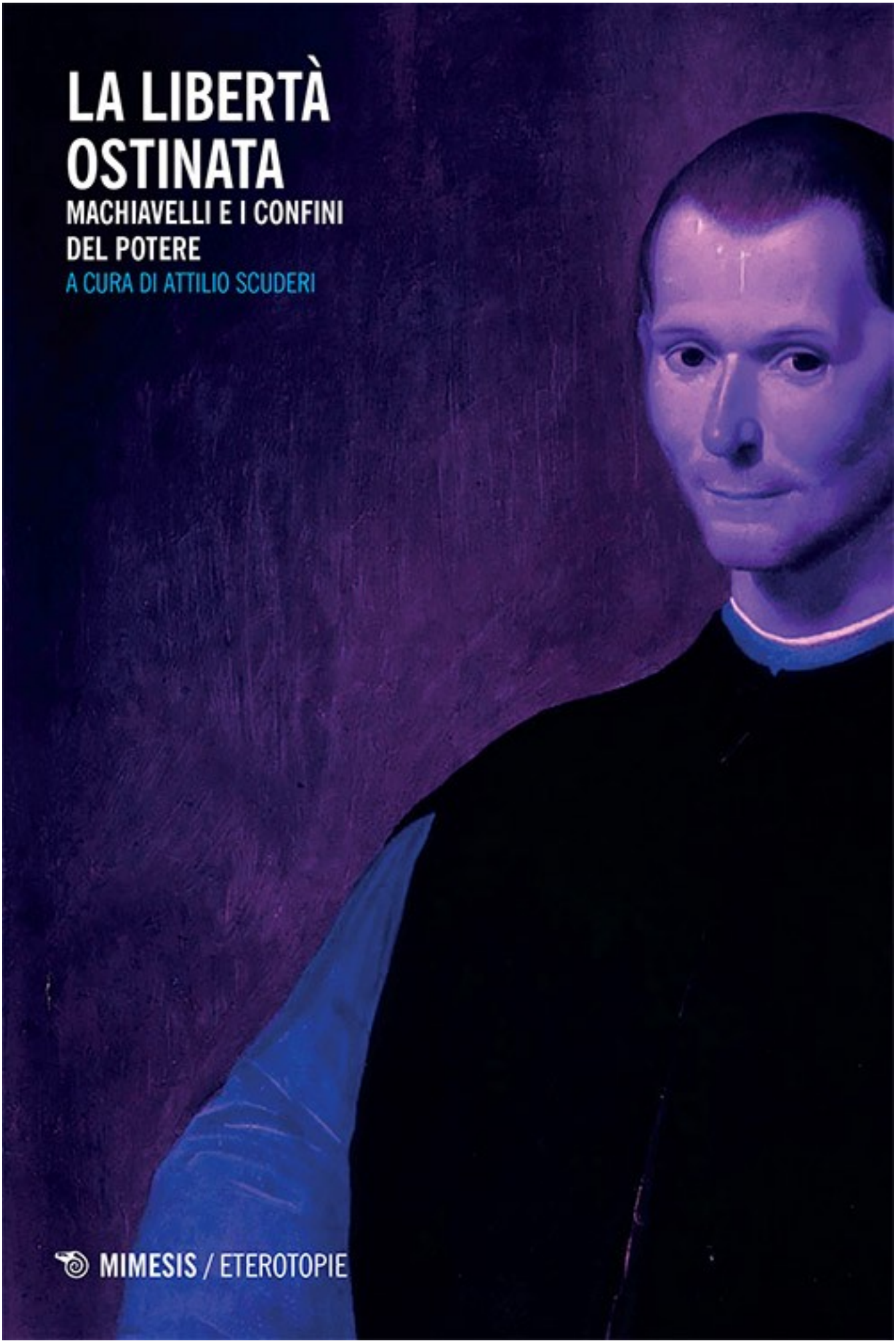
LA LIBERTÀ OSTINATA

MACHIAVELLI E I CONFINI DEL POTERE

A CURA DI ATTILIO SCUDERI



MIMESIS / ETEROTOPIE

LA LIBERTÀ OSTINATA

Machiavelli e i confini del potere

A cura di
Attilio Scuderi

MIMESIS

Volume stampato col contributo PRIN – Università di Catania – Dipartimento di Scienze Umanistiche e Università di Napoli "Federico II" – Dipartimento di Studi Umanistici

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. 523
Isbn: 9788857554198

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREMESSA – UNA LIBERTÀ OSTINATA E MOLTEPLICE
di Attilio Scuderi 7

LIBERTÀ E DESIDERIO
di Alessandro Arienzo 15

LIBERTÀ E ANIMALITÀ
di Alberto Giovanni Biuso 37

LIBERTÀ E FELICITÀ
di Ernesto De Cristofaro 57

LIBERTÀ E PARTECIPAZIONE
di Gianni Piazza 75

LIBERTÀ ED EFFICIENZA POLITICA
di Mario Ricca 93

LIBERTÀ E STATO DI NECESSITÀ
di Attilio Scuderi 119

LIBERTÀ E PROFEZIA IN MACHIAVELLI
di Maurizio Viroli 139

APPENDICE: LIBERTÀ E RAGION DI STATO. IL CASO DEL DELITTO MORO
di Raniero La Valle 171

NOTE BIBLIOGRAFICHE 179

Alberto Giovanni Biuso

LIBERTÀ E ANIMALITÀ

La questione del potere

La natura profonda del potere è tale da farne una droga senza pari. Chi si getta nel gorgo dell'autorità diventa archetipo, boia e ologramma, tanto che per gli altri è difficile capire sin dove possa arrivare. Dove possa spingersi la frenesia dell'essere primi, essere i soli, essere dei cresi senza morte, essere ricchezze e potenze ambulanti per le strade. La dimensione biologica del potere emerge evidente da una affermazione come questa: "L'istante del *sopravvivere* è l'istante della potenza"[1]. Il potente è in primo luogo il sopravvissuto, l'unico superstite di fronte alla distruzione dei suoi simili; il suo trono poggia su mucchi sterminati di cadaveri: "Il più antico ordine – impartito già in epoca estremamente remota, se si tratta di uomini – è una sentenza di morte, la quale costringe la vittima a fuggire. Sarà bene pensarci quando si parla dell'ordine fra gli uomini"; "Chi stermina tutti i nemici non ha più alcun nemico, e inoltre gode la vista dei loro mucchi ora inermi"[2]. L'obiettivo ultimo sarà la soppressione degli altri "per essere l'unico, oppure, nella forma più mitigata e frequente, il desiderio di servirsi degli altri per divenire l'unico con il loro aiuto"[3].

Lo strumento e la tonalità del potere è la dissimulazione, il silenzio sulle proprie reali intenzioni, il segreto indicibile, il moltiplicarsi delle maschere, la finzione. Solo così la parola detta, quando sarà detta, avrà il peso di un'autorità senza limiti, di una sentenza senza appello. Ogni ordine è parte di questa morte che viene dall'alto, una spina che si conficca in chi la riceve, che non si potrà dimenticare e da cui ci si potrà liberare solo trasmettendo a un altro lo stesso identico comando. Il desiderio di dominare come signore incontrastato su un mondo ridotto al silenzio – rimanendo

1 E. Canetti, *Masse und Macht*, 1960; tr. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, p. 273.
2 Ivi, pp. 366 e 543.
3 Ivi, p. 561.

l'unico ad avere parola e vita – è inseparabile dal timore di poter essere a propria volta ridotti a nulla dalla rivolta di coloro che subivano. Nasce dunque la necessità di eliminare il pericolo moltiplicando i cadaveri (in senso letterale ma più spesso traslato). È questa per Canetti la spirale – *tout court* paranoica – del potere.

Spinoza propone una distinzione ripresa poi molte volte: quella tra *Potentia* e *Potestas*. La prima è il "potere di" fare qualcosa; la seconda è il "potere su" qualcuno o qualcosa. Quindi il potere è anzitutto azione. Quando tale capacità si esercita nell'ambito delle relazioni umane – nell'ambito politico, quindi – diventa un agire diretto a indurre altri umani a compiere qualcosa o a impedire loro di farlo.

Intrinseco allo scopo è l'uso della coercizione nei suoi vari gradi, sino alla violenza esplicita. Le tre forme principali della violenza sono la riduzione dell'integrità sociale, il danneggiamento materiale, l'offesa fisica. Ne vengono dunque coinvolti i simboli relazionali, il possesso dei beni, la corporeità. Essere privati della partecipazione sociale, della sicurezza economica, dell'integrità corporale significa anticipare in forma simbolica la morte. È la paura del morire che sta a fondamento della pervasività del potere. Ma se questo fosse il suo unico fondamento, il potere sarebbe sempre e soltanto espressione del negativo. Sarebbe dunque debole e ancor più incerto di quanto già non sia. L'altra sua fonte è la predisposizione a obbedire, ad accettare il comando da parte di coloro ai quali viene trasmesso.

Hume osservava come "NOTHING appears more surprising to those who consider human affairs with a philosophical eye than the easiness with which the many are governed by the few; and the implicit submission, whit which men resign their own sentiments and passions to those of their rules"[4]. La questione venne posta con chiarezza e ironia anche da d'Holbach, il quale si chiese come mai se quella di servire è un'arte complicata e mai certa dei suoi risultati, un enorme numero di esseri umani vi si sottomette. La risposta data ancor prima da Étienne de La Boétie è molto chiara: si tratta di un difetto della *volontà*. La Boétie è convinto che "per avere la libertà occorre solo desiderarla, è necessario un semplice atto di volontà" e che dunque sono "gli stessi popoli che si fanno dominare, dato che col solo smettere di servire, sarebbero liberi. [...] È il popolo che acconsente al suo male o addirittura lo provoca"[5]. La posizione è talmente radicale da indurre l'autore alla seguente limpida formula: "Potete liberarvi senza neanche provare a farlo, ma solo provando a volerlo. Siate risoluti a non servire più ed eccovi liberi"[6].

4 D. Hume, *Of The First Principles Of Government*, Part I, Essay IV, § 1, in "Essays Moral Political and Literary".

5 É. de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*; tr. it. di F. Ciaramelli, *Discorso sulla servitù volontaria*, Chiarelettere, Milano 2011, p. 10.

Si tratta di una tesi che dice certamente molto sulle dinamiche umane sia private sia pubbliche ma con tale risposta la questione rimane pressoché al punto di partenza e dunque troppo semplicistica. Bisogna infatti chiedersi *perché* gli umani siano così facilmente spinti a rinunciare alla libertà e a sottomettersi. Se i singoli e le collettività si pongono al servizio di persone quasi sempre tanto rozze quanto feroci, sino a rinunciare più o meno integralmente alla libertà, le ragioni debbono essere profonde e non limitarsi al piano superficiale della volontà. Una tra le cause più importanti è la *catena del comando*, che così viene efficacemente descritta da La Boétie:

> Sono sempre quattro o cinque che mantengono il tiranno [...] come complici delle sue crudeltà, compagni dei suoi piaceri, ruffiani delle sue dissolutezze e soci delle sue ruberie. [...] Quei sei hanno poi sotto di loro altri seicento approfittatori, che si comportano nei loro riguardi così come essi stessi fanno col tiranno. Quei seicento ne hanno sotto di loro seimila, cui fanno fare carriera. [...] Dopo costoro, ne viene una lunga schiera, e chi vorrà divertirsi a sbrogliare questa rete vedrà che non sono seimila, ma centomila, ma milioni che grazie a questa corda sono attaccati al tiranno, e si mantengono a essa. [...] Insomma, grazie a favori o vantaggi, a guadagni o imbrogli che si realizzano con i tiranni, alla fin fine quelli cui la tirannide sembra vantaggiosa quasi equivalgono a quelli che preferirebbero la libertà.[7]

Uno dei maggiori limiti dell'analisi di La Boétie è che essa sembra ignorare il peso di un fattore come il *carisma*. Se è vero che "colui che vi domina così tanto ha solo due occhi, due mani, un corpo", non è però vero che non abbia "niente di diverso da quanto ha il più piccolo uomo del grande e infinito numero delle vostre città, eccetto il vantaggio che voi gli fornite per distruggervi"[8]. Oltre a tale vantaggio che gli deriva da coloro che si sottomettono, il potente ha la forza di sottometterli; una forza che consiste anche nella capacità di presentarsi come solutore di problemi, personaggio affidabile, persona tenace e determinata, esperto nell'arte del comando e della ricchezza.

Il dramma del potere, la sua forza, sta anche nella complessità della natura umana e delle relazioni che individui e società intessono tra di loro.

6 Ivi, p. 14.

7 Ivi, pp. 44-46.

8 Ivi, p. 13.

Per abbattere "il Tiranno" bisogna prima di tutto comprendere il labirinto dell'autorità, senza illudersi di percorrere scorciatoie psicologiche come quelle fondate sul primato cristiano della volontà. Se la servitù appare così spesso "volontaria" è anche perché essa si radica nella necessità della salvaguardia dei corpi individuali e collettivi. Salvaguardia certo apparente, visto che il potere è per sua natura una macchina stritolatrice. Proprio per questo la riflessione politica e filosofica sui dispositivi sociali ha il compito di individuare la struttura storica del potere come *potestas* separandola dalla inevitabilità biologica – e quindi naturale e non volontaristica – del potere come *potentia*.

Il potere si mostra in ogni caso inseparabile dalla violenza. È quindi necessario chiedersi perché la violenza dell'uomo contro altri uomini, contro le cose, contro la natura sia costante nel tempo, presente nei contesti storici più diversi, così pervasiva della condizione umana. Secondo Wolfgang Sofsky, "la violenza è il destino della nostra specie. Ciò che cambia sono le forme, i luoghi e i tempi, l'efficienza tecnica, la cornice istituzionale e lo scopo legittimante"[9]. Nell'ambito della violenza vanno in ogni caso distinte l'aggressività e la guerra. La prima è un dato biologico, la seconda una sua espressione culturale. L'aggressività è il conflitto intra-specifico, diretto contro membri della stessa specie e non quello delle varie specie fra di loro. Pur avendo dunque una radice biologica inestirpabile, trasformandosi in guerra l'aggressività è diventata "nell'attuale situazione storico-culturale e tecnologica dell'umanità il più grave di tutti i pericoli"[10].

La concorrenza sfrenata tra gli umani per l'utilizzo delle risorse rischia, infatti, di cacciare l'evoluzione in un vicolo cieco non-funzionale e dunque potenzialmente autodistruttivo. Lorenz cerca prima di tutto di spiegare i nessi causali che hanno condotto a un simile risultato. Tutti i grandi predatori hanno dovuto sviluppare, nel corso della filogenesi, una radicale inibizione a usare le loro armi naturali contro membri della stessa specie, pena l'inevitabile estinzione. Un lupo, ad esempio, non ucciderà mai un altro lupo che gli offre la gola in segno di sottomissione, e basterebbe un semplice morso per ucciderlo. Qui l'inibizione è fortissima e agisce sistematicamente. Nella specie umana, invece, essa è assente in quanto noi siamo privi di armi naturali con le quali si possa in un sol colpo uccidere

9 W. Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, 1996; tr. it. di B. Trapani e L. Lamberti, *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino 1998, p. 193.

10 K. Lorenz, *Die sogennante Böse: zur Naturgeschichte der Aggression*, 1963; tr. it. di E. Bolla, *L'aggressività*, Mondadori, Milano 1990, p. 66.

una grossa preda: "Nessuna pressione selettiva si formò nella preistoria dell'umanità per generare meccanismi inibitori che evitassero l'uccisione di conspecifici finché, tutto d'un tratto, l'invenzione di armi artificiali portò lo squilibrio fra la capacità omicidiale e le inibizioni sociali"[11]. Da qui il proliferare patologico di una violenza senza freni, esercitata mediante armi che colpiscono da lontano e in modo anonimo. Le armi delle attuali guerre tecnologiche.

Aggressività e violenza suggeriscono dunque che se vogliamo capire il potere dobbiamo partire dalla *corporeità* che tutti ci accomuna. La vita si fonda sui corpi e sul loro bisogno di nutrirsi e di difendersi. L'insieme dei corpi forma la *società*. Essa nasce insieme ai tabù, ai divieti, alle leggi tese a salvaguardare la comunità umana, a impedire la violenza della condizione di natura: "Ogni potere si basa in fondo sull'arbitrio e sulla paura della morte [...]. Non vi è potere che non sia assicurato dalle armi [...]. Così il potere argina la violenza sociale, insegnando a ciascuno la paura della violenza del potere"[12]. E tuttavia la società genera un ordine che implica anch'esso l'utilizzo sistematico della violenza. Il potere nato per limitare la violenza, la innalza invece a livelli assoluti. In nome di valori presentati come ineludibili – lo stato, la sicurezza, il dio – la violenza si moltiplica, si radicalizza, giustifica se stessa in quanto strumento del Bene, dell'Unità, della Giustizia. Dove dominano dei valori assoluti altrettanto assoluta si fa la violenza. Una tale pervasività non può essere compresa né spiegata con motivazioni soltanto economicistiche, sociologiche, contingenti. La violenza, infatti, soddisfa alcuni dei desideri più peculiari e profondi dell'essere umano; il suo senso è la perpetuazione dell'atto di dominio con il quale il sopravvissuto gioisce dell'esserci ancora, esulta del potere che gli conferisce il dare la morte.

Come abbiamo visto in La Boétie, il potere ha tuttavia come fonte e garanzia non soltanto la violenza ma anche il riconoscimento/adesione. L'autorità consiste nel bisogno del soggetto di venire accettato per il fatto di esistere e di essere in un certo modo. Siamo ai nostri occhi anche quello che pensiamo di apparire allo sguardo altrui; allo sguardo soprattutto di quei soggetti e di quelle strutture alle quali riconosciamo – per le ragioni più diverse – prestigio, valore, autorevolezza e forza. Ecco perché "colui che dipende dall'autorità è legato al giudizio su di lui da parte della persona

11 Ivi, pp. 314-315.

12 W. Sofsky, *op. cit.*, p. 9.

che la detiene; egli spera di ricevere una conferma, teme il disprezzo"[13]. Una delle ragioni della nascita, permanenza, forza del potere è la dipendenza che ci rende così sensibili alle variazioni anche minime del giudizio altrui su di noi. Detiene dunque autorità colui che possiede la capacità di indurre altri a determinate azioni perché essi si aspettano da lui il riconoscimento del loro valore.

Al potere/autorità così inteso si affianca il potere/dominio la cui caratteristica prevalente è l'istituzionalizzazione dell'autorità, il monopolio dell'uso della violenza all'interno di una comunità. La definizione weberiana dello Stato può dunque essere ampliata a strutture diverse, anche più circoscritte e non soltanto territoriali. Bisogno di riconoscimento e di auto-riconoscimento, esercizio della violenza, strumentazione tecnologica, costituiscono tutte insieme le ragioni e la struttura del potere fra gli esseri umani.

In ogni caso, il senso del potere sta nella sua struttura semantica. Un "senso grazie all'assenso" delle sue vittime[14]. Le interazioni fra gli individui, le famiglie, i gruppi, le etnie, le corporazioni avvengono all'interno di un *campo simbolico* che costituisce lo sfondo comune alle fasi di continuità istituzionale come a quelle di rottura e trasformazione. È chiaro quindi che il potere non si limita alle forme del governo o al solo dominio economico, militare, politico ma pervade di sé ogni relazione umana, nella forma del *possesso*: "Il potere si trova in ogni relazione di dominio e di subordinazione ed è quindi un aspetto di *tutte* le relazioni sociali. Pensare al potere in termini di forza fisica, o di coercizione, significa lasciarsi sfuggire interamente la sottigliezza con la quale si manifesta di solito. Nelle transazioni quotidiane il potere è "oggettivato, sviluppato, mantenuto, espresso, camuffato" col simbolismo. Tutto il simbolismo, o quasi tutto, ha una componente politica"[15]. Non è possibile comprendere davvero l'umanità senza percepire ovunque la presenza della comparazione, del conflitto, del rango. Questa struttura va prima di tutto compresa a fondo per limitarne i tanti possibili esiti distruttivi e per costruire dei gruppi fondati su altro che la semplice forza bruta. Per comprendere davvero tale struttura è necessario un confronto tra i comportamenti umani e quelli degli altri animali.

13 H. Popitz, *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*, 1986 – *Prozesse der Machtbilding*, 1968; tr. it. di P. Volonté, a cura di S. Cremaschi, *Fenomenologia del potere*, il Mulino, Bologna 1990, p. 32.
14 Ivi, p. 38.
15 T.C. Lewellen, *Political Anthropology. An Introduction*, 1983; tr. it. di C. Rossetti, *Antropologia politica*, il Mulino, Bologna 1987, p. 150.

La questione animale

La solitudine ontologica è un male che a partire dal Rinascimento la cultura europea difende come se fosse invece una condizione di pienezza, un privilegio, una differenza che diventa superiorità etologica. E invece sarebbe tutto davvero "più semplice se finalmente accettassimo di non essere soli, di non essere universi a parte, viaggiatori nella solitudine della notte"[16] ma di rappresentare uno dei tanti frutti dell'intero di cui siamo parte.

Non siamo compartimenti stagni ma soglie di coniugazione. Non siamo strutture permanenti ma entità che emergono dal flusso temporale. Non siamo dispositivi autarchici ma scambi di alterità con tutto ciò che delimita i nostri corpi e che però li forma, li plasma, li nutre, li guida nell'ambiente, li significa nei simboli, li rende vivi, splendidi, mortali. Non siamo freddezze che osservano il mondo, siamo invece bisogni che lo desiderano. Siamo cura verso noi stessi e verso gli altri, siamo reciproche coniugazioni di necessità e di doni. Siamo, in una parola, *Mit-sein*.

Soltanto un'ontologia relazionale può cercare di descrivere e comprendere la natura umana dentro la natura, l'animalità umana dentro l'animalità. Un'ontologia post-cartesiana e post-umanistica che riconosca nell'eterospecifico una delle condizioni di ogni specie, compresa la nostra; che sia sapiente della differenza come titolo per ogni identità.

Se "la visione antropocentrica, ostinatamente cieca sui processi relazionali, rappresenta oggi il più grave rischio per l'essere umano, condannato al ruolo di 'buco nero' del pianeta"[17], se la pretesa di essere *copula mundi* e divino microcosmo sta mettendo a rischio la Terra, se l'illusione di costituire il centro del cosmo e la sua sintesi si sbriciola nella dipendenza ormai reale ed evidente dagli algoritmi, dalle macchine e dai dispositivi con i quali comunichiamo, ciò significa che è arrivato il momento nel quale l'emancipazione dall'animalità transiti verso l' "emancipazione dell'animalità e nell'animalità" poiché è nell'animalità che specialmente e con chiarezza "riconosciamo il nostro essere-con"[18].

L'animalità che siamo – calda, costitutiva, antica – ci salvaguarda dal sogno autarchico e autopoietico, pronto a trasformarsi nell'incubo della servitù verso le nostre macchine e i nostri desideri. Riconoscerci come gli animali che siamo significa accettare la carnalità dei nostri bisogni senza la

16 R. Marchesini, *Alterità. L'identità come relazione*, Mucchi Editore, Modena 2016, p. 55.
17 Ivi, p. 78.
18 Ivi, p. 146.

pretesa di dominarli con uno sguardo soltanto razionale. Significa convivere con i nostri dispositivi nella consapevolezza della loro autonomia dal nostro controllo. L'ontologia relazionale diventa così forma ed espressione dello sguardo filosofico, da sempre sapiente del limite e per questo capace di costruire un'epistemologia politica che sia volta all'emancipazione, anche attraverso il suo radicarsi nell'ontologia animale.

Delineando il grattacielo capitalista, infatti, Horkheimer vi pone a fondamento "l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali"[19]. È chiaro tuttavia che non si tratta di un portato esclusivamente capitalista. La paura dell'animale che noi stessi siamo è antica, profonda, ancestrale. È anche per molti versi comprensibile poiché fondata sul bisogno di marcare un territorio, di riconoscere un'identità di branco, di imporre una gerarchia. Elementi, come si vede, profondamente animali. Proprio mentre fa di tutto per allontanarsi dall'animale che è, l'*Homo sapiens* mostra l'animale che rimane. Con gli strumenti che gli sono propri, questo animale ha dovuto quindi inventarsi una vera e propria attrezzatura concettuale e prassica allo scopo di difendersi da se stesso.

Sta qui la radice del paradigma umanistico, i cui più noti esempi sono l'assunzione dell'umano a misura di tutte le cose (i Sofisti greci), l'apoteosi di Pico della Mirandola nel *De hominis dignitate*, l'icona vitruviana scolpita da Leonardo da Vinci nel disegno che raffigura un essere umano posto al centro del cerchio cosmico. Per descrivere queste e altre manifestazioni dell'umanismo giunto al suo culmine, Richard Ryder coniò nel 1970 il termine *specismo*, in evidente analogia con quelli di razzismo e sessismo. Intento equivoco nel suo uniformare la specificità animale alle discriminazioni intraspecifiche della nostra specie ma termine comunque utile a definire gli esiti di qualcosa di assai più profondo, che è per l'appunto il paradigma chiamato *umanismo*.

Paradigma nel senso kuhniano e che in questo suo significato mostra sempre più le proprie debolezze, insufficienze, errori, contraddizioni, rompicapo irrisolti e irresolubili. La critica allo specismo diventa quindi segnale, cesura, faglia, frattura dentro il paradigma umanistico e a favore di un nuovo più corretto paradigma antropologico ed epistemologico.

Nascendo dal timore, l'umanismo è una recisa negazione dell'animalità in quanto tale. Anzitutto della *propria* animalità e solo successivamente di quella altrui. L'umanista, infatti, confonde il suo essere animale con la

19 M. Horkheimer, *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, 1934; tr. it. di G. Backhaus, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania (1926-1931)*, Einaudi, Torino 1977, p. 70.

mera corporeità e l'animalità del non umano con il semplice meccanismo dei suoi organi. Il profondo spiritualismo di tale concezione riduzionistica dell'animalità mostra che "il paradigma umanistico si fonda su un atto di sostituzione che, rispettando il canone del teocentrismo medioevale, semplicemente pone l'essere umano al posto di dio. In questa prospettiva per l'essere umano si profila la definizione di una *ou*topia, ovvero di un traguardo ontopoietico posizionato in un altrove che inevitabilmente svaluta la natura, considerata distopica rispetto ai predicati umani"[20].

Al di là di umanismo e teocentrismo

Il teocentrismo è dunque uno dei nuclei costitutivi dell'umanismo, il quale opera incessantemente a favore della distanziazione e insieme della omologazione. Distanziazione dell'umano dal resto dell'animalità, omologazione dell'animalità in una uniformità categoriale che costituisce un chiaro errore logico e ontologico. *L'animale* infatti non esiste, semplicemente. Con questa categorizzazione viene ignorata e distrutta la vera differenza che non è quella dell'umano rispetto all'animale ma degli animali – umani compresi – tra di loro. È "evidente che la nostra specie sia diversa da tutte le altre, ma lo stesso può dirsi per lo scimpanzé, l'elefante e il colibrì, solo per fare qualche esempio. [...] Questa interpretazione dà vita a un antropocentrismo di marca essenzialista, capace di slegare l'essere umano dal consesso dei viventi e collegandolo a una dimensione altra rispetto alla natura"[21]. In questo modo l'eterospecifico viene appiattito, denigrato, semplificato e dissolto. E con lo stesso gesto/errore viene appiattito, esaltato, semplificato e dissolto l'umano come continuità con *la natura che è* e differenza dentro *la natura che abita*.

Ne conseguono alcuni atteggiamenti che si illudono di essere rispettosi della differenza e invece sono del tutto interni al paradigma umanistico. Non ha senso, ad esempio, chiedersi quale sia *l'animale più intelligente* perché si tratta di una domanda che evidentemente pone come criterio gerarchico una ben precisa intelligenza, quella umana. Intelligenza, quest'ultima, che è anch'essa frutto di una ipersemplificazione poiché all'interno dell'umano vigono intelligenze molteplici e tra di loro differenti. Da tale semplificazione/svalutazione discende poi la convinzione che l'animale diverso da noi sia totalmente altro e inconoscibile.

20 R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2014, p. 25.

21 Ivi, p. 89.

La negazione dell'animalità umana si fonda dunque e insieme si esplica nella negazione dell'identità e della differenza. Negazione della differenza poiché lo specismo nega l'autonomia ontologica e politica dell'altro animale; negazione dell'identità che accomuna l'intera animalità in quanto vita attiva della materia. Una negazione che sta alla base della presunzione umana di costituire qualcosa di speciale nell'essere. L'umano è unico, certamente, come unica è la forma di esistenza di ogni altro vivente. Unica nel senso biologico, dove non si danno salti ma sviluppi, dove non si danno fratture ma differenze nella continuità. Superare davvero lo specismo implica l'oltrepassamento del concetto stesso di *centralità* e di *primato* attribuito a un qualunque ente nel mondo. La differenza è un fatto condiviso con tutte le specie, è un'identità che ci accomuna nella molteplicità.

Specismo è anche esser convinti – come lo sono molte filosofie della storia e opzioni politiche 'progressiste' – che una *natura umana* non esista e che l'*Homo sapiens* sia per l'appunto quello descritto da Pico della Mirandola, da Leon Battista Alberti e da altri umanisti, ma non da Machiavelli, vale a dire un'entità del tutto storica, volontaristica e autopoietica.

Dalla negazione della costanza dell'umano discendono alcuni errori di fondo. Discende l'attribuzione della necessità agli altri animali e del libero arbitrio al solo animale umano; ipotesi e pretesa respinta sia da Spinoza sia da Machiavelli. Discende la contrapposizione tra l'innato – elemento animale/naturale – e l'appreso – elemento umano/culturale – quando invece la complessa realtà dello stare al mondo consiste anche nella ricorsività che ogni animale vive tra le modalità consentite dalla sua struttura (innato) e il raffinamento delle pratiche che tale struttura permette (appreso).

Al di là di storicismi, diritti (umani), utopie e dualismi, la realtà dell'animalità umana è fatta di un'originaria e costante ibridazione con gli altri animali e di tutti gli animali con le tecnologie collettive, relazionali e strumentali che segnano il dinamismo della vita sul pianeta. La cultura non esonera l'*Homo sapiens* da una qualche carenza biologica bensì produce uno spazio di carenza colmato dalla relazione continua e necessaria con la sfera degli altri animali, delle macchine e del sacro. È tale relazione ciò che chiamiamo *cultura*, non in contrapposizione a una *natura* relegata riduzionisticamente a materia, a *res extensa*, ma con essa in profonda simbiosi linguistica, operativa, concettuale.

Un antispecismo consapevole rifiuta quindi qualunque forma di luddismo o di naturalismo romantico e riconosce nei saperi – anche in quelli tecnologici – veicoli di contaminazione con l'alterità animale, di antropodecentrismo, di liberazione comune – di tutti gli animali, noi compresi – dalla sfera di alcuni bisogni ai quali gli altri animali sono stati per millenni

funzionali. Oltrepassare pretese umanistiche, esclusioni e gerarchie significa salvaguardare l'umano dai propri sogni autopoietici, pronti a trasformarsi nell'incubo di un dominio che non si avvede di distruggere insieme alla differenza la propria stessa identità.

Molto più saggi dei moderni, i Greci (almeno prima delle distinzioni aristoteliche) sapevano che, appunto, *l'animale* non esiste. Nella loro lingua, e quindi nel loro pensare, non c'è una parola riconducibile al singolare universale *animale*, inteso come l'insieme degli esseri viventi e senzienti diversi dall'essere umano. ζωή è l'insieme di *tutti* i viventi, compresi gli enti vegetali. Per quella lingua e per quella cultura non si dà pertanto un salto ontologico tra ciò che noi oggi chiamiamo *umano* e ciò che definiamo *animale*.

La concezione opposta, l'antropocentrismo biblico, divenne significato universale con la fine del mondo antico, per trovare i primi critici con Montaigne, Machiavelli, i libertini, Bayle, i sensisti, per i quali là dove c'è sensazione si dà anche la consapevolezza di questa sensazione. Il cartesianesimo aveva potuto negare un'anima agli altri animali anche sulla base di una presunta assenza della consapevolezza nell'agire. Il meccanicismo è possibile soltanto sul fondamento di questa errata rimozione.

Tra Sette e Ottocento l'apparire della *biologia* come discorso che accomuna di nuovo i viventi fa emergere la vita dalla continuità della materia tutta, superando in questo modo le opposte ma entrambe paralizzanti concezioni animistiche e meccanicistiche. Sensismo, biologia, emergentismo, psicologia della Gestalt, sono state alcune delle condizioni per la nascita del paradigma etologico, molto più ricco ed efficace nel dar conto del reale. L'etologia ha i suoi presupposti in Jakob von Uexküll e perviene al suo dispiegamento con Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen e Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Con essa l'animale non è più un oggetto (anatomia) o un semplice processo vivente (fisiologia) ma viene pienamente riconosciuto nel suo essere entità attiva, cosciente, portatrice di conoscenza e non semplice oggetto da conoscere. È la *persona animale* a dover essere studiata, non soltanto i suoi organi, le sue reazioni, i suoi meccanismi fisiologici e comportamentali.

E questo vale – cosa assai significativa – anche per l'animale umano, del quale pure si potrebbe dire, rispetto a ogni riduzionismo, che va studiato non soltanto nei suoi organi, nelle sue reazioni, nei suoi meccanismi fisiologici e comportamentali ma nel suo *Dasein*, nel suo essere un'entità viva che agisce nello spazio e nel tempo con una molteplicità di forme, obiettivi, strategie. Come non ha senso studiare l'umano nei limiti angusti di un laboratorio del tutto diverso dalla *Umwelt*, dal mondo nel quale gli

umani esistono, allo stesso modo è del tutto fuorviante e scientificamente sbagliato studiare gli altri animali in laboratorio invece che nell'ambiente dentro cui si sono evoluti e con il quale costituiscono una cosa sola.

L'infinita potenza della materia sta anche nel generare strutture, saggiarle, spegnerle e accenderne altre. Minerali, vegetali, animali sono parte di questa vicenda che non può essere ricondotta e ridotta a tassonomie e a strutture statiche ma è sempre pervasa di un dinamismo che accade e si evolve nel tempo, il quale è la dimensione fondamentale e costitutiva dell'essere in ogni sua espressione.

Tutti gli animali – noi compresi – siamo fatti di tempo e di desiderio. Mentre infatti la macchina è immersa e confinata soltanto nella funzione/struttura dell'adesso che consuma energia e raggiunge scopi, l'animale si estende in tempi differenti, può rinunciare all'*adesso* per ritrovarsi nel *dopo*. La macchina è sincronica, l'animale è diacronico.

In questo modo si riducono al minimo gli elementi disgiuntivi uomo/animale – funzionali alla produzione di strutture gerarchiche – e vengono oltrepassati antichi e pervicaci pregiudizi etologici. Darwin ha infatti mostrato il comune fondamento bio-ontologico di ogni specie, superando le prospettive gerarchiche mediante il concetto di specializzazione adattativa. Anche il dualismo natura/cultura mostra così la propria insostenibilità attraverso il convergere di innato e appreso nell'intelligenza che intride la corporeità filogenetica e ontogenetica.

Insieme ai modelli meccanicistici e mentalistici viene superata anche la questione dell'antropocentrismo proiettivo. Non si tratta infatti di attribuire ad altre specie i nostri comportamenti e i nostri sentimenti ma di cogliere l'evidenza di una comune matrice ontologica e fisiologica che rende tutte le specie quello che sono. L'essere animale è l'insieme del quale ogni singola specie è una parte, una declinazione, una variante. E pertanto non sarà più necessario negare gli elementi comuni tra le specie allo scopo di garantire l'identità della nostra.

Biocentrismo e *policentrismo* costituiscono categorie assai più coerenti, razionali e utili a comprendere l'ampio mondo dell'animalità, la quale consiste nell'abitare spaziotemporalmente il mondo, adattandosi a esso e adattando l'ambiente alle proprie esigenze, per quanto è possibile e in relazione alle risorse disponibili. Nutrirsi, muoversi, difendersi, abitare, riprodursi, scansare il danno e cercare il piacere. Questo è l'intelligenza animale, questo è la nostra intelligenza, la quale costituisce una funzione adattativa e pertanto non sottoponibile a esclusioni e gerarchie.

L'umanismo è incompatibile non soltanto con l'evoluzionismo ma con ogni possibile sguardo razionale e fenomenologico sulla complessità degli

enti, degli eventi e dei processi. L'avanzare delle conoscenze e l'affinamento degli strumenti ermeneutici mostrano sempre più e sempre meglio che l'antropocentrismo è un mito invalidante, un mito ontologico ed etico la cui condivisione preclude non soltanto la comprensione di ciò che in natura ci accomuna e ci distingue ma anche il raggiungimento dell'obiettivo socratico e delfico della conoscenza di noi stessi, di noi umani e dei nostri dispositivi politici.

L'animalità di Machiavelli

Da tutto questo si evince con chiarezza che una delle condizioni per comprendere l'umano è il riconoscimento del suo specifico βίος come parte della più vasta ζωή. La distinzione spinoziana tra *potentia* e *potestas* deriva sia dalla consapevolezza di tale animalità sia dalla lezione dell'*acutissimus* – per Spinoza – Machiavelli.

L'attenzione di Machiavelli al mondo animale fu infatti costante. La sua antropologia è sempre anche una etologia. Pur se espressa con il linguaggio e le metafore di un intellettuale del Cinquecento, Machiavelli enuncia una concezione dell'umano e della politica per la quale il fondamento del potere e della ribellione è biologico, sta nei corpi, nei loro bisogni, nei loro limiti. Un atteggiamento, questo, del tutto ovvio per chi ha una concezione disincantata della nostra specie. È necessario riconoscere infatti una duplice evidenza: la specificità dell'uomo rispetto agli altri animali e il suo essere – fin nei dettagli della sua anatomia – un mammifero di grossa taglia. Gli studi etologici hanno sfoltito l'elenco dei caratteri considerati un tempo esclusivi dell'umano, riconducendo quindi la nostra specie nel suo contesto filogenetico ed evoluzionistico, fuori dal quale non è neppure pensabile.

Nelle società umane come nelle comunità degli altri animali si manifesta in forma diversa e costante la lotta per il *potere* poiché esso consiste semplicemente nella *potentia*, vale a dire nella capacità di ottenere ciò che si desidera dai comportamenti altrui, capacità non soltanto inestirpabile ma anche portatrice di dinamismo e cambiamenti. E quindi "persino l'anarchico riconosce che esistono ambiti per un'autorità legittima"[22], un'autorità condivisa, orizzontale, provvisoria, limitata.

22 H.B. Barclay, *The State*, 2003; tr. it. di A. Aureli, *Lo Stato. Breve storia del Leviatano*, elèuthera, Milano 2013, p. 20.

Se vogliamo comprendere alcune delle ragioni per le quali la *potentia* si trasforma in *potestas* – e quindi in oppressione – è necessario partire dal corpo animale che siamo. La comparazione fra i comportamenti dell'*Homo sapiens* e quelli di altre specie risulta scientificamente feconda anche perché l'aggressività che caratterizza tutti i viventi svolge funzioni indispensabili di autodifesa, di dominio dell'ambiente, di organizzazione.

L'antropologia di Machiavelli è del tutto consapevole di tali categorie e contribuisce a fondarle. Le testimonianze sono numerose e costanti. Mi limiterò a ricordare alcune argomentazioni e immagini del *Principe* e dell'*Asino*.

> Degli uomini si può dire questo, generalmente, ch'e' sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' periculi, cupidi del guadagno. [...] E li uomini hanno meno rispetto a offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere; perché lo amore è tenuto da uno vinculo di obbligo il quale, per essere gli uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai. Debbe non di manco el principe farsi temere in modo che, se non acquista lo amore, ch'e' fugga l'odio; perché e' può molto bene stare insieme essere temuto e non odiato. Il che farà sempre, quando si astenga dalla roba de' sua cittadini e de' sua sudditi, e da le donne loro: [...] ma soprattutto astenersi dalla roba di altri; perché li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio. (*Principe*, XVII).

Da tale esplicito disincanto antropologico discendono alcune precise tesi etologiche applicate all'animale umano, in particolare sulla questione – prima affrontata – della violenza e del suo utilizzo: "Dovete adunque sapere come e' sono dua generazioni di combattere: l'uno, con le legge; l'altro, con la forza. Quel primo è proprio dello uomo; quel secondo, delle bestie. Ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo: pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo" (*Principe*, XVIII). Quando i Greci e Omero fanno del centauro Chirone un esempio sommo di precettore di eroi quali Achille, Giasone, Enea, Aiace, Eracle, Teseo, è esattamente a questa necessità che secondo Machiavelli alludono. Infatti "non vuole dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura: e l'una senza l'altra non è durabile. Sendo dunque necessitato uno principe sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il lione: perché el lione non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi; bisogna adunque essere volpe a conoscere e' lacci e lione a sbigottire e' lupi: coloro che stanno semplicemente in sul lione non se ne intendono" (*Principe,* XVIII).

Il determinismo di Machiavelli, il sapiente gioco che istituisce tra la tenacia della virtù e la forza della fortuna, affondano anch'essi le loro radici nella nostra dimensione del tutto naturale, materica, affondano nella struttura animale dei nostri comportamenti e desideri, nella immutabilità dei caratteri di ciascuno e delle strutture collettive date in un certo luogo e in un determinato tempo:

> Da questo ancora depende la variazione del bene; perché se uno che si governa con rispetti e pazienza, e' tempi e le cose girano in modo che il governo suo sia buono, e' viene felicitando; ma, se e' tempi e le cose si mutano, rovina, perché e' non muta modo di procedere. Né si truova uomo sí prudente che si sappia accomodare a questo; sí perché non si può deviare da quello a che la natura lo inclina, sí etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere che sia bene partirsi da quella. E però lo uomo respettivo, quando egli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde e' rovina; che, se si mutassi natura co' li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna (*Principe*, XXV).

L'animalità *di* Machiavelli (e non soltanto *in* Machiavelli) emerge in modo esplicito, ironico e potente nell'incompiuto poema *L'asino*, composto tra il 1516 e il 1517. Un testo di grande efficacia e molto significativo sia degli umori profondi dell'uomo Machiavelli sia dell'esattezza della sua antropologia, del suo carattere misurato e disincantato. L'autore si muove tra Plutarco[23], Apuleio e Dante, volgendo in miseria la pretesa umana di rappresentare ed essere il centro di ogni cosa e degli eventi.

Il poema è diviso in otto capitoli e immagina il protagonista precipitato in una selva della quale è Circe la signora. Una donna lo aiuta ad attraversare la potenza e le insidie della materia, rimanendone salvaguardato. Nel testo torna di continuo il tema fondamentale della Fortuna, coniugato a quello della Natura, nel riconoscimento che quanto definiamo "carattere" è un elemento innato in ciascuno. Come per Eraclito, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (fr. 119), la natura profonda di ogni umano è la potenza che lo guida.

Il VII capitolo è un lungo e dettagliato elenco di animali; nel capitolo successivo il saggio e argomentato discorso che un umano diventato porco rivolge al viaggiatore dimostra quanto grottesca sia ogni forma di antropocentrismo. Gli umani sono descritti come vittime dell'inquietudine e della tracotanza, dalle quali sono invece libere le altre specie. L'antropologia etologica di Machiavelli, quale emerge ne *L'asino*, ha i seguenti capisaldi.

23 Si veda *Le virtù degli animali* (Bruta animalia ratione uti), intr. di O. Longo, tr. it. di A. Zinato, Marsilio, Venezia 1995.

È un'antropologia in gran parte deterministica sia "perché la mente nostra, sempre intesa/ dietro al suo natural, non ci consente/ contr'abito o natura sua difesa" (I, 89-90), sia perché l'insieme degli enti, degli eventi e dei processi è talmente legato al proprio interno da escludere la presenza del caso: "Né può mutarsi questa dura stella;/ e, per averti in questo luogo messo,/ si differisce il mal, non si cancella" (III, 124-126).

È un'antropologia temporale, che riconosce il dominio del divenire, della trasformazione, della μεταβολή, in ogni aspetto dell'esistenza dei singoli e delle collettività: "Quest'ordine così permette e vuole chi ci governa / acciò che nulla stia/ o possa star mai fermo sotto 'l sole" (V, 100-102).

È un'antropologia antiumanistica, la quale individua nel narcisismo umano una delle fonti meno riconosciute ma più potenti della guerra che la nostra specie muove a ogni altra forma vivente. Lo dice con chiarezza il porco che una volta fu umano e che adesso così si rivolge al viaggiatore: "Viver con voi io non voglio, e rifiuto;/ e veggo ben che tu se' in quello errore,/ che me più tempo ancor ebbe tenuto./ Tanto v'inganna il proprio vostro amore,/ che altro ben non credete che sia/ fuor de l'umana essenza e del valore." (VIII, 28-33).

Gli altri animali sono più saggi nelle relazioni, tanto da poter essere paragonati meglio di molti umani alle virtù della Roma repubblicana: "Tra noi son fatti e gesti valorosi/ senza sperar trionfo o altra gloria,/ già quei Roman che fur famosi" (VIII, 76-78). Gli altri animali sono più saggi nella sessualità, il cui peso nella vita della nostra specie appare a Machiavelli abnorme, eccessivo, foriero di conflitti interiori e politici: "In Vener noi spendiamo e breve e poco tempo;/ ma voi, senza alcuna misura,/ seguite quella in ogni tempo e loco" (VIII, 91-93). Gli altri animali sono meglio immersi nei ritmi e nelle condizioni della natura e dunque meno vittime degli eccessi che comporta l'artificio, l'allontanamento dalle ragioni biologiche del mondo: "Il mio parlar mai non verrebbe meno,/ s'io volessi mostrar come infelici/ voi siete più ch'ogni animal terreno./ Noi a natura siam maggiori amici;/ e par che in noi più sua virtù dispensi,/ facendo voi d'ogni suo ben mendici" (VIII, 103-108). Una distanza dalla implacabile armonia della materia che si trasforma nell'implacabile dolore d'esserci, poiché "dal pianto il viver suo comincia quello,/ con tuon di voce dolorosa e roca; / tal ch'egli è miserabile a vedello" (VIII, 121-126).

Il risultato, solo apparentemente paradossale ma in realtà del tutto plausibile, è che agli altri animali la specie umana sembra essere in realtà uno zimbello della natura: "A quante infermità vi sottomette/ natura, prima, e poi fortuna!/ Quanto ben senz'alcun effetto vi promette!" (VIII, 133-135). Una posizione molto simile a quella dell'aforisma 224 della

Gaia scienza, nel quale Nietzsche scrive parole di altrettanta chiarezza, ponendosi da un punto di osservazione non antropocentrato e antropocentrico: "Temo che gli animali vedano nell'uomo un essere loro uguale che ha perduto in maniera estremamente pericolosa il sano intelletto animale: vedano cioè in lui l'animale delirante, l'animale che ride, l'animale che piange, l'animale infelice"[24].

Anche alla luce di tutto questo, e del minor livello di violenza intraspecifica delle altre specie rispetto a quella umana, il porco rifiuta con divertita amarezza l'offerta che gli viene rivolta di tornare umano: "Nessun altro animal si trova ch'abbia/ più fragil vita, e di viver più voglia,/ più confuso timore o maggior rabbia./ Non dà l'un porco a l'altro porco doglia,/ l'un cervo a l'altro; solamente l'uomo/ l'altr'uom ammazza, crocifigge e spoglia./ Pens'or come tu vuoi ch'io ritorni uomo, / sendo di tutte le miserie privo,/ ch'io sopportava mentre che fui uomo" (VIII, 139-147).

Libertà e animalità

Contrariamente a quanto di solito si pensa, l'opzione anarchica può meglio scaturire da questo pessimismo antropologico piuttosto che da ottimismi roussoviani e positivistici. Proprio perché la specie *Homo sapiens* è tra le più violente che si diano in natura, e questo al di là delle variabili e dei caratteri dei singoli, bisogna evitare in tutti i modi che un potere nasca e si consolidi come gestione individuale, familistica, dinastica, partitica della struttura sociale collettiva. Ne discende pertanto l'esigenza di attribuire a ciascuno il meno potere possibile; che la sua distribuzione sia invece quanto più diffusa, orizzontale e collettiva; che venga favorita e promossa l'eguaglianza dei componenti del corpo sociale nella gestione degli interessi comuni. Questi elementi libertari si giustificano assai meglio se gli umani sono visti come delle nature pronte al *bellum omnium contra omnes* che se fondati sull'illusione di una cooperazione tra chi detiene un potere separato e coloro sui quali si esercita il dominio.

Ogni potere è infatti un biopotere. Per questo esso sembra indistruttibile, come la vita. È dunque intrinseco al vivente il potere inteso come *Potentia*. Bakunin afferma con chiarezza che "eliminare questa influenza reciproca significa morire"[25]. Si può e si deve invece attutire quanto più

24 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V/2, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1964 ss., p. 152.

25 In *Libertaria*, anno 11, numero 1, gennaio-giugno 2009, p. 85.

possibile il bisogno, la ferocia, la necessità della *Potestas*. "Certo bisogna farne di strada/ da una ginnastica d'obbedienza/ fino ad un gesto molto più umano/ che ti dia il senso della violenza/ però bisogna farne altrettanta/ per diventare così coglioni/ da non riuscire più a capire/ che non ci sono poteri buoni"[26]. Inventare, trovare, praticare i modi di questa neutralizzazione del potere è il senso stesso delle pratiche sociali, esistenziali, individuali e comunitarie che definiscono nella sua natura più profonda la politica e segnano, più di ogni altra, l'opzione anarchica come opzione materialistica.

Il rapporto profondo che Machiavelli istituisce tra natura e cultura, tra animalità umana e animalità universale, mostra che una teoria politica realmente materialistica deve fondare se stessa anche sulla biologia. Niente è infatti più 'materialistico' della materia, compresa quella della quale sono fatti i corpi umani. Questo discorso può, certo, dispiacere alla nostra presunzione antropocentrica ma è del tutto plausibile. Machiavelli ci ha in ogni caso insegnato che dobbiamo aspettarci anche questo dispiacere "però che 'l vero/ suole spesso far guerra a chi lo dice" (*L'asino,* IV, 83-84).

L'antiumanismo di Machiavelli ne rende fecondo il pensare per chi sappia e voglia operare politicamente nel disincanto, nell'attenzione alla "verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa" (*Principe,* XV). Una verità effettuale che emerge con altrettanta e radicale chiarezza nei versi conclusivi della *Ginestra*, il cui significato anche politico è trasparente, visto che il fiore del deserto viene esplicitamente posto in contrapposizione a chi "codardamente supplicando" si pone "innanzi / Al futuro oppressor" (vv. 308-309), mentre la ginestra riconosce e accoglie l'inevitabilità della "fortuna" (313), vale dire del caso e della necessità sempre congiunti. Ginestra che dal paragone con l'umano esce rafforzata e vincente poiché "più saggia, ma tanto/ Meno inferma dell'uom, quanto le frali/ Tue stirpi non credesti/ O dal fato o da te fatte immortali" (315-317).

Ed è sempre questa verità effettuale della cosa umana che emerge in una delle pagine più emblematiche della filosofia nietzscheana, che stigmatizza con la stessa e diversa ironia di Machiavelli e di Leopardi "un'umanità il cui sentimento fondamentale è e rimane quello per cui l'uomo è l'essere libero nel mondo della necessità, l'eterno *taumaturgo*, sia che agisca bene, sia che agisca male, la sorprendente eccezione, il superanimale, il quasi-Dio, il senso della creazione, il non pensabile come

26 F. De André, *Nella mia ora di libertà*, in "Storia di un impiegato", Ricordi, Milano 1973.

inesistente, la parola risolutiva dell'enigma cosmico, il grande dominatore della natura e dispregiatore di essa, l'essere che chiama la *sua* storia *storia del mondo! Vanitas vanitatum homo*"[27].

Tanta fecondità letteraria e teoretica conferma che le relazioni da Machiavelli istituite fra antropologia ed etologia, tra animalità e libertà, costituiscono un'ulteriore espressione della presenza di questo filosofo tra i cardini del lavoro culturale e politico contemporaneo.

27 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II. Il viandante e la sua ombra*, in *Opere*, cit,. vol. IV/3, tr. it. di S. Giametta, af. 12, p. 141.