

Recensione a G. Frilli, *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, 305 pp.

di Fiorenza Manzo

L'ultimo lavoro di Guido Frilli, *L'apparente saggezza*, si caratterizza per la speciale attenzione riservata al rapporto Machiavelli-Hobbes, così decisivo nella formazione del pensiero politico europeo agli albori dello Stato moderno. Uno dei maggiori pregi di questo lavoro, che lo rende particolarmente utile al lettore meno esperto, è la chiarezza metodologica con cui Frilli espone la sua ricerca, esplicitandone immediatamente i presupposti e la tesi di fondo, che viene poi allargata e discussa nelle pagine del libro. Partendo dal presupposto che Hobbes sia giunto alla piena formulazione dei propri concetti morali e politici attraverso un confronto serrato con il pensatore fiorentino, pur senza mai citarlo direttamente, la tesi portante è che egli abbia costruito sulla «tabula rasa che Machiavelli fa della tradizione classica e umanistica». Secondo Frilli, «Hobbes concepisce la propria dottrina civile come una ricostruzione, *effettuata con mezzi machiavelliani*, di ciò che Machiavelli stesso ha demolito: la morale e la giustizia» (p. 25). Il mezzo machiavelliano per eccellenza è la prudenza: Hobbes eleva a scienza il concetto machiavelliano di prudenza, ossia la *ars* «del dominio fattuale sul caso» (p. 131), che serve all'uomo per non essere in balia della sorte. Mezzi simili per fini differenti. In questo senso, la saggezza non è più la *φρόνησις* di Aristotele, ma una vera e propria forma di potere: è il sorpasso epocale della produzione, dell'arte di autoconservarsi, sulla contemplazione.

La discussione di questa tesi è ben articolata nelle tre parti che compongono il libro. Nella prima, Frilli si concentra, testi alla mano, sulla critica dei presupposti umanistici in Machiavelli e in Hobbes, con particolare riferimento alla retorica e alla storia; nella seconda, più incentrata sulla produzione originale dei due autori, evidenzia le loro differenze sul piano antropologico e morale; nella terza e ultima parte, sposta il discorso sul versante strettamente politico, riflettendo sul concetto di artificio in rapporto alla nuova razionalità scientifica.

Il discorso segue una linea di sviluppo che, come anticipato, considera attentamente il problema di quale metodologia storico-filosofica adottare in uno studio “comparativo” del genere, attenzione

confermata dai preziosi e numerosi riferimenti ad autori quali Leo Strauss, Karl-Otto Apel, Quentin Skinner e Carlo Ginzburg. L'intento storico-filosofico del testo è quello di analizzare i punti in cui il pensiero hobbesiano si appropria dei presupposti machiavelliani e quelli in cui i due autori differiscono in maniera decisiva; un "dialogo interno" al loro pensiero che cerca di liberarsi delle inquietudini che il '900 proiettò sugli autori di cui poteva dirsi erede diretto.

Resta fondamentale, dunque, chiarire il rapporto che Machiavelli ebbe con le sue fonti "umanistiche". Ad esempio, il centrale confronto con Cicerone ne *Il Principe* fa sì che si determini il passaggio dall'esaltazione delle virtù morali dell'uomo politico, che usa le sue abilità retoriche per dirimere le contese, alla necessità che il principe faccia un uso interessato delle leggi, che affini la sua capacità di farsi credere virtuoso attraverso il linguaggio pubblico. Il principe usa i nomi, espressione degli appetiti della moltitudine, per «creare apparenze pubbliche»: dunque, «l'uomo prudente non è più chi eccelle sulla moltitudine per il possesso di virtù morali, bensì chi ha la forza e la grandezza d'animo per fondare, con mezzi necessariamente amorali, nuovi modi e ordini di vita» (p. 53). Da questo quadro emergono chiaramente due dei temi più cari a Hobbes fin dalle traduzioni tucididee: realismo politico e nominalismo logico. I nomi, in epoche di brutalizzazione dei costumi, in condizione di guerra civile, divengono sempre più uno strumento di espressione degli appetiti egoistici e, quindi, viene meno la loro funzione morale. Secondo Frilli, è senz'altro possibile che Hobbes ponga in continuità l'analisi tucididea della guerra civile e delle sue cause con lo svuotamento anti-umanistico del linguaggio morale del *Principe*. Del resto, per usare una celeberrima espressione hobbesiana, sono le ambizioni dei retori a rendere il linguaggio «tromba di guerra e sedizione» (*De cive*, VI, 5). È proprio questo che spinge Hobbes a ritenere necessario il passaggio dal linguaggio comune a quello scientifico, punto fondamentale del suo pensiero filosofico e politico. Questo presupposto anti-umanistico è presente in entrambi gli autori, con tutte le sfumature che Frilli ben documenta, e si riflette inevitabilmente nel loro rapporto con la storiografia, o meglio, con l'esempio degli antichi, la cui imitazione è così centrale in Machiavelli. Sebbene ne rivendichi l'uso, quello del filosofo fiorentino è in effetti un «paradossale umanesimo senza modelli», che «non insegna paradigmi fissi a cui adeguarsi, ma

come le cose politiche si muovano, come si possano mettere in moto, e come lo si possa fare *da sé* e senza dipendere da altro» (p. 81). Lo Hobbes degli anni '20 (*Discorso su Roma, Discorso sull'inizio di Tacito*, traduzione de *La guerra del Peloponneso*) tende a “calcare”, a volte anche stilisticamente, Machiavelli, con due importanti differenze: da una parte, denuncia gli esiti sediziosi del repubblicanesimo amorale in favore dell'istituto monarchico; dall'altra, ancor più significativamente, rifiuta ogni forma di precettistica, di retorica universalistica e demagogica che ancora lega Machiavelli alla tradizione. Machiavelli, in un certo senso, «resta filosofo; stabilisce norme di tipo nuovo, ma continua a prescriverle come modelli assoluti per raggiungere la gloria immortale» (p. 113).

Dunque, quella che sembra la tesi storico-filosofica centrale del libro di Frilli è che Hobbes avvii la riflessione su quello che sarà il nucleo centrale della sua filosofia matura, prima che sulla base di sollecitazioni provenienti dall'ambito delle scienze naturali, a partire dal confronto con Machiavelli intorno alla critica dell'umanesimo: «una strada interna al nuovo continente scoperto dal pensatore fiorentino» (p. 114).

L'inequivocabile allontanamento di Hobbes da Machiavelli avviene all'altezza della teoria del patto politico, che diventa uno snodo centrale della riflessione politica hobbesiana e finisce per oscurare la discussione sulla sovranità come conquista. È qui che emergono le distanze tra gli ambienti filosofici di riferimento dei due autori. L'interesse di Hobbes è quello di rendere intelligibile (e legittima) l'originaria acquisizione del potere, e lo fa attraverso l'artificio del patto volontario istitutivo. Qui risiede lo iato incolmabile tra i due: per Machiavelli, «il diritto non può fare da premessa alla politica; la legalità è espressione di un rapporto politico già formato: è il prodotto o di un'opera di fondazione, o di un conflitto produttivo tra gli umori. [...] Hobbes implicitamente confina tutta la fenomenologia politica machiavelliana nello stato pregiuridico di natura, in cui non si dà distinzione tra potere e diritto» (p. 225). Ma, ancora una volta, l'intento di Frilli è quello di ritrovare le basi machiavelliane del pensiero di Hobbes al di là delle evidenti distanze: «Hobbes conferisce un'ambigua e instabile veste pattizia a uno degli aspetti più originali e più dirompenti del pensiero di Machiavelli: l'idea che “nel mundo non è

se non vulgo”, che il consenso e la fiducia popolare sono le basi dell’esistenza di ogni potere politico» (p. 235).

Il rapporto tra politica e religione complica questa continuità: per entrambi i pensatori «l’ispirazione profetica dei fondatori pagani è una forma di potere naturale del tutto identica, quanto agli effetti, alla forza naturale che spinge il debole a ubbidire al forte» (p. 262). Al netto delle posizioni di facciata, essendo la creazione di un culto pubblico una forma di prudenza politica, Hobbes sarebbe, secondo Frilli, portato ad abbracciare la continuità tra politica pagana e politica biblica di Machiavelli; tuttavia, «la politica hobbesiana ha una valenza illuministica che in Machiavelli è assente» (p. 263), in quanto il potere profetico del sovrano non trae origine dall’autorità “carismatica”, ma dal patto stesso. È però sul piano morale che avviene un ulteriore distacco: in Hobbes le leggi morali arrivano a coincidere con la parola di Dio consegnata alla ragione naturale dell’uomo e il cristianesimo si distingue dal paganesimo in quanto depositario di un insegnamento etico universalistico. In quest’ottica, l’essere disarmato del Cristo, lungi dall’essere fonte di debolezza, annuncia la trascendenza e svuota la Chiesa del suo ruolo politico in favore di quello apostolico (morale). «Se quindi per Machiavelli Cristo è un’immagine distorta di Romolo, per Hobbes è invece una prefigurazione imperfetta del vero filosofo morale: Cristo anticipa la morale di Hobbes in forma immaginativa» (p. 271). Dunque, «la storia cristiana della salvezza è una rappresentazione figurata della storia della ragione: dello sforzo illuministico che porta l’uomo dalla brutalità naturale all’artificio razionale della pace» (p. 273), elemento assente in Machiavelli.

Per tirare le somme del rapporto tra i due, Frilli utilizza il concetto di “arte”: è un atto artistico, infatti, quello che consente di creare ordine dal disordine. Se Machiavelli resta ancora in bilico tra una produzione estetica e una tecnica, Hobbes abbraccia esclusivamente la seconda. Tuttavia, malgrado questa scelta netta, e, anzi, forse proprio in conseguenza di essa, un’aporìa permane alla base del pensiero di Hobbes: la sua “scienza” (che vede la meccanica dei corpi come terreno preparatorio per una fondata teoria politica) «riflette una pre-comprensione dell’umano e del bene» che non viene giustificata ma, al contrario, occultata. E le radici di questa aporìa sarebbero da

ricercarsi proprio «nel contesto del dialogo con Machiavelli, dai primi scritti alle opere mature» (p. 277).

Il certosino *labor limae* di Frilli nel portare alla luce i debiti di Hobbes nei confronti di Machiavelli, nell'enucleare i principali nodi teorici della discussione e nel presentare una riflessione su questi temi che prescinda dalle macro-categorie prodotte nel '900 (come quella di "modernità"), può fornire non solo al lettore numerosi riferimenti per la comprensione dei due autori, ma anche dei preziosi strumenti di lavoro nell'approccio alla ricostruzione storico-filosofica.