cit., n. 85, pp. 327-328.

⁵² J. Milton, *Areopagitica*, a cura di E. Arber, London, Willsden, 1868, p. 60.

lo «spotty globe» della luna.⁵³ Ma induce a tornare a Campanella, che aveva pensato la instaurazione apocalittica della monarchia universale del Cristo come ripristino *in terra* della innocenza originaria dell'umanità e costruzione della sua perfezione sociale, l'annuncio dell'arcangelo Michele ad Adamo, sul finale del *Paradise*; annuncio del Cristo ritornante nel secondo avvento, del Cristo che a quel momento dissolverà Satana «with his perverted world», e lascerà sorgere «from the conflagrant mass, purged and refined, /New heav'ns, new earth, ages of endless date /Founded in rightouness and peace and love, /To bring forth fruits, joy and eternal bliss». Cristo riceverà gli uomini «into bliss, /Whether in heav'n or earth, for then the earth /Shall be Paradise, far happier place /Than this of Eden, and far happier days». Cristo renderà l'uomo in se stesso 'un Paradiso molto più felice' («A paradise within thee, happier far»)⁵⁴

La vittoria del Cristo nella finale battaglia apocalittica con Satana già Campanella traduceva 'nel secolo', come edificazione della unità politica e spirituale del genere umano nella pace e nella giustizia operosa, nuova età dell'oro e repubblica filosofica, sotto 'nuovo cielo' e su 'nuova terra'. Proponendo tra l'altro un senso dell' *adveniat regnum tuum* nel *Pater noster* che sarà accostabile, su versante anglicano, a quello conferito da Hobbes, altro importante lettore di Campanella,⁵⁵ questi, nella *Scelta d'alcune poesie filosofiche* pubblicata nel 1622, commen-

⁵³ J. Milton, *Paradiso perduto*, a cura di R. Senesi, Milano, Alberto Mondadori, 1987, in 2 voll., vol. I, p. 20, Lib. I, vv. 287-291.

⁵⁴ Op. cit. vol. II, pp. 274, 270, 276, Lib. XII, vv. 547-551; Lib. XIII, vv. 461-465, 587. Nostri i corsivi.

⁵⁵ Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 336 s.: «Il Regno di Dio è un regno reale e non metaforico [...] è un regno civile, che consistette, inizialmente, nell'obbligazione del popolo di Israele alle leggi che Mosè avrebbe portato dal Monte Sinai [...]. Tale regno, rifiutato con la scelta di Saul, i profeti predissero che sarebbe stato restaurato da Cristo; per questa restaurazione preghiamo ogni giorno quando nella Preghiera del Signore diciamo 'Venga il tuo regno' [...]. Chi abbraccia il Vangelo (cioè promette obbedienza al governo di Dio) è detto essere nel regno della Grazia, poiché *gratis* Dio gli ha dato il potere di essere suddito (cioè figlio) di Dio in futuro, quando Cristo verrà nella maestà a giudicare il mondo ed effettivamente a esercitare sul suo popolo il governo, che viene chiamato il regno di gloria» (corsivi nostri). Su questa base, Hobbes respinge il contingente 'regno' temporale del papa sul mondo, e prospetta un regno universale 'messianico' in terra, al quale il Leviatano cederà il passo. Cfr. G. Agamben, *Stasis, La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, p. 69 s.: «Ciò che definisce la teoria hobbesiana è, infatti, che il Regno di Dio e il Regno profano (il Leviatano) sono perfettamente autonomi, e, tuttavia, nella prospettiva escatologica, essi sono in qualche modo coordinati, poiché entrambi avranno luogo sulla terra e il Leviatano dovrà necessariamente scomparire quando il Regno di Dio si realizzerà politicamente nel mondo. Il Regno

tando i suoi propri versi, «Che venga il regno, ove il divin volere /Come si fa nelle celesti sfere /Si faccia in terra...», avvisa che la orazione cristiana può recitarsi nel senso che segue (raffrontabile con quello hobbesiano): «quando tornassimo alla figliolanza per mezzo del Senno, e che gli desideri d'ogni nazione e professione saranno adempiti, che gli poeti vedranno il secolo d'oro da lor cantato, e gli Filosofi lo stato *de optima republica* da essi descritta». ⁵⁶

In *Paradise Lost*, l'arcangelo fa chiaro ad Adamo – che aspetta di godersi lo spettacolo del terrificante duello escatologico finale tra Cristo e Satana come uno scontro tra guerrieri – di non dover immaginare «their fight /As of a duel, or the local wounds /Of head or heel: not therefore joins the /Son Manhood to Godhead [...], nor so is overcome Satan»; il Salvatore non curerà le ferite di Adamo «by destroying Satan», ma restaurerà «his works/*In thee and in thy seed*». ⁵⁷ Sul lato scuro delle 'opere', finanche l'angelo caduto Mammone, nel Libro II del *Paradise*, esorta i suoi confratelli a trasformare l'Inferno in un luogo migliore: «Our greatness will appear/Then most conspicuous, when great things of small, /Useful of hurtful, prosperous of adverse/We can create, and work ease out of pain/Through labor and endurance». ⁵⁸

di Dio, per riprendere il titolo di un trattato di Campanella [scil.: *Consideratio de regno Dei*, in Th. Campanellae, *Disputationum in Quatuor partes Suae Philosophiae Realis Libri Quatuor*, Parisiis, Ex Typographia Dyonis. Housssaye, 1637, pp. 212-223], che Hobbes poteva conoscere, è una vera e propria *Monarchia Messiae*, allo stesso tempo paradigma e termine della monarchia profana». Naturalmente, Hobbes non avrebbe accettato che il regno messianico fosse, neppure questo, regno 'del papa', ma in un certo senso, tale neppure sarebbe stato in Campanella, stante la subordinazione stadiale della monarchia universale di Spagna (o di Francia) e poi del papa alla monarchia 'del Cristo'. Intorno alla conoscenza di opere di Campanella nel circolo di William Cavendish duca di Newcastle, a Welbeck Abbey, al quale Hobbes appartenne durante gli anni Trenta del Seicento, e alla presenza puntuale di echi e spunti della filosofia della natura campanelliana in alcuni scritti del pensatore inglese, cfr. Sergio, cit., pp. 303 s., 309-313. Opere di Campanella già circolavano, si è visto, in Inghilterra, tra il 1620 e il 1630; Hobbes, peraltro, fu a Parigi in *tour* per la seconda volta durante la sua vita nel 1629-30, e per la terza volta nel 1634-35, ed entrò in relazione con Mersenne e il suo circolo, ben informati di Campanella, e fu di nuovo in Italia, dove probabilmente visitò Galileo, nel 1636, e a Parigi si stabilì nel 1640, ad appena un anno dalla morte dell'esule domenicano. Hobbes potrebbe aver avuto dunque molteplici occasioni, già in Inghilterra, e poi sul continente, per entrare in contatto con il pensiero del frate italiano.

⁵⁶ T. Campanella, *Sonetto trigemino sopra il «Pater noster»: Sonetto de l'istesso*, in *Le poesie*, a cura di F. Giancotti Milano, Bompiani, 2013, n. 49, p. 151.

⁵⁷ Milton, cit., p. 268, Lib. XII, vv. 393-395.

⁵⁸ Op. cit., p. 64, Lib. II, vv. 257-263. Corsivi nostri.

Campanella, scrivendo nel 1637 alla regina Enrichetta per offrirle i suoi ser-vigi, aveva sfoderato argomenti e passione contro i puritani, insidia principale, a suo avviso, della monarchia inglese, e certamente la sua teologia, ‘pelagiana’ e ‘largioristica’, era agli antipodi di quella calvinista.⁵⁹ Se mai fosse giunto a Londra, è facile immaginare il frate concionare contro gli assertori del predestinazione; eppure, il ‘puritano’ Milton e il ‘pelagiano’ Campanella sembrano rappresentare due diverse espressioni, benché in confessioni contrapposte, di un movimento del cristianesimo verso ideologia secolare della giustizia e dell’amore, edificati per sempre in terra. Il ‘puritanesimo’ di Milton aveva caratteristiche molto personali: la vocazione profonda a libertà e tolleranza, la fede nella missione civile e spirituale del poeta, e, su altro piano, nella capacità umana di salvezza; l’anti-clericalismo, e l’insofferenza per le angustie dottrinali e autoritarie, Milton aveva elaborato alimentandosi di umanesimo, di poesia e di teologie ‘libertarie’, e nella riflessione sulle lettere e sulla storia italiana, e intorno ai loro ‘casi’, da Dante e Petrarca, a Galileo e Sarpi. La ‘sincronizzazione’, come è stata definita,⁶⁰ che Milton, familiare almeno con la apocalittica riformata (la *Clavis Apocalyptica* di Joseph Mede, 1627), compie del Giudizio finale con il regno millenario del Cristo, lo tiene, mutato quel che si deve, nella stessa atmosfera di Campanella.

⁵⁹ Cfr. Campanella, *Lettere*, cit., n. 156, pp. 651-652.

⁶⁰ Cfr. McDowell, cit., p. 317 s.

Andrea Suggi

*Poesia, profezia, politica in Tommaso Campanella.
Dalla Poetica a La Città del Sole*

1. *Poesia e profezia; il verso*

Nella sua giovanile *Poetica italiana*¹, risalente al 1596, Tommaso Campanella avvicina la poesia alla profezia: «poeta e profeta»² è chi «insegna il

¹ La redazione italiana della *Poetica* risale presumibilmente al 1596, la versione latina al 1613; quest'ultima sarà pubblicata a Parigi nel 1638 nella *Philosophia Rationalis*, che comprende *Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia*, per i tipi di Giovanni Dubray. Si veda L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Bona, Torino 1940, pp. 116-119 e pp. 166-168. Entrambe in T. Campanella, *Scritti letterari*, a cura di L. Firpo, Mondadori, Milano 1954, rispettivamente pp. 317-430 e pp. 905-1219, qui citate da Id., *Opere letterarie*, a cura di L. Bolzoni, UTET, Torino, pp. 335-456 e pp. 457-663, d'ora in avanti indicate come *Poetica italiana* e *Poetica latina*. Lo Stilese è autore egli stesso di poesie, si vedano T. Campanella, *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, ivi, pp. 95-333; Id., *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, in Id., *Scritti letterari*, cit., pp. 3-230; *Poesie giovanili*, ivi, p. 233-239; *Canti del carcere*, ivi, pp. 241-262; *Rime amorose*, ivi, pp. 263-277; *Ultimi versi*, ivi, pp. 279-313; Id., *Le poesie*, a cura di F. Giancotti, Bompiani, Milano 2013.

² *Poetica italiana*, p. 349. Sulla profezia in Campanella si vedano *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, III Giornata Luigi Firpo (1 marzo 1996), Olschki, Firenze 1998, in particolare G. Ernst, «L'aura età felice». *Profezia, natura e politica in Tommaso Campanella*, ivi, pp. 61-88, ripubblicato come «L'aura età felice». *Profezia e utopia*, in Ead., *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002, pp. 61-80; Ead., «L'alba colomba scaccia i corbi neri». *Profezia e riforma*, ivi, pp. 81-102; Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, FrancoAngeli, Milano 1991, in particolare pp. 19-34, 237-254, 270-279; Ead., *Profezia*, in *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, diretta da E. Canone e G. Ernst, vol. I, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2006, pp. 303-317; A. Prosperi, *America e Apocalisse. Note sulla 'conquista spirituale' del Nuovo Mondo*, «Critica Storica», n.s., XIII, 1976, pp. 1-61, poi in Id., *America e Apocalisse e altri saggi*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999; G. Barbuto, *Savonarola, Machiavelli e la profezia politica di Campanella*, in *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo 1998, pp. 149-178; J.-L. Fournel, *Lastuzia della storia o i tempi della politica in Campanella*, «Chroniques italiennes», 31, 1/2016, pp. 35-51; S. Ricci, *Campanella. Apocalisse e governo uni-*

vero»³ scrive, mentre nella più matura *Poetica latina*, del 1613, ricorda che i poeti sono chiamati «vati» e la poesia «viene a volte detta profezia dai più grandi sapienti»⁴.

Campanella respinge la distinzione aristotelica tra storia e poesia secondo la quale «lo storico racconta le cose come sono avvenute, il poeta come sarebbero potute accadere»⁵: Aristotele è in errore per aver considerato la finzione caratteristica della poesia, essa è tale, invece, perché imita la realtà. Lo Stagirita sbaglia ancora nel considerare poetici testi che non siano scritti in versi: se così fosse sarebbero poeti Boccaccio, Masuccio – l'autore del Novellino – ed Esopo, «che inventano dialoghi e imitano personaggi e azioni»⁶, ed anche Platone «quando imita persone che parlano e discutono di filosofia»⁷. La sola *mimesis* non è sufficiente perché possa darsi poesia: «tutti questi tipi di imitazione hanno a che fare col poeta, ma che non per questo è poeta, a meno che non si aggiunga il metro, grazie al quale imita il moto dello spirito, lo perfeziona e lo aiuta»⁸.

Eppure proprio Campanella attribuisce il sottotitolo 'Dialogo poetico' alla versione italiana delle più note delle sue opere, *La Città del Sole*, risalente con ogni probabilità al 1602, divenuta *Civitas Solis vel De reipublicae Idea Dialogus Poeticus* nella stampa latina di Francoforte del 1623, dovuta a Tobia Adami, e in quella parigina, a cura dell'autore, del 1637⁹. Nel frontespizio dell'edizione di Parigi della *Philosophia Realis*, inoltre, il titolo *Civitas Solis* è seguito dal termine

versale, Salerno, Roma 2018; A. Suggi, «E già la statua di Daniele è finita». *Profezia e monarchia universale in Tommaso Campanella*, «Rinascimento», s.s., LVIII, 2018, pp. 317-343; Id., *Tra profezia e filosofia della natura. La monarchia universale di Spagna nel giovane Campanella*, «Historia Philosophica», 20, 2022, pp. 27-42.

³ *Poetica italiana*, p. 348.

⁴ *Poetica latina*, p. 523.

⁵ Ivi, p. 517. Si veda Aristotele, *Poetica*, 1451a-b.

⁶ *Poetica latina*, p. 521.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Poetica latina*, p. 529; si veda anche *Poetica italiana*, pp. 342-343.

⁹ La dicitura *Civitas Solis vel De Reipublicae Dialogus Poeticus* compare sia in *Realis philosophia epilogisticae partes quatuor*, impensis Godefridi Tampachii, Francofurti 1623, p. 417, che in *Philosophiae Realis libri quatuor*, ex Typographia Dionys Hoyssaye, Parisiis 1637, p. 146; nei frontespizi dei due volumi la *Civitas Solis* è indicata, nell'ordine, come *Civitas Solis Idea Reipublicae Philosophicae* e *Civitas Solis. Poetica. Idea Reipublicae Philosophicae*; per il testo italiano si veda T. Campanella, *La città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova edizione a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, postfazione di N. Bobbio, Laterza, Roma-Bari 2006 [1ª ed. 1997], d'ora in avanti citato come *Città del Sole*.

Poetica. Non è dato sapere se Campanella intendesse alludere ai principi teorici della poesia da lui stesso definiti nella *Poetica*, nondimeno il suo dialogo ne rispetta alcuni criteri, in particolare quelli raccomandati a chi aspiri ad essere considerato «poeta e profeta».

2. *Imitazione e piacere*

Non solo la poesia ma ogni arte umana imita la natura, che «è arte divina insita nelle cose»¹⁰. Imitare ‘bene’ è criterio del bello in arte: bello è «quello che imita bene, non quello che è bello per natura»¹¹. Perciò anche «le cose finte e favolose»¹² devono risultare verisimili e soprattutto quanto comunicato dal poeta deve corrispondere al vero¹³. Mentre «è officio di filosofo scoprir l’arte e insegnar le cose»¹⁴ il poeta deve piuttosto «dir il vero e non scoprir l’arte»¹⁵, ossia celare sotto il velo poetico il suo messaggio. Particolare cura dovrà essere dedicata ai personaggi affinché risultino quanto più possibile credibili, grazie all’uso di inflessioni, modi di dire, gesti o locuzioni chiaramente riconoscibili, meglio se tipici dei luoghi dai quali, nella finzione letteraria, si pretende che provengano¹⁶.

«L’arte è conservatrice del genere umano, perciò ha in sé il senso del piacere»¹⁷: fine della poesia non è però l’imitazione in quanto tale, imitando il poeta deve suscitare piacere in chi legge o ascolta i suoi versi. Il piacere suscitato dalla poesia contribuisce all’autoconservazione, tanto più quanto meglio il poeta riesce a rendere attraenti, e perciò da emulare, azioni e comportamenti volti al bene degli esseri umani¹⁸.

Campanella ha definito la teoria del piacere nel *Del senso delle cose e della magia*, la cui versione volgare risale verosimilmente al 1604¹⁹: piacevole è tutto ciò

¹⁰ *Poetica latina*, p. 525; si veda *Poetica italiana*, pp. 337-339.

¹¹ *Poetica italiana*, p. 407.

¹² *Ivi*, p. 408.

¹³ *Ivi*, p. 407.

¹⁴ *Ivi*, p. 419.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 424.

¹⁷ *Ivi*, p. 477.

¹⁸ *Poetica latina*, in particolare pp. 473-475 e pp. 529-531.

¹⁹ T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Laterza, Roma-Bari 2007, il particolare Libro I, pp. 3-32.

che giova all'uomo, spiacevole invece ciò che è dannoso, piacere e dispiacere sono conseguenza rispettivamente del rafforzamento o dell'indebolimento della spinta vitale che porta ad una migliore conservazione di sé e tanto maggiore è il piacere quanto più i nostri comportamenti sono volti al sommo bene, secondo i criteri di una dottrina sensistica della morale²⁰. È in particolare nella *Poetica latina* che Campanella sviluppa questo aspetto: suscitando piacere il poeta rafforza la spinta alla vita perché indica modelli ai quali conformare i propri comportamenti ed indirizza al bene. Favorire ciò che è utile e vantaggioso per sé e per i figli, la fama e la reputazione destinata a sopravviverci nel ricordo degli altri, per questo esistono le *artes humanae* che tanto meglio adempiono al proprio compito quanto più, imitando la natura, si rendono espressione di Sapienza, Potenza e Amore, le tre Primalità che guidano ed ordinano la vita nel suo complesso²¹.

La poesia è infatti «un modo rovesciato di insegnare, perché si rivolge prima al sentimento, non all'intelletto»²², «è uno strumento per inculcare il bene, e il vero – nella misura in cui è bene – in modo piacevole e inavvertito»²³: il poeta si serve del piacere che suscita per catturare «gli animi renitenti alla virtù»²⁴ e, come presi all'amo, condurli al bene²⁵.

La poesia può essere «calice di Babilonia» oppure «calice di Gerusalemme», instillare l'empietà oppure la religiosità²⁶: il poeta che tratteggia personaggi vili, ambiziosi e ingannatori, destinati ad essere imitati da chi non sia in grado di distinguere il bene dal male – e sono i più²⁷ – contribuisce alla rovina dei costumi,

²⁰ *Poetica latina*, pp. 473-483. Su questi temi si veda anche T. Campanella, *Epilogo Magno (Fisiologia italiana)*, a cura di C. Ottaviano, Reale Accademia d'Italia, Roma 1939, in particolare libro VI, pp. 454-570; Id., *Ethica. Quaestiones super ethicam*, a cura di G. Ernst in collaborazione con O. Catanorchi, Edizioni della Normale, Pisa 2011; Id., *Etica*, introduzione, traduzione e commento a cura di G. Ernst, Edizioni della Normale, Pisa 2015.

²¹ Per il nesso tra la produzione poetica di Campanella, la sua *Poetica* ed il *Senso delle cose e della magia* si veda L. Bolzoni, «Introduzione», in Campanella, *Opere letterarie*, cit., pp. 9-72, in particolare pp. 21-24.

²² *Poetica latina*, p. 463.

²³ Ivi, p. 459. Sul nesso tra piacere e poesia nella poetica del Cinquecento si veda L. Bolzoni, *Conoscenza e piacere. L'influenza di Telesio su teorie e pratiche letterarie fra Cinque e Seicento*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, a cura di R. Sirri e M. Torrini, Guida, Napoli 1992, pp. 202-239.

²⁴ *Poetica latina*, p. 483; si veda inoltre ivi, pp. 459, 485-489.

²⁵ Ivi, p. 535: «insegnare il vero e persuadere al bene è il fine del poeta».

²⁶ Ivi, p. 575.

²⁷ *Poetica italiana*, pp. 339-340.

alla decadenza della vita civile e dello stato nel suo complesso. Comporre versi senza preoccuparsi di fornire cattivi esempi non solo è contro le leggi civili ma contro ogni principio dell'arte²⁸. Al contrario il poeta che conosce il bene indirizzerà gli uomini al rispetto delle leggi dello stato e a modellare il proprio agire sulle leggi che la natura ci indica come vere.

Il vero poeta, scrive Campanella, è chi non si limita alla contemplazione della verità – «fermo alla spelonca», così Campanella citando Petrarca²⁹ – ma parla «altamente e profeticamente, ché tali siamo quando diciamo il vero»³⁰, come Dante che ha profetato «molte cose con giudizio naturale»³¹. Deve sapere la teologia, la storia e la cosmografia: la sua ispirazione, infatti, dipende dalle sue conoscenze³². Ciò vale per la poesia 'naturale', diversa da quella 'divina', con una distinzione analoga a quella tra profezia naturale e divina stabilita nella *Metafisica*³³: naturale è la profezia che agli uomini è possibile elaborare con la propria ragione studiando la verità 'disseminata' nella natura da Dio, divina quella che dipende da una diretta ispirazione sovranaturale. In alcun modo però può esserci tra loro contraddizione: l'autore della natura e della rivelazione è infatti il medesimo. Campanella respinge l'idea che illuminazione profetica e ispirazione poetica siano frutto di influssi esterni alla mente e perciò lascino poeti e profeti ignari del senso delle loro parole o addirittura immemori di quanto hanno detto o scritto, come fossero stati privati di coscienza o memoria. Essi al contrario godono di chiarezza di visione e di espressione.

Il poeta deve inoltre possedere eccezionali qualità morali, in una concezione che vede appaiate sapienza e saggezza: in quanto «maestro e guida dei popoli»³⁴ deve desiderare la loro salvezza ed in vista di essa istruirli e attrezzarli «contro i vizi e i tiranni»³⁵. Eccellente, scrive Campanella in entrambe le redazioni della

²⁸ *Poetica latina*, pp. 465, 533.

²⁹ *Poetica italiana*, p. 412; si veda F. Petrarca, *Canzoniere*, IV, 18, 1-3.

³⁰ *Poetica italiana*, p. 412.

³¹ Ivi, pp. 412-413. Analogamente in *Poetica latina*, pp. 547, 549, 555, 559.

³² *Poetica italiana*, p. 372; *Poetica latina*, pp. 563-567, 571-573.

³³ Si vedano T. Campanella, *Magia e grazia*. Inediti. *Theologicorum liber XIV*, a cura di R. Amerio, Istituto di studi filosofici, Roma, 1957; Id., *Dalla Metafisica. Profezia, divinazione, estasi*, a cura di G. Ernst, Rubbettino, Soveria-Mannelli 2007, pp. 3-41; Id., *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Laterza, Roma-Bari, 2007, III, pp. 143-150; si vedano inoltre Bolzoni, «Introduzione», cit., pp. 22-24; Ernst, *Profezia*, cit.; N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, Feltrinelli, Milano 1965, pp. 7-35; S. Ricci, *Campanella*, cit., pp. 307-318.

³⁴ *Poetica latina*, p. 575.

³⁵ *Ibidem*.

*Poetica*³⁶, è stato Dante³⁷, non altrettanto meritevoli di approvazione invece Marziale, Catullo, Orazio e Ovidio e con loro molti scrittori recenti autori di «poesie e dialoghi, come potrai vedere dalle opere del Della Casa, del Franco, del Berni, dell'Ariosto, e di altri scrittori di questo genere»³⁸, in una reprimenda che vede associati poesie e dialoghi, verseggiatori e prosatori.

3. 'Ciò che è' e 'ciò che deve essere'

Il poeta non dovrà perciò limitarsi ad imitare la realtà com'è ma delineare piuttosto come deve essere³⁹. Qualora non esistano esempi 'storici' ai quali attingere è opportuno ricorrere alla 'favola' che permette di 'imitare' la realtà mettendola in 'figure' capaci di svolgere tale funzione edificante senza per questo tradire la verità: favole e parabole infatti non sono 'false', esse «porgono i precetti morali sotto metafore di cose sensibili»⁴⁰, ossia si servono di una modalità espressiva adeguata ad essere recepita da chi non riesca ad elevarsi alla comprensione di principi astratti.

Il poeta può risultare alternativamente utile al tiranno oppure suo nemico, dipende se scrive opere 'favolose', in tutto aliene dalla verità, oppure no, secondo il principio per cui «ogni vero è del tiranno nemico»⁴¹, ma «il poeta che ammaestra il principe secondo Dio è profeta»⁴² conclude lo Stilese ribadendo il nesso tra poesia e profezia. È per questo che Campanella rimprovera Aristotele di avere indicato Omero ad esempio nella propria *Poetica*: nessun valore pedagogico può essere riconosciuto alle imprese di Achille ed Agamennone, mossi da orgoglio, ambizione ed egoismo⁴³. I poeti sono «ammaestratori del mondo e predicatori del

³⁶ *Poetica italiana*, p. 454: «Dante ebbe assai del pittagorico, ché beneficiando il pubblico ha sempre favellato».

³⁷ Sul rilievo attribuito a Dante da Campanella si vedano A. Cerbo, *Dante Alighieri*, in *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, cit., pp. 230-240; Bolzoni, «Introduzione», cit.

³⁸ *Poetica latina*, p. 485; si veda anche *Poetica italiana*, p. 356.

³⁹ *Poetica italiana*, p. 338. *Poetica latina*, pp. 581-587.

⁴⁰ *Poetica italiana*, p. 345; si veda inoltre ivi, pp. 343-344.

⁴¹ Ivi, p. 355; *ibidem*: «In verità le poesie favolose sono stromenti della tirannia».

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, p. 356; lo stesso giudizio in *Poetica latina*, p. 545: «Giustamente Platone caccia Omero dalla sua repubblica». Ivi, p. 577: «Eppure Omero è da biasimare meno dei poeti cristiani che, pur conoscendo la verità, ricorrono alle favole e agli dei dei Greci, e rappresentano i personaggi

futuro», «dottori piacevoli del buon governo degli stati umani»⁴⁴ e devono sempre «dir bene del bene e male del male, e quando s'introduce uno che dica male del bene e ben del male, mostrare che a pessimo fine è per venire»⁴⁵.

A questo scopo la scelta dei soggetti è tutt'altro che secondaria: nella *Poetica italiana* Campanella invita ad abbandonare i modelli del passato e a guardare piuttosto alle gesta meravigliose «per la novità della terra e di costumi e di nuovi popoli»⁴⁶ di navigatori come Colombo, Magellano, Fernando Cortes e Francis Drake. Sono soggetti adatti ai tempi nuovi, in cui straordinarie imprese – prima tra tutte la scoperta di un intero continente e dei suoi abitanti – paiono inaugurare una nuova fase della storia. Nella *Poetica latina* compare anche un riferimento diretto al «nuovo cielo» e ai «nuovi pianeti» scoperti dal «mio amico Galileo» ed alle dottrine astronomiche di Copernico⁴⁷.

Lo Stilese esorta inoltre a privilegiare il genere di imitazione «più eccellente, perché ammaestra anche chi si oppone e pare che sia stato trovato proprio a questo scopo» e che consiste nella «inversione del discorso, come nelle parabole e nelle favole» allorché «dicendo una cosa facciamo riferimento a un'altra»⁴⁸.

La metafora rende visibile ciò che è vero a chi altrimenti non riuscirebbe a riconoscerlo, vero «istromento del legislatore»⁴⁹ insegna «una utile dottrina» e «astruse verità». Del resto, conclude Campanella, «ognuno vuole essere più tosto ingannato da un poeta utile, che da uno disutile»⁵⁰. Di inganno in questo caso è lecito parlare però solo rispetto alle modalità di comunicazione, ingannevoli perché il poeta 'finge' di dedicarsi ad un tema mentre di altro in realtà si occupa; non sono ingannevoli infatti i contenuti: l'invenzione poetica consiste nel dare forma espressiva a contenuti veri affinché risulti facile apprenderli, ben altro

non come dovrebbero essere, ma come capitò che fossero [...]. Infatti bisogna rappresentarli non come possono e sono soliti essere, come insegnano Omero e Aristotele, ma come dovrebbero essere, in modo che servano da esempio».

⁴⁴ *Poetica italiana*, p. 412.

⁴⁵ Ivi, p. 357.

⁴⁶ Ivi, p. 341.

⁴⁷ *Poetica latina*, p. 581; su Colombo, ivi, p. 583; si veda anche *Poetica italiana*, p. 363. Su questi temi si veda L. Bolzoni, «Al novo secolo lingua nova instrumento rinasca»: la ricerca campanelliana di una nuova lingua e di una nuova metrica, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, cit., pp. 39-60.

⁴⁸ *Poetica latina*, p. 527; si veda anche ivi, pp. 505-507; *Poetica italiana*, p. 348.

⁴⁹ *Poetica italiana*, p. 345. Si veda anche *Poetica latina*, pp. 513, 535.

⁵⁰ *Poetica italiana*, p. 370.

rispetto al mettere in scena «guerre degli dèi e simili novelle amate dal volgo errante»⁵¹. Tale genere di ‘favoleggiare’ è tanto più legittimo quando non esista un modello esemplare che possa essere semplicemente riprodotto⁵².

4. *Il ‘Dialogo poetico’*

Campanella ritiene poetici solo i testi scritti in versi, criterio che impedisce di considerare *La Città del Sole* un’opera poetica, eppure in essa sono rispettate più di una delle indicazioni dello Stilese, a partire da quelle dedicate all’importanza dell’imitazione ed alla funzione degli scritti di invenzione, in particolare quando di dialoghi si tratti, per i quali è fondamentale che sia i personaggi che la vicenda – la ‘istoria’ – risultino verosimili. In entrambe le versioni della *Poetica* Campanella raccomanda attenzione alla cronologia degli eventi, alla descrizione dei luoghi e alla loro collocazione rispetto «alla cosmografia universale»⁵³ e ai personaggi suggerendo ad esempio «come è Socrate introdotto per narratore del dialogo *Della repubblica* tra lui e altri accaduto»⁵⁴. Fondamentale è che vi sia «un’azione principale e istorica»⁵⁵ – ossia una narrazione, perché questo significa ‘istoria’ per Campanella⁵⁶ – e «unità di poema»⁵⁷, ed al fine di conferire coerenza all’opera «si consideri se può ricevere un nome o [no] tutto il poema»⁵⁸, aggiunge lo Stilese. Caratteristiche che ha anche *La Città del Sole*: essa inizia «da un certo mezzo dell’azioni» con il marinaio Genovese che già delle prime battute informa il suo attento interlocutore, Ospitalario, dell’approdo forzato a Taprobana – nome con il quale, con buona probabilità, Campanella intende Sumatra – e del modo in cui è stato condotto alla città dei

⁵¹ Ivi, p. 372.

⁵² Ivi, p. 377.

⁵³ Ivi, p. 382; si veda anche *Poetica latina*, pp. 589-597.

⁵⁴ *Poetica italiana*, p. 383.

⁵⁵ Ivi, p. 398.

⁵⁶ Si veda *Historiographia*, in Campanella, *Scritti letterari*, cit., pp. 1222-1255; su questo A. Suggi, *Storiografia (Historiographia)*, in *Enciclopedia Bruniana & Campanelliana*, diretta da E. Canone e G. Ernst, vol. II, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2010, pp. 356-369; J.-P. De Lucca, *The Art of History Writing as the Foundation of the Sciences: Campanella’s Historiographia*, «Bruniana & Campanelliana», 18, 1, 2012, pp. 55-70.

⁵⁷ *Poetica italiana*, p. 399.

⁵⁸ Ivi, p. 405.

Solari⁵⁹. Queste parti corrispondono alla componente ‘storica’ dell’opera, ossia alla narrazione di una vicenda che deve risultare verosimile, cosa possibile in un’epoca che aveva visto scoperte senza precedenti, risultati di una navigazione capace di estendersi oltre confini ritenuti per secoli invalicabili. Campanella inserisce dettagli che possano avvalorare il suo racconto, a partire dalla collocazione geografica dell’isola nella quale si trova la Città del Sole⁶⁰. Quanto all’unità dell’azione, tale da far sì che sia rappresentata dal titolo dell’opera, non c’è dubbio che Campanella rispetti questo criterio: il racconto di viaggio è una finzione letteraria funzionale ad esporre il sistema sociale, economico, politico e religioso che regola la vita dei Solari.

Campanella descrive quindi la conformazione del luogo che ospita la città e la posizione di essa in una «ampia campagna su un colle»⁶¹, la sua struttura urbanistica caratterizzata dai sette cerchi concentrici delle mura, al tempo stesso strumenti difensivi verso l’esterno e luoghi di vita quotidiana nella parte interna, attraversate da quattro strade ciascuna delle quali si sviluppa da una delle quattro porte di accesso fino al tempio collocato nel punto più alto dell’abitato⁶². Rapido è però il passaggio all’esposizione del «modo del governo», tema che più di ogni altro interessa Ospitalario: «capo di tutti in spirituale e temporale»⁶³ è il Metafisico, o Sole, coadiuvato da Pon, Sin e Mor – rappresentanti delle tre Primalità, Potestà, Sapienza e Amore – i tre magistrati supremi che hanno cura rispettivamente «delle guerre e delle paci e dell’arte militare»⁶⁴, «di tutte le scienze»⁶⁵ e «della generazione, con unir li maschi e le femine in modo che faccin buona razza»⁶⁶. Il dato più rilevante è però che i Solari vivano «alla filosofica in commune»,

⁵⁹ *Città del Sole*, pp. 3-4.

⁶⁰ A proposito della cura dedicata dagli autori di opere ‘utopiche’ a rendere quanto più possibili verosimili i loro scritti, in riferimento a *Utopia* di Thomas More si veda M. Cambi, *L’auto-rappresentazione dell’utopista. Thomas More, Pieter Gilles e la “sincerità” del racconto*, in *Assonanze e dissonanze. Storie di filosofia, musica e scienza per Ferdinando Abbri*, a cura di S. Brogi, A. La Vergata, M. Segala, ETS, Pisa 2021, pp. 35-40. Sui temi geografici in Campanella J.-L. Fournel, *La Cité du Soleil et les territoires des hommes: le savoir du Monde chez Campanella*, A. Michel, Paris 2012; J. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997, in particolare pp. 197-245.

⁶¹ *Città del Sole*, p. 4.

⁶² Ivi, pp. 4-7.

⁶³ Ivi, p. 7.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Ivi, p. 10.

condividendo pasti, «scienze e onori» oltre alle donne. Campanella ritiene che «l'amor proprio», il bieco egoismo che induce a privilegiare un vantaggio tutto privato a danno del bene comune, vero flagello dei suoi tempi, «nasce da far casa appartata, e figli e moglie propria», «ché, per sublimar a ricchezze e dignità il figlio o lasciarlo erede, ognuno diventa o rapace pubblico, se non ha timore, sendo potente; o avaro e insidioso e ippocrita, si è impotente»⁶⁷.

I Solari riconoscono al lavoro manuale piena dignità e ad esso si dedicano sia gli uomini che le donne sebbene non più di quattro ore al giorno, sufficienti a soddisfare ogni necessità. La loro condivisa laboriosità è contrapposta alla disparità che esiste in città come Napoli dove pochi faticano oltre misura e molti vivono nell'ozio finendo per cedere al vizio. Agricoltura e marineria godono di grande reputazione e i Solari hanno imbarcazioni che si muovono «senza vento e senza remi»⁶⁸; tutti inoltre studiano «e chi più è eccellente si fa lettore»⁶⁹. Hanno ottima salute e lunga vita⁷⁰, poche leggi, pene che valgono come «medicine» più che come punizioni e nessun boia, le rare condanne capitali sono eseguite con il concorso di tutti. La vita quotidiana scorre tra alloggi comuni e pasti consumati in ampie sale che ricordano il desco conventuale familiare a Campanella fin dalla prima giovinezza. Comune è anche l'abbigliamento, un abito bianco, sobrio e castigato, che tutti indossano. Pochi i principi della loro religione: credono nell'immortalità dell'anima, in un al di là in cui virtù e vizi siano ricompensati – sebbene non sappiano se le pene siano eterne –, nel libero arbitrio, «adorano Dio in Trinitate, dicendo ch'è somma Possanza, da cui procede somma Sapienza, e d'essi entrambi, sommo Amore». Sebbene non abbiano ricevuto la Rivelazione la loro religione, ad un tempo razionale e naturale, è in tutto simile al Cristianesimo⁷¹. È però il commento di Ospitalario alla religione dei Solari a far risuonare accenti profetici.

Se questi, che seguon solo la legge della natura, sono tanto vicini al cristianesimo, che nulla cosa aggiunge alla legge naturale si non i sacramenti, io cavo argomento da questa relazione che la vera legge è la cristiana, e che, tolti gli abusi, sarà signora del mondo. E che però gli Spagnuoli trovârò il resto del mondo, benché il primo trovatore fu il

⁶⁷ Ivi, p. 11.

⁶⁸ Ivi, p. 36.

⁶⁹ Ivi, p. 33.

⁷⁰ Ivi, p. 37.

⁷¹ Ivi, p. 54.

Colombo vostro genovese, per unirlo tutto ad una legge; e questi filosofi son testimoni della verità, eletti da Dio⁷².

5. Profezia poetica

Le notizie sui costumi dei Solari sono considerate una conferma della verità del Cristianesimo: poco importa se la loro città esista davvero, il loro modo di vivere imita talmente bene la natura da poter essere assunto ad esempio, tanto che Campanella sintetizza in queste poche righe quanto si trova, in forma ben più estesa e con dovizia di argomenti, in diverse altre sue opere e tra tutte nella *Monarchia di Spagna*, la cui composizione non è cronologicamente lontana da quella del ‘dialogo poetico’⁷³. La religione dei Solari annuncia inoltre che il Cristianesimo ben presto sarà religione universale come testimonia la scoperta «del resto del mondo» – l’America – conquistato dagli Spagnoli affinché tutta l’umanità sia ricondotta «ad una legge».

Neppure mancano ne *La Città del Sole* i riferimenti – consueti anch’essi in gran parte dell’opera dello Stilese e di nuovo nella *Monarchia di Spagna* – ai movimenti dei corpi celesti, tali da figurare l’ormai prossimo verificarsi di quella «congiunzion magna» in occasione della quale avverranno «cose stupende»

⁷² *Ibidem*. Il passo compare in traduzione letterale sia nell’edizione 1623 che in quella 1637 della *Civitas Solis*, rispettivamente alle pp. 460 e 166-167.

⁷³ Si vedano sia la versione giovanile dell’opera, T. Campanella, *La Monarchia di Spagna. Prima stesura giovanile*, a cura di G. Ernst, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1989, che quella matura, Id., *Monarchie d’Espagne. Monarchie de France*, éd. par G. Ernst, PUF, Paris 1997; gli stessi temi ed argomenti in Id., *Articoli Prophetales*, edizione critica a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1977. Sul nesso tra poesia, legge e profezia e tra poeta, profeta e legislatore N. Badaloni, *Il pensiero di Campanella nel suo sviluppo storico*, apparso come introduzione a *Tommaso Campanella*, a cura di G. Ernst, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1999, pp. V-LV, poi in Id., *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, ETS, Pisa 2004, pp. 307-361, in particolare pp. 318-320 e 331; si vedano inoltre J.-P. De Lucca, *Prophetic Representation and Political Allegorisation: the Hospitaller in Campanella’s “The City of Sun”*, «Bruniana & Campanelliana», XV, 2, 2009, pp. 387-405; Id., *Un fiume piccolissimo di quel mare immenso. Universalism, Navigation and the Rethinking of the Mediterranean*, «Mediterranean. International journal for the transfer of knowledge», 2, 2017, pp. 17-33; G. M. Barbuto, *Tommaso Campanella, Machiavelli e la ragion metafisica*, in Id., *All’ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, pp. 101-112. Sulla tensione tra ‘profezia’ e ‘utopia’ si vedano P. Prodi, *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna 2013; M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna 2016.

e tutto il mondo sarà rinnovato. Campanella vi dedica le battute conclusive de *La Città del Sole*, quella più ampiamente modificata nella versione latina, con un lungo inserto volto con ogni probabilità a fugare il sospetto che i Solari approvassero una qualche forma di determinismo astrale. Dopo un rapido esame della relazione tra il libero arbitrio e gli influssi del 'senso' e delle stelle, risolta da Campanella ribadendo l'incoercibilità della volontà individuale, l'opera si chiude con la promessa di Genovese di svelare in un'altra occasione «quanto è per seguire presto nel mondo»⁷⁴.

A confermare il carattere profetico de *La Città del Sole* è anche un importante indice dei propri scritti redatto da Campanella medesimo nei primi anni del Seicento in cui all'opera è attribuito un eloquente sottotitolo esplicativo: «hoc est dialogus de propria republica, in quo idea reformandae christianae reipublicae, uti sanctis Vincentio, Brigidae, Catharinae Senensi aliisque multis pollicitus est Deus, delineatur»⁷⁵. Il dialogo sarà invece pubblicato come appendice al *De politica*, opera nella quale lo Stilese delinea una concezione che egli stesso presenta come 'realistica' ed in cui non solo definisce gli obiettivi ai quali deve tendere l'azione degli uomini di governo ma suggerisce i modi attraverso i quali conseguirli, senza temere di proporre stratagemmi, inganni o il mero ricorso alla forza, tanto da aver indotto molti interpreti ad ipotizzare che in queste pagine suoni l'eco della lezione di Machiavelli⁷⁶. Nondimeno, complice anche la sua circolazione in

⁷⁴ *Città del Sole*, p. 59.

⁷⁵ Lo segnala G. Ernst, «Nota al testo», in *Città del Sole*, pp. 61-101: 69; per l'*Index* si veda L. Firpo, *Un memoriale inedito e un indice delle opere di Tommaso Campanella*, «Rivista di Filosofia», XXXVIII, 1947, pp. 213-229. Luigi Firpo data il documento al 1612, Ernst propone piuttosto il 1607: si veda Ernst, «Nota al testo», cit., nota 24, p. 69, nonché Ead., «Nota introduttiva», in Campanella, *Articoli Prophetales*, cit., pp. XI-XLVI, nota 10, p. XXIII. Su questo si veda G. M. Barbutto, *Profezia e "Città del Sole"*, in *Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, a cura di G. Cappelli con la collaborazione di G. De Vita, Unior Press, Napoli 2020, pp. 285-294.

⁷⁶ Si veda V. Frajese, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Carocci, Roma 2002; sul pensiero politico di Campanella e i suoi rapporti con il machiavellismo si vedano almento G. Ernst, *Ragion di Stato*, in *Enciclopedia Bruniana e Campanelliana*, cit., pp. 317-329; Ead., *La mauvaise raison d'Etat: Campanella contre Machiavel et les politiques*, in *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIIe et XVIIIe siècles*, éd. par Y.Ch. Zarka, PUF, Paris, 1994, pp. 121-149, apparso poi in italiano con il titolo «*Falsa ragion di stato ti nutrica. Contro Machiavelli e i politici*», in Ead., *Il carcere, il politico, il profeta*, cit., pp. 103-132: 114-118; A. Panichi, *Il volto fragile del potere. Religione e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, ETS, Pisa 2015.

stampe nelle quali appare separata da quella *Politica* alla quale Campanella l'aveva collocata come appendice, *La Città del Sole* non è generalmente considerata ascrivibile alla tradizione 'realistica' del pensiero politico, quanto piuttosto opera 'utopica', per lo più intendendo con questo termine una sorta di sogno ad occhi aperti destinato a non realizzarsi mai⁷⁷. Eppure proprio Campanella difende il sistema sociale e politico dei Solari dalle accuse, giunte già dai suoi contemporanei, di essere del tutto irrealizzabile, in una delle quattro *quaestiones* inserite a corredo della stampa parigina della *Philosophia Realis*: tale sistema è realizzabile poiché imita la natura, massimamente conforme alla natura è proprio quella comunione dei beni e delle donne che a molti dei primi lettori dell'opera appariva del tutto innaturale⁷⁸. Innaturale, al contrario, è la proprietà privata, perché favorisce l' 'amor proprio' e perciò danneggia il genere umano.

Suscitando il piacere del lettore descrivendo luoghi favolosi e lontani eppure curandosi della verosimiglianza del racconto, credibile in un'epoca in cui giungono regolarmente notizie della scoperta di luoghi sconosciuti e delle usanze dei

⁷⁷ Ma sulla tensione tra 'realismo' e 'utopia' e sul carattere dell'utopismo, concepito come molto più profondamente radicato nelle dinamiche politiche reali di quanto non vorrebbero alcune interpretazioni si vedano L. Firpo, *Lo stato ideale della Controriforma. Ludovico Agostini*, Laterza, Bari 1957; Id. (a cura di), *Studi sull'utopia*, Olschki, Firenze 1977; Id., *L'utopismo*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III: *Umanesimo e Rinascimento*, Utet, Torino 1987, pp. 811-888; Id., «Introduzione» a *Città del Sole*, pp. IX-XLII; K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, a cura di A. Santucci, il Mulino, Bologna 1957; B. Bacsko, *L'utopia: immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1979; P. F. Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'état*, PUF, Paris 1982; V. I. Comparato, *Utopia*, il Mulino, Bologna 2005; M. Cambi, *I tempi delle città ideali. Saggi su storia e utopia nella modernità*, La Città del Sole, Napoli 2006, nel quale si veda in particolare *Tommaso Campanella: il valore del passato e la storia universale*, pp. 37-50; D. Taranto, *Il male che resta. Armi e guerra in utopia tra Cinque e Seicento*, Napoli, Guida 2017, in particolare, dedicate alla *Città del Sole*, pp. 151-167; G. Imbruglia, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Carocci, Roma 2021.

⁷⁸ Sebbene siano indicate nel frontespizio dell'edizione della *Philosophia Realis* apparsa a Francoforte nel 1623, le quattro *quaestiones* sono pubblicate solo nella stampa parigina; si veda T. Campanella, *Tre questioni politiche contro Aristotele*, a cura di G. Ernst, «Bruniana & Campanelliana», XIX, 2, pp. 585-697; la *quaestio* relativa a *Civitas Solis* in T. Campanella, *La Città del Sole e Questione quarta sull'ottima repubblica*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 1996. A partire da un'analisi di tale *quaestio* J.-L. Fournel, *Dalla Città del Sole ai territori degli uomini: utopia e universalismo imperiale*, in *Laboratorio Campanella. Biografia contesti iniziative in corso*, Atti del Convegno della Fondazione Camillo Caetani, Roma 19-20 ottobre 2006, a cura di G. Ernst e C. Fiorani, L'Erma di Bretschneider, Roma 2007, pp. 163-176.

loro abitanti, Campanella compone una ‘*fabula*’, una parabola che istruisce i suoi lettori ponendo sotto i loro occhi un esempio al quale conformare i propri comportamenti ed al quale guardare per rinnovare la vita politica, una sorta di ‘profezia poetica’. La ‘favola’ messa in scena dal filosofo calabrese, vera ‘parabola’ che imita la natura fingendo di parlare d’altro, assume l’aspetto di un vero e proprio progetto politico.

Alla luce della *Poetica* la scelta di Campanella di apporre a *La Città del Sole* i sottotitoli di ‘Dialogo poetico’, ‘Idea’ e ‘Poetica’ appare pienamente comprensibile: come il poeta lo Stilese imita la natura descrivendo l’ordinamento politico che ad essa più e meglio corrisponde, additando ai suoi lettori non ‘ciò che è’ ma ‘ciò che deve essere’ agendo così come ‘strumento del legislatore’.

Non c’è contraddizione, per Campanella, tra poesia, profezia e politica: diverso per loro lo stile dell’elocuzione, ma comuni i contenuti in quanto tutti, se ‘veri’, si attengono a quanto la natura dispone e prevede, di fatto imitandola. La ‘finzione’ intesa come rappresentazione di ciò che non ha alcuna attinenza con la verità è appannaggio dei cattivi poeti, utili ai tiranni ma non all’umanità, e lontani dalla verità sono i profeti che dichiarano di non serbare memoria delle proprie rivelazioni come scrive nella *Poetica latina* richiamando l’*Ateismo trionfato*⁷⁹, opera in cui Campanella attacca i politici che seguono l’«empia ragion di Stato», negano che la religione sia vera e che la natura sia retta da un principio intelligente, perché non conoscono ciò che la natura, prima ancora della Rivelazione, addita agli uomini⁸⁰. Il politico ‘realista’, se vuole che la sua azione abbia successo, deve basarsi sulla migliore intelligenza delle reali condizioni di possibilità, ma ciò significa, per lo Stilese, comprendere la logica sottesa alla natura. Riconoscere tale logica e renderla visibile sebbene in linguaggio figurato – quello accessibile a chi non sia a sua volta sapiente – è compito del poeta ed ancor più del profeta, efficaci proprio perché ricorrono a *fabulae* e parabole, le più eminenti forme di imitazione. Quanto indicato in veste di ‘figura’ imita la natura non mostrando ‘ciò che è’ ma ‘ciò che deve essere’, ciò che effettivamente si realizzerà – e

⁷⁹ *Poetica latina*, p. 569: «Ho citato nell’*Achitofellismo* il caso di uno che riceveva responsi in versi pur essendo ignorante, come Maometto. [...] Montano [...] insegnava che i profeti non ricordano nulla e non sono padroni di se stessi. Questo non è assolutamente vero perché Dio dapprima penetra nella mente dei profeti, e la illumina, non ostacola le sue funzioni».

⁸⁰ T. Campanella, *L’ateismo trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l’antichristianesimo machiavellesco*, edizione del testo inedito a cura di G. Ernst, Edizioni della Normale, 2 voll., Pisa 2004.

non potrà che realizzarsi – grazie alla potenza, alla sapienza e all'amore di cui ciascuno dispone.

Poeta e profeta, Campanella è fermamente convinto che quanto indicato dalla natura non possa che realizzarsi e colloca la apocalittica «aurea età felice» in questo mondo⁸¹.

⁸¹ Si veda N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, cit., pp. 131-176; G. M. Barbuto, *Savonarola, Machiavelli e la profezia politica di Campanella*, cit.; Id., *Tommaso Campanella, Machiavelli e la ragion metafisica*, cit.; A. Suggi, «E già la statua di Daniele è finita», cit.; Id., *Tra profezia e filosofia della natura*, cit.

Fabio Seller

I caratteri della profezia in Tommaso Campanella

In una lettera inviata il 13 agosto 1606 a Paolo V, Campanella, pur riconoscendo di aver agito da “scelerato imprudente”, dichiara di essere in possesso di “cose particolari d’avvisare”, per il bene del Pontefice stesso e di tutti i cristiani. Al di là della richiesta di aiuto contro le autorità che lo tengono prigioniero, Campanella si attribuisce un importante ruolo profetico, azzardando accostamenti con i profeti biblici¹. Dagli studi condotti negli ultimi decenni è emerso il nesso strettissimo che lega l’esperienza biografica dello Stilese alle sue teorizzazioni sul ruolo del profeta e sulla vera profezia, in un continuo reciproco rimando tra il piano teorico e quello storico². Una delle più esplicite rivendicazioni di professione profetica Campanella la illustra nella *Dichiarazione* rilasciata nel castello di Castelvete, dove era stato internato nel settembre del 1599 per i recenti fatti di Calabria:

Io, fra Tomase Campanella del ordine de santo Dominico, della terra de Stilo de Calabria *ultra*, faccio manifesto a chi spetterà vedere questo, come io, sendo stato nella religione de santo Dominico per quindici anni, ho atteso a diverse professioni de scienza, e in particolare alla profezia, tanto raccomandata da santo Paulo alli Corinti: “*potestis omnes prophetare*”; e per questo mi diletta di quelle cose che donano indizio del futuro, secondo che Domine Dio l’ha poste per segni delle cose del mondo³.

Questo celebre passo contiene *in nuce* la particolare curvatura data dallo Stilese alla figura del profeta come colui che ha ricevuto il dono di prevedere gli

¹ Tommaso Campanella, *Lettere*, a cura di G. Ernst, su materiali preparatori inediti di L. Firpo, Olschki, Firenze 2010, pp. 24-35.

² Cfr. la voce “Profezia” in E. Canone, G. Ernst (a cura di), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. I, Pisa-Roma, M. Serra Editore, 2006, pp. 303-316, qui p. 303.

³ Tommaso Campanella, *Dichiarazione di Castelvete*, in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, Salerno Editrice, Roma 1998, p. 102.

eventi futuri, attraverso l'interpretazione dei *signa* disseminati da Dio nel mondo allo scopo di rivelare, in parte, i suoi decreti.

Quando Campanella annunciava le sue pretese profetiche, era vivace il dibattito sulla natura e i limiti della profezia, e tra le gerarchie ecclesiastiche era emerso il bisogno di stabilire un controllo in materia, soprattutto a seguito della esperienza savonaroliana⁴. Quando a Roma un certo frate Bonaventura iniziò a profetare e si autoproclamò papa angelico, la misura sembrò colma. Leone X impegnò il V Concilio Lateranense, nella sua undicesima sessione, nella redazione di un'apposita legislazione sui profeti⁵. La costituzione che ne scaturì, la *Supernae majestatis praesidio* (1516), vietò ai chierici nei loro sermoni ogni riferimento al tempo preciso dell'avvento dell'Anticristo e del Giudizio finale, nonché di indicare come fonte delle predizioni la Scrittura, lo Spirito Santo e la rivelazione divina⁶. Queste rigide norme lasciavano aperta, per contrasto, la possibilità di una profezia autentica.

Il nesso astrologia-profezia costituì uno dei temi del dibattito conciliare. Sebbene Savonarola avesse condannato senza ambiguità l'uso dell'astrologia che, nella introduzione al *Compendium revelationum*, è associata al "Tentatore", una teorizzazione della sua legittimità in ambito profetico era stata sviluppata in sede filosofica da Ficino⁷. La polemica su tale ampia e problematica questione coinvolse filosofi e teologi e approdò in molti casi ad un deciso rifiuto di istituire un rapporto tra i due domini e, in senso più ampio, di ogni pratica divinatoria o coaffine⁸. Il decreto conciliare si rivolgeva esclusivamente agli abusi delle pretese profetiche da parte dei chierici⁹. Si arrivò in seguito però, con la bolla *Coeli et terrae creator*, emanata

⁴ Cfr. Salito al soglio pontificio, Leone X volle mettere fine alla proliferazione di sedicenti profeti a Firenze, indicando un Sinodo per condannare in via definitiva l'opera di Savonarola. Cfr. Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Princeton University Press, Princeton, pp. 98-103; N. Minnich, *Prophecy and the Fifth Lateran Council 1512-1517*, in M. Reeve, *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 63-88.

⁵ E.A. Constant, *Concept of Prophecy in the Middle Ages: Inspired Exegesis, Visions from God, and the Interaction of Theories and Practice*, Dissertation, Michigan State University, 2016, pp. 275-276.

⁶ Minnich, *Prophecy and the Fifth Lateran Council*, cit., p. 63.

⁷ Cfr. M. Vanhaelen, *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497). An Anti-Savonarolan Reading of Vision and Prophecy* in J. Hankins, F. Meroi (eds.), *The Rebirth of Platonic Theology*, Villa I Tatti, The Harvard Center for Italian Renaissance Studies, 30 (2013), pp. 205-234, specialmente pp. 216-217; Constant, *Concept of Prophecy*, cit., pp. 76-79.

⁸ Cfr. Minnich, *Prophecy and the Fifth Lateran Council*, cit., p. 64.

⁹ Minnich (*Prophecy and the Fifth Lateran Council*, cit., p. 85) suggerisce che l'assenza di un'esplicita condanna dell'astrologia nel decreto potrebbe dipendere dalla presenza al Concilio di Paolo di Middleburg, autore di opere astrologiche. Va però specificato che Paolo fu incaricato di presiedere

da Sisto V nel 1586¹⁰, a una severa condanna dell'astrologia e di ogni pretesa di conoscere i futuri contingenti, rigorosamente ribadita nel 1631 da Urbano VIII nella bolla *Inscrutabilis*. È in questo clima di sospetto che vedono la luce le opere campanelliane sulla profezia e l'astrologia. In un'accezione molto ampia, la profezia si qualifica come analisi del passato, critica del presente e annuncio del futuro¹¹. L'astrologia – alla quale Campanella, dopo la giovanile diffidenza, dedica ampio spazio – si propone di fornire una previsione degli eventi futuri, rispetto ai quali gli astri svolgono il ruolo di *signa* (e, limitatamente, di *causae*)¹². Profezia e astrologia condividono uno sguardo rivolto alla conoscenza del futuro, che diventa occasione per una loro contaminazione non di rado disinvolta.

Se è vero che gli *Articuli prophetales* si presentano come “una foltissima antologia profetica”¹³, per trovare una dettagliata riflessione sulla natura della profezia occorre tuttavia esplorare altri scritti, in particolare i capitoli 6° e 7° del XIV volume dei *Theologicorum libri*¹⁴. In apertura, Campanella si sofferma sull'etimologia del termine *prophetia*, proponendone due varianti: la prima è individuata nel “predire”, annunciare cose future prima che abbiano luogo (*antequam sint*), che trae da Isidoro di Siviglia; la seconda fa derivare il termine da *procul* e *phanos*, rimandando al senso ebraico di dono divino che conferisce all'uomo la capacità di vedere cose lontane¹⁵.

Lo Stilese illustra inoltre cinque tipi di profezia. Sono profezia in senso solo analogico quelle morale, naturale, artificiale e diabolica, mentre il quinto tipo, quella divina, è l'unica a essere qualificata come profezia in senso proprio¹⁶.

la commissione incaricata di occuparsi della riforma del calendario. Cfr. F. Hallyn, *Paul de Middlebourg, astrologue et astronome*, in J. Dupèbe, F. Giacone, E. Naya, A.-P. Pouey-Mounou (éd.), *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Cédar*, Droz, Genève 2008, pp. 367-374.

¹⁰ Sull'argomento, si veda anche G. Ernst, *Dalla bolla 'Coeli et terrae' all' 'Inscrutabilis'. L'astrologia tra religione, natura e politica nell'età della Controriforma*, in Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991, 255-279.

¹¹ Cfr. André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 145.

¹² Sul ruolo dell'astrologia nell'opera campanelliana e in particolare dei nessi con la sua visione apocalittica, si veda F. Seller, *La Città, il Sole, le stelle. Temi astrologici e astronomici in Tommaso Campanella*, La scuola di Pitagora, Napoli 2015.

¹³ “Profezia” in E. Canone, G. Ernst (a cura di), *Enciclopedia bruniana e campanelliana* Ernst, cit., p. 306.

¹⁴ Tommaso Campanella, *Magia e grazia. Inediti theologicorum liber xiv*, a cura di R. Amerio, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1957.

¹⁵ Tommaso Campanella, *Magia e grazia*, cit., pp. 48-49.

¹⁶ *Ibid.*

La prima – la profezia morale – costituisce una *sagacitas animi* in virtù della quale un uomo, muovendo dalla considerazione di parole e fatti il cui intento non è del tutto esplicito, è in grado di giungere a un giudizio vero. Un'esemplificazione di questa abilità si può trovare nel noto giudizio di Salomone nella questione delle due madri (*I Reg.* 5, 7). Trattandosi di un'operazione mediante la quale si colgono sottili somiglianze e dissonanze, si configura come una qualità comune a ogni uomo e non si può definire propriamente una profezia¹⁷.

Il secondo tipo di profezia è *naturalis*, e appartiene solo a quanti riescono a fare previsioni su eventi futuri, senza tuttavia avere consapevolezza del processo che li guida a tale risultato. Le sue cause rientrano nell'ordine della natura e sono ascritte da alcuni (Tolomeo, Ruggero Bacone) a particolari influssi stellari, e da altri (come Aristotele e Galeno) a un eccesso di atrabile, che ingenera una condizione malinconica, a sua volta requisito sufficiente alla manifestazione di un furore profetico¹⁸. Com'è chiarito nel capitolo ottavo del libro III del *Senso delle cose*, non solo gli uomini ma anche alcuni animali sono dotati di una specie di abilità profetica naturale, che consente loro di presentire certi avvenimenti, come l'arrivo di piogge e tempeste. Sebbene questa capacità animale possa destare negli uomini ammirazione, va ascritta alla naturale concentrazione esercitata nel disporsi a ricevere le passioni disseminate nell'aria, che si collocano al di sotto della nostra soglia percettiva. Di ben altro tenore è la capacità di “*indovinazione*” posseduta dall'uomo, in virtù della quale egli talvolta “odora” e “presente” esseri del tutto spirituali, come Dio e gli angeli. Ciascuna creatura è dotata del senso necessario a garantirne la conservazione e a condurla verso il proprio bene; pertanto, se “è necessaria all'aquila la vista acuta per mirar di lungi il serpe che ha da mangiare [...]”, la profezia costituisce una delle modalità con cui Dio comunica alla mente umana¹⁹. Nella sua riflessione sull'origine della *prophetia naturalis*, Campanella confuta tanto la dottrina ficiniana della malinconia, quanto quella che postula una predisposizione astrologica alla pratica profetica. La tesi che la malinconia indotta dalla bile nera predisponga gli spiriti corporei alla ricezione dei messaggi divini è contraddetta dalla constatazione che la mistura di umor nero e sangue ammorba lo spirito, predisponendolo piuttosto a pensieri malvagi e allucinazioni. La profezia trae origine non dallo spirito corporeo, ma dalla

¹⁷ Ivi, pp. 48-51.

¹⁸ Ivi, pp. 50-51.

¹⁹ Tommaso Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Laterza, Roma-Bari 2014, III, 8, p. 139.

mente direttamente infusa da Dio e la possibilità di profetare su eventi molto distanti nel tempo testimonia di una capacità irriducibile a quella degli animali²⁰.

Sul versante del preteso ruolo che gli astri giocherebbero come soggetti ispiratori della profezia, Campanella osserva che questa eventualità non trova giustificazione nella loro costituzione corporea. Se così fosse, difatti, ogni realtà corporea eserciterebbe lo stesso tipo di influenza, un'eventualità che non può realizzarsi, perché presupporrebbe una conoscenza dei futuri contingenti o, a limite, una capacità produttiva dei corpi celesti sul mondo sublunare, che Campanella esclude. Nonostante non neghi gli influssi celesti, lo Stilese ribadisce infatti che alla realizzazione di eventi concorrono molteplici cause, che sfuggono alla conoscenza delle anime degli astri. Altrettanto inconsistente è l'opinione per cui *tutti* gli astri costituiscano con tutti gli altri enti dell'universo un'armonia dalla quale si possano trarre informazioni utili per prevedere il futuro. Analogamente a quanto avviene in un consesso di persone radunate per una causa comune, ciascun partecipante non ha la possibilità di prevedere le azioni future degli altri membri²¹. Se, d'altro canto, si assumesse che gli astri esercitano ispirazione in quanto soggetti animati, essi potrebbero ispirare l'uomo come forme informanti o assistenti. Tuttavia se si intende l'anima dell'astro come forma assistente, essa coincide con l'angelo, che al più può esser portavoce di una rivelazione, ma non può conoscere i futuri contingenti, noti solo a Dio²².

La profezia artificiale si risolve invece in una applicazione di quella naturale, che pertanto è data come presupposta. Avvalendosi delle esperienze acquisite, il profeta rintraccia una *similitudo* tra cause, effetti o segni e fornisce previsioni, come fanno il medico e l'astrologo. Di tutt'altra natura è la profezia *daemoniaca*. Campanella rileva che, sotto la condizione del permesso divino, in alcuni casi la profezia diabolica restituisce il vero e agli occhi degli uomini non si distingue da quella angelica. Tuttavia, l'operare dei demoni è essenzialmente teso all'inganno, per cui nei loro responsi vi è prevalentemente una commistione di falso e vero. Il motivo dell'eventualità che Dio possa ordinare al demone di rivelare il vero è indicativo del legame che Campanella istituisce tra profezia e politica: la veridicità di alcuni oracoli pagani, infatti, si rivela un espediente di cui si serve la volontà divina quando decreta un cambiamento nel governo dei popoli non-cristiani²³.

²⁰ Tommaso Campanella, *Magia e grazia*, cit., pp. 50-57.

²¹ Ivi, pp. 52-53.

²² Ivi, pp. 54-55.

²³ Ivi, pp. 94-99.

La profezia *simpliciter*, come si è già detto, è quella divina. Oltre all'indubbia utilità da essa offerta per la conservazione e il conseguimento del fine di ogni vivente, Campanella rimarca la necessità di questo tipo di profezia per la *politica conservatio*, riecheggiando le parole di Salomone (*Sap.* 9, 14) nell'osservare che "ogni consultazione e deliberazione riguardando le cose occulte e future, nessuno stato o nazione grande poté mai sussistere senza una conoscenza del futuro aggiunta alla naturale perspicacia"²⁴. Questo principio ha valore universale e giustifica la presenza, presso tutti i popoli, di oracoli e profeti, sebbene vada riconosciuta agli Ebrei una elezione tra le altre genti²⁵.

Alla profezia propriamente intesa pertengono tre compiti, che Campanella individua nel "vedere le cose future occulte che Dio rivela", nell' "annunciare al popolo e ai principi le cose rivelate da Dio" e, infine, nel "dimostrare che la rivelazione viene da Dio e che il profeta non parla di fantasia propria"²⁶. Per sgomberare il campo da ogni ambiguità, la profezia divina è definita come "*simpliciter studiosa certissimaque a Deo notitia earum rerum, quae non nisi a Deo revelante sciri possunt*"²⁷. Campanella sembra richiamarsi alla dottrina tommasiana della profezia come *donum Dei* o *donum Spiritus Sancti*, aspetto su cui l'Aquinate aveva insistito in polemica con Maimonide²⁸. Non mancano tuttavia discrepanze di rilievo con la posizione del Doctor Angelicus, in modo particolare proprio sul tema della profezia²⁹, inquadrabili nel generale atteggiamento critico assunto dallo Stilese nei confronti dell'aristotelismo³⁰.

²⁴ Ivi, pp. 106-107.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ivi, p. 108.

²⁸ Tommaso è consapevole del ruolo che una corretta disposizione ricopre nel fornire le condizioni migliori per la ricezione del messaggio divino; ma la sua soluzione insiste sul ruolo della Grazia, in quanto è parte del dono divino lo stesso miglioramento, *ab extrinseco*, dello stato e delle capacità del designato profeta. Su questo tema si veda A. Altmann, *Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?*, in «AJS Review», 3 (1978), pp. 1-19, in partic., pp. 11-12.

²⁹ Tommaso fornisce una dettagliata disamina della natura e dei fini della profezia in più parti della sua opera, ma vi si diffonde in modo speciale in tre scritti: la *Quaestio de veritate*, la *Summa contra Gentiles* e la *Summa theologiae*. Sull'argomento, si veda J.-P. Torrell, *Le traité de la prophétie de St. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation*, in : Elders (éd.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du Symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4 et 5 Novembre 1989*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 171-195; Id., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age. XIIIe-XIVe siècles. Etudes et textes*, Éditions Universitaires, Fribourg 1992.

³⁰ L'analisi delle cause che hanno portato all'accoglimento del pensiero di Aristotele nella storia del pensiero occidentale è sviluppata nel *De gentilismo non retinendo*. Molte idee errate e

Un elemento che balza subito all'occhio negli scritti campanelliani sulla profezia e l'escatologia è la frequenza con cui l'autore si richiama a Gioacchino da Fiore e alla tradizione gioachimita. Se si tien conto del fatto che, come riassumeva Henri De Lubac, "Tommaso d'Aquino è divenuto per gli storici l'antitesi obbligata di Gioacchino da Fiore, e tale visione non è falsa"³¹, già in via preliminare si comprende tutta la problematicità e complessità della concezione campanelliana della profezia. A tali difficoltà ermeneutiche si aggiunge la stretta connessione che Campanella istituisce tra profezia e astrologia. La concezione dell'abate di Fiore rompeva con la tradizione precedente, nella convinzione che lo studio, accompagnato dall'intensa preghiera e la frequente contemplazione, contribuiscano decisamente a rendere l'uomo degno del dono divino della profezia. In Campanella si riaffacciano due diverse tradizioni, senza che tra loro si tracci una chiara linea di demarcazione.

Tommaso aveva insistito sul carattere soprannaturale della profezia, concepita come un dono di Dio, che indica così all'uomo il senso della *historia salutis* e il percorso verso la salvezza³². Il profeta gode di una condizione elettiva, in quanto accoglie rivelazioni ulteriori rispetto alla Scrittura, sebbene il messaggio sia inteso a beneficio dell'intera Chiesa e dell'umanità tutta. Il profeta rientra così tra le *cause secundae* che cooperano alla realizzazione dei piani divini nella storia³³. Un punto di grande interesse nell'analisi campanelliana della profezia riguarda la modalità stessa della trasmissione dell'ispirazione divina, rispetto alla quale si può ammettere anche l'intermediazione angelica, come attesta la Scrittura e come ha teorizzato Dionigi Areopagita nel *De coelesti hierarchia*.

immorali sarebbero scaturite proprio da una prona accettazione delle opinioni aristoteliche, non ultima la concezione di Machiavelli. L'aristotelismo di Tommaso d'Aquino, d'altra parte, è spiegato appellandosi a condizioni di contingenza storica, in quanto la grande fioritura di testi aristotelici negli ultimi secoli del Medioevo aveva fornito un sistema di riferimento ampiamente adottato, con l'ulteriore precisazione che l'Aquinate non si è mai ridotto a pedissequo imitatore di quel sistema. Cfr. Barbuto, *Il principe e l'anticristo*, cit., p. 180.

³¹ H. De Lubac, *La posteriorità spirituale di Gioacchino da Fiore*, Jaca Book, Milano 2016, p. 184.

³² Queste sono le linee seguite anche da Savonarola nel *Compendio di rivelazioni* e nel *Dialogus de veritate prophetica*. Cfr. C. Leonardi, *Medioevo profetico*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, E. Menestrò, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2019, pp. 180-186.

³³ L'intreccio tra piano salvifico, decretato da Dio *ab aeterno*, e la sua piena realizzazione storica come espressione della provvidenza, sono sviluppati da Tommaso nel III libro della *Summa contra Gentiles*, III, ii, cap. 111, p. 114. Per una dettagliata analisi della profezia nel sistema filosofico dell'Aquinate, si rimanda al già citato studio di p. Torrell (v. nota 28).

Un aspetto che risalta nella concezione tommasiana della profezia, e che ne determina lo scarto rispetto alle elaborazioni precedenti (in particolare quella di Agostino di Ippona) è l'insistenza sul ruolo attivo del profeta, chiamato a un impegno di compartecipazione³⁴. Dopo aver accolto la specie della rappresentazione (la cui iniziativa è assoluta prerogativa divina), il profeta, scelto da Dio a prescindere da ogni qualità intellettuale o morale, vi esercita la propria capacità di interpretazione e giudizio, quindi formula l'annuncio alla comunità dei fedeli³⁵.

Nell'opera aristotelica, la profezia può apparire come un *habitus*, una caratteristica che l'anima acquisisce attraverso la ripetizione di un'azione, una specie di seconda natura³⁶. I teologi del XIII secolo, alle prese con le tesi dello Stagirita, avevano negato l'assimilazione tra *prophetia* e *habitus*, contestando, anche in chiave antigioachimita, che l'opera dell'uomo possa portarlo ad acquisire proprietà soprannaturali³⁷. Tommaso aveva precisato che la profezia è piuttosto una qualità transitoria³⁸, una luce, elargita dal Sole spirituale che è Dio³⁹.

Sul versante della questione inerente alla conoscenza dei futuri contingenti, le riflessioni di Tommaso si intersecavano con gli ambiti della *divinatio* e della astrologia⁴⁰. Dell'utilizzo di quest'ultima con finalità predittive l'Aquinate propone due formulazioni, una che connette la capacità previsionale alla divinazione *lato sensu*, decretandone l'illegittimità, una seconda che lascia ampio spazio agli eventi che accadono "per lo più" e – in una maniera soltanto conget-

³⁴ Sulle difformità tra la concezione agostiniana e quella di Tommaso, si veda S. Pomeroy, *Accommodating Avicenna, Appropriating Augustine: Assessing the Sources for Thomas Aquinas's Doctrine of Prophecy*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 88 (2014), pp. 127-144.

³⁵ Cfr. B. Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der Prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Verlag Müller & Seiffert, Breslau 1940.

³⁶ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, 1089b33 sgg.; C.J. Nederman, *Nature, Ethics, and the Doctrine of 'Habitus'. Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century*, in «Traditio», 45 (1989), 87-110; M.L. Colish, 'Habitus' Revisited. A Replay to Cary Nederman, in «Traditio», 48 (1993), pp. 77-92; Constant, *Concept of Prophecy in the Middle Ages*, cit., pp. 65-66.

³⁷ Constant, *Concept of Prophecy in the Middle Ages*, cit., p. 70.

³⁸ Su questo punto particolare, l'Aquinate (*Summa theologiae*, IIa, IIae, q. 51) contesta la definizione di *habitus* così come essa è formulata nel *Commentario al De anima* di Averroè: "*habitus est quo quis quando vult operatur*". Cfr. Constant, *Concept of Prophecy in the Middle Ages*, cit., p. 83.

³⁹ Constant, *Concept of Prophecy in the Middle Ages*, cit., pp. 84-85.

⁴⁰ Cfr. *Summa theologiae*, IIa, IIae, qq. 92-95.

turale – alle scelte volontarie degli uomini⁴¹. Mentre la seconda avrebbe fornito il modello per la regola IX dell'*Indice dei libri proibiti* pubblicato nel 1564, la prima avrebbe caratterizzato il rigorismo delle bolle *Coeli et terrae creator* e *Inscrutabilis*.

La posizione assunta dallo Stilese su questo delicato punto è riassunta nella *Disputatio* del 1631-32, redatta in risposta ai rigidi divieti della *Inscrutabilis*⁴². Campanella distingue i fenomeni fisici, ideati dalla mente divina e realizzati mediante cause adiuvanti (angeli, cieli, elementi) e la parte più elevata dell'anima umana (*mens*), infusa direttamente da Dio e pertanto non soggetta alle cause intermedie. La *mens* risente così di un influsso solo indiretto dei fattori naturali, attraverso le altre parti che costituiscono l'uomo⁴³. La conoscenza che l'astrologia è in grado di fornire si rivolge solo a eventi naturali e fenomeni corporei e non può comprendere eventi soprannaturali, dei quali i cieli sono, tutt'al più, meri *signa*⁴⁴. Queste cautele trovavano riflesso nelle teorizzazioni di autori coevi, volte a svuotare l'astrologia di quei residui deterministici irricevibili nel contesto dottrinale cristiano. Come ha analiticamente mostrato Gennaro Maria Barbuto, nell'età rinascimentale e fino alle soglie dell'età moderna astrologia e profezia furono al centro di un acceso dibattito, che vide in prima linea molti pensatori appartenenti alla Compagnia di Gesù⁴⁵. Tra questi, il gesuita Martin Del Rio aveva a più riprese insistito sulla *superstitio* annidata nell'opera dall'astrologo persiano Albumasar e professata dai suoi seguaci, che pretendeva di sottomettere i grandi mutamenti della storia mondiale agli influssi astrali⁴⁶. Campanella lo segue nel riprovare l'idea – comune anche a Machiavelli – per cui la religione, nella sua genesi, sviluppo e declino, sarebbe sottoposta a fattori estrinseci, come il corso delle

⁴¹ Cfr. H. Darrel Rutkin, *Is Astrology a Type of Divination? Thomas Aquinas, the Index Prohibited Books, and the Construction of a Legitimate Astrology in the Middle Ages and the Renaissance*, in «International Journal of Divination and Prognostication», 1, 1 (2019), 36-74.

⁴² L'opera sarà pubblicata a Parigi nel 1636, in un'edizione che comprende anche l'*Atheismus triumphatus*. Cfr. S. Ricci, *Campanella. Apocalisse e governo universale*, Salerno Editrice, Roma 2018, pp. 44-45.

⁴³ Cfr. Ricci, cit., p. 47.

⁴⁴ Cfr. Ricci, cit., p. 50; Tommaso Campanella, *Antiveneti*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1945, pp. 130-131.

⁴⁵ Cfr. G.M. Barbuto, *Il principe e l'anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Guida, Napoli 1994.

⁴⁶ Barbuto, *Il principe e l'anticristo*, cit., pp. 111-112. Sulla teoria delle grandi congiunzioni, si veda il classico studio di E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1996.

stelle e la ragion politica⁴⁷. Nel clima post-tridentino era diventato incontestabile e non soggetta a giudizio l'attribuzione esclusiva a Dio della conoscenza dei futuri contingenti, ai quali l'uomo poteva partecipare con la propria intelligenza esclusivamente mediante la grazia divina e al solo scopo dell'utilità sociale o politica.

Negli articoli di *Magia e grazia* in cui tratta della profezia divina, Campanella sembra ripercorrere sostanzialmente le tappe del ragionamento tommasiano. La vera profezia possiede un contenuto, la *notitia*, offerta al profeta, il quale è tenuto a sua volta a un atto di consapevolezza, attraverso l'*elevatio mentis*. Quest'ultima non è nelle naturali possibilità umane, ma ha lo Spirito come agente disponente, tanto *in recipiendo*, quanto *in enunciando*⁴⁸. Il rapporto che si instaura tra *notitia* e intendimento può costituire la misura della veracità della profezia. Il profeta non coglie il significato essenziale del messaggio, giacché non può conoscerne la causa, Dio, inaccessibile *essentialiter* all'intelletto umano, ma evidente all'uomo in quanto fonte di esso. La mancata comprensione del contenuto del messaggio profetico connota un semplice istinto profetico; anche ai veri profeti può risultare non immediatamente evidente se la fonte della *notitia* è l'istinto profetico o l'ispirazione divina. Talvolta i messaggi non autenticamente divini non vengono corretti dallo Spirito Santo, com'è accaduto a Lutero, le cui previsioni sulla data del Giudizio sono state immancabilmente smentite: viene così smascherata la falsa profezia⁴⁹. La veridicità di una profezia è garantita da *divinae probationes*, quali i miracoli e la realizzazione degli eventi annunciati, "allo stesso modo che l'inviato del re abbisogna delle credenziali col sigillo del re"⁵⁰.

La conoscenza degli eventi futuri così come è nella mente di Dio differisce in maniera radicale da quella concessa all'uomo mediante la *notitia* profetica. Entrambi, infatti, intendono i futuri contingenti, ma Dio li conosce in sé, mentre all'uomo è dato di apprenderli esclusivamente nelle cause, che tuttavia possono cambiare o subire impedimenti. Anche nella condizione della profezia, pertanto, all'uomo è concessa una conoscenza futura soltanto *opinative aut suspicative*⁵¹. Campanella riporta in modo esemplificativo l'episodio biblico della profezia di Giona, il quale aveva predetto la distruzione della città di Ninive entro quaranta

⁴⁷ Cfr. Campanella, *Antiveneti*, cit., pp. 125-129, citato in Barbuto, *Il principe e l'Anticristo*, cit., p. 113.

⁴⁸ Campanella, *Magia e grazia*, cit., pp. 110-111.

⁴⁹ Ivi, pp. 112-113.

⁵⁰ Ivi, pp. 121-123.

⁵¹ Ivi, pp. 118-119.

giorni; l'evento non si era poi realizzato, perché gli animi degli uomini si erano mutati e con essi anche la decisione divina⁵². È infine parte costitutiva della definizione di profezia la sua trasmissione ai destinatari, la *denunciatio*, essenziale alla profezia come lo è alla spada l'atto di trafiggere⁵³.

Diffondendosi nell'articolo successivo sulla divisione della profezia *ab essentia*, Campanella assume toni polemici nei confronti dei *moderni thomistae* che, a suo parere, si sarebbero allontanati dal dettato tommasiano. La questione investe in particolare il rapporto tra previsione ed effetti, in quanto questi ultimi possono essere eventi voluti da Dio, oppure risultati di atti umani, realizzati nel rispetto del libero arbitrio: nel primo caso si parlerà di profezia di predestinazione, nel secondo di semplice prescienza. Entrambe queste possibilità rientrano nella più generale definizione di *prophetia absoluta*, che “prevede l'effetto in sé medesimo”, distinta quindi dalla profezia condizionale in cui entrano in gioco le cause impediienti⁵⁴. Ai moderni seguaci di Tommaso, Campanella rimprovera di ignorare la distinzione tra atti presaputi e atti predeterminati; sotto questo aspetto, tali autori sono assimilabili ai luterani, i quali “non ammettono la suddetta distinzione, e perciò negano la profezia di prescienza, ascrivendo a Dio gli atti umani liberi”⁵⁵. La questione sfocia, quindi, nell'ambito del discorso sulla libertà umana⁵⁶. La appena accennata profezia condizionale si articola a sua volta in comminatoria e promissoria “secondo che vengon preannunciati condizionalmente mali o beni”⁵⁷.

La profezia può avere luogo nello stato di veglia, attraverso udito e vista. Può anche darsi profezia in sogni, estasi o stati di coscienza alterata, attivata da uno *spiritus*, che percepisce un oggetto esterno, che non è però riprodotto fedelmente nell'immaginazione, nella quale appare un'altra *res*. Un caso molto raro è rappresentato dalla profezia intellettuale, nella quale lo *spiritus animalis* non partecipa e il profeta vede oggetti intelligibili, le idee. In tal caso, la produzione delle rappresentazioni o *species* e la formulazione del giudizio sono simultanei, non come risultato di un'operazione di sintesi effettuata dal soggetto, ma come conseguenza della infusione da parte di Dio di nuove idee nell'intelletto e del *lumen* indispen-

⁵² Ivi, pp. 120-121.

⁵³ Ivi, pp. 122-123.

⁵⁴ Ivi, pp. 124-125.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

sabile per comprenderle⁵⁸. Campanella rivela qualche perplessità sulla posizione assunta dall'Aquinate in merito alla indiscutibile superiorità della profezia puramente intellettuale, la sola che non chiama in causa alcun processo astrattivo. Un'assoluta indipendenza dalle facoltà naturali implicherebbe una sorta di separazione dai sensi e dalla immaginazione, condizione quest'ultima riscontrabile nell'estasi, che Tommaso non riconosce, invece, come necessaria. *L'alienatio a sensibus* sembra essere una condizione imprescindibile per una contemplazione diretta di verità divine⁵⁹. Per Tommaso la comprensione che prescinde dalle immagini è superiore analogamente a quanto – riporta Campanella – “è migliore il discepolo che intende immediatamente la nuda verità enunciata dal maestro, di quello che abbisogna di esempi sensibili [...]”⁶⁰. Contro tale opinione, lo Stilese rileva che una conoscenza puramente intellettuale è destinata a perdere il carattere della espressività, perché nessun linguaggio è adeguato a esprimerla compiutamente; se la destinazione ultima di ogni profezia è però *ad manifestationem et utilitatem*, è piuttosto il tipo misto di profezia a qualificarsi come migliore⁶¹.

Se nei *Theologicorum libri* l'indagine si focalizza sui molteplici aspetti che la profezia manifesta su un piano essenzialmente teologico, negli *Articuli prophetales*, redatti all'indomani della condanna e dettati dall'urgenza di giustificare la propria partecipazione alla congiura calabrese proprio per ispirazione profetica, Campanella opera una contaminazione tra profezia e astrologia. La rivelazione profetica, così come è stata concessa agli Ebrei – che corrisponde a quella che sarà descritta in dettaglio nei *Theologicorum* – costituisce una delle modalità con cui Dio rende partecipe l'uomo dei suoi decreti; decreti che presso i Caldei, gli Assiri e gli Egizi furono rivelati attraverso le stelle e presso i Greci, i Romani e gli Etruschi per il tramite di oracoli, auguri, pitonesse e sibille. All'astrologia viene riconosciuto un ruolo di primo piano, fondato sulla persuasione che le stelle assumano il ruolo di *rerum divinarum signa*, cioè di strumenti scelti da Dio per comunicare la propria volontà all'uomo, il quale è legittimato a valersene per *divinari*⁶². Sulla scorta di san Paolo (*I Cor.*, 14, 31: “*potestis omnes per singulos prophetare*”)⁶³, Campanella riven-

⁵⁸ Ivi, pp. 128-131.

⁵⁹ Ivi, pp. 130-131.

⁶⁰ Ivi, pp. 132-133.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Tommaso Campanella, *Articuli prophetales*, a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1977, a. II, p. 6.

⁶³ Tommaso Campanella, *Articuli prophetales*, cit., III, 6, p. 14.

dica la possibilità di indagare il futuro interpretando le profezie bibliche ed extra-bibliche (Daniele, Aggeo, Elia, convivono con santa Brigida, Gioacchino da Fiore e le Sibille), che formano l'orditura degli *Articoli*, sulla quale viene intessuta una dottrina stadiale della storia, scandita in sei età e aperta alla dimensione escatologica, all'attesa dello stato universale del regno di Cristo, figurativamente illustrato nel settimo giorno della creazione genesiaca. È in questo punto di convergenza tra profezia, escatologia e apocalittica che il compito dell'astrologo si rivela fondamentale. Le testimonianze dei filosofi (con la sola eccezione di Aristotele e di Ocello Lucano) sulla mortalità del mondo fanno eco al dettato scritturale; i risultati delle indagini astronomiche, da Ipparco di Nicea a Copernico, confermano alcune anomalie riscontrabili nei cieli, riassumibili in quattro *exorbitantiae*: l'anticipazione dei solstizi e degli equinozi; la variazione degli apogei e dei perigei dei pianeti; il cambiamento del percorso obliquo del Sole e il progressivo restringimento della sua orbita rispetto alla Terra, che annunciano la quarta *exorbitantia*, la caduta dell'astro luminoso sulla Terra e l'ineluttabile *interitus mundi*⁶⁴. In questa fusione tra piano profetico e apocalittico, lo statuto epistemologico dell'astrologia inevitabilmente vacilla. Nel sesto *articulus prophetalis* Campanella sostiene una regolarità solo apparente della *machina mundi*, giustificata dall'assunto che i moti celesti obbediscono, in ultima istanza, alla volontà divina; la loro variabilità rende vani i tentativi di predeterminare con certezza la data della fine del mondo. In quest'ottica si spiega anche la confutazione (sviluppata nella *Metafisica* e nella *Prophetia Christi*) della dottrina del Grande Anno, la *maxima revolutio* che, riportando tutti gli astri alle posizioni da essi occupate all'origine del mondo, decreterebbe il momento della fine del ciclo della vita nell'universo. Come già un secolo prima aveva predicato Savonarola, anche Campanella insiste sull'indeterminatezza del tempo apocalittico, pur riconoscendo in alcuni recenti eventi terrestri e celesti i segni di una prossimità dei tempi dell'apocalisse⁶⁵.

In un'accezione molto ampia, astrologia e profezia condividono l'idea della possibilità di accedere alla conoscenza di eventi futuri attraverso un messaggio da accogliere e interpretare. Quando profezia e astrologia sfociano nelle regioni

⁶⁴ Si veda F. Seller, *La Città, il Sole, le stelle. Temi astrologici e astronomici in Tommaso Campanella*, cit., pp. 94-102.

⁶⁵ Cfr. Jean-Louis Fournel, *Les passés et les territoires des prophètes. Les cas de Savonarole et Campanella*, in J.-Ph. Genet (dir.), *La légitimité implicite*, Éditions de la Sorbonne, Paris-Rome 2015, pp. 145-165, qui p. 148. Cfr. "Profezia" in E. Canone, G. Ernst (a cura di), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, cit., pp. 309-310.

della escatologia e dell'apocalittica, il rischio di varcare i confini dell'ortodossia dottrinale e della coerenza speculativa si accresce. Con grande abilità Campanella naviga nelle acque burrascose degli interdetti, del confronto con una lunga e tenace tradizione rinverdata dall'impegno militante di paludati teologi, destreggiandosi con ingegno e vasta cultura.

È indubbio che la determinazione dei criteri a cui deve rispondere la profezia *vera*, così come la descrizione precisa della fisionomia del profeta autentico sono definiti attraverso un serrato confronto con la dottrina tommasiana. Tuttavia, quando attinge alle fonti per corroborare le proprie profezie, lo Stilese chiama in causa figure e opere dai caratteri non sempre conciliabili con il pensiero tommasiano e, più in generale, con i principi riconosciuti dall'ortodossia cristiana. I casi più evidenti sono rappresentati da Girolamo Savonarola e Gioacchino da Fiore. I due profeti compaiono, insieme a santa Brigida, nella deposizione rilasciata da Pizzoni come ispiratori del programma rivoluzionario di Campanella⁶⁶. Mentre i giudizi formulati dallo Stilese su Savonarola sono dettati da comprensibile prudenza⁶⁷, l'abate di Fiore è tra gli autori più citati dallo Stilese, e sempre in tono positivo. La pretesa gioachimita di prevedere la data della fine del mondo era stata più volte contrastata e rigettata da autorità ecclesiastiche e teologi, a partire dallo stesso Tommaso⁶⁸. Inoltre, la convinzione che sussista un rapporto figurale tra storia della Chiesa e storia della Sinagoga è un tratto che accomuna i due pensatori calabresi, ma non trova piena approvazione in Tommaso d'Aquino⁶⁹. Pertanto, Campanella elabora nei *Theologicorum* una teoria della profezia per molti versi vicina a quella del Dottor Angelico; al contempo, però, si serve di fonti che si rivelano essenzialmente dissonanti dalla visione tommasiana.

Una seconda riflessione che meriterebbe maggiore attenzione riguarda la figura del profeta. Negli articoli di *Magia e grazia*, Campanella riconosce come caratteristica propria della definizione di *prophetia* la *sobria certitudo*: “i profeti divini non annunziano come gli ossessi e i maniaci e i furiosi con parole turbi e modi indecorosi e in stato inconscio, ma in piena consapevolezza”, in maniera diversa dai modi furiosi e invettivi che esprimono falsi profeti come Maometto

⁶⁶ Cfr. Ricci, *Campanella*, cit., p. 126.

⁶⁷ Cfr. Barbuto, *Il principe e l'anticristo*, cit., p. 131.

⁶⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commentum Sententiarum*, III, d. 31, q. 2, a. 3; IV, d. 43, q. 1, a. 3. Si veda McGinn, *The Abbot and the Doctors. Scholastic Reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore*, in «Church History», 40, 1 (1971), pp. 37-38.

⁶⁹ Cfr. De Lubac, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, cit., pp. 175-176; 262.

e Lutero⁷⁰. Negli articoli dedicati ai *modi prophetandi*, Campanella, nel focalizzare l'attenzione alle diverse modalità in cui si realizza di fatto l'estasi, distingue con attenzione le manifestazioni patologiche, causate da affezioni del corpo o dall'intervento dei demoni, da quelle autentiche, in cui gli oggetti che causano il rapimento sono *supra se*⁷¹. Anche qui lo Stilese sembra adeguarsi alle riflessioni dell'Aquinate sulla differenza tra due tipi di *raptus*: l'uno che avviene per eccedenza, l'altro per carenza delle normali capacità conoscitive dell'uomo⁷². Se sobrietà e consapevolezza rappresentano doti necessarie al vero profeta, appare più che legittimo chiedersi come si possa conciliare tale opinione con la pazzia inscenata e portata avanti da Campanella stesso.

⁷⁰ Campanella, *Magia e grazia*, cit., pp. 120-121.

⁷¹ Ivi, pp. 134-139.

⁷² Cfr. B. Faes, *Per una storia del 'raptus' in Tommaso d'Aquino*, in «Bruniana & Campanelliana», 12, 2 (2006), pp. 411-430.

Giovanni Scarpato

Profezia e politica nella critica libertina

1.

Il tema della profezia assume una immediata rilevanza politica in tutta la tradizione medievale e moderna. Quella che qui propongo è una riflessione – necessariamente non esaustiva – sulla critica che i filosofi libertini portano alla conoscenza profetica. Nel corso del Seicento il carattere conoscitivo della profezia viene decisamente revocato in dubbio, seppure da angolazioni e con finalità pratiche diverse. Per i filosofi libertini la ripresa dello scetticismo antico, con il valore attribuito alla *epochè*, diviene un metodo privilegiato per sottoporre ad indagine l'intera tradizione storica¹.

Caratteristica dei libertini era l'idea che la religione fosse stata in ogni tempo e continuasse ad essere un docile strumento nelle mani dei legislatori, degli astuti politici (tra cui andavano annoverati i riformatori protestanti), i quali la impiegavano in maniera fraudolenta per disseminare presso il popolo, per sua natura ignorante e credulo, profezie, miti e narrazioni con lo scopo di cementare l'obbedienza verso il potere costituito². Nel complesso la critica alla profezia nel

¹ Tra la vasta letteratura sull'argomento mi limito a richiamare R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, nuova edizione accresciuta, Skaktine, Genève-Paris, 1983 (in part. pp. 505-538 per lo scetticismo di La Mothe le Vayer); D. Taranto, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1994; R. Popkin, *Storia dello scetticismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000; S. Pupo, *Lo scetticismo politico. Storia di una dottrina dagli antichi ai nostri giorni*, Milano-Udine, Mimesis, 2020, pp. 105-148; G. Paganini, *Il dubbio dei moderni. Una storia dello scetticismo*, Firenze, Carocci, 2022.

² L'esercizio del sospetto in materia di religione convive con la consapevolezza della sua necessità sociale ai fini dell'obbedienza. Per questo, i più moderati tra i libertini, esibiscono un atteggiamento per molti versi ambiguo e dissimulatorio esonerando dalla loro critica demolitrice la rivelazione cristiana. Al contrario, riprendendo la lezione del Montaigne *dell'Apologie de Raymond Sebond*, ritengono che lo scetticismo sia il miglior viatico per avvicinarsi alla religione, la quale non può essere in nessun caso materia di scienza, ma può scaturire solo dal convincimento interiore.

mondo erudito dei libertini diviene un momento ineludibile del quel “disincanto del mondo” di cui il Seicento è una tappa decisiva.

In premessa occorre ricordare che la discussione sulla profezia non può prescindere dal valore sacro e quindi conoscitivo che l'antichità classica attribuiva al sogno profetico. Come ricorda George Steiner, nel mondo antico il sogno è materia politica e fonte storica. I sogni vengono archiviati e interpretati al punto che “fino al XVI secolo avanzato il sonno è stato una delle fonti generose di documentazione storica, il cui archivista era l'astrologo di corte”³. Ma già nel mondo antico la visione profetica era stata oggetto di una critica carsica e sotterranea orientata a precisarne il valore.

Tullio Gregory segnala la presenza, in una ideale biblioteca libertina, del *De defectu oraculorum* di Plutarco⁴. Del resto, questo scritto era raccolto nei *Moralia* dello scrittore greco che circolarono largamente in Europa dopo l'edizione veneziana pubblicata da Aldo Manuzio nel 1509⁵. Non è azzardato affermare che i libertini furono i reali tesaurizzatori degli argomenti elaborati dallo scrittore greco. In uno dei suoi *moralia*, *Perché la Pizia non dà più oracoli in versi?* Plutarco opera una sorta di rovesciamento della questione spostando l'attenzione dal contenuto della profezia al medium che è latore del messaggio divino. Che rapporto c'è tra la divinità e l'oracolo? Di certo gli dèi scelgono per comunicare con gli uomini persone che hanno capacità adeguate a tal fine. Quindi è impossibile che una sacerdotessa illetterata si esprima in versi. La conclusione a cui giungeva Plutarco era che “anche l'ispirazione profetica, non meno che l'ispirazione d'amore, si serve del carattere del soggetto e spinge chiunque la riceva in armonia con la sua natura”⁶. Plutarco non intende demolire il carattere euristico della profezia, anche perché è consapevole che per farlo bisognerebbe preliminarmente intendere cosa sia il tempo. Propone comunque di considerarla come un prodotto storico. Questo criterio consente di affermare che gli oracoli della Pizia non sono più in versi perché si è affievolito tra i greci lo spirito poetico oltre a quello profetico. Se la Pizia emette responsi solo su questioni comuni, come matrimoni

³ G. Steiner, *Nessuna passione spenta*, Milano, Garzanti, 2001, p. 123.

⁴ T. Gregory, *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli, Guida, 1986, p. 13.

⁵ Altrettanto rilevante è l'edizione francese del 1572 curata da Jacques Amiot. Sulla fortuna di Plutarco negli scrittori politici cinque-seicenteschi mi avvalgo di D. Taranto, *Machiavelli e Plutarco*, “Il pensiero politico”, 2009, 2, pp. 167-197; G. Inglese, *Plutarco*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, 2014, (ad vocem).

⁶ Plutarco, *Tutti i moralia*, Milano, Bompiani, 2017, p. 763.

e compravendite, è perché in Grecia, dopo la conquista romana, non accadono più fatti rilevanti.

Nel *De defectu oraculorum*, Plutarco paragona la profezia a un *farmacon* che agisce in maniera diversa a seconda della complessione di colui a cui è somministrato:

Il potere dell'ispirazione profetica non agisce indifferentemente su tutti e neppure allo stesso modo sulle stesse persone: al contrario, come si è detto, infiamma e accende solo coloro che si trovano nella disposizione giusta per questa trasformazione. È un potere divino e demonico, ma nonostante ciò può decadere, e non è incorruttibile o immune da vecchiaia, né durevole nel tempo infinito che come abbiamo detto, affatica ogni cosa a metà tra la terra e la luna⁷.

Vedremo più avanti come in età moderna sarà Spinoza l'autentico tesaurizzatore di questa scelta di Plutarco nello spostare il centro della considerazione critica dalla profezia come fonte di conoscenza ai profeti con la loro personalità determinata.

2.

Secondo Leo Strauss, nel mondo antico la critica religiosa si sviluppa essenzialmente su due direttrici, quella epicurea (la religione come fenomeno naturale basato sul timore) e quella averroista (religione come istituzione soggetta alla volontà dei legislatori). “In ogni caso – scriveva Strauss – dopo la riscoperta di Epicuro a opera dell'umanesimo – riscoperta che raggiunge il suo culmine nel lavoro di Gassendi sul filosofo greco – la tradizione averroista e quella epicurea finiscono per congiungersi nei libertini del XVI e del XVII secolo”⁸. Il versante averroista della critica religiosa sarà approfondito soprattutto da Machiavelli e Bruno. In particolare, il filosofo nolano avrebbe ricavato “le conclusioni più radicali di una tale impostazione, respingendo nettamente la profezia come forma di ispirazione inferiore e spregevole”⁹.

⁷ Ivi, p. 823.

⁸ L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 21.

⁹ Ivi, p. 22.

Sul tema della critica religiosa abbiamo seguito Strauss, il quale però nella sua articolata disamina non si riferisce mai a Plutarco, nonostante i suoi argomenti tornino in tutta la critica libertina alla profezia. Per comprendere il pensiero dei libertini non possiamo prescindere da Michel de Montaigne, il quale nei suoi *Essais* dichiarava il debito contratto verso Plutarco e Seneca¹⁰. Per le idee dello scrittore francese sulla profezia il riferimento ineludibile è il saggio *De la force de l'imagination*¹¹, che prende le mosse dall'argomento, ricorrente nel discorso teologico, secondo cui "fortis imaginatio generat casum". Scriveva Montaigne: "È verosimile che il principale credito che si dà ai miracoli, alle visioni, agli incantesimi e a simili fatti straordinari derivi dalla potenza dell'immaginazione che agisce principalmente sugli animi del popolo, più malleabili. Si è colpita la loro credulità a tal punto che pensano di vedere quello che non vedono"¹².

Montaigne costruiva su questo argomento una variegata galleria di *exempla* incredibili e grotteschi, dalle "cicatrici del re Dagoberto e di San Francesco", alla vicenda di un uomo chiamato Germano ma battezzato dal vescovo di Vitry-le-Francois col nome di Maria, diventato uomo all'età di ventidue anni per effetto dell'immaginazione; per continuare con le fatture e le stimmate, le voglie del parto, fino ad una vasta fenomenologia della vita erotica in grado di dimostrare la capacità della mente di paralizzare il corpo. Ma questa rassegna apparentemente eterogena di fatti bizzarri era ricondotta ad un unico fuoco interpretativo, laddove Montaigne, seguendo Plutarco, riteneva che la profezia nascesse dalla "stretta congiunzione dello spirito e del corpo, che si comunicano reciprocamente le loro condizioni"¹³.

Nel ragionamento di Montaigne emergeva un altro argomento destinato ad essere valorizzato dalla critica libertina: l'idea che l'immaginazione fosse più forte tra gli uomini di scarso razocinio e quindi nel popolo. La tendenza del popolo alla credulità e all'autoinganno sarà molto enfatizzata dai libertini propensi a individuare nella *populace*, il ricettacolo di ogni vizio, insipienza, ignoranza¹⁴.

¹⁰ M. De Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 2005, "Difesa di Seneca e Plutarco", pp. 956-964.

¹¹ Ivi, libro I, cap. XXI, pp. 124-138.

¹² Ivi, pp. 127-128.

¹³ Ivi, p. 135.

¹⁴ Per la genealogia di questo atteggiamento elitario è ineludibile il rimando alle magistrali analisi di Anna Maria Battista, in particolare *Come giudicano la "politica" libertini e moralisti nella*

Principale compito del saggio sarebbe proprio quello di spogliarsi di tutto ciò che è popolare¹⁵.

3.

La critica libertina alla profezia valorizza alcune ipotesi scettiche che erano circolate nel mondo antico. Allo stesso tempo si pone in continuità con la tradizione del naturalismo rinascimentale che, soprattutto con Bruno e Campanella, molto si era soffermata su questo punto. Vi era poi l'incidenza decisiva di Pomponazzi, il quale aveva ricondotto i "miracoli" a cause naturali¹⁶. L'atteggiamento di molti filosofi italiani, tra cui Bruno, Campanella, Vanini, sembrava essere in qualche modo oscillante. Essi criticavano la credulità e gli inganni che erano alla base delle religioni storiche e giudicavano la profezia come un prodotto della *vis imaginativa*. Allo stesso tempo si scagliavano contro i riformatori protestanti, ponendoli sullo stesso piano degli antichi legislatori-impostori che accreditarono le false religioni, con l'aggravio però di aver svilito il senso autentico del sacro. Del resto, la riforma protestante, con la sua esigenza di semplificazione teologica, aveva in qualche modo ridotto la portata della rivelazione ebraica basata sulle "esperienze segrete dei profeti"¹⁷. Lutero, come sappiamo dalle magistrali pagine di Aby Warburg, nutriva un disprezzo senza riserve per la divinazione, al punto da deridere gli sforzi di coloro che cercavano di accertare il giorno e l'ora esatte della sua nascita per ricavarne il tema natale. Tra questi si annoverava il suo sodale Melantone, "guida profetica della Germania protestante", il quale invece indulgeva

Francia del Seicento, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980, pp. 25-80.

¹⁵ Questa idea di una immaginazione eccedente presso il popolo era del resto già entrata nella considerazione dell'ebreo Maimonide, il quale nella *Guida dei perplessi* aveva individuato un livello inferiore di religiosità che si esprimeva in una classe di persone in cui era vivissima la "virtù immaginativa" e che avevano sogni e visioni simili a quelle dei profeti, cfr. M. Maimonide, *Guida dei perplessi*, Torino, Utet, 2003, pp. 460-461.

¹⁶ Soprattutto nel *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, su cui M. L. Pine, *Pietro Pomponazzi Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore, 1986, pp. 237-274; G. Zanier, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del "De Incantationibus" di Pomponazzi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

¹⁷ Traggio questa espressione da E. Gunkel, *I profeti*, a cura di F. Parente, Firenze, Sansoni, 1967, p. 113.

in un'umanistica apertura per l'astrologia e la decifrazione dei segni profetici¹⁸. La tradizione cinque-seicentesca italiana si era scagliata contro la riforma proprio per la sua visione di una religione senza mistero, miracoli ed ispirazione profetica. Così Giulio Cesare Vanini, nell'*Amphitheatrum* attribuiva a Lutero l'idea che le stimmate di San Francesco fossero frutto del suo furore mistico (in realtà tale opinione era stata sostenuta da Cardano e Pomponazzi). Ma sui riformati notava polemicamente come “gli eretici, staccandosi dalla Chiesa cattolica, inventano nuovi dogmi senza fare alcun miracolo, se non quello di mandare a morte i vivi, come è certo che abbia fatto Calvino”¹⁹.

4.

Si avverte nei pensatori francesi della prima metà del Seicento la volontà di affidarsi alla razionalità, di praticare la scepsi scettica per esorcizzare i traumi prodotti dalle guerre di religione che, per molti versi, costituiscono il retroterra angoscioso della loro riflessione. La guerra civile aveva disintegrato i vincoli dell'obbedienza, scardinando la riverenza e il timore che tradizionalmente erano riservati alla religione e al trono, in un succedersi di eventi in cui ben poche cose sembravano obbedire a criteri di razionalità. La reale intenzionalità politica dei libertini era quella di ricostruire l'autorità su basi scettiche. Caterina de' Medici rappresenta una figura quanto mai rappresentativa della stagione delle guerre di religione in Francia. Nella personalità della regina fiorentina la concezione realistica e disincantata della politica – derivata anche dalla sua precoce conoscenza delle formule di Machiavelli – conviveva con la fede quasi disperata nei pronostici, nei segni, nei vaticini. Sappiamo che Caterina, nel 1555, volle incontrare Michel de Notredame a Salon per avere un responso sulla salute precaria di suo figlio, il re Carlo IX²⁰. La fama del profeta era dovuta soprattutto alla *quatrain*

¹⁸ A. Warburg, *Divinazione antica pagana in testi e immagini dell'età di Lutero*, [1920], Milano, SE, 2016.

¹⁹ G.C. Vanini, *Anfiteatro dell'Eterna Provvidenza*, traduzione a cura di F.P. Raimondi e L. Crudi, Galatina, Congedo, 1981, pp. 92-93. Un altro aspetto rilevante che meriterebbe un esame approfondito è rappresentato dai percorsi di quella autentica cristologia libertina di cui per molti versi furono fondatori Bruno e Campanella, secondo i quali i miracoli compiuti da Gesù non avevano nulla di inspiegabile al punto da essere agevolmente replicabili.

²⁰ D. Crouzet, *Nostradamus. Une médecine des ames à la Renaissance*, Paris, Payot, 2011.

35 della prima centuria delle sue *Prophéties* che sembrava alludere alla scena raccapricciante della morte di Enrico II, trafitto al volto dalla picca di Montgomery durante una giostra²¹. Nei giorni che seguirono la morte del sovrano, avvenuta nel luglio 1559, molti testimoni riferirono che il ricordo di quella centuria aveva creato a corte l'atmosfera della realizzazione di un presagio e il senso di una catastrofe imminente. Il caso Nostradamus non mancò di interrogare i filosofi francesi, in particolare Gabriel Naudé, il quale inserì il medico-profeta nella sua galleria di personaggi ai quali la credulità popolare aveva attribuito poteri soprannaturali. Naudé accoglieva nello stesso capitolo Savonarola e Nostradamus, chiedendosi, rispetto a quest'ultimo, se l'eccesso di umore malinconico potesse cagionare una forma di preveggenza naturale²².

In generale la critica libertina approfondirà il legame tra profezia e immaginazione sulla scia dell'intuizione di Montaigne. Così Charron, primo tesaurizzatore della lezione del filosofo di Bordeaux, molto insiste sul temperamento caldo, proprio di quei soggetti in cui prevale l'immaginazione, e quindi caratteristico dei profeti, dei poeti, dei frenetici, in cui sarebbe più debole il raziocinio²³.

Più sistematica è l'indagine che su tale questione conduce François La Mothe le Vayer. Nel suo *Du sommeil et des songes*, pubblicato tra gli *Opuscules* del 1643, il "Plutarco di Francia" enumera gli autori classici che negarono valore conoscitivo alle visioni profetiche, in particolare valorizza la critica di Aristotele

²¹ "Le lyon jeune le vieux surmontera / En champ bellique par singulier duelle, / Dans caige d'or les yeux luy crevera. / Deux classe une, puis mourir, mort cruelle" (quatrain 35 della prima centuria delle profezie del 1555). Alle visioni di Nostradamus George Dumezil, nei suoi ultimi anni, dedicherà un raffinato ragionamento in forma di *sotie*, "...*Il monaco nero in grigio dentro Varennes*". *Sotie nostradamica seguita da: Divertimento sulle ultime parole di Socrate*, Milano, Adelphi, 1987 dedicato alla quartina in cui Nostradamus sembra vaticinare la fuga di Varennes e la morte di Luigi XVI. Dumezil ne ricava un insegnamento per gli storici che "col pretesto di proteggersi dall'irrazionale (...) rifiutano di registrare quelle osservazioni che lo stato delle nostre conoscenze non consente di interpretare, mentre altri misconoscono il mistero del movimento che trasforma incessantemente gli equilibri organici apparentemente più stabili in altri equilibri non meno provvisori".

²² G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personages qui ont esté faussement soupconnez de magie*, Paris, chez Targa, 1625, pp. 461-476. Secondo Naudé, il grande numero di centurie composte dal profeta, il loro riferirsi in maniera solo allusiva a una grande quantità di figure e di luoghi, la mancanza di un chiaro riferimento cronologico consentivano l'applicazione delle centurie ad una gamma potenzialmente illimitata di fatti.

²³ P. Charron, *De la sagesse*, Paris, D. Deuceur, 1607, I, XV.

ai sogni premonitori, per cui se Dio avesse voluto mandare messaggi agli uomini avrebbe scelto tra loro i più saggi e virtuosi²⁴. Inoltre, continuava le Vayer, se i sogni provenissero da Dio solo gli uomini sognerebbero. Invece sognano anche gli animali. Ancora: perché Dio comunicherebbe in un linguaggio così oscuro e incerto? Se vi sono sogni straordinari essi andrebbero ricondotti all'eccesso di umori melanconici e ai loro effetti sulla facoltà dell'immaginazione. Ovviamente lo scrittore francese chiariva che le sue osservazioni non riguardavano i profeti biblici, le cui visioni furono sorvegliate dal loro rigore morale e furono ispirate da Dio. Resta il fatto che il sogno profetico viene derubricato come una fonte di conoscenza inaffidabile, poiché nasce da una sorta di disordine dell'immaginazione.

Ancora più stringenti erano gli argomenti esposti nel dialogo *De la divinité*²⁵. Lo scetticismo non doveva essere considerato una minaccia per la religione rivelata, al contrario – scriveva – “la sceptique se peut nommer une parfaite introduction au Christianisme”²⁶. Le diverse religioni non sarebbero altro che altrettanti sistemi (come quelli di Tolomeo e Copernico) per rendere conto della totalità dei fenomeni morali²⁷. Le religioni antiche recano traccia inequivocabile dell'eccesso di immaginazione degli uomini che le forgiarono. Per questo la tolleranza verso le diverse confessioni, così come era praticata nel mondo antico, doveva tornare ad essere un criterio per regolare la convivenza sociale.

²⁴ Per l'analisi di questo scritto mi avvalgo di A. L. Schino, *I sogni profetici secondo La Mothe le Vayer e Hobbes*, in *Somnia. Il sonno dall'antichità all'età moderna*, a cura di C. Buccolini e P. Totaro, Cnr-Iliesi, pp. 281-298. Si tratta di un argomento che – nell'ambito della critica razionalistica alla profezia sarà ripreso da Hobbes, il quale notava come gli uomini non credono alle Sacre Scritture ma prestano fede ai profeti che dichiarano di parlare in nome di Dio.

²⁵ *Dialogue sur le sujet de la divinité*, in F. de La Mothe le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, édition critique par B. Roche, Paris, Honoré Champion, 2015, pp. 363-420. Sul valore politico dei dialoghi si è soffermato con padronanza D. Taranto, *Sullo scetticismo politico di La Mothe Le Vayer*, “Il pensiero politico”, XX, 1987, 2, pp. 179-199, notando come l'ambizione dell'autore “non è però limitata dall'intenzione di separare le sfere dell'etica e della politica, perché in breve il suo discorso assume i toni di una requisitoria contro il fondamento di scientificità della politica, culminando nell'antiumanistica affermazione della sua non eccellenza” (cit. p. 182).

²⁶ F. Mothe le Vayer, *De la divinité*, p. 374.

²⁷ Ivi, p. 398.

5.

La demolizione scettica della profezia fu assunta come obiettivo prioritario del programma filosofico-politico di Gabriel Naudé. L'apprendistato del filosofo francese avviene a Padova all'insegna del naturalismo eterodosso²⁸. L'*Apologie* di Naudé era programmaticamente rivolta a negare l'esistenza di intelligenze disincarnate, spiriti, profeti, statue parlanti²⁹. Negli anni passati nella Roma dei Barberini, Naudé pubblica le *Considerations politiques sur les coups d'estat*, in cui il problema della profezia assumeva una curvatura decisamente politica. L'impegno di Naudé appare tutto rivolto a destituire di fondamento la profezia e i vaticini, come fattore di instabilità politica. Il referente della profezia è il popolo, ricettacolo di ignoranza e superstizione. Il filosofo francese professa una concezione della politica che non ammette assoluti. Nella realtà umana tutto è illusorio, variabile, contingente³⁰. Il colpo di stato di cui parla Naudé non è altro che previsione, azzardo, sfida alla contingenza. In questo contesto rimane salda la critica alla profezia come prodotto dell'immaginazione ma accompagnata dalla consapevolezza della necessità della frode nelle arti di governo, per cui l'uomo di stato potrà servirsi della credulità popolare a proprio vantaggio. Se la natura del popolo è bestiale e credula il politico dovrà usare ogni strumento a sua disposizione per dominarla. Egli potrà quindi servirsi della religione, "come fece Savonarola a Firenze", fingere miracoli, o addirittura diffondere "voci false, rivelazioni e profezie che vengono fatte correre appositamente per spaventare il popolo, per stupirlo, sconvolgerlo, oppure per rafforzarlo, incoraggiarlo, a seconda che si richieda l'una o l'altra cosa"³¹. Quindi – concludeva – "i politici hanno dunque una grande strada aperta per ingannare e sedurre lo sciocco popolino, quella cioè di servirsi di predizioni per spaventarlo o per fargli avere delle speranze, per fargli accogliere o rifiutare ciò che a loro sembrerà più opportuno"³².

²⁸ La figura di Naudé ha assunto, negli ultimi decenni uno spazio sempre più cospicuo negli studi sul libertinismo. La sua figura può essere considerata una sorta di *trait d'union* tra la tradizione rinascimentale italiana e il libertinismo erudito francese. Si veda L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, Franco Angeli, 1988; Id., *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 1996; A. L. Schino, *Battaglie libertine. La vita e le opere di G. Naudé*, Roma, Le Lettere, 2014, pp. 160-186.

²⁹ A. L. Schino, "Demoni, streghe, statue parlanti", in Id., *Battaglie libertine*, cit., pp. 160-186.

³⁰ G. Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di stato*, traduzione, introduzione e cura di Alessandro Piazzi, Milano, Giuffrè, 1992.

³¹ Ivi, p. 239.

³² Ivi, p. 240.

La critica scettica dei libertini francesi era influenzata su questo punto, non solo dagli autori classici, ma anche dalla cultura italiana del cinque-seicento, in particolare da Pomponazzi, Cardano, Vanini e – per ragioni diverse – da Paolo Sarpi.

Sofferamoci innanzitutto su Vanini il quale affronta il problema della profezia nelle *esercitationes* VI e VII dell'*Amphiteatrum aeternae providentiae*³³. Nel suo stile eclettico il filosofo salentino discute le tesi di Machiavelli, Pomponazzi e Cardano. L'*Amphiteatrum* rappresenta uno dei massimi esempi di dissimulazione seicentesca poiché Vanini, prediligendo lo stile espositivo e analitico, dichiara di voler confutare gli errori degli autori di volta in volta discussi ma in realtà finisce per accoglierne molte delle tesi più eterodosse. Lo stile argomentativo del filosofo salentino non sarebbe molto diverso da quello usato da Campanella nell'*Atheismus triumphatus*, dove il lettore resta incerto se stia attingendo ad un'opera di apologetica, scritta a maggior gloria della religione cattolica o, al contrario, a una enciclopedia universale dell'empietà³⁴.

Sul problema della profezia Vanini non cita direttamente Plutarco ma ne ricava gli argomenti essenziali dalla ricca esposizione che ne aveva offerto Cardano, il quale riconduceva gli oracoli delfici a tre cause “l'energia della terra, una divina capacità della giovane donna ed una celeste potenza dell'antro”³⁵. Il filosofo salentino sembrava accogliere le tesi di Pomponazzi sull'incidenza dell'immaginazione nella profezia. In particolare discuteva un passo del *De naturalis effluvis*, in cui Pomponazzi aveva notato come la forza dell'immaginazione fosse potente al punto da imprimere segni sul corpo del nascituro in una donna gravida che avesse desiderato di cibarsi di un determinato alimento durante il parto. Quello che qui conta rilevare è come, in questa spiegazione tutta naturalisticamente connotata, Vanini metta in discussione il segno che avvalorava la profezia:

Non v'è nessuna donna che, finché il feto è nell'utero, sappia predire se e quali voglie avrà il neonato, mentre per certo sa da quali desideri è stata maggiormente eccitata. Quando poi nasce il bambino e la madre si accorge che egli presenta una qualche voglia, allora lei afferma su due piedi: *Ho desiderato proprio quel frutto*. Ne desiderò

³³ G.C. Vanini, *Anfiteatro della Eterna Provvidenza*, cit., pp. 72-85.

³⁴ T. Campanella, *L'Ateismo trionfato ovvero Riconoscimento filosofico della Religione Universale contra l'Antichristianesimo Macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2004.

³⁵ G.C. Vanini, *Anfiteatro*, cit. p. 80 cita un passo *De rerum varietate* di Cardano.

tuttavia infiniti altri e forse proprio di quello non ebbe alcuna voglia, ma lei crede in questo tipo di spiegazione per il semplice fatto che è proclamato vero da tutti³⁶

Si tratta di una notazione per molti versi significativa poiché anticipa uno degli argomenti più persuasivi che saranno utilizzati da Spinoza per demolire scetticamente la profezia. Analizzando le Sacre Scritture Spinoza noterà come i profeti biblici chiedessero sempre a Dio un segno della verità di quanto avevano visto o udito. Ma, obiettava, non vi era nessuna prova oggettiva che il segno (che solo il profeta poteva interpretare) fosse venuto da Dio, o fosse comunque in relazione significativa con la loro visione.

Una delle caratteristiche della profezia è quella di essere vera solo se Dio la conferma con un segno. Inoltre, il profeta è veridico solo se nel tempo si produce una “prova” sul piano effettuale di quanto da lui vaticinato. Segno e prova sono quindi due momenti inscindibili della conoscenza profetica³⁷. Su questo aspetto si era soffermato anche La Mothe le Vayer, il quale aveva legato proprio al concetto di segno profetico la naturale disposizione degli uomini all’autoinganno. Davanti a un fatto apparentemente inspiegabile gli uomini sono disposti a credere a una sua origine soprannaturale piuttosto che a dubitarne.

Parlavo in precedenza di una incidenza di Sarpi sulla cultura libertina francese. Sarebbe un dato fin troppo facile da acclarare in base alle dichiarazioni di ammirazione per la sua figura che ricorrono nei testi di Naudé e di La Mothe le Vayer, i quali spesso si riferiscono al “notre grand père Paul”. La fama del servita veneziano era giustificata soprattutto dall’*Istoria del Concilio tridentino*, pubblicata anonima nel 1619, considerata dai regalisti francesi come un esempio maturo di storiografia ispirata ad una visione realistica della politica. Nell’*Istoria* lo sviluppo degli eventi si genera dalla mera concatenazione delle scelte politico-diplomatiche, senza una egida provvidenzialistica e senza interventi divini e soprannaturali. Il prodigioso viene costantemente ricondotto al naturale e all’u-

³⁶ G.C. Vanini, *Anfiteatro*, cit., p. 99.

³⁷ Sul concetto di segno profetico forse non è azzardato un breve richiamo al giudizio di Machiavelli su Savonarola. È noto che Machiavelli non propende mai per una demolizione scettica del carisma profetico del frate ferrarese per via delle qualità morali che gli erano attribuite. Altrettanta cautela sorvegliava il giudizio di Guicciardini, il quale ricordava come il popolo fiorentino credette al carattere soprannaturale delle sue parole perché aveva predetto la calata delle armi francesi in Italia quando “non appariva segno alcuno se non di grandissima tranquillità” (*Storia d’Italia*, II, 2). Quindi egli avrebbe dato “prove” del suo carisma profetico, anche in assenza di “segni”.

mano, mentre i fatti – persino i più inattesi – si manifestano senza essere annunciati da segni prodigiosi, come invece era accaduto in Machiavelli e Guicciardini, mentalità scettiche e libere da pregiudizi, i quali però molto avevano concesso nelle loro opere storiche al gusto retorico del segno premonitore³⁸. Secondo Charbonell Sarpi rappresentò per i libertini francesi una sorta di “Machiavelli perfectionné”³⁹.

6.

Il secondo capitolo del *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza⁴⁰ potrebbe essere considerato la summa del discorso scettico sulla profezia. Spinoza valorizza i risultati che Hobbes aveva conseguito sul piano della critica razionalistica alla religione e alle Sacre Scritture. La rivoluzione di Hobbes è innanzitutto linguistica. Il linguaggio, se correttamente impiegato è una sorta di calcolo, esso descrive stati di cose, e non è possibile impiegarlo per predire ciò che è ancora non è accaduto. Il messaggio profetico quindi, nel suo essere erroneo, risulta essere un elemento potenzialmente disgregatore del consorzio sociale. Non solo la politica deve essere scissa dalla profezia ma persino l’idea che la prudenza umana disponga di strumenti per fare congetture sul futuro appare destituita di fondamento⁴¹. La vocazione dei profeti veniva ricondotta alla loro tendenza

³⁸ Mi avvalgo di una notazione di Matteo Palumbo, il quale ha ricordato come nella storiografia classica e umanistica i fatti importanti debbano sempre essere preceduti da segni portentosi.

³⁹ J. R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*, Paris, Champion, 1919, p. 57. I pensatori della *Tétrade* non potevano attingere agli scritti esoterici di Sarpi, in particolare ai *Pensieri sulla religione*, con la loro idea della religione come fatto naturale e allo stesso tempo politico, sui quali molto si è soffermata la storiografia sarpiana dell’ultimo trentennio.

⁴⁰ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 2007, pp. 47-78.

⁴¹ Il discorso consiste in una serie di pensieri che possono essere regolati o non regolati. Andando contro la tradizione politica Hobbes istituisce una relazione (nel segno dell’errore) tra profezia e prudenza/previsione politica: “Il presente solo esiste in natura; le cose passate esistono solo nella memoria, ma le cose avvenire non esistono del tutto; dato che il futuro non è altro che una finzione della mente, che applica la sequela delle azioni passate alle azioni presenti; ciò è fatto con maggior certezza da colui che ha maggior esperienza, ma non con una certezza sufficiente. (cit., T. Hobbes, *Leviatano*, Torino, Rizzoli, 2011, p. 27). La prudenza è quindi “presunzione” di poter intendere il futuro e anticipare la provvidenza divina, attraverso il segno che non è altro se non “l’evento antecedente del conseguente e al contrario” (*Ibid.*). Chi ha più esperienza ha

alla *gloriatio*, sentimento che nasce da una eccessiva sopravvalutazione di sé, e che porta il profeta ad avvertire un bruciante desiderio di parlare ritenendo di essere ispirato da Dio.

Tornando a Spinoza occorre notare come egli istituisca una relazione tra il contenuto della profezia e la complessione umorale del profeta. Per questa ragione la profezia non produce un incremento di conoscenza poiché i profeti non fanno altro che amplificare le loro esperienze soggettive attraverso la *vis imaginativa*. Quindi, scriveva, “se il profeta era allegro, gli si rivelavano le vittorie, la pace e in generale le cose che generano letizia (...) mentre, se era triste gli si rivelavano guerre, castighi e ogni sorta di mali”⁴². Lo stesso avveniva “delle rivelazioni per immagini: se il profeta era contadino, si rappresentava buoi e vacche, ecc...; se era soldato, capitani ed eserciti; se cortigiano, il trono reale e simili cose”⁴³.

Non possiamo soffermarci nel dettaglio sulla sua critica alla profezia (e quindi alla religione rivelata). Occorre sottolineare, però, come il capitolo del *Tractatus* dedicato alla profezia valorizzi alcuni argomenti che erano emersi nel dibattito precedente:

- a) la profezia non è una forma di conoscenza autentica perché non nasce dalla ragione ma dalla forza dell’immaginazione (Montaigne);
- b) l’immaginazione è più viva in coloro in cui è scarso il raziocinio, quindi il popolo si avvicina alla religione tramite l’immaginazione (Maimonide);
- c) il contenuto delle profezie varia a seconda del grado di istruzione, complessione fisica, condizione storica del profeta. Dobbiamo quindi intendere la profezia come un prodotto storico (Plutarco);
- d) le visioni dei profeti sono confuse. Per questo il profeta chiede a Dio un segno in grado di confermarle, ma il procedimento con cui si collega la visione al segno è del tutto arbitrario (Vanini);
- e) la razionalità è un patrimonio comune del genere umano quindi non può esserci conoscenza autentica attorno a ciò che non è razionale (Hobbes).

più segni. Ma non vi è nell’uomo una facoltà specifica in grado di anticipare il futuro, ma solo una sagacità o solerzia che troviamo negli stessi animali. Per questa ragione, Hobbes definisce la prudenza come “presunzione del futuro contratta in base all’esperienza del tempo passato” (ivi, p. 28).

⁴² B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 52.

⁴³ *Ibidem*.

7.

La critica di Spinoza è radicale al punto che è opportuno interrogarsi se sia ancora possibile parlare di profezia dopo il *Tractatus theologico-politicus*. Secondo Strauss, la ricomposizione di senso dell'eredità profetica avviene solo per la "rivalutazione dell'immaginazione" che si avvia con lo *Spirito della poesia ebraica* di Herder⁴⁴. Ma tale tendenza era già stata avviata da Giambattista Vico, il quale nel *De ratione*, in polemica con la cultura cartesiana, elogia i saperi connessi alla retorica⁴⁵. Nella *Scienza nuova*, inoltre, Vico compie una consapevole opera di scardinamento del linguaggio libertino con l'ambizione di recuperare la certezza storica contro il pirronismo seicentesco. L'immaginazione appare come la facoltà più potente della mente umana, presentandosi come produttrice di forme simboliche, linguaggi, leggi, istituzioni. Nei cominciamenti rozzi del genere umano l'immaginazione non permea di sé solo le forme estetiche ma persino quelle giuridiche, se si pensa che le Dodici Tavole latine nacquero sotto forma di "serioso poema". I linguaggi della profezia non andavano quindi accantonati ma compresi secondo i loro principi. Vico era consapevole che non si potevano ricostruire i percorsi compiuti dalle civiltà antiche senza riferirsi alla "Musa omerica", agli auspici latini, alle rivelazioni dei profeti biblici. Se la metafisica è scienza dei principi primi, la prima metafisica del "genere umano" è stata quella "poetica", basata sulla potenza metaforica dell'ingegno. La facoltà profetica fa parte del patrimonio comune di tutte le nazioni perché si basa sull'unità della mente umana in evoluzione. In ragione della sua visione del primato della storia sacra Vico proponeva la distinzione tra profezia (legata alla rivelazione di un Dio spirituale e quindi riservata al solo popolo ebraico), e divinazione che invece fu propria delle nazioni gentili, i quali si formarono l'idea di divinità corporali:

XXIV La Religion' Ebraica fu fondata dal vero Dio sul divieto della Divinazione, sulla quale sursero tutte le Nazioni Gentili⁴⁶.

La Sapienza tra' Gentili cominciò dalla Musa, la qual'è da Omero in un luogo d'oro dell'Odissea diffinita, Scienza del bene, e del male, la qual poi fu detta Divinazione;

⁴⁴ L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, cit., p. 255.

⁴⁵ Sul nesso Vico-Herder cfr. I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, New York, Viking Press, 1976.

⁴⁶ G.B. Vico, *Scienza nuova* 1744, in Id., *La Scienza nuova. Le tre edizioni*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012/2013, p. 866.

sul cui natural divieto, perché di cosa naturalmente negata agli uomini, Iddio fondò la vera Religione degli Ebrei, onde uscì la nostra de' Cristiani, come se n'è proposta una Dignità⁴⁷.

Nella struttura a spirale del tempo umano l'immaginazione si ripiega verso il passato nella forma della reminiscenza, dandoci la possibilità di rivivere con la mente età della storia cancellate dal naufragio del tempo. L'immaginazione però allo stesso tempo si proietta verso il futuro nella forma della prudenza e della previsione profetica⁴⁸.

Nella *Conclusione* della *Scienza nuova* del 1744 Vico attinse alle possibilità evocatrici del linguaggio profetico. In quel luogo altamente significativo della sua opera maggiore egli evocò la possibilità di un "ultimo civil malore", generato da un eccesso di razionalità e civilizzazione⁴⁹. Tale condizione avrebbe rigettato gli uomini nell'individualismo con la conseguente perdita dei legami sociali. Una possibilità, quella della "barbarie della riflessione", che Vico evoca attingendo ad un lessico apocalittico:

poiché tai popoli a guisa di bestie, si erano accostumati di non ad altro pensare, ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno; e avevano dato nell'ultimo della delicatezza, o per me' dir, dell'orgoglio, ch'a guisa di fiere, nell'essere disgustate d'un pelo, si risentono, e s'inferiscono, e sì nella loro maggiore celebrità, o folla de' corpi, vissero, come bestie immani, in una somma solitudine d'animi, e di voleri; non potendovi appena due convivere, seguendo ogniun de' due il suo proprio piacere, o capriccio (...) ⁵⁰.

La costruzione dell'impianto filosofico vichiano si caratterizza per la tensione prodotta dal contrasto tra l'intuizione dell'origine e lo sbocco finale del processo storico. Quest'ultimo, per il suo carattere di apertura e indeterminazione può essere evocato solo facendo ricorso alla potenza evocatrice della profezia. La *Conclusione* della *Scienza nuova*, mostrerebbe come il lavoro umano sia continuamente esposto alla possibilità del rovinio e del "ricorso". Sembrava quindi

⁴⁷ Ivi, p. 909.

⁴⁸ R. Bassi, *La spirale della storia. Dispiegamento barocco della temporalità nella Scienza nuova di Giambattista Vico*, in "Intersezioni", XVII, 1997, n. 3, pp. 385-394.

⁴⁹ A. Pons, *Vico e la "barbarie della riflessione"*, in Id., *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, Pisa, Ets, 2004, pp. 85-107.

⁵⁰ G.B. Vico, *Scienza nuova* 1744, cit., pp. 1260-1261.

realizzarsi una sorta di accordo o di collaborazione tra la funzione diagnostica e prudentiale della “ragione dispiegata” e quella primordiale e immaginosa della profezia. Nell’età dei Lumi spettava ormai alla “filosofia civile”, con la sua ambizione di “giovare al genere umano”, di assumere il compito ammonitivo e predittivo che una volta era stato attribuito alla profezia.

Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

Ultimi volumi pubblicati

- 30 *Ancora su poteri, relazioni, guerra nel regno di Ferrante d'Aragona. Studi sulle corrispondenze diplomatiche II*, a cura di Alessio Russo, Francesco Senatore, Francesco Storti
- 31 *Territorio, popolazione e risorse: strutture produttive nell'economia del mondo romano*, a cura di Giovanna Daniela Merola e Alfredina Storchi Marino
- 32 Giovanni Savino, *Il nazionalismo russo, 1900-1914. Identità, politica, società*
- 33 *Classi dirigenti nell'Italia unita: tra gruppi e territori*, a cura di Mario De Prospo
- 34 Massimo Cattaneo, *Convertire e disciplinare. Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna*
- 35 Anna Maria Rao, *Mezzogiorno feudale. Feudi e nobiltà da Carlo di Borbone al Decennio francese*
- 36 Gaia Bruno, *Le ricchezze degli avi. Cultura materiale della società napoletana nel Settecento*
- 37 *Il mondo in subbuglio. Ricerche sull'età delle rivoluzioni (1789-1849)*, a cura di Marcello Dinacci e Domenico Maione
- 38 *I rapporti fra città e campagna allo specchio della normativa statutaria. Un confronto fra lo Stato della Chiesa, la Toscana e l'Abruzzo (secoli XII-XVI)*, a cura di Gian Paolo Giuseppe Scharf
- 39 Yasmina Rocío Ben Yessef Garfia, *La Monarchia spagnola in una prospettiva policentrica. Reti, conflitti, negoziazioni tra scala locale e spazi imperiali (secoli XVI-XVII)*
- 40 *L'acqua: risorsa e minaccia. La gestione delle risorse idriche e delle inondazioni in Europa (XIV-XIX secolo)*, a cura di Elisabetta Bini, Diego Carnevale, Domenico Cecere
- 41 *Cultura di corte nel secolo XVIII spagnolo e italiano: diplomazia, musica, letteratura e arte*, a cura di Niccolò Guasti e Anna Maria Rao
- 42 *Profezia e politica all'alba dei tempi moderni*, a cura di Gennaro Maria Barbuto e Fabio Seller
- 43 *Napoli vicereale e le altre corti spagnole in Italia*, a cura di Attilio Antonelli, Francesca Chiantore, Elena Mazzola, cura editoriale di Emilia Borriello
- 44 Sarah Lias Ceide, *Scontri tra spie agli inizi della guerra fredda. L'Organisation Gehlen in Italia, 1946-1956*

Tutti i testi sono sottoposti a peer review secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)

Il volume, che raccoglie gli Atti del Seminario, affronta il tema dei rapporti tra profezia e politica alle origini dell'età moderna. Attraverso l'adozione di molteplici approcci esegetici, i diversi autori intendono evidenziare la complessità delle relazioni tra profezia e politica da Girolamo Savonarola a Tommaso Campanella, passando per Machiavelli, Guicciardini e Bodin. I saggi proposti, dunque, offrono un contributo alla ricerca su una questione essenziale per la conoscenza di un'epoca segnata da grandi innovazioni.

Gennaro Maria Barbuto insegna Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Si interessa prevalentemente di pensiero politico cinquecentesco e otto-novecentesco. Tra le sue numerose pubblicazioni, si segnalano: *Machiavelli e i totalitarismi* (Napoli 2005); *Il pensiero politico del Rinascimento. Realismo e utopia* (Roma 2008); *All'ombra del centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico* (Soveria Mannelli 2019).

Fabio Seller insegna Storia della filosofia medievale presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. I suoi interessi si concentrano sui temi della scienza e della cosmologia tra Medioevo e Rinascimento. È autore di numerosi contributi, tra cui si ricordano le monografie: *Scientia astrorum. La fondazione epistemologica dell'astrologia in Pietro d'Abano* (Napoli 2009); *La fisiologia della conoscenza in Girolamo Fracastoro* (Napoli 2012); *Apocalittica e tempo della fine in Tommaso Campanella* (Milano-Udine 2020).

ISBN 978-88-6887-186-4
DOI 10.6093/978-88-6887-186-4

