

*ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES ED
520*

EA 4376 CHER



thèse présentée par :

M. Giovanni G. BALESTRIERI

soutenue le : **28 juin 2017**

pour obtenir le grade de

Docteur de l'université de Strasbourg

Discipline/ Spécialité : Etudes Italiennes

Dottorato in scienze storiche, archeologiche e storico-
artistiche

dell'Università di Napoli « Federico II »

*Machiavel
entre ordre et conflit*

THÈSE dirigée par :

M. Emanuele CUTINELLI-RENDINA
Strasbourg

Professeur des Universités, Université de

M. Gennaro Maria BARBUTO

Professeur, Università di Napoli « Federico II »

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. Jean-Louis FOURNEL

Professeur, Université de Paris VIII

M. Domenico TARANTO

Professeur, Università di Salerno

Giovanni G. Balestrieri

Machiavelli tra ordine e conflitto

Indice:

Introduzione pag. 3

Capitolo 1, «Necessità» *versus* «elezione» pag. 60

Capitolo 2, **L'introvabile libertà dei tumulti** pag. 87

Capitolo 3, **La «guardia della libertà»: una questione politica di primaria importanza, ma non tanto** pag. 109

Capitolo 4, **Contrordine: i conflitti sono un «inconveniente» per la libertà** pag. 123

Capitolo 5, **Il ritorno del primo Machiavelli** pag. 146

Capitolo 6, **I patrizi fecero buon uso della religione per fermare i tumulti della plebe** pag. 169

Capitolo 7, **Popolo, patrizi, tribuni e tumulti** pag. 195

Capitolo 8, **Conflitto buono e conflitto cattivo: il confine che non c'è** pag. 209

Conclusione pag. 233

Bibliografia pag. 245

Machiavel entre ordre et conflit (Synthèse en français), pag. 263

Introduzione

È possibile che Guicciardini avesse ragione e Machiavelli torto? È possibile cioè che «laudare le disunione», come Machiavelli appunto fa, sia effettivamente come «laudare in uno infermo la infermità, per la bontà del remedio che gli è stato applicato»¹? Fino a una manciata di decenni fa, diciamo circa cinque, era questa l'opinione di gran lunga prevalente. L'elogio dei tumulti, che poi si riducevano ai soli tumulti della repubblica romana, come fondamento della libertà politica era quasi unanimemente ritenuta come forse la più «extravagante [...] opinione» messe al mondo da quel pur inesauribile «inventore di cose nuove e insolite»² che risponde al nome di Niccolò Machiavelli. Ma oggi, o, meglio, dal mezzo secolo circa in qua di cui si diceva, le cose sono totalmente cambiate. Una volta, in mezzo ai tanti critici, qualcuno che prendeva le parti di Machiavelli, e che con il suo apprezzamento del conflitto sociale concordava, anche se magari in virtù di qualche «frintendimento creativo»³ della sua posizione, pur si trovava. Negli ultimi tempi, però, il vento è girato di centottanta gradi, e non solo il rapporto tra critici e fautori della conflittualità sociale si è capovolto a favore di questi ultimi, ma lo schieramento dei primi è praticamente vuoto. Riuscire a scovare qualcuno che, non diciamo, dissenta apertamente dal Segretario fiorentino, ma che anche solo avanzi qualche riserva o perplessità riguardo alla sua tesi sulla bontà politica del conflitto, è davvero un'impresa⁴. Sembra che quanto Machiavelli enuncia in

¹ F. Guicciardini, *Considerazioni sui «Discorsi» del Machiavelli*, in *Opere*, a cura di E. Lugnani Scarano, I, Utet, Torino 1983, p. 616.

² F. Guicciardini, Lettera a Niccolò Machiavelli, 18 maggio 1521, in N. Machiavelli, *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Feltrinelli, Milano 1961, p. 408.

³ L'espressione è di G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Bulzoni, Roma 2011, p. 72. Pedullà fornisce anche una ricostruzione ampia e dettagliata (*ivi*, pp. 55 ss.) della ricezione della tesi machiavelliana sul conflitto di nell'età moderna sino alla Rivoluzione francese.

⁴ Le uniche due letture che si distaccano dal coro generale degli estimatori incondizionati della teoria machiavelliana del conflitto sono quelle di Alfredo Bonadeo e di Marco Geuna. Il primo ha messo in evidenza come, ad un esame attento, si deve riconoscere che nell'opera del Segretario fiorentino i giudizi negativi sugli effetti delle lotte sociali siano di gran lunga prevalenti su quelli positivi (*Corruption, Conflict and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1973, pp. 39 ss.). Il secondo, invece, dopo un saggio nel quale, inserendosi pienamente nel *main stream* interpretativo contemporaneo dominante, riproponeva la tesi di un Machiavelli esaltatore della bontà del conflitto sociale (*Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in *Conflitti*, a cura di A. Arienzo, Dante e Descartes, Napoli 2005, pp. 19 ss.), in due successivi

Discorsi I IV, e cioè che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» (*Discorsi*, I IV 5)⁵ nascono dal conflitto fra grandi e popolo – le due componenti fondamentali di ogni corpo politico – abbia ipnotizzato tutti: l'ironia e il sarcasmo che nei suoi riguardi aveva rivolto Guicciardini, vengono ora ritorte contro quest'ultimo e contro chiunque si azzardi a contestare la geniale verità della tesi secondo cui la lotta fra gli «umori» – il termine derivato dalla medicina ippocratico-galenica⁶ con cui Machiavelli designa i due gruppi sociali – sia la più augurabile e felice delle condizioni in cui possa venire a trovarsi una repubblica, il solo regime politico entro il quale il conflitto si svolge. Infatti, unicamente dove essa si manifesta, ci sarebbe possibilità di libertà, che languirebbe o, perfino, si estinguerebbe in assenza di conflitto. Non saremmo qui affatto allora in presenza di una delle molte stravaganze machiavelliane, come credeva Guicciardini, ma di una di quelle straordinarie rivelazioni di cui solo le menti di genio sono capaci. Verso Machiavelli, di conseguenza, dovrebbe indirizzarsi la nostra eterna gratitudine per averci, d'un colpo, liberato, dalla illusoria metafisica della concordia e della pace sociale o, per dirla con le parole di Nicole Loraux, da quella «vertigine dell'uno»⁷ che aveva ossessionato il pensiero politico precedente, tanto antico quanto medievale. Col suo acuto e impareggiabile senso della realtà, Machiavelli avrebbe invece compreso, come nessun altro prima di lui, non solo che l'unità sociale è un mito

lavori (*Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: Tempo e conflitto*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 107 ss. e *Machiavelli and the Problem of Dictatorship*, in «Ratio Iuris», 28, 2015, pp. 226 ss.) ha però insistito e mostrato come vi siano importanti aree della riflessione machiavelliana che si fondano sull'aperto capovolgimento e contraddizione dei presupposti concettuali su cui si regge la riflessione sulle lotte sociali e che sono, dunque, con essa inconciliabili.

⁵ Nel capitolo IX del *Principe*, Machiavelli aveva presentato la libertà come uno dei tre possibili «effetti» del conflitto sociale, insieme al «principato» e alla «licenza» (*Principe*, IX 2).

⁶ A partire anche dall'uso che Machiavelli fa del termine «umore», A. J. Parel (*The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven-London 1992), ha sviluppato una interpretazione in chiave medico-biologico del suo pensiero, in base alla quale sarebbe stata la tradizione ippocratico-galenica a fornirgli le categorie per la comprensione della realtà politica. All'interpretazione di Parel, si è richiamata successivamente M. Gaille-Nikodimov (*Conflit Civil et Liberté: la Politique Machiavélienne entre Histoire et Médecine*, Honoré Champion Éditeur 2004, pp. 61 ss.) che l'ha utilizzata in particolare per leggere la teoria machiavelliana del conflitto. Per Gaille-Nikodimov, tuttavia, la posizione di Machiavelli sarebbe però oggettivamente più affine alla visione di Alcmeone di Crotona che non a quella di Ippocrate, come aveva suggerito Parel. Oggettivamente, in quanto, come precisa Gaille-Nikodimov, è altamente improbabile che Machiavelli abbia mai avuto accesso diretto ai testi di Alcmeone. Anche B. Magni (*Conflitto e libertà. Saggio su Machiavelli*, Edizioni Ets, Pisa 2012, pp. 79 ss.) assegna grande rilievo alle categorie medico-biologiche nella sua interpretazione del pensiero politico machiavelliano. Un invito – al quale sentiamo di unirci – a non esagerare la portata del lessico medico-biologico per la comprensione della riflessione politica di Machiavelli è venuto da F. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*, in «Filosofia politica», 2005, p. 56.

⁷ N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997, trad. it., *La città divisa*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2006, p. 131.

irrealizzabile, ma che è addirittura un obiettivo fallace e dannoso, poiché l'armonia e la concordia spengono la fonte stessa di ogni avanzamento e progresso, che non possono che stare nel gioco del contrasto e dello scontro fra le diverse forze e voci presenti nella compagine politica. Riportiamo un passo di N. Bobbio che può essere tranquillamente elevato a emblema dell'orientamento di gran lunga prevalente all'interno della critica machiavelliana odierna:

L'importanza di un'affermazione del genere – essere i “tumulti” che molti deprecano non la causa della rovina degli stati, ma la condizione perché vengano emanate buone leggi in difesa della libertà – non sarà mai sottolineata abbastanza: essa esprime chiaramente una nuova visione della storia, una visione che possiamo dire veramente “moderna” secondo cui il disordine, non l'ordine, il conflitto fra le parti contrapposte non la pace sociale imposta dall'alto, la disarmonia non l'armonia, i “tumulti” non la tranquillità derivata da un dominio irresistibile, sono il prezzo da pagare per il mantenimento della libertà⁸.

È dunque, come si capisce dalle parole così esplicite e nette di Bobbio, «una provincia dura e piena di tanta difficoltà», quella che ci siamo scelti, essendoci posti come intento di mettere in discussione «una cosa la quale [...] da tutti gli altri scrittori è» (*Discorsi*, I LVIII 6) difesa e esaltata. Meglio, forse, sarebbe stato per noi se la sorte ci avesse riservato di nascere in un'epoca diversa: avremmo sicuramente avuto a che fare con un pubblico di lettori più disponibile a dare ascolto ai nostri dubbi e alle nostre perplessità sulla tesi che Machiavelli avanza in *Discorsi* I IV. Sarà però bene mettere subito in chiaro un punto, onde evitare contestazioni fuori luogo. Se Machiavelli non ci convince, non è perché siamo dei nostalgici della concordia, perché vorremmo vedere instaurata e praticata una concezione armonica della società, in cui ogni contrasto sia bandito ed estromesso, con la fratellanza e la solidarietà che trionfa tra gli uomini. E, per la verità, c'è da domandarsi quanti effettivamente tra coloro che in tutti i tempi hanno biasimato i conflitti sociali si siano posti in questi termini e si siano proposti di sloggiare dalla vita pubblica ogni forma di contrasto e di differenza. Certo, da Platone a venire avanti non sono mancati coloro che, immaginandosi «repubbliche e principati che

⁸ N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976, p. 84. Curiosamente, solo pochi anni prima, Bobbio aveva espresso un giudizio agli antipodi rispetto a quello sopra riportato. Nella conclusione di un saggio su Hegel del 1970, egli aveva infatti affermato che il pensiero politico del filosofo di Stoccarda si inseriva nel filone «hobbesiano, o se vogliamo machiavellico» (sic), che ha il suo problema centrale nel rapporto «tra anarchia e ordine», nel senso che mira a scongiurare l'anarchia a favore dell'ordine, e non in «quello lockiano, o se vogliamo rousseauiano, tra ordine e libertà», che cioè si preoccupa che l'ordine non minacci la libertà (*La costituzione in Hegel*, presentato al convegno sulla filosofia politica del pensatore di Stoccarda e poi pubblicato in «De homine», 38-40, 1971, pp. 3-25 e ora in *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981, p. 82).

non si sono mai visti né conosciuti in vero essere» (*Principe*, XIV 4), hanno confezionato ricette per organizzare la vita politica in modo che vi regnassero una perfetta armonia e solidarietà fra i suoi membri⁹. Ma per lo più così non è stato. Solo una rappresentazione superficiale e caricaturale della storia del pensiero politico può mettere le cose in questi termini. Chi ha sempre deplorato i conflitti sociali, lo ha fatto unicamente per quelli che assumevano tratti violenti e ferrigni, che sfociavano in vera e propria guerra civile e che, quindi, rendevano la convivenza politica insostenibile. Fintanto che non prendevano questa dimensione estrema e radicale, nessuno, o quasi, vi badava nemmeno. Insomma, quando ci si imbatte nella denuncia dei mali prodotti dai conflitti e dalle lotte interne, il riferimento non è mai agli inevitabili e fisiologici contrasti che sempre punteggiano l'esistenza di una comunità di uomini. Il contrasto che veniva condannato era invece quello che si era fatto guerra aperta e che minava ogni possibilità di vita in comune, che vedeva nell'avversario un nemico da annientare e che non riusciva a tollerare la sua sola presenza e l'idea e il fatto di convivere con lui. Sotto questo profilo, merita di ritornare un momento sul passo di Bobbio, perché rivelatore di atteggiamento metodologicamente assai discutibile che accomuna il grosso della critica machiavelliana più recente invaghitasi della sua dottrina, o presunta tale, dei conflitti. Al fine di dar ragione al Segretario fiorentino, si presenta in termini assolutamente improbabili la posizione che le si oppone, togliendole con ciò ogni plausibilità. La si deforma a tal punto da far sentire in imbarazzo chiunque pensasse di riconoscerle qualche credito. Ma davvero, come scrive Bobbio, non c'è alternativa ai tumulti che «la tranquillità derivata da un dominio irresistibile»? Davvero uno studioso del pensiero politico e giuridico del calibro e dell'acume di Bobbio ritiene che non ci sia nulla in mezzo tra i tumulti e la tirannide? È chiaro che, se le cose stessero così, nessuno vorrebbe essere additato, qualora avesse dei dubbi sul fatto che una società travagliata da una conflittualità continua e pervicacia possa trarne benefici, come un fautore di quei regimi assoluti che si garantiscono l'ordine e la tranquillità, ma quella dei cimiteri. Ma la questione sta effettivamente in questi termini? Dobbiamo assumere che alla politica sia preclusa la possibilità di costruire uno spazio mediano tra i due estremi, entrambi non augurabili, attraverso cui un sistema di regole e procedure possa risolvere le controversie e le contrapposizioni contando, e non rompendo, le teste? Nessuna compagine politica può

⁹Cfr. J. Servier, *Histoire de l'Utopie*, Éditions de Gallimard, Paris 1967, trad. it., *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, Edizioni Mediterranee, Roma 2002.

in realtà sopravvivere a lungo se i suoi membri si considerano l'uno nemico dell'altro, e nemici permanenti e non occasionali. L'inimicizia, come ci ha spiegato C. Schmitt, appartiene all'essere della politica, costituendone la dimensione più propria e specifica¹⁰. Ma essa si colloca lungo il confine che separa una compagine umana dall'altra. E questo comporta che l'inimicizia nei confronti degli altri presupponga e non possa andare disgiunta dall'amicizia con i propri. Se il nemico si trova al contrario all'interno del proprio gruppo, non c'è modo che questo possa durare, a meno che presto l'inimicizia non si trasformi in amicizia e sposti al proprio esterno il nemico. Il che, naturalmente, non esclude che non si abbiano, anche tra gli amici, momenti di tensione e di contrapposizione. Se anche l'amicizia più solida tra singoli è, di tempo in tempo, inevitabilmente attraversata da incomprensioni e contrasti, figuriamoci quella che riguarda migliaia o anche milioni di individui. Il punto non è però questo, in quanto la condanna del conflitto che percorre la cultura occidentale dalla Grecia a Roma, dal Medioevo al Rinascimento fino a Machiavelli, e anche e nuovamente dopo di lui in tanta sua parte, non ha questo come proprio bersaglio. È il conflitto aperto e continuato quello che è sempre stato oggetto di censura e condanna; il conflitto che non riconosce alcun terreno comune tra le parti in contesa; in cui l'una persegue l'eliminazione dell'altra; in cui l'inimicizia non è passeggera e non accetta di ricomporsi nell'amicizia¹¹. Torniamo ancora a Guicciardini. La lunga e penetrante analisi della posizione dell'amico Machiavelli che svolge nella parte finale del secondo e ultimo libro del *Dialogo del Reggimento di Firenze* non è condotta alla luce di un'irenica aspirazione a una irrealistica concordia e armonia sociale. Guicciardini è frequentatore altrettanto assiduo della «verità effettuale» di Machiavelli. Condivideva anche lui la massima che si attribuiva a Cosimo dei Medici secondo cui gli Stati non si governano con i *paternoster*. Quando egli si rifiuta di vedere nella repubblica romana l'incarnazione dell'ideale nel reale, come invece faceva Machiavelli, non è perché essa non aveva saputo realizzare una condizione di piena pacificazione e armonia tra i suoi

¹⁰ Cfr. C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft», LVIII, 1927, trad. it. *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 101 ss.

¹¹ Sugli effetti politicamente perniciosi di una conflittualità interna esasperata, ci pare particolarmente degno di attenta meditazione il giudizio col quale Ernesto Galli della Loggia, nel suo recentissimo libro, (*Credere, tradire, vivere. Un viaggio negli anni della Repubblica*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 167 e n.) rimarca il ruolo avuto, tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta, dell'esaltazione da parte degli intellettuali e «di molti movimenti perfino sindacali» «dell'esito non compromissorio dei conflitti sociali» nel «logorare non solo l'intero sistema istituzionale, ma anche i valori e le prassi» su cui si era retta l'Italia del secondo dopoguerra «per più di due decenni».

cittadini. La critica di Guicciardini a Roma è diretta contro il suo sistema istituzionale che, almeno fintanto che non fu eliminata la divisione in ordini, escludendo la plebe dall'accesso alle cariche pubbliche a beneficio dei patrizi, furono incapaci di contenere entro l'alveo della legalità le rivendicazioni dei primi nei riguardi dei secondi e, quindi, di evitare che sfociassero in disordini pericolosi per l'incolumità della repubblica. La prospettiva entro cui dunque si pone Guicciardini non è quella di pensa e vuole che le discordie interne si debbano cancellare, ma di chi pensa e vuole che vengano disciplinate, senza di che viene meno la condizione primaria della convivenza politica. E sta qui la ragione della sua preferenza per Venezia che egli apprezzava non perché era la città della concordia universale. La grandezza di Venezia stava invece per lui nella bontà delle sue istituzioni che avevano saputo regolare e risolvere le controversie fra i suoi «umori», scongiurando che si arrivasse alla violenza. Venezia non si era mantenuta «tante centinaia di anni senza mai conoscere sedizione e discordie civili», perché tra i suoi cittadini non c'erano «degli odi e delle inimicizie come nelle altre città». In realtà, anch'essa aveva, come ve ne sono ovunque, «degli animi ambiziosi e male regolati che se avessino facultà disordinerebbero»¹². Né la sua lunga stabilità era da ricondursi alla particolarità del «sito»¹³ dove fu edificata. Se così fosse, non si spiegherebbe come mai, per tanto tempo, «innanzi che fussi fermo il governo», i suoi cittadini «ebbono tra loro molte discordie e vennono spesso alle arme, e pure era el medesimo sito che ora»¹⁴. L'eccellenza della repubblica veneziana era invece dovuta interamente ai suoi ordinamenti che garantirono che le naturali e insopprimibili controversie che sorgono in

¹² F. Guicciardini, *Dialogo del reggimento di Firenze*, in *Opere*, I, cit., p. 440.

¹³ *Ivi*, p. 407.

¹⁴ *Ibidem*. Sul pensiero politico di Guicciardini, si vedano V. de Caprariis, *Francesco Guicciardini. Dalla politica alla storia*, Il Mulino, Bologna 1950; R. von Albertini, *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, A. Francke AG Verlag, Bern 1955, trad. it., *Firenze dalla repubblica al principato*, Einaudi, Torino 1995, pp. 85 ss.; F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton University Press, Princeton 1965, trad. it., *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Einaudi, Torino 1974, in particolare pp. 231-255; G. Sasso, *Per Francesco Guicciardini. Quattro studi*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1984; M. Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, trad. it., *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, Roma 1994, pp. 109 ss.; G. Cadoni, *Un governo immaginato. L'universo politico di Guicciardini*, Jouvence, Roma 1999; G. M. Barbuto, *La politica dopo la tempesta*, Liguori Editore, Napoli 2002; E. Cutinelli-Rèndina, *Guicciardini*, Salerno, Roma 2009, in particolare pp. 74-147.

tutte le compagini politiche trovassero un'espressione istituzionale e non prendessero la distruttiva forma della lotta aperta e senza quartiere¹⁵.

Regimi oppressivi e autoritari sono sempre esistiti e, ahinoi, non è difficile prevedere che sempre esisteranno. Sono stati e, forse anche per il futuro saranno, in numero maggiore di quelli in cui il potere politico non assume questo volto. Un singolo individuo, il tiranno, o un gruppo sociale, gli oligarchi, tengono in scacco il grosso della popolazione, sottomettendola alla propria volontà. Quale alternativa ha in queste circostanze la ribellione? Non vi è altro modo per scrollarsi di dosso l'oppressione che la lotta. Rovesciare con la forza il regime tirannico è la sola opzione sul tavolo: nessun piano "B" è possibile. Ma, una volta rimosso l'oppressore, non è pensabile che il conflitto diventi la condizione permanente della vita civile. Sarebbe il segno che qualcosa non va nel nuovo ordine politico sorto dal rovesciamento della tirannide. Una società che, più prima che poi, non si assestasse e non trovasse un punto di sintesi intorno a un sistema di governo condiviso nella sostanza e riconosciuto dal complesso della popolazione avrebbe vita breve e non potrebbe che aprire la strada a un ritorno dalla finestra della tirannide che era stata cacciata dalla porta. Il conflitto non può essere il mezzo normale attraverso cui affrontare e risolvere i dissidi che sorgono in una società. Se non vuole dissolversi, essa deve trovare il modo di istituzionalizzarli, trasformandoli in confronto strutturato, attraverso pratiche e procedure comunemente accettate. Estirpato il male, la febbre deve abbassarsi; se vogliono sopravvivere, anche le «società calde», per dirla con Levi-Strauss¹⁶, devono raffreddare la loro temperatura. Sempre è accaduto che le tirannidi abbiano trovato terreno fertile laddove gli uomini sono incapaci di riconoscersi in un minimo comune denominatore su cui edificare e

¹⁵ Sul vero e proprio mito di Venezia che si formò e si diffuse in epoca rinascimentale, in ragione dell'eccellenza delle sue istituzioni, si vedano F. Gaeta, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXIII, 1961, pp. 58-75; F. Gilbert, *The Venetian Constitution*, in *Florentine Political Thought*, in *Florentine Studies*, N. Rubinstein (a cura di), *Florentine Studies*, Faber and Faber, London 1968, trad. it., *La costituzione veneziana nel pensiero politico fiorentino*, in *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 115-67; W. J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of Counter Reformation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1968, trad. it., *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Il Mulino, Bologna 1977; I. Cervelli, *Machiavelli e la crisi dello stato veneziano*, Guida, Napoli 1974; S. Bertelli, N. Rubinstein, G. H. Smith (a cura di), *Florence and Venice: Comparisons and Relations. Acts of Conferences at Villa I Tatti, 1976-1977*, voll. 2: *Il Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia 1980; R. Pecchioli, *Dal «mito» di Venezia all'«ideologia americana». Itinerari e modelli della storiografia sul repubblicanesimo dell'età moderna*, Marsilio Editori, Venezia 1983.

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale, II*, Plon, Paris 1973, trad. it., *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 64.

basare la loro convivenza. I conflitti, continui e sistematici, hanno ucciso i regimi liberi, li hanno lentamente soffocati e condotti alla morte; non hanno certo alimentato la loro libertà e fatti prosperare. Ed è contro questo tipo di conflitto che, in ogni epoca, si sono levate le voci ad ammonire che, quando la lotta prosegue a oltranza e diventa endemica, essa non può che produrre danni. Prima o poi la stanchezza invaderà gli animi e allora ci si butterà tra le braccia del primo che, al presso della libertà, instaurerà l'ordine. L'esperienza storica ci dice che c'è sempre un Cesare o un Napoleone, per non citare altri e più foschi personaggi che hanno popolato il paesaggio storico più vicino a noi, ad aspettare che le società che non sanno porre termine alle loro lotte interne si consegnino nelle loro mani. E la questione, ripetiamolo, non è di congelare il fiume, ovvero i contrasti e i dissidi, e di sottrarlo al flusso del divenire che sarebbe, come dire, pretendere di arrestare la vita stessa. Il problema è invece di creare «ripari» e «argini» in modo che, quando le acque crescono, esse «andrebbero per uno canale o l'impeto loro non sarebbe né sì dannoso né sì licenzioso» (*Principe*, XXV 6).

§

Fermiamoci a considerare l'esperienza storica immediatamente alle spalle di Machiavelli. Qual è lo spettacolo che ci si para innanzi? Quello che vediamo è che tutti i comuni che si erano formati nel Centro-Nord Italia dall'erosione, almeno parziale, del sistema feudale entrano via via in crisi e si trasformano in Signorie, cioè di fatto in principati. Tolta la già ricordata Venezia, dalla penisola italiana, alla metà del Quattrocento, non si trovano più tracce delle istituzioni libere e partecipative comunali. E la causa della loro scomparsa è in tutti i casi una sola: i violenti conflitti da cui i comuni furono dilaniati. Poco importa in questa sede sapere se abbia ancora qualche credito la vecchia tesi di Salvemini¹⁷ che interpretava il conflitto in termini marxianamente classisti, tra una nobiltà feudale declinante e una borghesia mercantile ascendente, o se abbia maggiore plausibilità la lettura che si è imposta con la storiografia posteriore degli Ottokar, Plesner, Waley, Brucker, Martines, Heers¹⁸,

¹⁷ G. Salvemini, *Magnati e popolani a Firenze dal 1280 al 1295*, Feltrinelli, Milano 1966 [Prima ed. 1899].

¹⁸ N. Ottokar, *Il comune di Firenze alla fine del Duecento*, Einaudi, Torino 1962 [Prima ed. 1926]; I. Plesner, *L'émigration de la campagne à la ville libre de Florence au XIV siècle*, Gyldendalske Bochandel-Nordisk, Copenhagen 1934; D. Waley, *The Italian City-Republics*, Longman, London 1978,

secondo cui le controversie che dividevano i comuni non avevano affatto una base economico/sociale netta e definita, essendo espressioni più che altro di gruppi che si costituivano piuttosto lungo linee parentali e clientelari e, dunque, socialmente trasversali. Quello che qui conta è unicamente constatare, a prescindere da quale fosse la loro specifica natura, che in ogni caso furono le divisioni e le lacerazioni che segnarono la vita interna dei comuni a causare la fine della libertà. Nessun rimedio cui si ricorse per porre termine alle lotte fra gruppi e fazioni ebbe qualche efficacia. In alcune circostanze, anzi, essi si rivelarono peggiori del male che dovevano curare. Come fu, ad esempio, per l'istituto del podestà. Infatti, il forestiero a cui in molti comuni le fazioni convennero di affidare il potere perché, essendo estraneo alla dinamica delle rivalità che dividevano la città, potesse assicurare un governo imparziale e riportare la pace sociale, spesso si trovò così bene nel suo ruolo che se lo tenne anche quando il suo mandato venne alla scadenza. Il successo dei podestà, dove avvenne, coincise sovente con la fine delle istituzioni libere e l'avvento del loro dominio personale. Né sortirono qualche effetto duraturo e tangibile le iniziative di pacificazione promosse dagli uomini di Chiesa. Sia che fossero promossi da singoli e umili predicatori, che giravano di città in città, sia che fossero espressione delle più alte gerarchie ecclesiastiche, i solenni impegni presi dinanzi a Dio per far trionfare la pace e la concordia fra i membri della comunità e per bandire ogni rivalità fratricida duravano poco più del tempo della cerimonia. I buoni propositi svanivano immediatamente e l'odio tornava a riempire gli animi, con tutte le conseguenze che sono immaginabili¹⁹.

Stando così le cose, nessuno si può davvero meravigliare che le pagine degli scrittori dell'epoca siano piene di lamenti per le discordie che laceravano il tessuto della vita cittadina e di esortazioni alla concordia e alla pace, come bene supremo e condizione di ogni avanzamento civile. E davvero strano sarebbe se così non fosse stato, visto, appunto, lo spettacolo che la realtà della vita dei comuni offriva. Non siamo in

trad. it. *Le città-repubbliche dell'Italia medievale*, Einaudi, Torino 1980; G. Brucker, *Florentine Politics and Society 1343-1378*, Princeton University Press, Princeton 1962; Id. *The Civic World of Early Renaissance Florence*, Princeton University Press, Princeton 1977, trad. it., *Dal comune alla signoria. La vita pubblica a Firenze nel primo Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1981; L. Martines, *Political Conflict in the Italian City States*, in «Government and opposition», 3, 1968, pp. 69-91; J. Heers, *Le clan familial au Moyen Age. Etude sur les structures politiques et sociales des milieux urbains*, Presses Universitaires de France, Paris 1974, trad. it., *Il clan familiare*, Liguori, Napoli 1976; Id., *L'exil, la vie politique et la société*, Paris 1995, trad. it., *L'esilio, la vita politica e la società nel Medioevo*, Liguori, Napoli 1997.

¹⁹ Cfr. F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 145 ss.

grado di dire se vi sia motivo che ricorra con altrettanta frequenza, ma certamente si rimane colpiti dalla costante presenza, nelle pagine degli scrittori tra il Dodicesimo e il Quindicesimo secolo, della denuncia dei mali che provengono dalle discordie e del bene che, viceversa, conseguirebbe ove a prevalere fosse la concordia. Per cominciare, esso occupa una parte di tutto rilievo nella trattatistica medievale e preumanistica sul governo cittadino, che si sviluppa nella prima metà del Dodicesimo secolo e che, come ha per primo mostrato Quentin Skinner²⁰, nella sua condanna dei conflitti civili si giova ampiamente anche degli argomenti che poteva trarre dagli scrittori latini come Cicerone e Sallustio, le cui opere stavano proprio in quel frangente di tempo ricominciando a circolare in Occidente. Del primo è un passo del *De Officiis* che viene soprattutto utilizzato, in cui l'Arpinate sottolinea come le divisioni interne sono la conseguenza dell'uso partigiano del potere da parte dei governanti: «quelli che curano una parte dei cittadini, ed una parte ne trascurano, introducono nello stato un gravissimo malanno: la sedizione e la discordia»²¹. Del secondo è, invece, principalmente, ma non solo, l'ammonimento sentenzioso che il re di Numidia, Micipsa rivolge, nel *Bellum Jugurthinum*, ai propri eredi, ovvero i due figli e il nipote Giugurta, affinché abbiano sempre bene a mente che: «*concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur*»²². Tanto nell'*Oculus pastoralis*, l'anonimo scritto, risalente con tutta probabilità agli anni Venti del '200²³ e che costituisce il prototipo di tutti i successivi trattati volti a suggerire la linea di condotta che podestà e magistrati dovevano seguire nell'amministrazione della cosa pubblica, quanto nel *Liber de regimine civitatum* di

²⁰ Cfr. Q. Skinner, *The Foundation of Modern political Thought, I, The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, trad. it., *Le origini del pensiero politico moderno, I, Il Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 100 ss.; Id., *Machiavelli's Discorsi and the Pre-humanist Origins of Republican Ideas*, in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 121 ss.; Id., *Visions of Politics, vol. II: Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, trad. it., *Virtù Rinascimentali*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 28 ss. Ma si vd. anche M. Viroli, *Dalla politica alla ragione di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, cit., pp. 3 ss.

²¹ Cicerone, *Dei doveri*, a cura di E. Narducci, traduzione di A. resta Barrile, Rizzoli, Milano 2004, p. 150.

²² Sallustio, *La guerra di Giugurta*, a cura e traduzioni di L. Storoni Mazzolani, Rizzoli, Milano 2012, p. 66. Per la fortuna del detto sallustiano tra Medioevo e Rinascimento, si vd. G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 11 ss. Sul tema della concordia nel pensiero classico, cfr. A. Momigliano, *Camillus and Concord*, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1984, pp. 89 ss.; P. Jal, *Pax civilis = Concordia*, in «R.E.L.», 39, 1961, pp. 210 ss.; C. Nicolet, *'Concordia hominum et homonoia'*, in «REL», 40, 1962, pp. 43-44.

²³ D. Franceschi (a cura di), *Oculus pastoralis*, in «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino», 11, 1966, pp. 19-70.

Giovanni da Viterbo²⁴, quanto ancora nei *Livres dou Tresor*, in specie nel capitolo 108 del libro secondo dedicato alla concordia, di Brunetto Latini²⁵, nelle *Arringhe* di Matteo de'Libri²⁶, nel *De regimine et sapientia potestatis* di Orfino da Lodi²⁷, una convinzione domina e s'impone su ogni altra, ed è che nessuna città potrà mai prosperare e conseguire quella «grandezza» che rappresenta il suo fine, se non trova il modo di spegnere le inimicizie interne e di tramutarle in amicizia. Sul finire del '200, Giovanni da Vignano, rivolgendosi ai suoi lettori, li invita a meditare sullo stato in cui sono state ridotte molte delle più importanti città italiane a causa dei loro conflitti interni:

«recordivi e pensati como Pixa, como Areço, como Fiorença, como Modena, como Milam [...] [sono] guaste e destructe e defate per le division e per le brighe»²⁸.

Pur muovendo da premesse concettuali assai diverse e il cui principale riferimento è Aristotele, non meno esplicito e insistito è il biasimo dei tumulti e delle divisioni in fazioni delle città che s'incontra nelle pagine di Dante, di Marsilio da Padova, di Bartolo da Sassoferrato. In Dante l'ideale stesso dell'Impero universale si può dire che quasi sorga dall'esigenza di trovare una soluzione alle discordie che travagliano gli uomini che, a causa della loro ambizione e cupidigia sconfinata, sono in uno stato di continua conflittualità per affermare ciascuno se stesso sopra gli altri. Nel IV libro del *Convivio* e poi, in maniera più ampia e articolata, nella *Monarchia*, Dante rappresenta l'Impero come quel potere che, tutto possedendo e avocando a sé, sottrae all'uomo le ragioni del contendere con il prossimo. Solo nell'Impero possono realizzarsi la giustizia e il bene comune, perché non ci sono più parti e fazioni che non per l'interesse generale si battono, ma per il proprio tornaconto particolare. E, per Dante, non è affatto casuale se la giustizia e il bene comune si siano attuati, ad oggi, unicamente grazie alle imprese con le quali il popolo romano giunse alla «sottomissione del mondo intero». L'unificazione politica, infatti, consentì che si creasse il presupposto perché gli uomini si potessero svincolare «da ogni cupidigia, nemica da sempre dello

²⁴ Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatum*, in A. Gaudenti (a cura di), *Biblioteca iuridica Medii Evi*, vol. 3, In aedibus Societatis Azzoguidiane, Bologna, 1901, pp. 215-280.

²⁵ Brunetto Latini, *Trésor*, a cura e traduzione di P. Squillacioti, P. Torri e S. Vatteroni, Einaudi, Torino 2007, p. 585.

²⁶ Matteo de'Libri, *Arringhe*, a cura di E. Vincenti, Ricciardi, Napoli 1974, pp. 79 ss.

²⁷ Orfino da Lodi, *De regimine et sapientia potestatis*, in A. Ceruti (a cura di) «Miscellanea di storia italiana», 7, 1869, pp. 33-94.

²⁸ Matteo da Vignano, *Flore de parlare*, in Matteo de' Libri, *Arringhe*, cit., p. 314.

stato», realizzando le condizioni per «la pace universale insieme alla libertà»²⁹. Ed è per questo che le lotte che minano la convivenza civile degli uomini potranno cessare solo allorché si riuscirà a tradurre nuovamente quell'ideale in realtà. Al di là del fatto che quando Dante invocava il ripristino dell'autorità imperiale sull'Italia, le condizioni storiche per il suo realizzarsi erano ormai tramontate da un pezzo, rimane tuttavia che anche per lui, come per chi lo aveva preceduto e per tanti che lo seguiranno, il male politico per eccellenza era pur sempre costituito dai conflitti sociali che impediscono agli uomini di vivere in pace e di perseguire il bene comune.

Altrettanta preoccupazione per i deleteri effetti che derivano dai conflitti è quella che si ritrova anche nel *Defensor pacis* di Marsilio da Padova. Prendendo le mosse anche lui da Aristotele e, in particolare, dal suo principio secondo cui «i contrari producono i contrari», Marsilio afferma che «dalla discordia, che è il contrario della pace, derivano frutti dannosissimi per le comunità politiche»³⁰. E l'evidenza di cosa possano la concordia e cosa la discordia si vede per Marsilio proprio quando si osservano le vicende della penisola italiana: «per tutto il tempo in cui i suoi abitanti hanno vissuto pacificamente, hanno goduto dei frutti della pace di cui abbiamo parlato, e sono progrediti così tanto da sottomettere tutto il mondo abitato. Tuttavia, non appena sono sorte liti e discordie tra loro, il loro regno ha cominciato a essere tormentato da sventure e disgrazie di ogni tipo e a subire il dominio di detestati popoli stranieri»³¹. Uno stato di cose che si protraeva ancora ai giorni suoi e in cui si doveva ravvisare una delle principali cause che rendevano il regno italico estremamente esposto, essendo esso stato fiaccato dalle lotte intestine, alle mire conquistatrice degli altri stati: «di nuovo, esso è lacerato, quasi distrutto, dalla discordia così che può essere invaso facilmente da chiunque voglia o abbia il potere di conquistarlo»³². E, come già i trattatisti

²⁹ Dante, *Monarchia*, a cura di M. Pizzica, Rizzoli, Milano 2001, testo latino a fronte, p. 251. Per una esaustiva analisi della denuncia dei mali provocati dai conflitti sociali in Dante, si vd. F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, cit., pp. 93 ss.

³⁰ Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, traduzione di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice e S. Simonetta, Rizzoli, Milano 2001, testo latino a fronte, I, p. 5.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, pp. 5-7. Al tema della discordia, Marsilio dedica anche l'intero cap. XIX del primo libro, nel quale si sofferma ad esaminare «una causa insolita della mancanza di pace o della discordia nelle comunità politiche» che «né Aristotele né nessun altro filosofo del suo tempo o del tempo precedente ha potuto cogliere». Marsilio, con queste parole, si riferisce all'azione svolta dalla Chiesa che, interferendo e contestando la legittima autonomia dell'autorità civile, sulla base di un'arbitraria e priva di fondamento interpretazione dei testi sacri, avrebbe potentemente contribuito a soffiare sul fuoco delle contese sia interne ai comuni che fra i comuni.

duecenteschi sul governo, anche Marsilio non manca di richiamarsi, nel concludere la sua riflessione sui «frutti dannosissimi» della discordia alle parole del *De bello Jugurthino* pronunciate da Mycipsa.

Un trattato specifico, *De Guelphis et Gibellinis*, è quello che Bartolo da Sassoferrato dedica all'analisi della questione delle fazioni. Dopo avere richiamato l'attenzione sul fatto che, nell'Italia del suo tempo, i termini di 'guelfo' e 'ghibellino' avevano perso il loro significato originario, essendosi trasformati in etichette che coprivano qualsiasi divisione interna ai comuni italiani, Bartolo introduce un'acuta e originale distinzione che non è dato rinvenire in altri pensatori del suo tempo. Non necessariamente le fazioni sono sempre negative. Se si costituiscono per abbattere un regime tirannico, allora esse svolgono una funzione positiva in quanto contribuiscano a creare le condizioni dell'autentico vivere politico. Quello che in questo caso giustifica la fazione, nel senso che ne rende accettabile l'esistenza, è il fatto che essa opera per il bene comune. Ma quando le fazioni sono espressione di una parte che lotta allo scopo di «rimuovere un altro partito dal governo», esse non possono essere tollerate e «la loro formazione dev'essere inequivocabilmente illecita»³³, poiché possono fare solo male alla città.

Naturalmente le contese e i conflitti fra le fazioni cittadine hanno un posto di assoluto rilievo anche negli storici e cronachisti che Firenze espresse nel '300, quali Giovanni Villani, Marchionne di Coppo Stefani, Dino Compagni. In effetti, sono proprio le lotte intestine che offrono materia assai corposa alla loro narrazione. Nella *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, la cui composizione Dino Compagni interrompe alla morte dell'imperatore Enrico VII, nel quale, al modo di Dante, aveva riposto la speranza di vedere finalmente pacificata Firenze, la ricostruzione oggettiva del «vero delle cose certe», a cui pure dichiara programmaticamente di essersi attenuto, è spesso sopraffatta dalla passionalità dei giudizi e dalle prese di posizione cui l'autore si lascia andare nello stigmatizzare le tante discordie che avevano punteggiato lungo tutto il suo corso la vita di Firenze e che non le avevano mai consentito di trovare un po'

³³ Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus de Guelphis et Ghibellinis* in *Opera Omnia*, Basilea 1588, vol 11, p. 415. Su Bartolo, si vedano Diego Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano: il De tyranno di Bartolo da Sassoferrato*, 1314-1357, Leo S. Olschki, Firenze, 1983; Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, I, *Il Rinascimento*, cit., pp. 54 ss.

di pace, a causa dei suoi «citadini pro' d'armi, superbi, discordevoli»³⁴. Sebbene lontana dalla calda passionalità che anima l'opera di Compagni, non per questo la *Nuova Cronica* di Giovanni Villani, i cui 12 volumi, entro un'ambiziosa cornice di storia universale, ricostruiscono le vicende di Firenze dalle origini romane fino ai suoi giorni, è aliena da severi giudizi sulla triste propensione dei suoi concittadini fiorentini alle discordie. Per lui, quello che caratterizza la storia della sua città è il fatto che i «Fiorentini sono sempre in scisma, e in parti, e in divisioni tra loro»³⁵ o, come aggiunge in altro luogo, che «la nostra città è sempre in guerra, e mutazioni, e dissensioni, e disimulazioni»³⁶. E non meno duri sono pure i giudizi che s'incontrano in Marchionne di Coppo Stefani sulle odiose rivalità che dividevano i fiorentini. Il senso di sfiducia nel futuro che pervade la sua *Cronaca*³⁷, così lontano dal sostanziale ottimismo che invece circola nell'opera del Villani, è certamente dovuta alle dure e recenti prove imposte a Firenze dalla peste e dal tumulto dei Ciompi, ma anche, e forse non meno, all'amara esperienza degli effetti sulla vita cittadina dello scontro implacabile tra le fazioni che facevano capo alle famiglie degli Albizzi e dei Ricci.

E non è che la musica cambi quando si varca la soglia del secolo Quattordicesimo per entrare nel Quindicesimo, anzi. La denuncia dei mali prodotti dai conflitti e dalle discordie interne risuona, se possibile, con ancor maggiore forza negli scrittori del '400. Nel terzo libro della *Vita civile*, composta fra il 1431 e il 1438, Matteo Palmieri individua proprio nelle lotte intestine la causa della rovina delle repubbliche: «le divisioni civili sono quelle che sempre hanno disfatto et per l'avvenire disfaranno ogni repubblica»³⁸. «Le miserie seguite alla nostra città per le divisioni et discordie cittadinesche», senza le quali i fiorentini «non solo in Italia, ma fuori di quella erano attissimi a dilatare loro signoria sopra le strane generationi»³⁹, non sono però una specialità della sola Firenze. Sono il male che distrugge, in ogni tempo e luogo, la vita

³⁴ D. Compagni, *Cronica*, a cura di I. Del Lungo, Le Monnier, Firenze 1879-1887, vol. I, p. 4. Su D. Compagni, si vd. G. Arnaldi, *Dino Compagni cronista e militante «popolano»*, in «La Cultura», XXI, 1983, pp. 37-82.

³⁵ G. Villani, *Nuova cronica*, a cura di G. Porta, Guanda, Parma 1991, V 7. Su Villani, si vd. G. Petrocchi, *Cultura e poesia nel Trecento*, in E. Cecchi e N. Sapegno (a cura di), *Storia della Letteratura italiana*, II, Garzanti, Milano 1965, pp. 616 ss.

³⁶ *Ivi*, IV 1.

³⁷ M. di Coppo Stefani, *Cronica fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Lapi, Città di Castello 1903. Su Marchionne di Coppo Stefani si vd., N. Rodolico, *Il valore della Cronaca dello Stefani nella storiografia fiorentina*, in Id., *Saggi di storia medievale e moderna*, Firenze 1963, pp. 242-298.

³⁸ M. Palmieri, *Vita Civile*, a cura di G. Belloni, Sansoni editore, Firenze 1982, p. 135.

³⁹ *Ivi*, p. 134.

politica e civile. E, infatti, fu a causa di «seditioni et discordie gravissime», che «i Tebani, i Lacedemoni, gl'Atenesi et tutte le altre città di Grecia», persero la loro libertà e furono facilmente sottomesse da «Philippo, re di Macedonia»⁴⁰. Contro i conflitti e a favore della concordia, Francesco Patrizi invece mobilita l'intero arsenale di immagini e di metafore che la tradizione classica gli metteva a disposizione, perché, da una parte, «nessun tributo accresce e rende più sicura la città che se i cittadini sono concordi tra di loro [...]; d'altra parte nessuna potenza e nessuna ricchezza è abbastanza stabile quando gli animi dei cittadini ondeggiando e si dividono»⁴¹. Se questa è la posta in gioco, nulla si deve dunque trascurare per trattenere gli uomini che vivono nella stessa comunità dal farsi guerra tra di loro. Da Platone, allora, Patrizi attinge la similitudine dello Stato con la nave, la cui buona navigazione è assicurata solo dalla concorde collaborazione di ciascun membro dell'equipaggio, dal Plutarco dei *Moralia*, invece, prende l'apologo delle 80 canne di Sciloro che, tutte insieme, sono impossibile per chiunque da spezzare, mentre, infine, da Aristotele accoglie un paragone tratto dal mondo animale: quello delle api e delle formiche che, in quanto «lavorano tutte assieme», riescono a provvedere «alla propria conservazione, sono protette dalle stesse difese, nel pericolo combattono il pericolo comune e badano ai loro beni, ai figli e al popolo»⁴². E, ovviamente, a sigillo della sua argomentazione, anche Patrizi, non poteva mancare di sfruttare l'ausilio dell'immane Sallustio, avvertendo che solo dove c'è concordia «le città più piccole crescono e godono di una libertà senza fine»⁴³.

Benché nel proemio delle *Istorie fiorentine*, Machiavelli gli rimprovererà di avere trascurato di occuparsi proprie «delle civili discordie e delle intrinseche inimicizie»⁴⁴, in realtà anche Leonardo Bruni levò la sua voce, in piena sintonia con tutti gli altri suoi contemporanei, nella sua *Historiarum Florentini populi libri XII*, per esaltare la prosperità e la salute che derivano dalla concordia e per contrapporli al

⁴⁰ *Ivi*, p. 133.

⁴¹ F. Patrizi, *De Institutione reipublicae*, Ladislao Zetner, Cosmopolis 1608, p. 204 (l'opera fu composta tra il 1465 e il 1471).

⁴² *Ivi*, p. 203.

⁴³ *Ivi*, p. 205.

⁴⁴ È stato da più parti sottolineato come il rimprovero mosso da Machiavelli al Bruni per avere trascurato di occuparsi dei conflitti sociali fiorentini sia quantomeno ingeneroso. In merito, si vedano C. Dionisotti, *Machiavelli storico*, in *Machiavellerie*, Einaudi, Torino 1980 p. 373; A. M. Cabrini, *Per una valutazione delle «Istorie fiorentine» del Machiavelli*, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 17-19; N. Rubinstein, *Machiavelli storico*, in «Annali della scuola normale superiore di Pisa», 17, 1987, p. 718; G. Sasso, *Machiavelli, II, La storiografia*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 14-15; G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p. 179.

disordine che scaturisce dalle lotte tra le fazioni cittadine⁴⁵. E, seppure in controtendenza, le discordie cittadine sono presenti anche nella *Laudatio Florentinae urbis*, composta nei primi anni del '400, vale a dire in una fase storica in cui Firenze, dopo la promulgazione della costituzione del 1382, con la quale si chiudeva la tormentata parentesi apertasi col tumulto dei Ciompi, attraversò un periodo di insolita, almeno per i suoi standard, tranquillità interna. La ragione della libertà e del benessere morale e materiale che Firenze aveva raggiunto, e che la rendeva degna delle più alte lodi, viene da Bruni ricondotta al fatto che «questa prudentissima città» ha «sì bene a tutte le sue parti regolate, che indi risulta una suprema et concorde republica»⁴⁶. Il che chiaramente significa che se Firenze fosse stata affetta dalle discordie, non sarebbe stato possibile esaltarla, per il ben miserevole destino che, in questo caso, le sarebbe toccato.

Sebbene fosse unanime la condanna dei conflitti interni e la denuncia dei danni che arrecavano alla vita civile, erano tuttavia in pochi quelli disposti a seguire l'indicazione di Dante, secondo cui il rimedio dovesse consistere nell'abbandono delle istituzioni repubblicane per la monarchia⁴⁷. La stragrande maggioranza degli scrittori politici rimaneva, nonostante tutto, tenacemente attaccata alla libertà garantita dai governi cittadini. La monarchia non era considerata un'opzione desiderabile per placare la conflittualità. Nel computo dei pro e dei contro, prevalevano nettamente questi ultimi. Per quanto preziosa, la pace interna non andava però conseguita compromettendo la libertà. Come nuovamente insegnava Sallustio, non ci si poteva aspettare nulla di buono dai monarchi, poiché essi non vogliono che il proprio bene e non quello dei propri sudditi⁴⁸. A fronte delle repubbliche, il potere di uno veniva sempre equiparato alla tirannide. E, tuttavia, se si voleva far sì che le repubbliche di origine comunale durassero, era indispensabile trovare un modo per porre termine alle fazioni e ai loro conflitti. Finché la discordia prevaleva sulla concordia, l'esistenza della repubblica non poteva che essere sempre in bilico. Il pericolo in agguato era proprio che l'alto tasso di

⁴⁵ L. Bruni, *Historiarum Florentini populi libri XII*, a cura di G. Mancini, P. Leoni e F. Tonietti, Le Monnier, Firenze 1855. Si vedano, in particolare, il Proemio, pp. 51 ss., e il libro IV, pp. 401 ss.

⁴⁶ L. Bruni, *Laudatio Florentinae urbis*, a cura di G. De Toffol, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 83.

⁴⁷ Cfr. Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, I, Il Rinascimento*, cit., pp. 157 ss.; Id., *Virtù Rinascimentali*, cit., p. 156. Non si può condividere il giudizio di H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1966, trad. it. *La crisi del primo Rinascimento italiano*, Sansoni editore, Firenze 1970, pp. 51 ss., che vede l'ideale monarchico dominare del tutto il pensiero politico italiano trecentesco.

⁴⁸ Cfr. Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, I, Il Rinascimento*, cit., pp. 146 ss.; M. Viroli, *Dalla politica alla ragione di stato*, cit., pp. 32 ss.

conflittualità interna portasse alla loro caduta e all'avvento della monarchia, ovvero della tirannide che nessuno, o quasi, desiderava. Per evitare ciò, non ci si poteva semplicemente limitare a invocare la pace tra i cittadini. Si rendeva necessaria, invece, una riflessione su quali fossero i mezzi più efficaci attraverso cui arrivare a neutralizzare le discordie. Presero allora corpo due diversi e distinti orientamenti su come si dovesse procedere. Uno riteneva che il problema si risolvesse per via pedagogica, l'altro mediante appropriate istituzioni⁴⁹. In entrambi i filoni, si trattava comunque di arginare quelle che erano le cattive passioni degli uomini a cui si attribuiva la causa delle rivalità che, accendendosi fra i cittadini, recavano al tramonto le repubbliche. Secondo la prima linea di pensiero, le passioni asociali, *in primis* l'ambizione e la sua stretta parente, l'invidia, responsabili delle discordie, andavano combattute e vinte attraverso uno sforzo educativo, che era anche e soprattutto autoeducativo, che inducesse ciascuno a sottrarsi alla loro perniciosa influenza e a non lasciarsene condizionare nel proprio comportamento. Il presupposto di questa posizione era che la comunità sarebbe stata migliore, se ciascuno individualmente fosse stato migliore. Il bene comune e la libertà dipendevano dall'*ethos* pubblico, ma questo non poteva esistere se non elevando il tono morale, accrescendo la virtù dei singoli che componevano la comunità. La maggior parte degli autori che abbiamo sopra nominato rientrano in questa linea di pensiero. Vi rientrano senz'altro gli autori del Dodicesimo e Tredicesimo secolo quali Matteo de' Libri, Brunetto Latini, Giovanni da Viterbo, Dante e gli storici come Compagni. Ma questa linea trovò adepti assai convinti anche tra gli umanisti. Per certi aspetti, anzi, la loro fiducia nella capacità dell'uomo di autodeterminarsi li rendeva naturalmente, per dir così, predisposti a cercare la soluzione al problema dei conflitti appellandosi prima di tutto alla forza emendativa del libero arbitrio individuale. Personalità come l'umanista veneziano Lauro Quirini e il già ricordato Francesco Patrizi trovarono l'ancoraggio teorico nell'analogia tracciata nella *Repubblica* platonica tra l'anima individuale e lo Stato per argomentare, come è stato ben osservato, che «il tumulto nella città si vince sconfiggendo prima di tutto il tumulto nell'animo»⁵⁰.

⁴⁹ Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, I, Il Rinascimento*, cit., p. 109.

⁵⁰ G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p. 37. Sull'ambizione nel pensiero rinascimentale, fondamentale è C. Varotti, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 1998.

Chi giudicasse alquanto ingenua e illusoria l'idea che si potessero rimuovere quei conflitti sociali che devastavano i comuni del Centro e del Nord Italia semplicemente con un'azione pedagogica e/o auto-pedagogica che mirasse all'elevazione morale degli individui, mettendoli in grado d'imbrigliare quelle passioni distruttive che si agitavano nel loro animo, troverà senz'altro ispirata a maggiore senso di concretezza e di realismo l'altra linea d'intervento che si esprime nelle riflessioni di alcuni esponenti della scolastica, i quali puntarono, per spegnere il fuoco delle lotte, «non già sulle virtù degli individui, bensì sull'efficacia delle istituzioni»⁵¹. Marsilio da Padova e Bartolo di Sassoferrato furono coloro che con più rigore e coerenza s'impegnarono a teorizzare un sistema di governo per eliminare le divisioni interne non dovesse eliminare anche la libertà. Per entrambi, la pace e la concordia interna si assicurano solo con l'«unità del governante e del governo»⁵². L'unità del governante fa sì che l'intera compagine politica sia sottoposta a un'autorità unica. La pluralità delle autorità, laddove manca una precisa gerarchia fra di esse che faccia che tutte dipendano da una sola che le sovrasta, è una delle prime cause delle discordie e delle fazioni che si formano nelle città. Poteri contrastanti e non ordinati e coordinati alimentano le divisioni. Ma l'unità del governo per Marsilio e Bartolo non significa affatto che il potere debba essere in mano a una sola persona, ovvero che debba essere di tipo monarchico. Essa è perfettamente compatibile anche con un soggetto collettivo, qual è il popolo nel suo complesso⁵³ o l'«assemblea generale dei cittadini»⁵⁴. Ed anche se poi il popolo ha bisogno di ufficiali e magistrati nell'esercizio effettivo del potere, questi non vanno per ciò identificati come i detentori effettivi della potestà governativa, essendo dei semplici delegati. Essi amministrano il potere per conto e in nome del popolo e sono sottoposti al suo controllo. Senza entrare nei dettagli delle misure specifiche indicate da Marsilio e da Bartolo, ci basti fissare quello che è il punto centrale del loro discorso. L'unità del governo posta nella volontà del popolo, nel mentre assicura il mantenimento di un regime repubblicano, ottiene di evitare, senza che si dovesse instaurare un'autorità monarchica, che si formassero poteri distinti e fra loro in competizione da cui si producono «la divisione, la lotta e la separazione dei cittadini, e alla fine la dissoluzione

⁵¹ Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, I, Il Rinascimento*, cit., p. 132.

⁵² Marsilio da Padova, *Il difensore della Pace*, cit., p. 233.

⁵³ Cfr. Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus de regimine civitatis*, in *Opera Omnia*, vol. 11, cit., p. 420.

⁵⁴ Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, cit., p. 131.

della comunità politica, poiché alcuni cittadini vorrebbero obbedire a un governo, altri a un altro»⁵⁵.

Senonché, per quanto ci si applicasse a escogitare modi e misure per scongiurare conflitti e lotte interne, uno dopo l'altro i comuni inesorabilmente caddero sotto il dominio di signori che misero a tacere le fazioni col togliere la libertà politica. Infatti, i conflitti infra cittadini non conobbero tregua se non quando portarono alla rovina le istituzioni repubblicane. Tanto che, alla fine, anche la fede repubblicana dei più prese a vacillare. Ci si cominciò allora a domandare se la causa dei conflitti che rendevano impossibile la convivenza civile non risiedesse negli stessi regimi repubblicani, nella libertà su cui si fondavano e che concedevano ai loro cittadini. Dopo avere a lungo scacciato il sospetto che così potesse essere, constatata però sempre più l'inutilità di qualsiasi sforzo per creare almeno condizioni minime condivise di vita comune, dal momento che lotte e conflitti non facevano in tempo ad assopirsi che subito si risvegliavano più forti e intensi di prima, si fece quindi via via strada la convinzione che la radice del male potesse stare proprio nella natura stessa della libertà. Le lotte intestine si manifestavano non per un brutto scherzo del destino nei regimi basati sulla libertà politica, ma perché, purtroppo, erano consustanziali ad essi. Insomma, la causa dei conflitti era la libertà stessa, che si rivelava incapace di moderarsi. Allora, ciò che per molto tempo era stato respinto, finì per imporsi. Forse si doveva davvero prendere atto che, se non si volevano vedere le città un giorno sì e l'altro pure messe sottosopra da faide tra fazioni a cui non vi era modo di porre un freno, i regimi monarchici erano da preferirsi a quelli repubblicani.

A dare sostanza di concretezza a quest'opinione, fu la realtà di quanto andava accadendo. Quello che si vedeva in giro era che, laddove i principi avevano preso il posto dei consigli e delle assemblee popolari e rappresentative, cioè praticamente ovunque, le fazioni scomparivano e, con esse, le lotte. È vero che con le lotte scompariva anche la libertà, ma per tanti la stanchezza era ormai tale che il prezzo non appariva più così alto come era apparso in passato, poiché prometteva quella pace e quell'ordine senza di cui la convivenza civile non era possibile. Nella trattatistica politica che fiorì dalla metà del '400 in poi, quella, per intenderci, che va sotto il nome di *specchio dei principi*, si cominciò a battere sulla tesi che «la funzione essenziale del

⁵⁵ *Ivi*, p 239.

potere politico dovesse consistere nel mantenere il popolo, non già in condizione di libertà, bensì di sicurezza e pace»⁵⁶. F. Patrizi costituisce un illuminante esempio di questo mutamento di orientamento di posizione. Nel suo caso, vediamo come, sotto l'impulso della «verità effettuale», il medesimo pensatore, dopo avere, nel *De institutione reipublicae*, delineato i tratti dell'ottima repubblica, proclami, col *De regno*, invece la superiorità del governo di uno sul governo di molti. Per quanto la repubblica garantisse per Patrizi la libertà e l'uguaglianza civile, essa si rivelava però incapace ad assicurare la pace interna e la giustizia nei rapporti fra i suoi cittadini, alle quali invece riesce a provvedere il governo monarchico⁵⁷. Sotto quest'ultimo, gli uomini potevano godere di quell'ordine e di quella pace che non potevano essere garantiti dalle repubbliche. La superiorità della monarchia sulla repubblica è ricondotta da Patrizi a una ragione di principio. Richiamandosi a Platone, egli afferma che l'unità è a fondamento della pluralità e non viceversa. La ricerca dell'unità è preclusa alla repubblica dalla sua stessa natura. È pertanto inutile affaticarsi a pretendere da essa ciò che è fuori dalla sua portata. L'unità, che vuol dire assenza di conflitti e ordine, può venire solo dal governo di uno in cui la molteplicità è tenuta sotto controllo in modo tale che non crei danni. Una valutazione molto simile a quella di Patrizi si troverà espressa, qualche tempo dopo, anche nel *De Monarchia* di Pier Paolo Vergerio. Ciò che anche per Vergerio rende di gran lunga preferibile il governo monarchico a quello repubblicano è che il primo, a differenza del secondo, proprio coll'evitare le fazioni è l'unico idoneo ad assicurare «la sicurezza, la tranquillità e la difesa dell'innocenza». Al contrario, la caratteristica del «governo della moltitudine» è la «turbolenza» che impone alla vita civile⁵⁸ e per questo esso va evitato. Dove peraltro esiste non può durare a lungo. In questa tendenza, che segue la trasformazione che il panorama politico dell'Italia del Centro e del Nord aveva conosciuto nei decenni precedenti, s'inserisce anche Giovanni Pontano col suo *De Principe*. Dopo avere affermato che chi governa deve possedere la virtù e che la virtù politica per eccellenza è costituita dalla giustizia, Pontano precisa

⁵⁶ Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, I, Il Rinascimento*, cit., p. 222.

⁵⁷ F. Patrizi, *De regno*, Ladislao Zetner, Cosmopolis 1608, I 13, pp. 58-59 e IX 2, pp. 548-49 (l'opera fu composta tra il 1481 e il 1484). Su quest'aspetto del pensiero di Patrizi, si vedano M. Viroli, *Dalla politica alla ragione di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, cit., pp. 77 ss.; G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p. 17 ss.; D. Canfora, *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 130 ss.

⁵⁸ P. P. Vergerio, *De Monarchia, sive de optime principatu*, a cura di Leonardo Smith, Tipografia del Senato, Roma 1934, p. 447.

che la giustizia del principe non consiste in altro che nel mantenere la pace tra i suoi sudditi, governando con equilibrio. E quando un principe riesce ad assicurare la giustizia, ne verrà che tutti «si assoggetteranno spontaneamente al suo governo»⁵⁹.

Anche nella patria del repubblicanesimo, Firenze, si vede a un certo punto l'ideale della libertà politica cominciare a cedere terreno a favore del governo di uno, per la sua evidente capacità di assicurare ordine e stabilità interna⁶⁰. L'affermazione della tendenza monarchica è parallela a quella che si potrebbe definire il generale riflusso nel privato. All'esaltazione dell'impegno mondano, che si realizza in primo luogo nella partecipazione dell'uomo alla vita della comunità a cui appartiene, che aveva caratterizzato l'umanesimo della prima metà del '400, subentra, nella seconda parte del secolo, una netta preferenza per la vita contemplativa. Pico della Mirandola si vantava di avere «rinunciato ad ogni interesse per gli affari privati e per quelli pubblici per dedicarmi interamente a una vita di *otium* contemplativo»⁶¹, come l'unica autenticamente degna dell'uomo. È tutt'altro che ipotesi azzardata quella per cui sul riorientamento dei valori cui conformare l'esistenza abbia influito non poco anche la stanchezza per le tensioni provocate dalle estenuanti lotte che avevano pervaso la vita pubblica fiorentina. Come che sia, è però un fatto che, pure laddove poteva sembrare che il terreno fosse meno congeniale, per la lunga tradizione repubblicana, anche a Firenze il regime monarchico finì per ottenere consensi ed essere ritenuto il migliore e più desiderabile regime politico possibile. Questa posizione si ritrova, ad esempio, in Cristoforo Landino e in Bartolomeo Scala. Entrambi si richiamano al modello teorico del re-filosofo platonico per giustificare la loro convinzione. Il principe costituisce colui che, con la propria saggezza, amministra la vita dei sudditi sgravandoli così dal peso e dai fastidi delle incombenze pratiche che distraggono gli uomini dalla più nobile e più degna attività di ricerca della verità⁶².

Sarebbe agevole andare avanti a lungo con citazioni e riferimenti a testi e autori che, direttamente o indirettamente, sono intervenuti a denunciare il male politico dei

⁵⁹ G. Pontano, *De Principe*, a cura di G. M. Cappelli, Salerno, Roma 2003, p. 7.

⁶⁰ Cfr. D. Canfora, *Prima di Machiavelli*, cit. pp. 25 ss.

⁶¹ G. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Guanda, Parma 2003, p. 72.

⁶² Cfr. Q. Skinner, *Virtù rinascimentali*, cit., pp. 184-5.

conflitti civili e ad invocare la pace sociale⁶³. E, in effetti, la nostra esposizione si segnala forse più per le sue omissioni che non per la sua completezza che, peraltro, non rientra nei suoi intenti. Ciò detto, ci pare comunque opportuno fare un ultimo esempio per la rilevanza del suo protagonista, Savonarola. Dopo la cacciata dei Medici nel 1494, ritornò in auge l'ideale repubblicano con l'esaltazione della sua libertà politica. Naturalmente, la voce preminente della discussione pubblica che allora si ebbe a Firenze fu Savonarola. Se in astratto, in linea con il pensiero di Tommaso d'Aquino e della tradizione scolastica, Savonarola indicava nella monarchia la forma politica in assoluto migliore, nondimeno egli riteneva che quando si trattava in concreto di individuare il governo da introdurre, occorresse procedere tenendo conto della natura del popolo. In base a questo criterio, Savonarola concludeva che per Firenze la forma di governo più adatta era senz'altro la repubblicana per il suo essere «el popolo fiorentino ingegnoso tra tutti li popoli di Italia, e sagacissimo nelle sue imprese, [...] animoso e audace»⁶⁴. Sennonché, Savonarola non mancava di accompagnare a questa indicazione la sottolineatura di quello che era il limite maggiore dei regimi repubblicani. Questi, infatti, erano soggetti al grave inconveniente di precipitare facilmente nel più indesiderabile dei governi, la tirannide, e ciò a causa delle divisioni e delle discordie interne che li affliggevano. Ecco cosa scrive in un passo del secondo *Trattato sul governo di Firenze* che, per la somiglianza quasi letterale, verrebbe da pensare che Machiavelli abbia avuto innanzi quando stese il cap. IX del *Principe*:

Nientedimeno qualche volta accadono più gravi inconvenienti nel cattivo governo di più, che in quello di uno, massime nel fine; perché, quando el governo di più è cattivo, incontente, è diviso in più parti, è così si comincia a dilacerare il bene commune e la pace, e finalmente, se non si rimedia, bisogna che una parte rimanga superiore e scacci l'altra. Dalla qual cosa ne seguita infiniti mali, e temporali, e

⁶³ Ad attestare quanto fosse viva, profonda e diffusa la preoccupazione per gli effetti negativi che i conflitti sortivano sulla vita pubblica, è da ricordare anche, come per primo ha messo in evidenza F. Gilbert (*Florentine Political Assumptions in the Periodo of Savonarola and Soderini*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 1957, trad. it., *Le idee politiche a Firenze al tempo di Savonarola e Soderini*, in *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 106 ss.), come la questione fosse una di quelle che più di frequente erano all'ordine del giorno delle Pratiche che, periodicamente, venivano convocate dalla Signoria fiorentina. Su ciò, si vd. anche N. Rubinstein, *Machiavelli and the World of Florentine Politics*, in M. P. Gilmore (ed. by), *Studies on Machiavelli*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 25 ss.

⁶⁴ G. Savonarola, *Trattato sul governo di Firenze*, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 44. Su Savonarola rimane fondamentale la monografia di D. Weinstein, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1970, trad. it., *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1976. Si veda però anche F. Cordero, *Savonarola*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

corporali, e spirituali: tra' quali el massimo è che il governo di più si risolve in uno, perché quello, che ha più favore nel popolo, diventa, di cittadino, tiranno⁶⁵.

Dunque, il male dei regimi repubblicani era anche per Savonarola lo stesso degli altri autori che dal '200 in avanti abbiamo ricordato, come dei tanti altri che non abbiamo nominato, giusto per non rendere ancora più monocordi e ripetitive di quanto già non siano queste nostre pagine. Anche lui pone la 'peste' che uccide le città rette dai molti nelle discordie interne che in esse facilmente si sviluppano. Quando la discordia entra fra le loro mura, una fazione finirà per imporre il suo dominio all'altra, e la libertà repubblicana lascerà il passo alla tirannide di quel primo ambizioso cittadino che, con astuzia e calcolo, avrà preso la testa della parte più forte per elevarsi, solitario, al potere. Dunque, il suo avvertimento era che se la risorta repubblica fiorentina voleva durare, doveva guardarsi dal dividersi in fazioni in lotta fra di loro, come le era sempre capitato nel corso della sua storia⁶⁶.

§

La domanda che, a questo punto, ci viene da porre è la seguente: dove sbagliavano tutti costoro? Dove stava il loro errore quando denunciavano i terribili effetti dei conflitti interni? Già, perché dovevano essere per forza in errore; le cose non possono essere andate, e non vanno, come essi hanno raccontato, se, come vuole l'opinione universale oggi dominante, ha ragione Machiavelli. Se è vero che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» nascono dai conflitti tra i due «umori» che si trovano in ogni società, è evidente che gli altri non hanno capito niente e, non avendo capito niente, hanno conseguentemente fornito una rappresentazione distorta della realtà. Hanno spacciato per male ciò che invece era bene. Non si sono accorti che quelle lotte che credevano che stessero distruggendo le repubbliche, le stavano al contrario rafforzando; non si sono avveduti che quelle discordie che ritenevano facessero da apripista alla tirannide, stavano invece irrobustendo la libertà e dandole più salde radici;

⁶⁵ *Ivi*, p. 51.

⁶⁶ Che poi si possa accusare Savonarola, come appunto fece Machiavelli, di predicare bene e di razzolare male, in quanto, come scrive nella nota lettera a Riccardo Becchi del 9 marzo 1498, egli stesso aveva soffiato sullo spirito di fazione, col sostenere che i fiorentini erano divisi in «dua stiere, l'una che militava sotto Iddio, et questa era lui et sua seguaci, et l'altra sotto el diavolo, che erano gli adversari» (N. Machiavelli, *Lettere*, cit., p. 31), è, come s'intende, un altro discorso.

non si sono resi conto che quando immaginavano che il conflitto stava sprofondato la compagine politica nell'anarchia, in realtà ne stava cementando l'unità. Perché, se ha ragione Machiavelli, questa è la conclusione obbligata che va tratta.

Eppure, francamente, a noi pare che abbiano ragione gli altri e che Machiavelli sia nel torto. Non ci riesce proprio di unirci al coro unanime degli estimatori della dottrina del conflitto/libertà, che in essa ravvisa una delle più geniali e rivoluzionarie intuizioni del pensiero politico moderno. A noi, la tesi di Machiavelli, nella forma specifica che riceve in *Discorsi I IV*, pare invece esattamente quello che appariva a Guicciardini: una stravaganza. Certo, essa sarà pure la stravaganza di un genio, ma pur sempre di una stravaganza si tratta. A scanso di equivoci e di fraintendimenti, ripetiamo ancora una volta che il nostro dissenso non è rivolto al conflitto in quanto tale. Non siamo così sprovvediti da non capire che certi passaggi e snodi, certe svolte e situazioni storiche alzano il livello della sfida al punto tale da rendere lo scontro frontale, duro e violento, fra gli «umori» privo di alternative, da farne la via obbligata. La nostra avversione va invece all'idea – appunto espressa in *Discorsi I IV* – che una conflittualità sociale permanente e continua possa essere il fondamento preminente, anzi unico, del mantenimento della libertà politica e del suo accrescimento. E che questa'idea sia una stravaganza, parto di una mente sì brillante e acuta come poche nella storia del pensiero politico, ma non per questo sempre capace di dominare le sue intuizioni e di dare loro coerente svolgimento, è attestato dal fatto che in realtà Machiavelli non è riuscito a dimostrarla. L'intento della nostra ricerca è proprio questo: evidenziare la fragilità, anzi l'assoluta inconsistenza e contraddittorietà del quadro probatorio che Machiavelli ha messo in piedi a supporto della tesi che enuncia in *Discorsi I IV* che, per la sua natura totalmente controintuitiva, avrebbe avuto bisogno di essere corroborata da un robusto e ricco apparato di argomenti logici e di prove empiriche. Invece, Machiavelli non le ha dato né gli uni né le altre. Quando si ha la pazienza di calare la tesi di *Discorsi I IV* nel contesto complessivo delle considerazioni che Machiavelli fa sul conflitto sociale, si rimane sconcertati. Ci si trova davanti a un continuo susseguirsi di affermazioni in contraddizione fra di loro, di cambi e di inversioni di rotta, di conclusioni tratte arbitrariamente da ragionamenti che andavano in tutt'altra direzione. Tutto questo a volte nello stesso capitolo, quando non addirittura nella stessa pagina. E il fatto è che Machiavelli non sembra minimamente accorgersene. D'altra parte, se ne avesse avuto

consapevolezza, non avrebbe mai infilato una dietro l'altra affermazioni che facevano a pugni tra di loro, esaurendo quasi, verrebbe da dire, tutta la gamma del dicibile sulla materia. Non ci pare infatti possibile che, se avesse avuto il pieno controllo di quanto andava scrivendo, avrebbe potuto attribuire al conflitto un ruolo essenziale nella formazione della costituzione mista romana, nel capitolo secondo, e non menzionarlo neanche nel capitolo nono, dove l'intero merito degli ordinamenti di Roma è ricondotto all'azione nomotetica di Romolo, con, al più, l'apporto di Numa Pompilio. Né avrebbe potuto far coesistere l'elogio dei tumulti come fondamento della libertà con l'elogio della religione per la sua capacità di prevenirli. Neanche avrebbe potuto far seguire a poco distanza l'una dall'altra l'affermazione che se non fosse stato per i tumulti del popolo, che avevano tenuto a freno l'ambizione dei patrizi, la libertà di Roma si sarebbe spenta assai prima di quanto accadde, con quella secondo cui, se la città giunse a costituire un impero come non si era mai visto, fu per la sapienza con cui i patrizi la governarono, facendo in modo, che una plebe, sempre pronta a dar luogo a disordini, ne asseconducesse i disegni. Né, tantomeno, avrebbe potuto scrivere che il migliore garante della libertà è il popolo per poi riconoscere che, sotto la guida dei grandi, Sparta e Venezia l'avevano mantenuta più a lungo di qualunque altra repubblica, Roma inclusa. E non è mica finita qui. Anzi, questo è solo un assaggio del saliscendi e delle giravolte continue che i *Discorsi* impongono a chi decida di attraversarli alla ricerca del pensiero di Machiavelli sul conflitto sociale.

Siamo consapevoli che le nostre affermazioni sono assai forti e che esse sono destinate inevitabilmente a suscitare perplessità, quando non diffidenza, in chi mai si trovasse a leggere queste pagine. Il quale si chiederà, e non gli si può dare torto per questo, come mai, se le cose stanno nei termini che abbiamo detto, nessuno, ad oggi, se ne è accorto. Smagliature così vistose non può essere che siano sfuggite all'unanimità degli interpreti. Che qualche studioso meno sagace non si sia accorto di nulla, passi; ma ciò non può essere per la loro totalità. È più che comprensibile che si creda che, se Machiavelli abbia combinato con la questione del conflitto il pasticcio che gli attribuiamo, la cosa non sarebbe passata inosservata e che, almeno qualcuno, lo avrebbe certamente notato e segnalato. E il fatto che questo non sia avvenuto, può essere senza significato? Non sarà indizio che, diversamente da quanto riteniamo, le cose stiano in tutt'altri termini, e cioè che Machiavelli ha confezionato la sua tesi in maniera

impeccabile e come si deve, fornendole di tutti i requisiti e i supporti del caso? A queste legittime e fondate osservazioni, replichiamo anzitutto con quanto già si è accennato all'inizio di questa introduzione. Non sempre l'idea della positività del conflitto sociale machiavelliana è stata circondata dal consenso universale di cui gode attualmente. Anzi, è stato proprio il contrario. Per secoli, a fare testo sulla questione del conflitto è stato piuttosto l'impetoso giudizio liquidatorio che ne diede il suo primo, e forse in assoluto maggiore, lettore, Guicciardini. Appena qualche anno dopo Guicciardini, a prendere le distanze dall'idea che i conflitti facciano bene alla libertà fu anche quella che va probabilmente considerata l'ultima grande voce del pensiero politico fiorentino del Rinascimento, Donato Giannotti, autore, va detto, tutt'altro che prevenuto nei riguardi del Segretario fiorentino. Sebbene non lo citi esplicitamente, è fin troppo evidente che, quando scrive che Roma sarebbe stata una «repubblica eterna»⁶⁷ se non fosse stata travagliata da continui tumulti, il suo riferimento è a Machiavelli. Ed anche un pensatore d'oltremarica come J. Harrington, che non poca ispirazione trasse dalla lezione di Machiavelli, accreditandolo come «l'unico vero studioso politico dei tempi antichi»⁶⁸, non esitò però a manifestare il suo dissenso da lui quando si pronunciò sugli effetti dei conflitti fra patrizi e plebei a Roma. Alla tumultuaria Roma, Harrington preferiva nettamente Venezia, e proprio perché le sue istituzioni le avevano consentito di tenersi alla larga dei conflitti che avevano tormentato l'esistenza della città antica.

Ma si può dire che, a dare maggiormente il segno dello scarso credito di cui a lungo la teoria del conflitto machiavelliana ha goduto, è stato, più ancora che le palesi prese di distanza, il silenzio da cui è stata circondata. Il solo non occuparsene, di per sé era una sottolineatura del poco rilievo che le si assegnava nell'economia del pensiero di Machiavelli. Lasciandola perdere, si dava a intendere che la grandezza di Machiavelli andava cercata altrove. E tuttavia, ad onor del vero, prima dei tempi più recenti, bisogna riconoscere che non sono mancati del tutto estimatori della dottrina del conflitto machiavelliana. Per rimanere in terra britannica, tra fine del '600 e i primi del '700, Algernon Sidney e Walter Moyle nelle loro opere, *Discourses Concerning Government*

⁶⁷ D. Giannotti, *La repubblica fiorentina*, in *Opere politiche e letterarie*, a cura di F. L. Polidori, Le Monnier, Firenze 1850, I, pp. 173-74.

⁶⁸ J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, trad. it., *La repubblica di Oceana*, Utet, Torino 2004, p. 14. Su Machiavelli e Harrington, si vedano G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 235 ss.; M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit. p. 38.

e l'*Essay of the Roman Governement*, si richiamarono esplicitamente e in termini positivi alla tesi di *Discorsi I IV*⁶⁹. Sennonché va anche aggiunto che quanti, soprattutto tra Diciassettesimo e Diciottesimo secolo, ripresero la posizione di Machiavelli spesso la adattarono a quelle che erano le condizioni della lotta politica della loro epoca, piegandone pertanto il senso alle loro esigenze contingenti. Così, sempre in Inghilterra, ma anche in Francia, la teoria del conflitto finì, ad esempio, per essere utilizzata per legittimare il diritto di resistenza nella lotta del popolo contro l'oppressione monarchica, che non è propriamente il significato che ha in Machiavelli⁷⁰; così pure il giudizio positivo su di essa espresso Vittorio Alfieri aveva un carattere tale che ne depotenziava del tutto la portata rivoluzionaria e scandalosa per cui oggi invece viene esaltata. Indubbiamente, lo scrittore astigiano accoglieva da Machiavelli l'idea che erano state le «gare [...] fra la nobiltà ed il popolo erano state per più secoli il nerbo, la grandezza, e la vita stessa di Roma»⁷¹. Ma per subito precisare che proprio quelle stesse «dissensioni ne erano state la intera rovina»⁷², e in ragione della loro intrinseca natura. Infatti, quando le lotte sono espressione di una società divisa al suo interno in due gruppi nettamente distinti e separati, come era appunto a suo dire, e di Machiavelli, quella romana, il conflitto mirerà sempre alla «conservazione» e all'«accrescimento» dell'interesse di una parte, che è «diverso e opposto all'interesse di tutti»⁷³. Dove si trova questo «vizio radicale, per cui ogniquale volta in uno stato esisterà una classe di nobili e di sacerdoti, a parte dal popolo, saranno questi lo scandalo, la corruzione, e la rovina di tutti»⁷⁴. Per Alfieri, dunque, il conflitto non doveva avere questi caratteri, ovvero non doveva avere i caratteri che Machiavelli gli attribuisce in *Discorsi I IV*. La lotta per essere sana e proficua deve svolgersi all'interno di un popolo non diviso in classi o ordini e in cui, pertanto, si risolve nel confronto delle opinioni. Per di più, il confronto deve svolgersi entro le istituzioni e non trascinare fuori di esse. Per questo per Alfieri non è Roma, come voleva Machiavelli, che va presa a modello di perfezione politica, quanto piuttosto l'Inghilterra col suo sistema parlamentare. È qui che il

⁶⁹ Si vedano sulla questione F. Raab, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation 1500-1700*, Routledge & Kegan Paul, London 1964; N. Wood, *The Value of Asocial Sociability: Contributions of Machiavelli, Sidney and Montesquieu*, in *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, New York 1972, pp. 292 ss.; M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 39.

⁷⁰ Cfr. G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 60 ss.

⁷¹ V. Alfieri, *Della tirannide*, a cura di M. Cerruti, Rizzoli, Milano 2010, p. 139.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

conflitto svela le sue potenzialità positive e costruttive per la convivenza civile, ma perché in realtà non è conflitto:

si osservi [...] che se in alcuna cosa la repubblica inglese pare più saldamente costituita che la romana, si è nell'essere in Inghilterra la dissensione permanente e vivificante, non accesa fra i nobili e il popolo come in Roma, ma accesa bensì fra il popolo e il popolo; cioè, fra il ministero e chi vi oppone. Quindi, non essendo questa dissensione generata da disparità di ereditario interesse, ma da disparità di passeggera opinione, ella viene forse a giovare assai più che a nuocere; poiché nessuno talmente aderisce a una parte, ch'egli non possa spessissimo passare dalla contraria; nessuna delle due parti avendovi interessi permanentemente opposti, e incompatibili col vero bene di tutti⁷⁵.

Insomma, in un'epoca di monarchi assoluti, benché magari illuminati, in cui ogni libertà di opinione era conculcata, Alfieri si richiama alla teoria del conflitto machiavelliana, ma solo con lo scopo di magnificare i civili e pacati dibattiti tra maggioranza e opposizione che avvenivano nelle ovattate aule parlamentari di Westminster.

§

Come si vede, la nostra posizione è tutt'altro che priva di antecedenti. Inusitata ed eccentrica essa diventa, tuttavia, allorché la si rapporta alla critica contemporanea degli ultimi decenni, la quale è stata colta da una specie di folgorazione collettiva, se ci si passa l'espressione, per la teoria del conflitto machiavelliana. Un innamoramento che l'ha come accecata, impedendole di vederne quei difetti che in passato non erano rimasti nascosti. Di qui, il vizio d'impostazione di fondo che, a nostro giudizio, accomuna i diversi commentatori odierni, quale che sia l'indirizzo interpretativo d'appartenenza, che, nella sostanza, si possono ricondurre a non più di tre, con qualche interprete che al più pencola tra l'uno e l'altro, e che chiameremo: il rivoluzionario, il repubblicano, e, infine, quello dei conciliatori, il più numeroso e predominante. Vizio di metodo che può essere così sintetizzato: tutti partono dall'aprioristica assunzione che il principio enunciato in *Discorsi* I IV sia indiscutibilmente vero. Machiavelli scrive che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» sorgono esclusivamente dai conflitti fra gli «umori», e per tutti è così. E se si chiede su quali basi ha fondato questa tesi, non si ottiene risposta. Se non siamo all'*ipse dixit*, poco ci manca. Si potrebbe anche tirare in

⁷⁵ *Ivi*, p. 140.

ballo Kuhn⁷⁶ e dire che l'idea che i conflitti siano un bene per la libertà è ormai diventata il nuovo paradigma attraverso cui ci si accosta e si osserva il mondo della politica machiavelliano. La conseguenza di quest'atteggiamento è che la tesi machiavelliana viene preventivamente sottratta ad ogni problematizzazione. Nessuno, posto davanti ad essa, è sfiorato dal dubbio sulla sua fondatezza, che riguardi magari anche solo la perentorietà e l'assolutezza che Machiavelli le ha dato. E, quindi, a nessuno viene poi di domandarsi se gli argomenti addotti da Machiavelli siano plausibili e convincenti, se vi sia tra di loro coerenza e corrispondenza, se la teoria si riveli capace di fornire una migliore e più comprensiva spiegazione dei fenomeni empirici rispetto ad altre. Ed anche nei casi in cui l'analisi si approfondisce, essa tuttavia viene sempre condotta sulla base della preventiva assunzione della validità del paradigma conflittuale machiavelliano. Vale a dire procedendo all'opposto di come si dovrebbe procedere nella ricerca scientifica: non si fa scaturire la verità dal processo della ricerca, ma si presuppone come già vero ciò che non è stato ancora dimostrato; si mette all'inizio quello che dovrebbe stare invece alla fine. Nessuna sorpresa è, allora, scoprire che i risultati delle analisi, puntualmente e immancabilmente, giungano alla conferma della verità della tesi machiavelliana. In effetti, se quello che va verificato è sottratto all'onere della prova, non può andare diversamente. E quando proprio non si riesce a far quadrare i conti, non manca il modo per rimediare. Si adotta una pratica analoga a quella che era in voga nel Medioevo, e che ancora sopravviveva al tempo di Machiavelli, per tenere artificialmente in vita il sistema cosmologico aristotelico-tolemaico. La scoperta di fatti nuovi non gettava nel panico i sostenitori della teoria geocentrica. La cosa non li inquietava perché, per salvare la teoria, si potevano tranquillamente adattare i fatti ad essa. Assumendo che la terra era al centro dell'universo, risultava, all'osservazione, che i pianeti compivano degli strani andirivieni? La teoria dunque era sbagliata? E perché mai? Quell'apparentemente incomprensibile, alla luce del geocentrismo, effetto visivo era in realtà dovuto al moto retrogrado dei pianeti. I pianeti si stufano di andare sempre nello stesso verso. Ecco allora che, ogni tanto, giusto per distrarsi un po' e sottrarsi all'alienante monotonia di un incedere unidirezionale, si prendono una pausa e ritornano un poco sui loro passi prima di riprendere il loro eterno cammino in avanti. Con una semplice ipotesi *ad hoc* tutto andava a posto e il sonno dei tifosi del geocentrismo

⁷⁶T. S. Kuhn, *The Foundation of Scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970, trad. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009.

poteva proseguire sereno e indisturbato. All'ingrosso, qualcosa di simile è quanto accade anche nel campo degli studi della teoria dei conflitti machiavelliana. Postulata la verità della teoria, si procede ad accomodare il resto: si fa finta che le argomentazioni di Machiavelli filino perfettamente lisce, si spianano e addolciscono le contraddizioni, anche le più vistose, si chiudono entrambi gli occhi sul fatto che il Segretario fiorentino pretende di fondare una legge di valore universale sulla base di un'unica prova empirica – Roma –, si ignorano una quantità di suoi testi in netta controtendenza rispetto alla tesi. E la differenza fra i vari indirizzi interpretativi diventa una questione che riguarda solo il diverso modo in cui si ignora, si adatta, si spiana, si omette, ecc. Ciascuno lo fa a modo suo. Per rimanere al nostro parallelo, tutti sono per il geocentrismo, ma ciascuno ne dà una propria versione in accordo con propri specifici valori di vita, come avrebbe detto Weber⁷⁷, da cui ci si fa guidare nella ricerca. Tutti sono per il conflitto, ma il conflitto ha molti volti, i molti volti di ciascun indirizzo interpretativo. E andiamo allora a brevemente delinearli i tratti di questi diversi profili.

§

I rivoluzionari sono indubbiamente quelli che devono lavorare maggiormente di olio di gomito. Oddio, sono anche per certi aspetti però i più avvantaggiati: il conflitto è il loro pane quotidiano, l'acqua nella quale nuotano. E, tuttavia, mica è un gioco da ragazzi, alla portata di chicchessia, fare di Machiavelli un rivoluzionario che, a confronto, Marx e Lenin sono solo dei ragazzacci un po' indisciplinati. Qui, nonostante il loro favorevole punto di partenza, si devono possedere abilità sartoriali da grande *atelier* per riuscire a cucire, con la stoffa a disposizione, un abito appena passabile. Devono omettere e cassare pagine a chili. Tutto il *Principe*, tre quarti dei *Discorsi* e forse più, per non parlare dell'*Arte della guerra* e delle *Istorie fiorentine*, e quello che resta lo devono sottoporre a un trattamento tale da far sembrare il moto retrogrado un'ipotesi scientificamente rispettabile, per riuscire a spremere quello che vogliono trarne. In realtà, della difficoltà del loro compito non hanno coscienza. Infatti, i

⁷⁷ Cfr. M. Weber, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1951, trad. it., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano 1974, pp. 98 ss.

rivoluzionari ritengono che il pensiero di Machiavelli sia un'equazione facile facile, un'equazione di primo grado a una sola incognita. E qual è quest'incognita? Conflitto, naturalmente, e tutta la corte dei suoi sinonimi. Machiavelli è il teorico del conflitto e basta, per altro non c'è posto. Il conflitto di Machiavelli è un conflitto permanente, che non finisce mai. Non è come quello di Marx che prevede che un giorno sarebbe terminato con l'avvento del paradiso in terra del comunismo. Machiavelli non è uno sprovveduto ingenuo, come il filosofo, o quello che era, di Treviri; sa bene che non c'è salvezza eterna né di qua né, probabilmente, di là. La vita non ti concede nulla, è una lotta continua e non c'è verso che possa avere termine. Ma chi lotta? I buoni contro i cattivi, c'è bisogno di dirlo? Per i rivoluzionari, Machiavelli è quello che ci ha spiegato che vi sono cattivi ovunque, che essi stanno sempre a tramare, a ingannare, ad approfittare, ma, soprattutto a usare il potere per dominare e opprimere i buoni, cioè il popolo. E meno male che il popolo non se ne sta lì a subire. Il popolo invece reagisce, si ribella contro l'oppressione e l'oppressore: non accetta di essere dominato e lotta contro i suoi dominatori per impedire che essi conseguano il loro perfido scopo. Ma la lotta non ha mai termine, il pericolo del dominio non può essere espulso in maniera definitiva dalla società umana. Il male risorge sempre e di nuovo, perché non ha natura storica, e dunque non è contingente; è invece intrinseco alla natura stessa delle relazioni sociali che vivono della e nella divisione. Appena gli uomini si mettono insieme, già sono divisi. Alcuni comandano e gli altri sono comandati. Non si può abbattere una struttura di potere, senza che quella che ne prende il posto riproduca la medesima divisione tra chi domina e chi non vuole farsi dominare. Così la lotta, se non attuale, è sempre viva e presente a livello potenziale. Ricomincia sempre daccapo, anzi forse non smette mai davvero. Il popolo oppresso, poverino, non può godersi neanche per un attimo la sua vittoria che deve riprendere di nuovo la sua fatica di Sisifo di combattere contro la minaccia di quelli che lo vogliono dominare attraverso lo strumento visibile del potere: lo Stato.

Ma, in breve, chi è davvero Machiavelli per i rivoluzionari? Se lo si chiede in primo luogo a C. Lefort, il padre nobile di quest'indirizzo, ci si sentirà rispondere che Machiavelli è il fondatore, con la sua teoria del conflitto, di una nuova ontologia politica che rifiuta l'idea dello Stato-sostanza, nella sua stabile e permanente unità, alla quale sostituisce una concezione in cui l'«Etre [...] ne se laisse appréhender qu'en

regard de ce qui advient, dans l'articulation des apparences, dans le mouvement que leur interdit de se fixer et dans la remise en jeu, incessante, de l'acquis»⁷⁸. Questo Stato fluido, liquido verrebbe da dire, incapace di stare fermo e sempre in bilico, è il risultato del fatto che la società è attraversata, meglio lacerata, da due desideri inconciliabili: quello dei grandi di dominare e quello del popolo di non essere dominato. E quando questi due desideri si incontrano, accade un po' come quando la materia s'imbatta nell'antimateria. Se non si arriva proprio a un esplosivo annichilimento reciproco, ci si va però vicino. Già, perché la prassi politica a cui i repulsivi desideri degli «umori» possono dar luogo può essere solo quella di una democrazia selvaggia⁷⁹. Ecco, questo è il Machiavelli di Lefort. È un Machiavelli tutto di lotta e niente di governo. Nella *democrazia selvaggia* di Machiavelli, cioè di Lefort, nessuno dei due desideri potrà mai trovare pieno appagamento: i grandi non riusciranno mai a dominare, ma nemmeno il popolo potrà sperare mai di non essere dominato. A frustrare puntualmente il desiderio dell'uno ci sarà sempre la selvaggia contrapposizione del desiderio dell'altro. E così si andrà avanti per l'eternità, con ogni momento di equilibrio che sarà destinato a essere puntualmente fluidificato per impedire che lo Stato acquisti consistenza di sostanza. Ma, attenzione, va aggiunta una cosa di estrema importanza. I due desideri, quello dei grandi e quello del popolo, non sono equivalenti. Tra di essi, vi è una differenza di valore: uno è cattivo e l'altro è buono, eticamente s'intende. Quello cattivo è, naturalmente, quello dei grandi che vogliono dominare, quello buono, altrettanto naturalmente, è quello del popolo che non vuole essere dominato e non aspira a dominare. E se, quindi, le cose non prendono una brutta piega, con lo Stato che si solidifica diventando strumento di dominio e oppressione, «è solo perché il popolo incute timore» ai grandi⁸⁰.

E se interrogassimo ad altri due rivoluzionari come Miguel Abensour e Miguel Vatter che risposta otterremmo? Una non molto diversa da quella che di Lefort, di cui peraltro i due si possono considerare dei legittimi continuatori. Per entrambi, tuttavia, il rivoluzionarismo di Lefort è ancora troppo timido. E, dunque, se Lefort è un buon punto di partenza, bisogna fare ancora un passo e andare oltre di lui. Ad esempio, per Abensour, non basta che la democrazia sia selvaggia; occorre che sia una *democrazia*

⁷⁸ C. Lefort, *Le travail de l'ouvrier. Machiavel*, Gallimard, Paris 1972, p. 426. Su Lefort e Machiavelli, si vd. S. Audier, *Machiavel Conflit et liberté*, Vrin, Paris 2005, pp. 207 ss.

⁷⁹ C. Lefort, *Le travail de l'ouvrier. Machiavel*, cit., p. 477.

⁸⁰ C. Lefort, *Ecrire. A l'Épreuve du Politique*, Calmann-Levy, Paris 1992, trad. it., *Scrivere. Alla prova del politico*, Il Ponte, Bologna 2007, p. 147.

*contro lo Stato*⁸¹. Non ci si deve limitare a fluidificare lo Stato, occorre procedere al suo annientamento, perché l'esercizio autentico della democrazia è incompatibile con la sua presenza. Fintanto che lo Stato preserva una qualche parvenza di esistenza, seppure larvale, il pericolo è sempre in agguato. E a chi va secondo Abensour la nostra eterna gratitudine per averci illuminati sul punto? A Machiavelli, ovviamente. Il Machiavelli di Abensour, infatti, è uno che ha speso l'intera sua vita ad incitare il popolo a non lasciarsi fascinare dallo Stato e a partire lancia in resta contro di esso, per demolirlo e realizzare l'unica condizione desiderabile di vita in comune, quella caratterizzata dal non dominio, che poi non è altro che quella di anarchia. E pensare che c'è stato chi, e non sono stati nemmeno pochi, ha propalato la favola di un Machiavelli teorico della ragion di Stato⁸². Ma per fortuna che c'è Abensour. Per fortuna che ci ha aperto gli occhi, e che ci ha fatto vedere chi è davvero Machiavelli. Meno male che ci ha spiegato cioè che Machiavelli è il nemico giurato dello Stato, perché il suo è un pensiero dell'azione che si scaglia contro tutto ciò che tende a solidificarsi e strutturarsi e a prendere la forma dello Stato, e che, in quanto tale, si presta a farsi strumento di dominio dei pochi sui molti: «la democrazia non è un regime politico, ma innanzitutto un'azione, una modalità dell'agire politico, specifica nel senso che l'irruzione del *demos*, del popolo sulla scena politica, in opposizione a coloro che Machiavelli chiama i "Grandi", lotta per instaurare uno stato di non-dominio nella città»⁸³. E quest'azione non è episodica, non è l'azione di un momento, essa è un'azione permanente, continua, asfissiante, che conduce la sua opera di demolizione senza tregua: «l'azione politica [...] non avviene in un momento, ma è un'azione continuata che si iscrive nel tempo, sempre pronta a riprendere slancio in ragione degli ostacoli incontrati. Si tratta della nascita di un processo complesso, di un'istituzione del sociale orientata verso il non-dominio, che s'inventa in permanenza per meglio preservare nel suo essere e dissolvere i contro movimenti, che minacciano di annientarla»⁸⁴. Non vorremmo prendere un abbaglio, ma l'improbabile, per usare un eufemismo, Machiavelli di Abensour sembra il

⁸¹ L'espressione si trova nel titolo del volume di M. Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx e le Moment Machiavélien*, Éditions du Félin, Paris 2004, trad. it., *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008.

⁸² Com'è noto, la tesi di un Machiavelli teorico della ragion di stato è stata avanzata per primo da F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, München und Berlin 1924, trad. it. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1977.

⁸³ *Ivi*, p. 30.

⁸⁴ *Ibidem*. Sull'interpretazione machiavelliana di Abensour, si vd. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit Civil et Liberté*, cit., pp. 184 ss.

fratello gemello di Sorel. Anzi, sembra proprio Sorel. Non è che Abensour leggendo quest'ultimo ha creduto di stare leggendo il primo?

E Vatter, cosa aggiunge al quadro? Nella sostanza non molto. Ma formalmente parecchio. Per arrivare alla stessa conclusione dei suoi compagni d'indirizzo, Vatter mobilita un sofisticato arsenale linguistico e concettuale, conducendo il suo lettore ad altezze filosofiche tali dove, per mancanza di ossigeno, la mente per poco non si appanna. Avrà forse pensato che a un lettore in preoccupante debito di ossigeno era più facile far passare la sua inverosimile interpretazione machiavelliana. Ma, visto che l'aria è poca e che da un momento all'altro la scarsa lucidità che ci è rimasta, ammesso che ci sia mai stata, potrebbe venire meno, non perdiamo tempo prezioso e andiamo senz'indugio a tratteggiare il profilo del Machiavelli di Vatter o, più esattamente, di Vatter travestito da Machiavelli. Anche il punto di partenza di Vatter è costituito dal fatto che Machiavelli avrebbe abbandonato il paradigma fondazionale che aveva accompagnato la teoria politica dal suo sorgere e della sua pretesa di trovare un *arché* primo e assoluto, quale poteva essere il «very ideal of a good or just form of rule»⁸⁵. Machiavelli invece rinuncia alla ricerca della forma, ovvero dell'ordine, a favore dell'evento, cioè dell'disordine. L'*horror vacui* aristotelico diventa *amor vacui* in Machiavelli perché, come spiega Vatter a noi che lo ascoltiamo allibiti, il fine del Segretario fiorentino non era «that of providing secure foundation for the state»⁸⁶. Nello Stato infatti tutto si irrigidisce e la libertà si perde, perché la libertà sta sempre al di là di ogni forma costituita e può essere solo un perpetuo farsi, azione trasformatrice o, meglio, trituratrice. Se dici Stato, hai già ucciso la libertà. Nemmeno dove il governo della legge sostituisce il governo degli uomini, vi è libertà. Quale che sia la forma che assume la legge, non è da essa che può venire la libertà, perché la libertà si trova nell'assenza della legge, nell'assenza del governo, nell'assenza *tout court* verrebbe da aggiungere. Su questa base, la repubblica per Machiavelli non va concepita come un regime che abbia una forma o una sostanza politica. Essa è invece un evento storico in cui si esercita la trasgressività negatrice e anarchica del popolo che irrompe sulla scena come azione rivoluzionaria che lacera «the integrity of the state»⁸⁷. La repubblica di

⁸⁵ M. Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Fordham University Press, New York 2014 p. 11 (l'opera era stata originariamente pubblicata da Kluwer Academic Publishers nel 2000).

⁸⁶ *Ivi*, p. 6.

⁸⁷ *Ivi*, p. 103.

Machiavelli non è dunque affatto assimilabile, come potrebbe erroneamente credere chi avesse la testa ancora piena delle consuete categorie del pensiero politico tradizionale, a un «kind of state»⁸⁸. Essa è invece quella condizione evenemenziale che consente la permanente azione di negazione dello Stato da parte del desiderio del popolo, la cui aspirazione non è di essere governato con equità e giustizia, ma di non essere governato per nulla. È, insomma, lo stato non stato del conflitto incessante del popolo contro il desiderio dei grandi di dominare. È con un'abbagliante formula, mutuata da Levinas, che Vatter ci scolpisce nella memoria in maniera indelebile l'evento repubblica:

«beyond the state in the state»⁸⁹. Bellissimo, sublime! Poesia pura! E, chissà, sarà forse proprio per questo che ci vengono alla mente le vacche nere nella notte nera e il *colpo di pistola* con cui Hegel, nella *Fenomenologia dello Spirito*, fulminò – è proprio il caso di dire – Schelling e i suoi amici romantici⁹⁰.

C'è ancora qualche altro rivoluzionario da interrogare? Certo che c'è. Anzi, ce ne sarebbe una schiera⁹¹. Ma siccome dobbiamo contenerci, ci limiteremo a uno

⁸⁸ *Ivi*, p. 99.

⁸⁹ *Ivi*, p. 105.

⁹⁰ G.W.F.Hegel, *Gesammelte Werke, Band 9: Phaenomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonspian e R. Heede, Hamburg 1980, riproduzione dell'originale del 1807, trad. it. *Fenomenologia dello spirito* a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1999, p. 67. Con lievi aggiustamenti, anche questo altro passo di Hegel potrebbe bene addursi per rendere il carattere dell'approccio a Machiavelli del filone interpretativo 'rivoluzionario': «ai nostri tempi, poté sembrare saldissimamente radicata, *in rapporto allo Stato*, la concezione che la libertà del pensiero e dello spirito, specialmente, si dimostri soltanto con la divergenza, anzi con l'ostilità, contro ciò che è riconosciuto pubblicamente; e per conseguenza poté sembrare singolare che una filosofia abbia intorno allo Stato essenzialmente il compito di trovare e fornire *anche una teoria* e precisamente una teoria nuova e particolare. Se si guarda a quella concezione e all'impulso conforme ad essa, si dovrebbe credere che non sia esistito ancora, al mondo, Stato o costituzione politica, né presentemente esista, ma che *ora* – e questo *ora* dura sempre – sia da incominciare interamente daccapo, e il mondo morale abbia atteso proprio una tale *odierna* concezione e investigazione e creazione. Per la *natura*, si ammette che la filosofia deve riconoscerla *qual essa è*, che la pietra filosofale sta celata *in qualche luogo, ma nella natura stessa* [...] *Il mondo etico*, all'incontro, lo Stato, la ragione, come si realizza nell'elemento dell'autocoscienza, non deve godere di questa fortuna [...] sicché, secondo questo ateismo del mondo morale, il *vero*, si trova *fuori* di esso e, insieme, poiché in esso deve essere *anche* una ragione, il vero è soltanto un problema», G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ullstein, Frankfurt am Main 1972, trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1974, pp. 7-8.

⁹¹ Alle fila dei rivoluzionari, possono essere ascritti anche Masiello V., *Classi e stato in Machiavelli*, Adriatica editrice, Bari 1971; F. Del Lucchese, («Disputare» e «combattere». *Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, in «Filosofia politica», XV, 2001, pp. 71-95; Id., *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano 2004; Id., *Sedizione e modernità*, in «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 9 ss.); S. Torre, *La memoria del conflitto: Machiavelli e il «ritorno ai principi»*, in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit., pp. 199 ss.); V. Morfino, *Le cinque tesi della 'filosofia' di Machiavelli*, in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit., pp. 157 ss.); L. Baccelli, *Machiavelli, la tradizione repubblicana e lo Stato di diritto*, in D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 424 ss); F. Raimondi, *Les*

scambio di battute con Antonio Negri. Non ce ne voglia se però ci sbrigheremo con lui un po' più rapidamente, ma è solo perché dovremmo ripetere sempre la stessa inverosimile lettura della teoria del conflitto e dintorni machiavelliana. Tagliando allora tutta la parte comune, qual è l'apporto personale di Negri all'interpretazione rivoluzionaria di Machiavelli? È il concetto di «moltitudine». A Negri popolo non piace e, pertanto, non piace neanche a Machiavelli. Il soggetto dell'azione permanente di Machiavelli, cioè di Negri, è così la «moltitudine». Popolo è già come dire Stato. Suggerisce l'idea di una molteplicità ridotta a unità, con una sua struttura e organizzazione. Possiede, quindi, orrore!, le condizioni che producono e riproducono la divisione tra dominanti e dominati incompatibili con l'autentica azione liberatrice. In effetti, «popolo è una produzione ideologica borghese che si oppone a moltitudine»⁹² Le speranze vanno pertanto riposte nella disarticolata e acefala «moltitudine» – qualche parentela con il «volgo disperso» manzoniano? È solo quest'«insieme di singolarità», questa «molteplicità aperta»⁹³ che può salvarci. Da cosa? Dallo Stato, ovvio, come Machiavelli, alias Negri, *docet*. La moltitudine è essenzialmente potere costituente. Ma attenzione a non cadere nell'errore di prendere il concetto di potere costituente nel suo senso usuale. Nei rivoluzionari nulla è usuale, come si sarà ormai capito. Il potere costituente della moltitudine, infatti, non costituisce niente. Esso è per Machiavelli/Negri costituente perché negazione di ciò che è costituito. Insomma, è destituente. E, in effetti, esso è «turbine, insurrezione [...] non trova momenti di sintesi né di superamento», perché è «rottura costitutiva»⁹⁴. O, per essere ancora più chiari, è «forza che irrompe, spacca, interrompe, scardina ogni equilibrio preesistente e ogni possibile continuità»⁹⁵. Perché il problema di Machiavelli non è quello di «chiudere con la rivoluzione – la costituzione è per lui l'apertura, sempre, del processo rivoluzionario della moltitudine»⁹⁶. Siamo al Machiavelli antenato teorico dei *casseurs*.

Che dire di queste amenità che vengono messe in circolazione nel nome di Machiavelli? Crediamo che ciascuno sia padrone, padronissimo, di pensarla come vuole. Si può credere con piena legittimità che tutto quanto esista meriti di essere

«Tumultes» dans le Prince e dans les Discours. Notes pour un Lexique Machiavélien des Luttes, in Y. C. Zarka e C. Ion (a cura di), *Machiavel: les Pouvoir et le Peuple*, Mimesis, Parigi 2015, pp. 157-173.

⁹² A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002, p. 10.

⁹³ *Ivi*, p. 28.

⁹⁴ *Ivi*, p. 127.

⁹⁵ *Ivi*, p. 23.

⁹⁶ *Ivi*, p. 106.

spazzato via nella pattumiera della storia, che il bene sia un di là da venire e che forse non verrà mai, ma perché i rivoluzionari devono tirare in ballo Machiavelli? Il solo fatto che abbia provato a fare una riflessione intorno al conflitto sociale autorizza a farne un *barricadero* estremista? Questo signore che di sé diceva che sapeva fare una sola cosa, «ragionare dello stato»⁹⁷ e che, se non ragionava di questo, era meglio per lui starsene in silenzio; quest'uomo che rivendicava con orgoglio che i quindici anni in cui era stato «a studio all'arte dello stato» non li aveva «né dormiti né giuocati»⁹⁸, sarebbe stato invece un sovversivo che non aspettava altro che venisse l'ora "x" per far saltare lo Stato in aria? Suvvia, ma allora è proprio vero che non c'è limite a nulla.

Più di ogni altra cosa, Machiavelli amava, che diciamo, adorava Roma. E l'adorava non per altro che per la perfezione delle sue istituzioni e, in generale, della sua organizzazione statale. Questa sua passione poteva essere mal riposta, come credeva Guicciardini, ma questa è un'altra storia. Quello che qui conta è solamente ricordare quale fosse il fondamento di questa passione, e il fondamento di questa passione era proprio lo Stato che avevano saputo costruire i Romani. I suoi Romani non erano stati per lui dei demolitori dell'ordine costituito, ne erano stati i più grandi artefici che vi erano mai stati. E il suo rammarico era che nessuno, a cominciare dalla sua città, aveva cercato di imitarli. E vale la pena anche rammentare ai rivoluzionari un'altra cosa. Tra le opere politiche, in senso lato, di Machiavelli pubblicate in vita, l'unica fu l'*Arte della guerra*, un testo che ebbe sin dal suo apparire larga circolazione e notorietà. Sarà forse una sorpresa per i rivoluzionari apprendere che non si tratta di un manuale di guerriglia per i combattenti che aspirano a dare l'assalto alla forma Stato per sbriciolarlo in evento. L'*Arte della guerra* è invece un trattato che riguarda la guerra come è sempre stata concepita e fatta, cioè come guerra fra gli Stati. Con essa Machiavelli si proponeva di dare qualche buon consiglio ai capi politici e militari affinché potessero attrezzare al meglio un esercito capace di vincere e accrescere i domini del loro Stato, rendendolo sempre più forte e potente. Altro che distruggere lo Stato! Sì, quello degli altri a vantaggio del proprio.

§

⁹⁷ N. Machiavelli, *Lettere*, cit., p. 240.

⁹⁸ *Ivi*, p. 305.

Dai rivoluzionari non ci si poteva certo aspettare un approccio critico alla teoria del conflitto, anche se era difficile immaginare che potessero arrivare a tanto nella loro interpretazione del pensiero machiavelliano. Un approccio più problematico, volto a saggiarne la tenuta e a valutarne l'effettiva coerenza anche in rapporto con il complesso del pensiero del Segretario fiorentino, alla teoria del conflitto sarebbe stato lecito invece attenderselo dai repubblicani. Non tanto da uno studioso come P. Pettit⁹⁹, la cui posizione è quella che tra gli autori repubblicani più occhieggia a quella rivoluzionaria, né dall'iniziatore contemporaneo di questa linea interpretativa, J. G. A. Pocock¹⁰⁰, nella cui analisi la teoria del conflitto occupa una posizione di contorno. Ma, da Quentin Skinner e Maurizio Viroli sì. Vediamo perché. Per Skinner e Viroli Machiavelli è un pensatore di tutt'altra pasta rispetto a quello delineato dagli autori di cui ci siamo occupati sopra. Il loro Machiavelli non ha operato alcuna cesura nell'ambito della riflessione politica occidentale. Egli è invece ben piantato all'interno della tradizione, o almeno in una di esse, di cui raccoglie e trasmette al futuro l'eredità, anche se poi questa eredità è risultata perdente di fronte al paradigma individualistico che da Hobbes in avanti ha dominato l'età moderna. Tale eredità è quella del repubblicanesimo romano, quale si ritrova nelle pagine di Cicerone e di storici come Sallustio e Livio e che all'indomani del Mille era rifiorita negli scritti dell'*ars dictaminis* e in quelli, più o meno coevi, dei consigli ai podestà e ai magistrati comunali e che, poi, troverà nell'umanesimo civile quattrocentesco la sua espressione più significativa. Sono allora concetti e valori come bene comune, virtù civica, governo della legge, libertà come non dominio, autogoverno quelli che la riflessione politica di Machiavelli intreccia fra loro, vale a dire quegli stessi concetti e valori su cui avevano insistito quanti lo avevano preceduto nei secoli precedenti e che avevano attinto alla tradizione romana¹⁰¹. Ma se

⁹⁹ Cfr. P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford 2000, trad. it., *Repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano 2000.

¹⁰⁰ Cfr. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975, trad. it., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione politica anglosassone*, I-II, Il Mulino, Bologna 1980.

¹⁰¹ È cosa nota come la ricostruzione della genesi del pensiero politico repubblicano operata da Skinner, e condivisa e ripresa da Viroli, si ponga in una doppia alternativa, a quella di Baron e a quella di Pocock. Rispetto al primo, che aveva sostenuto che l'ideale della libertà politica repubblicana aveva fatto la sua ricomparsa in Occidente agli inizi del Trecento, quando esso diventò la bandiera nel cui nome i fiorentini condussero la battaglia contro la minaccia che la Milano viscontea potè loro (Cfr. *La crisi del primo Rinascimento italiano*, cit. pp. 13 ss.), Skinner oppone che la sua marcia all'intero della civiltà occidentale era cominciata assai prima, come secondo lui attestano sia gli scritti dell'*ars dictaminis* sia i manuali composti ad uso di governanti e podestà del Dodicesimo secolo; al secondo, invece, oppone che più che la riscoperta del pensiero di Aristotele (*Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino*

questo è Machiavelli, come la mettono Skinner e Viroli con quello che si legge in *Discorsi I IV*? Si può fare andare d'accordo l'idea che ogni società è costitutivamente divisa e in lotta tra due «umori» avversi per il desiderio dell'uno di dominare e dell'altro di non essere dominato con le idee e i valori politici propri del repubblicanesimo che Skinner e Viroli attribuiscono a Machiavelli? Anche perché gli ideali repubblicani erano stati evocati dal Dodicesimo secolo in avanti proprio per cercare di costruire un argine retorico e una diga filosofica alla dilagante conflittualità che stava dilaniando le istituzioni delle libere città italiane, come si è avuto modo già di ricordare ampiamente più sopra. Ci si appellava quindi a quei valori per fare andare d'accordo gli uomini e far sì che mettessero fine ai conflitti civili. Si può allora far vestire a Machiavelli al contempo i panni del *cives* romano e del teorico di una società divisa in «umori» in perpetua lotta? In verità, non si può dire che i due studiosi non abbiano contezza che da *Discorsi I IV* venga una sfida alla loro interpretazione di Machiavelli. Skinner riconosce che proprio questo costituisce, insieme alla religione, il punto su cui Machiavelli «adotta una posizione completamente eterodossa»¹⁰² rispetto alla tradizione precedente. E in termini quasi analoghi si esprime anche Viroli, quando scrive che sulla questione dei conflitti sociali «Machiavelli parts company with the humanist and Ciceronian tradition»¹⁰³. Sennonché, incredibilmente, questa presa d'atto non ha poi alcun séguito. Entrambi gli studiosi riportano la posizione di *Discorsi I IV*, limitandosi semplicemente a giustapporla con la più grande naturalezza al quadro del pensiero machiavelliano che avevano delineato, come se essa non rappresentasse invece un macigno che ne compromettesse l'attendibilità¹⁰⁴. Concentriamoci in particolare sulla posizione di

e la tradizione politica anglosassone, I, cit., p. 75 ss.), fu quello di matrice romana, in specie ciceroniana, ad alimentare la rinascita dei valori repubblicani.

¹⁰² Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, I, Il Rinascimento*, p. 305. In *Pre-humanist origins of republican ideas*, [in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 136], Skinner di fatto riconosce l'incompatibilità della posizione machiavelliana sul conflitto sociale con la tradizione del repubblicanesimo ciceroniano, scrivendo: «Everyone had treated the preservation of concord, the avoidance of internal strife, as indispensable to upholding the common good and thereby attaining greatness. By insisting that tumults represent a prime cause of freedom and greatness, Machiavelli is placing a question-mark against this entire tradition of thought. What he is repudiating is nothing less than the Ciceronian vision of the *Concordia ordinum*».

¹⁰³ M. Viroli, *Machiavelli and the Republican idea of Politics*, in *Machiavelli and republicanism*, cit., p. 157.

¹⁰⁴ Per una critica dell'interpretazione skinneriana, con riferimento soprattutto alla teoria del conflitto, di Machiavelli, si vedano M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil e liberté, la politique machiavéllienne*, cit., pp. 181-82; J. P. McCormick, *Machiavelli against Republicanism. On the Cambridge School's "Guicciardinian Moments"*, in «Political Theory», XXXI, 2003, pp. 615-643; M. Hulliung, *Citizen*

Skinner, dal momento che Viroli ha sempre cercato di sbrigare, ogni volta che se l'è trovata davanti, la pratica del conflitto il più rapidamente e concisamente possibile – c'è da supporre per l'imbarazzo che gli creava. Forse la trattazione più estesa ed articolata che lo studioso inglese fa del conflitto sociale machiavelliano è quella che si legge in *Virtù rinascimentali*¹⁰⁵. Il tema viene introdotto a partire dalla questione di come «collocare gli elementi della virtù al centro della vita civica», senza la quale per Skinner vita civile non vi può essere. Nella tradizione dell'umanesimo civile fiorentino, di cui Machiavelli è per Skinner il continuatore – ricordarlo nuovamente non fa male – si riteneva che «i fiorentini fossero prudenti di natura e che fosse lecito attendersi coraggio nella difesa della libertà»¹⁰⁶. Ma Machiavelli «è profondamente pessimista sulla natura umana». Dunque, a differenza dei suoi predecessori, egli non è così ingenuo da credere che gli uomini si dispongano spontaneamente e per libera scelta a fare il bene della comunità. Quindi, «i cittadini malvagi ed egoisti potranno agire con virtù e servire il bene comune solo se vi saranno costretti dal potere coercitivo della legge»¹⁰⁷. Ed è la costituzione mista lo strumento legale e istituzionali più idoneo a conseguire l'obiettivo di rendere gli uomini, che in sé non lo sono, virtuosi. Niente di nuovo, sembrerebbe. Già il buon Aristotele l'aveva detto. Ma, appunto, sembrerebbe. Perché, come rimarca con forza Skinner, qui in realtà Machiavelli si allontana in termini rivoluzionari dallo Stagirita e da tutti quelli che a lui si sono sempre rifatti. Aristotele vedeva la costituzione mista come un il mezzo per la «composizione dei diversi elementi sociali al fine di produrre una loro fusione più armoniosa». Per Skinner, Machiavelli non ritiene ci sia verso di comporre alcunché in una fusione armoniosa, non solo a causa della malvagità degli uomini presi individualmente, ma anche in ragione della loro cattiveria collettiva: infatti, tra i due «umori» in cui è divisa ogni società vi sono «odi ineliminabili». Il suo modo di intendere pertanto la costituzione mista è assai poco aristotelico, in quanto essa si configura piuttosto come uno strumento repressivo attraverso il quale, quasi mandevillianamente, si trasformano «i vizi privati in benefici

Machiavelli, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey 2015, p. 18; M. Geuna, *Quentin Skinner e Machiavelli*, in A. Arienzo e G. Borrelli (a cura di), *Anglo-American faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana(secoli XVI-XX)*, Polimetrica, Monza 2009, pp. 579-624; G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 73 ss.

¹⁰⁵ Q. Skinner, *Virtù rinascimentali*, cit., pp. 200-202.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 201.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

pubblici»¹⁰⁸. Fu questa capacità coercitiva della sua costituzione mista che fece sì che a Roma prevalesse l'interesse generale: «grazie alla forza della legge, dell'equilibrio frammisto a tensione creatosi fra due gruppi sociali fundamentalmente corrotti ed egoisti emerse una comunità contraddistinta da una virtù senza pari»¹⁰⁹.

Solo la proverbiale flemma britannica può consentire a Skinner di presentare la teoria del conflitto come una semplice e marginale deviazione di Machiavelli dalla tradizione del repubblicanesimo romano, quando essa invece ne sfigura radicalmente il profilo. Affermare che Machiavelli ha una visione «profondamente pessimista» della natura umana, che ritiene gli uomini «corrotti ed egoisti», che crede che non si atterrebbero al bene comune se non vi fossero costretti dalla capacità di obbligazione della legge, che concepisce i rapporti fra «umori» come basati su «odi ineliminabili», equivale a mettere una mina sotto il quadro concettuale del repubblicanesimo e dell'umanesimo civile. In poche battute, Skinner ha demolito la sua stessa interpretazione di Machiavelli a cui, in larga parte, deve la sua fama di studioso del pensiero politico moderno. Come ha potuto non avvedersi che dopo l'esposizione della dottrina del conflitto, nei termini propri in cui lui stesso l'ha fatto, il filo con l'eredità ciceroniana veniva reciso? Machiavelli potrà ben essere ancora considerato un repubblicano, ma la certezza che si ricava dal ragionamento di Skinner è che il suo ramo di discendenza non si diparte dal tronco dell'albero ciceroniano da lui indicato¹¹⁰.

Eppure, lo studioso inglese avrebbe potuto trovare proprio nella riflessione machiavelliana sul conflitto una leva a supporto della sua interpretazione repubblicana, solo che l'avesse scandagliata a fondo. E, invece, si è lasciato sfuggire l'occasione per farlo. Facendolo, avrebbe potuto fare emergere le molte incongruenze e contraddizioni in cui si avviluppa il ragionamento di Machiavelli e mostrare, quindi, come quella sua partizione dall'alveo ciceroniano non lo portava in realtà da nessuna parte. Ma Skinner si è astenuto. Anch'egli, davanti a *Discorsi I IV* ha depresso le armi della critica e si è

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 202.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Verrebbe da osservare che qui si potrebbe rivolgere contro Skinner la critica di avere proceduto secondo quello stesso «mito della coerenza» che egli ha denunciato come uno degli errori metodologici più diffusi nella storiografia filosofica contemporanea e consistente nello spianare le contraddizioni di un autore al fine di presentarne il pensiero come un sistema unitario e coerente. Infatti, è fin troppo evidente che il «minimalismo» con cui introduce nella sua argomentazione la questione del conflitto – una semplice e modesta deviazione – è funzionale alla costruzione di un'immagine unitaria di un Machiavelli repubblicano di matrice romana (Si vd. Q. Skinner, *Significato e comprensione nella storia delle idee*, in *Dell'Interpretazione*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 26).

arreso, alzando le mani bene in alto. Pure per lui quello che li Machiavelli scrive non va messo in discussione; al più lo si può considerare un momentaneo allontanamento da quella che è la direzione di marcia che abitualmente segue. Non più di questo però, anche se il costo che Skinner deve pagare è altissimo: esporre la sua interpretazione ad un fuoco di fila in grado di disintegrarla. Ma come spiegare la timidezza di Skinner? Non si è accorto che l'argomentazione machiavelliana sulle lotte sociali non tiene? Può darsi, benché il suo punto di osservazione lo metteva in una posizione ideale per avvedersene. Il nostro intuito ci dice però che non è questa la spiegazione giusta. Sarà pure che non si è accorto di cosa c'era effettivamente nella teoria del conflitto; ma non se ne è accorto a causa del velo costituito dall'assunzione pregiudiziale della validità del paradigma conflittuale. E qui scopriamo una connessione a prima vista insospettabile: tra repubblicani e rivoluzionari, tra ciceroniani ed ex marxisti passati per il filtro di Heidegger e dei filosofi della vita in generale c'è una linea di congiunzione. Per quanto distanti, essi hanno un punto in comune che è costituito dall'assunto che la natura conflittuale della società non solo è un dato fattuale incontestabile, ma ne è anche un connotato positivo. E, dunque, da accogliersi, come si faceva con il geocentrismo nel Medioevo, a scatola chiusa. Si può volere rovesciare il mondo ogniqualvolta esso trovi un minimo di stabilità, o si può auspicare un'etica della responsabilità come fondamento della vita civile, quando si tocca però il conflitto ogni divergenza scompare d'incanto e scoppia la concordia, proprio quella concordia che tanto viene aborrita sul piano della vita politica. Perché dichiararsi contro il conflitto non si può. È chiedere davvero troppo. Così a Skinner, che guarda alla virtù civica del cittadino romano, non riesce poi di essere *inattuale* fino in fondo. La sua propensione per gli ideali politici di un mondo che fu, e che vorrebbe vedere rimessi in auge nel tempo che è, non basta a impedire che anch'egli si inginocchi dinanzi al dio conflitto. Sì, questa è una certezza di cui nemmeno lui riesce a dubitare: uno Stato lacerato dalle tensioni interne e che non riesce a trovare riposo dalle convulsioni che lo scuotono e agitano di continuo è la condizione di vita politica più auspicabile che ci sia. Quale abisso lo separa da quella comunità in cui la procedura di rompere le teste è stata sostituita con quella di contarle. Già, perché, come tutti ogni giorno vedono, le compagini politiche in cui le teste si rompono progrediscono e avanzano, mentre quelle in cui si contano, stagnano e arretrano.

Si obietterà però che stiamo forzando le cose, che stiamo attribuendo a Skinner pensieri e parole che non si è nemmeno sognato di fare o di pronunciare. Per quanto si cerchi tra le sue pagine, non si troverà mai alcun suo apprezzamento per una prassi politica che mira a rompere le teste. Non abbiamo alcuna difficoltà a concederlo. In effetti, quando l'illustre studioso britannico passa a descrivere i termini che il conflitto ebbe a Roma, vediamo che egli nega nei fatti quanto in teoria non si era sentito di negare. Per un ciceroniano, il massimo del conflitto ammesso è costituito da quello che si svolge nelle aule parlamentari tra maggioranza e opposizione. Ed è questo che egli dice che appunto avveniva a Roma, il cui sistema costituzionale non era altro che una prefigurazione di quello che s'imporrà in Inghilterra con la Gloriosa rivoluzione del 1688. Infatti, Senato e tribunato erano la camera alta e la camera bassa del «sistema bicamerale»¹¹¹ romano, essendo il primo espressione dei patrizi ed il secondo della plebe. Sarà pure così che andavano le cose a Roma, ma certo non coincide con il conflitto come viene raccontato da Machiavelli. Come abbiamo già sopra notato, se Machiavelli avesse messo le cose in questi termini, Guicciardini non avrebbe avuto alcuna ragione per scandalizzarsi, da uomo di mondo qual era. Quando Machiavelli parla di conflitto si riferisce ai tumulti della plebe. È l'elogio dei tumulti che scandalizzò Guicciardini e molti altri dopo di lui. O forse crede Skinner che quanti denunciano i mali dei conflitti è perché in realtà sono ostili al bicameralismo? E, tuttavia, proprio questa rappresentazione così edulcorata rende ancora più sconcertante il fatto che Skinner non abbia gettato uno sguardo critico sulla posizione machiavelliana del conflitto sociale. Com'è possibile, visto i termini in cui per lui si deve configurare, che non sia accorto che non era certo questo il modo in cui Machiavelli ha inteso il conflitto? Non riusciamo a trovare altra risposta da quella stessa che rendeva impossibile rigettare il geocentrismo: il pregiudizio. Oggi, non ci si può pronunciare, anche se nel proprio intimo si è tutt'altro che degli sfrenati rivoluzionari, contro il conflitto per non fare la figura dell'irrecuperabile passatista.

§

¹¹¹ Q. Skinner, *Virtù rinascimentali*, cit., p. 229.

La linea interpretativa di gran lungo più consistente e battuta, e perciò dominante, è quella dei conciliatori. Diciamolo e riconosciamolo subito: è quella in cui lo spirito e la lettera di *Discorsi I IV* vive più fedelmente. Quest'indirizzo interpretativo non soffre dell'unilateralità che affligge, seppur per opposti versi, quello dei rivoluzionari e dei repubblicani. I conciliatori sono repubblicani, ma di una famiglia diversa rispetto a quella di Skinner e Viroli. Questo agevola il loro rapporto col conflitto. Non vanno soggetti a quegli inconvenienti che ostacolano il cammino dei repubblicani di osservanza ciceroniana, quando devono maneggiare gli «odi ineliminabili» tra gli «umori». Possono essere, dunque, anche rivoluzionari, rivoluzionari autentici e non per finta. Ma, anche qui, il loro rivoluzionarismo è di scuola diversa da quello dei rivoluzionari puri e duri. Essi non intendono cadere in quella specie di cattivo infinito in cui incorrono, e si perdono, i rivoluzionari. La superiorità della loro posizione rispetto a quella dei rivoluzionari è analoga a quella di Hegel rispetto a Fichte: Fichte tende all'infinito, Hegel lo raggiunge. I rivoluzionari corrono, ma non tagliano mai il traguardo. Il loro affannarsi non porta a nulla, si risolve in nulla. Hanno poco di che gloriarsi perché, per i conciliatori, sono degli inconcludenti. I conciliatori vogliono vincere, il traguardo lo vogliono passare. Non vogliono affannarsi a vuoto. La loro rivoluzione è allora un mezzo e non il fine. Senza farsi forma, l'evento è il trionfo della vacuità, e, se non si può fare a meno di transitarvi, è comunque per approdare alla forma. In breve, i conciliatori sono per la sintesi di ordine e disordine. Il disordine non deve essere movimentismo fine a se stesso, come nei rivoluzionari, né l'ordine deve tollerare con disagio il disordine, come nei repubblicani. Invece, il disordine deve farsi ordine e l'ordine deve nascere dal disordine: coincidenza degli opposti e passaggio dialettico continuo tra l'uno e l'altro. Non è proprio questa conciliazione quella che è affermata da Machiavelli in *Discorsi I IV*? «Tutte le leggi che si fanno in favore della libertà nasc[o]no dalla disunione loro», cioè degli «umori»: La libertà sta nella legge e la legge consegue dal conflitto.

Tutto bene allora? L'interpretazione del conflitto dei conciliatori mette infine le cose a posto e spiega e mostra come esso non sia da considerarsi un'«infermità», bensì un, anzi il «remedio» politico per eccellenza? Nient'affatto. Dato atto ai conciliatori di rappresentare con più aderenza degli altri due indirizzi la tesi di *Discorsi I IV*, non per questo i limiti della loro interpretazione sono meno vistosi di quelle delle altre due

correnti. Limiti che risiedono soprattutto nell'indulgenza e nell'acquiescenza con cui si accostano alle argomentazioni di Machiavelli, dalle quali s'ingegnano in ogni modo di espungere incoerenze e contraddizioni. Mentre rivoluzionari e repubblicani *stirano* Machiavelli, ciascuno nel proprio verso, i conciliatori lo *stendono* o, meglio, *si stendono* mimeticamente su di lui: si fanno Machiavelli. In quanto Machiavelli, ogni sua parola è immediatamente la loro, è la loro stessa parola. Ogni senso critico allora svanisce e, nella migliore delle ipotesi, la ragione viene adoperata per smussare le asperità logiche e le incongruenze presenti nella matrice originale. Di come Machiavelli sia riuscito a combinare un matrimonio che non era stato mai tentato, non importa loro. Gli basta averlo visto officiare il rito, e non fa niente per loro che, appena un attimo dopo, sposa e sposo siano scappati in direzioni opposte. Prendiamo il maggiore dei conciliatori, Gennaro Sasso. Nel secondo volume della sua monografia machiavelliana, Sasso conduce la sua disamina delle *Istorie fiorentine* sulla base del criterio analitico seguito dallo stesso Machiavelli nella narrazione delle vicende di Firenze. Rimproverando ai suoi predecessori di avere trascurato proprio quello che era più importante, Machiavelli si era proposto d'indagare com'era accaduto che a Roma le discordie avevano messo capo a buone leggi per il beneficio comune, mentre a «Firenze con lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavano» (*Istorie fiorentine*, VII I). Ripercorrendo i passi di Machiavelli, il problema delle *Istorie fiorentine* diventa anche per Sasso quello di capire che cosa ha fatto di Firenze un'anomalia, un'eccezione e una deviazione rispetto alla legge generale, rispetto cioè a quello «schema teorico che nei *Discorsi* era stato elaborato e messo a fondamento dell'interpretazione di ciò che appartiene all'essenza delle *res publicae*»¹¹². Ora, di questo «schema teorico» che racchiuderebbe l'«essenza delle *res publicae*», Sasso si era occupato abbondantemente nel corso del primo volume della sua opera. E, tuttavia, in quella sede, Sasso non aveva ritenuto di dovere chiedere a Machiavelli come avesse potuto derivare il suo «schema teorico» con pretesa di validità universale, sulla base di un solo caso empirico, Roma. Oddio, non è che proprio non si possa procedere in tal modo. Infatti, può ben accadere che una singola esperienza possa essere sufficiente a stimolare l'intelligenza a individuare una legge universale. E, dunque, potrebbe anche darsi che sia andata così per lo «schema teorico» entro il quale Machiavelli avrebbe racchiuso l'«essenza delle *res publicae*». Resta inteso, però, che

¹¹²G. Sasso, *Machiavelli, II, La storiografia*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 263.

poi lo «schema teorico» va comunque sottoposto a verifica. Il che significa che si deve procedere a controllare se è capace di effettivamente spiegare la molteplicità dei fenomeni empirici di cui pretende di dare conto. Ebbene, questo passaggio fondamentale, come avremo abbondantemente modo di vedere, Machiavelli non l'ha fatto. Roma è stato l'unico dato empirico che ha ispirato lo «schema teorico», ma anche l'unico dato empirico su cui lo «schema teorico» è stato testato. Machiavelli non ha mai provato a mostrare che lo schema teorico valeva oltre le mura di Roma. E se non l'ha fatto Machiavelli, perché avrebbe dovuto farlo Sasso. Anche per lui, lo «schema teorico» che viene da Roma e va a Roma, senza transitare per alcun'altra stazione intermedia, non è un problema. Sasso, esattamente come Machiavelli, non coglie come in un uno contro uno, Roma contro Firenze, non c'è né legge né eccezione, ma ci sono solo due fatti: uno che è andato in un modo, e un altro che è andato in un altro. Finché pertanto non si dimostra che Roma rientra in uno «schema generale» che racchiude l'«essenza delle *res publicae*», essa non può vantare alcun titolo per impartire lezioni a Firenze. Tanto che, con la stessa legittimità, o mancanza di legittimità sarebbe meglio dire, si potrebbero invertire i termini della questione e domandarsi come mai a Roma le cose hanno preso una piega diversa che a Firenze. E, in verità, se si andasse alla verifica empirica, uscendo dal mondo delle parole, ci si accorgerebbe che sarebbe proprio Firenze a risultare l'espressione dello «schema generale» che racchiude l'«essenza delle *res publicae*» e non Roma. Perché si troverebbe che i conflitti hanno, se non proprio sempre, sicuramente nella stragrande maggioranza dei casi, prodotto l'effetto che avevano avuto a Firenze e non a Roma.

Il punto di maggiore criticità dei conciliatori, che è poi, per il carattere mimetico della loro posizione, anche quello di Machiavelli, si ha tuttavia allorché devono spiegare come si attui il sistematico, e non episodico o occasionale, passaggio dalla «disunione» alla «libertà», dal conflitto alla legge, dal disordine all'ordine. Si tratta di un problema che non affligge i rivoluzionari, ai quali il passaggio all'ordine non interessa e che, anzi, aborriscono. Ma è anche un problema che tocca relativamente i repubblicani, in quanto, avendo essi provveduto preventivamente a sgonfiare il conflitto, hanno fatto in modo da ridurre ai minimi termini l'attrito con l'ordine. È invece la spina nel fianco dei conciliatori che aspirano a tenere gli opposti, e proprio nella loro opposizione, insieme. Ora, convertire *una tantum* il conflitto in ordine non costituisce seriamente un

problema. Lo sarebbe solo per le anime belle, che non siamo, che vorrebbero espungere da ogni funzione storica la forza e la violenza. Ma il conflitto dei conciliatori, cioè di Machiavelli, è un conflitto continuo, quotidiano, senza posa. Ed è conflitto vero, è scontro duro e aspro; se non sempre violento, sempre però trascinante la legalità, tra gruppi sociali irriducibilmente contrapposti. Come ci spiega Neal Wood, per non lasciarsi sfuggire la grande novità di Machiavelli rispetto a tutta la tradizione del pensiero politico precedente, si deve evitare l'errore di addomesticare la sua visione del conflitto. Il suo conflitto non è mera «competition». Egli ci avverte a prestare attenzione che la «violent struggle which Machiavelli praised were far more than friendly competition between rival social groups»¹¹³. E, in effetti, prosegue Wood, a caratterizzare le forme di «domestic conflict» sono per Machiavelli «deep-rooted party opposition, mass protest rallies, protest marches, strikes, picketing, rioting, mutiny, insurrection revolution and civil war»¹¹⁴. E chi più ne ha più ne metta. Dello stesso avviso è anche Sasso. Dopo avere ricordato come metta «in crisi il principio dell'armonica solidarietà delle realtà individuali all'interno della legge»¹¹⁵, egli invita a prendere nota che Machiavelli non scherza mica quando parla di conflitti, in quanto sono proprio «lotte violente» quelle che intercorrono «fra gli ordini» sociali. E, rincarando ulteriormente la dose con il ricorso al lessico schmittiano, Gabriele Pedullà parla di conflitti che si snodano «seguendo le concrete linee di amicizia e di inimicizia che percorrono la comunità»¹¹⁶ e che fanno sì che essa non possa mai trovare riposo dalle lotte.

Ma se le cose stanno così, quale ordine è possibile? Se le parti sociali sono intente solo a dilaniarsi fra di loro, quali leggi a favore della libertà potranno nascere? Con rivalità di quest'ordine di grandezza, la compagine politica non riuscirà mai a trovare un minimo di stabilità. Queste domande devono essere risuonate nelle orecchie anche dei conciliatori che devono avere percepito, ad un certo momento, di essersi spinti troppo oltre nella loro incondizionata esaltazione di un conflitto senza limiti. Così, dopo aver pigiato come forsennati sul pedale dell'acceleratore, si sono attaccati con non minore energia a quello del freno, nel tentativo di scongiurare *in extremis* di

¹¹³ N. Wood, *The Value of Asocial Sociability: Contributions of Machiavelli, Sidney, Montesquieu*, cit., p. 289.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 283.

¹¹⁵ G. Sasso, *Machiavelli, I, Il pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980, p. 502.

¹¹⁶ G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p. 303.

andare a sbattere e di farsi male. Sono cominciati allora i distinguo e le precisazioni, *i conflitti sì, però*. E la dimensione eversiva del conflitto, che era stata enfatizzata, è stata a poco a poco ridimensionata. Con incredulità, dopo quanto si era udito, si scopre che per Wood i conflitti sono buoni quando vengono istituzionalizzati: «every republic, therefore, should institutionalize social conflict by assemblies, public accusations, and comparable devices»¹¹⁷. Ci scusi, Wood, non vorremmo importunarla con un domanda che lei sicuramente troverà sciocca e stupida, ma con ciò non siamo alla «competition» che lei aveva risolutamente escluso che costituisse la dimensione del conflitto machiavelliano? Se lei ci dice che, per essere positivo, il conflitto deve svolgersi all'interno delle istituzioni, non è più quel conflitto imperniato su «rioting, mutiny, insurrection revolution and civil war». Ricorda, è così che lo aveva qualificato non nella sua vita precedente, ma alla pagina precedente? E non è finita qui, perché Wood aggiunge che da sola, l'istituzionalizzazione non è sufficiente a rendere buono il conflitto, c'è bisogno anche di altro: «conflict in a republic is beneficial only where most citizens retain a sense of civic spirit and duty, and when in times of danger they are willing to sacrifice narrow self-interest for the public utility»¹¹⁸. Qui si rimane senza parole. Ma «sense of civic spirit and duty», «public utility» non è roba di quella ideologia della concordia che era stata derisa? Fare appello a simili valori e idee comporta riconoscere che vi è un piano sul quale si realizza una solidarietà più alta rispetto a quella che si attua a livello ed entro gli «umori», e sul quale, di conseguenza, gli stessi «umori» trovano un terreno d'intesa che evita che i loro rapporti siano conflittuali. E se già non connotano il corpo sociale, è solo una pia illusione credere che essi si possano poi materializzare «in times of danger». Insomma, non puoi fare appello al «sense of civic spirit and duty» e di «public utility» in una società che si caratterizza per il conflitto tra parti con interessi inconciliabili. Parti inconciliabili non conoscono alcuna «public utility»; conoscono solo la loro propria «utility». Chissà se si sarà reso conto Wood, alla fine, di quale missione impossibile sia volere essere insieme rivoluzionari e uomini d'ordine? Anche perché non c'è riuscito nemmeno Machiavelli.

E Sasso? Forse la sua impareggiabilmente lunga militanza di machiavellista lo ha reso più accorto e gli ha evitato di cacciarsi, anche lui, nello stesso vicolo cieco di

¹¹⁷ N. Wood, *The Value of Asocial Sociability: Contributions of Machiavelli, Sidney, Montesquieu*, cit., p. 290.

¹¹⁸ *Ivi*.

Wood? A giudicare anche da quanto ancora di recente ha scritto sul conflitto in Machiavelli, non parrebbe¹¹⁹. In effetti, anche lui, in tutto e per tutto come Wood, dopo avere asserito con estrema determinazione la radicalità del conflitto in Machiavelli, batte poi in ritirata. Anche per Sasso, perché abbia effetti benefici, il conflitto va istituzionalizzato, va incanalato entro l'alveo della legalità. Una volta che si sia preso atto che «in ogni città sempre agiscono, e si contrappongono, due “umori”, due forze di segno contrario e opposto [...] il compito del legislatore è di comprendere la logica di questa situazione: non di spegnere l'un “umore” a vantaggio dell'altro, ma di conferire ad entrambi adeguata espressione nella compagine della società e dello Stato»¹²⁰. Ma che rimane più del conflitto in questo modo? Così concepito e praticato, chi avrebbe qualcosa da dire contro il conflitto che è diventato, per dirla ancora una volta con Wood, «competition». Non certo la schiera degli scrittori che dall'età comunale in poi aveva dannato, come si è ricordato sopra, le lotte delle fazioni che avevano lacerato e insanguinato la vita delle città italiane. E, nuovamente, nemmeno Guicciardini avrebbe avuto nulla da obiettare al suo «extravagante» amico che, almeno in questa circostanza, si sarebbe mostrato pieno di buon senso e col quale si sarebbe trovato in piena e totale sintonia. A Sasso però qualche dubbio sul fatto che abbia con ciò praticamente ritrattato tutto quanto aveva detto in precedenza sul conflitto deve essere venuto, se ha sentito di la necessità, quasi a volere mettere le mani avanti, di aggiungere: «può sembrare, rispetto alla teoria dell'*ομόνοια*, un'aggiunta non rilevante»¹²¹. Ma, in verità, è proprio così. Sì, effettivamente si tratta di un'aggiunta irrilevante, perché quando si mettono le cose in questi termini, ci si colloca sul terreno su cui si era già posto un certo Aristotele¹²², e si fa sfumare il carattere sconvolgente e scandaloso del conflitto machiavelliano che tanto si era sbandierato.

Ma la frenata più spettacolare è forse quella che effettua G. Pedullà. Uno dei suoi bersagli polemici preferiti è costituito da Skinner. Pedullà gli rimprovera, con

¹¹⁹ Si vedano. A. Gnoli e G. Sasso, *I corrotti e gli inetti. Conversazioni su Machiavelli*, Bompiani, Milano 2013, pp. 102 ss. e pp.119 ss. e G. Sasso, *Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci editore, Roma 2015, pp. 41 ss.

¹²⁰ G. Sasso, *Machiavelli, I, Il Pensiero politico*, cit., p. 502.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Sulla centralità che avrebbe nel pensiero politico di Aristotele la riflessione volta a definire regole e procedure istituzionali per regolare le tensioni fra le classi sociali, ha insistito particolarmente B. Yack, *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993, pp. 209 ss. Ma si vd. anche K. Kalimtzis, *Aristotle on Political Enmity and Disease*, State University of New York Press, New York 2000.

ragione invero, di non avere compreso «la natura extragiuridica della conflittualità di cui parla Machiavelli» e dell'effetto che ha «di rimettere completamente in discussione le categorie degli umanisti»¹²³, a cui lo studioso inglese pretende di ricondurre il Segretario fiorentino. La conflittualità machiavelliana, ironizza Pedullà nei riguardi del collega, non può essere risolta «in un innocente bicameralismo»¹²⁴, in cui, educatamente, le forze politiche discutono, votano e decidono senza colpo ferire, al massimo alzando la voce. Queste sono cose da educande, mentre, spiega Pedullà, il conflitto di Machiavelli è una roba forte in cui volano ben altro che parole grosse. Sennonché, non facendo parte dei rivoluzionari, Pedullà vuole anch'egli, come gli altri suoi compagni di corrente, che il risultato del conflitto non sia altro conflitto, o almeno che non lo sia di nuovo e subito. Egli vuole che il conflitto favorisca e non travolga la vita civile. Ma come fare, se il conflitto è quella roba forte di cui Skinner non ha capito nulla? Nessuna difficoltà. Pedullà possiede una formula risolutiva. Basta far sì che la «disunione» sia «non divisa», e che il «tumulto» sia «non tumultuario»¹²⁵. Ecco, giocando con le parole tutto va a posto. Certo è facile risolvere le questioni con la potenza e la suggestione delle parole, con formule totalmente prive di significato, che, naturalmente – e d'altronde come sarebbe stato possibile? – Pedullà non si preoccupa in qualche modo di determinare. Ma c'è dell'altro. Continuando a tenere energicamente premuto il piede sul freno, Pedullà butta giù perfino un minuzioso decalogo su come si devono svolgere i tumulti e sulle condizioni alle quali essi possono avere una funzione politicamente positiva: «i tumulti sono buoni soltanto quando rispondono ad alcuni requisiti precisi: non sono violenti; aiutano il perfezionamento delle istituzioni; consentono di “purgare” i comuni cittadini dall'ostilità verso chi governa e in tal modo di sfogare le loro cattive energie; non puntano a una redistribuzione delle ricchezze (troppo pericolosa); sono caratterizzati dall'assenza di “sette”; costringono i governanti ad agire in maniera più virtuosa»¹²⁶. Già ci figuriamo davanti a noi la scena: Pedullà che corre affannosamente da una parte all'altro del campo dove gli «umori» stanno per affrontarsi col sangue agli occhi a distribuire il suo manuale sul retto uso del conflitto, e a raccomandarsi che tutti lo studino per bene prima che qualcuno faccia qualche

¹²³ G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p. 403.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ivi*, p. 149.

¹²⁶ *Ivi*, p. 42.

sciocchezza, andando oltre il consentito dalle regole. Lo vediamo catechizzare fino all'ultimo secondo i belligeranti, come un arbitro di boxe: niente sangue, niente violenza, niente colpi sotto la cintura; sfogate pure tutta la vostra rabbia, ma a parole, anche pesanti, anche con gestacci, ma oltre non dovete andare, qui vi dovete fermare; altrimenti il «tumulto» non sarà «non tumultuario» e la «disunione» non sarà «non divisa»! Forse Pedullà potrebbe utilmente chiedere una mano a Skinner per trovare un parlamentino, non fa niente se magari anche un po' fuori mano, dove far svolgere il «tumulto». Aggiungerebbe così un prezioso elemento a garanzia del suo carattere «non tumultuario».

I conciliatori non possono prima esaltare Machiavelli per avere capito il ruolo positivo che i tumulti hanno nella vita politica e poi affermare che essi si svolgono all'interno delle istituzioni e sono quasi da esse regolati e disciplinati. I tumulti sono tumulti se si collocano e si svolgono al di fuori delle istituzioni e della legge. Al tumulto si arriva proprio per l'insufficienza delle istituzioni. Se le istituzioni fossero in grado di dare espressione alle istanze degli «umori», i tumulti non scoppierebbero mai. Finché non si fuoriesce dalle istituzioni e dalla legalità, si può avere un confronto anche aspro e teso, ma non si hanno tumulti. Per dirla di nuovo con Wood, si ha una «competition». Tumulti e legalità istituzionale possono trovarsi in un rapporto di successione temporale – i tumulti favoriscono la creazione di istituzioni che ne prendono il posto nel dare ordine alla vita pubblica –, ma non possono stare in rapporto di coesistenza. Sotto questo riguardo, la posizione dei rivoluzionari e dei repubblicani appare più credibile rispetto a quella dei conciliatori, e dunque di Machiavelli stesso, che vorrebbero tenere tutto insieme, che vogliono il conflitto e l'ordine, il diavolo e l'acqua santa. Ci dispiace per i conciliatori, ma essi si devono rassegnare: o i tumulti o l'ordine; non però entrambi insieme. Qui ci si trova dinanzi a termini in contraddizione che non ammettono conciliazione. O almeno noi non riusciamo a vedere come possa avere luogo e saremmo grati se qualcuno, in maniera però più credibile dei conciliatori, e di Machiavelli, ci volesse spiegare come eventualmente la cosa sia invece possibile.

Ma facciamo ancora quest'ulteriore considerazione per renderci conto di quale assurdità sia la pretesa di tenere insieme conflitto e ordine. Tutti i conciliatori

concordano sul primo punto del manuale del buon conflitto di Pedullà¹²⁷: per avere effetti positivi e non negativi, i tumulti non devono essere violenti. Bene, come si fa a garantire che non si arrivi alla violenza? Semplicemente non è possibile. A parole si può fare tutto, non però nel mondo della «verità effettuale». Perché una volta che si sostiene che senza tumulti non si approvano misure a favore della comune libertà, non si può tracciare alcun confine che essi non debbano varcare, se non li si vuole preventivamente destituire di ogni efficacia. Supponiamo che scoppi un tumulto perché uno dei due «umori», poniamo il popolare, si sente, ed è, oppresso dall'altro «umore», quello dei grandi. Nelle sue fasi iniziali, pur essendo illegale, il tumulto si svolge in forma pacifica. Ma proprio per questo, i grandi se ne infischiano. Essi capiscono bene che da un po' di «romori» e «grida» non hanno niente da temere. Così, lasciano che il popolo si sfoghi in attesa che si stanchi e se ne torni buono buono a casa. Tanto già sanno che non si arriverà alla violenza e che, quindi, possono dormire tra due guanciali. Se il tumulto non deve varcare la soglia della violenza, il suo fallimento è già decretato in anticipo. Se la pistola è noto a tutti che è scarica, il suo effetto deterrente è nullo e, di conseguenza, non può esercitare alcun condizionamento sulla volontà di chi se la trova puntata contro. Per essere efficace, il tumulto deve avere sempre il colpo in canna, deve cioè

¹²⁷ Si possono fare rientrare tra i conciliatori, oltre ai sopra nominati, anche P. Larivaille (*La Pensée Politique de Machiavel. Les Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1982), R. Esposito (*Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Editore, Napoli 1984); G. Procacci, *Machiavelli rivoluzionario*, in N. Machiavelli, *Il Principe*, Editori Riuniti, Roma 1988, p. XVII; K. M. Burdny (*Machiavelli on social class and social conflict*, in «Political Theory», 12, 1984, pp. 507-519), T. Ménissier (*Ordini et Tumulti selon Machiavel: la république dans l'histoire*, in «Archives de Philosophie», 62, 1999, pp. 221-239), T. Berns (*Violence de la Loi à la Renaissance. L'Originare du Politique chez Machiavel et Montaigne*, Editions Kimé, Parigi 2000), M. Gaille-Nikodimov (*Conflit Civil et Liberté*, cit.), G. Borrelli, (*Repubblicanesimo e teoria dei conflitti in Machiavelli. note su un dibattito in corso*, in M. L. Bassani e C. Vivanti (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, Giuffrè, Milano 2006), G. Inglese (*Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Carocci, Roma 2006, pp. 107 ss.), G. M. Barbuto (*Machiavelli e il bene comune. Una politica ossimorica*, in *Antinomie della politica*, Liguori, Napoli 2007; Id., *Machiavelli*, Salerno editrice, Roma 2013, pp. 163 ss.), J. M. Najemy (*Society, class, and state in Machiavelli's Discourses on Livy*, in J. M. Najemy (a cura di), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010, pp. 96-111), B. Magni, (*Conflitto e libertà. Saggio su Machiavelli*, cit.), A. De Simone (*Machiavelli. Il conflitto e il potere*, Mimesis, Milano-Udine 2013), I. Matic (*Social Discord as the Foundation of the Republicanism in Machiavelli's Thought*, in «Filozofija I Društvo», XXV, 4, 2014, pp. 123-145), W. J. Connell (*Machiavelli nel Rinascimento italiano*, Franco Angeli, Milano 2015), J. P. McCormick (*Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, New York 2013; Id. *Of Tribunes and Tyrants: Machiavelli's Legal and Extra-Legal Modes for Controlling Elites*, in «Ratio Iuris», 28, vol. 2, 2015, pp. 252-266). Tra i conciliatori, McCormick ci appare come quello più spostato nella direzione dei rivoluzionari.

contemplare sempre il ricorso ai mezzi estremi¹²⁸. Ora, se le cose stanno così, e assolutamente stanno così, una società in cui le leggi in favore della libertà dipendono solo dai tumulti, sarebbe sempre e inevitabilmente esposta alla violenza e ai disordini. Insomma, come volevasi dimostrare, o tumulti o ordine. Tutte e due insieme non è possibile.

§

È tempo però di passare dalle parole ai fatti. Abbiamo affermato che la riflessione machiavelliana del conflitto contenuta nei *Discorsi* è un coacervo di contraddizioni e di aporie, si tratta ora di dimostrarlo. Questo compito non ci lascia margini di scelta riguardo al metodo da adottare. La strada da seguire è obbligata, essa non ha alternative: se i problemi stanno nel testo, è solo dall'analisi dettagliata e particolareggiata del testo che si potranno fare emergere. E, siccome Machiavelli si occupa dei conflitti diffusamente e con insistenza nei primi diciotto capitoli del libro I dei *Discorsi*, sarà su questi che primariamente la nostra attenzione dovrà concentrarsi, per seguirne lo svolgimento e l'andamento. E questi capitoli faranno poi da centro di gravità che attrarrà nella propria orbita tutte quelle altre pagine dei *Discorsi* in cui, a vario titolo, Machiavelli ritorna sulla questione dei conflitti e sugli elementi che ne costituiscono l'ossatura teorica.

¹²⁸ Quest'aspetto è stato molto ben colto da F. Raimondi, *Les «Tumultes» dans le Prince e dans les Discours. Notes pour un Lexique Machiavélien des Lutttes*, in Y. C. Zarka e C. Ion (a cura di), *Machiavel: les Pouvoir et le Peuple*, cit., p.168 ss.

Capitolo 1

«Necessità» versus «elezione»

I tre capitoli iniziali dei *Discorsi* seguono una rotta ben definita e precisa. A orientare, in essi, la riflessione di Machiavelli è il binomio libertà/necessità. La libertà è essenziale nella fase di fondazione dello Stato, per il resto la politica deve farsi guidare dalla necessità. Anzi, la libertà stessa deve avere come proprio scopo di istituire la necessità. Una «città» che voglia fare «processi grandi» e potersi «intra i capi de' regni numerare» (*Discorsi*, I 1 9) deve essere fondata da «uomini liberi» e non da uomini «che dipendono da altri» (*Discorsi*, I 1 8). La ragione, dice Machiavelli, è evidente: gli Stati che hanno un'origine «sottoposto a altrui» (*Discorsi*, I 11 1) non godono di alcuna effettiva autonomia, perché sono completamente asserviti alla volontà di chi li ha fondati. Il loro destino politico non è nelle loro mani, ma in quelle di altri. Nulla possono decidere da sé, senza che prima abbiano avuto il benessere di coloro da cui dipendono. La libertà, intesa come autonomia e indipendenza, è dunque essenziale nel momento della genesi, a meno che uno Stato non voglia accontentarsi di un'esistenza misera e servile. La libertà è anche però essenziale per mettere nelle condizioni ideali l'ordinatore per procedere all'edificazione dello Stato. Non dipendendo dalla volontà altrui, egli può operare in piena autonomia, stabilendo come organizzare al meglio la vita degli uomini alla cui testa si trova. Ma da qui in avanti per Machiavelli la libertà deve cedere il passo alla necessità. La vita dello Stato deve essere dominata integralmente dalla necessità. Infatti, l'opera del fondatore di Stati avrà successo nella misura in cui egli, nella sua azione, avrà chiaro che il suo compito è d'instaurare la necessità. La libertà che vale per lui non può valere per gli altri. Gli uomini agiscono «o per necessità o per elezione» e la «maggior virtù» si ha «dove la elezione ha meno autorità» (*Discorsi*, I 1 14); e, se non sono «constretti», non agiscono mai, o quasi, virtuosamente. Appena si lascia loro un minimo di «elezione», ne approfittano per metterla al servizio dei loro scopi egoistici, procurando, di conseguenza, inevitabili problemi alla convivenza civile. Di qui, l'imperativo categorico per il fondatore di Stati di fare in modo che l'«elezione» degli uomini sia coartata, così da impedire che possa

fare danni. A tale fine, Machiavelli si chiede se l'obiettivo della coartazione dell'«elezione» non vada perseguito già a partire dalla scelta del luogo di edificazione, coll'indirizzarsi verso quelli «sterili, acciòche gli uomini constretti a industriarsi, meno occupati dall'ozio vivessero più uniti, avendo per la povertà del sito minore cagione di discordie» (*Ibidem*). Ma è un'eventualità che egli scarta immediatamente. Sarebbe una mossa poco prudente. La «necessità» che deriva dalla «sterilità» del sito presenta più inconvenienti che vantaggi. Se «gli uomini fossero contenti a vivere del loro e non volessono cercare di comandare altrui» (*Ibidem*), allora si potrebbe sfruttare la «necessità» offerta dalla natura. Anzi, questa sarebbe la scelta «più savia e più utile» (*Ibidem*) da farsi. Il fatto è però che, non accontentandosi di ciò che hanno ed ambendo ad incrementare indefinitamente i loro possessi e domini, si deve rinunciare a sfruttare la forza di obbligazione che potrebbe venire da una natura avara e povera. Poiché, pertanto, gli uomini non possono «assicurarsi se non con la potenza, è necessario fuggire questa sterilità del paese, e porsi in luoghi fertilissimi, dove, potendo per la ubertà del sito ampliare, possa e difendersi da chi l'assaltasse e opprimere qualunque alla grandezza sua si opponesse» (*Discorsi*, I 15).

Con ciò, però, la questione della «necessità» è solo spostata. Non è certo venuta meno per Machiavelli l'esigenza di trovare un modo per evitare che gli uomini possano agire per «elezione». La rinuncia alle risorse – nel senso della mancanza di risorse – della natura, comporta solamente di reindirizzare l'ambito della ricerca ad altri mezzi che possano consentire di conseguire l'obiettivo della coartazione dell'«elezione». E la ricerca si conclude presto, perché Machiavelli non ha difficoltà a indicare la soluzione: le leggi. Sono le leggi, nel senso più ampio del termine, cioè di apparato o sistema di norme e istituzioni, lo strumento specifico con cui la politica deve costringere gli uomini, che di per sé vi rilutterebbero, a comportamenti socialmente vantaggiosi. Se si vuole fondare una «città» che duri e prosperi, bisogna ordinarla in maniera tale che «a quelle leggi la costringhino che il sito non la costringesse» (*Discorsi*, I 16). Esattamente questo fecero gli antichi Egizi. Essi stabilirono il loro Stato in un sito «amenissimo», eppure riuscirono magnificamente a schivare i pericolosi svantaggi dell'ozio proprio per mezzo delle leggi. E «tanto potette quella necessità ordinata dalle leggi che ne nacque uomini eccellentissimi, e se li nomi loro non fussono dalla antichità spenti, si vedrebbe come ei meriterebbero più laude che Alessandro Magno e molti altri

de' quali ancora è la memoria fresca» (*Discorsi*, I 1 17). Ma, ovviamente, aggiunge Machiavelli, anche la grandezza di Roma non fu dovuta ad altra causa che alla bontà delle sue leggi. E il capitolo primo si chiude proprio con il loro elogio, nel quale Machiavelli preannuncia che, nelle pagine che seguiranno, mostrerà appunto «a quante necessitati le leggi fatte da Romolo, Numa e gli altri la costringessero, talmente che la fertilità del sito, la commodità del mare, le spesse vittorie, la grandezza dello imperio, non la potero per molti secoli corrompere, e la mantennero piena di tanta virtù, di quanta mai fusse alcun'altra città o repubblica ornata» (*Discorsi*, I 1 22).

§

Che a un tale discorso, e in vista dell'esame degli ordinamenti specifici che resero grande Roma, Machiavelli faccia seguire una discussione sulle diverse forme di costituzioni, sui loro pregi e sui loro difetti e su quale tra di esse sia la migliore, come quella che occupa gran parte del capitolo secondo, è, evidentemente, quanto di più conseguente si possa immaginare. Se le leggi sono lo strumento per eccellenza attraverso cui è possibile coartare la volontà degli uomini e impedire che possano usare la loro «elezione», è assolutamente logico che si accordi il più grande rilievo a quella che si può considerare la legge delle leggi, a quella che regola e da cui dipendono tutte le altre, ovvero la costituzione. Individuare la migliore costituzione possibile significa, come si capisce, risolvere in buona sostanza il problema politico. Significa sapere, e di conseguenza potervi fare ricorso, qual è il mezzo più idoneo a reprimere la fonte principale del disordine sociale, l'«elezione». Come è ben noto, l'analisi che Machiavelli conduce delle forme costituzionali o di governo, s'ispira, quasi parafrasandola a tratti¹²⁹, al sesto libro delle *Storie* di Polibio, nel quale lo storico di Megalopoli, interrogandosi sul fattore che aveva consentito a Roma, in poco più di mezzo secolo, di giungere a dominare il mondo, aveva sentenziato che esso era da rintracciarsi nel suo particolare ordinamento costituzionale. Non si fatica a immaginare il grande interesse che la scoperta delle pagine polibiane del sesto libro, che proprio in

¹²⁹ Cfr. P. Larivaille, *La pensée politique de Machiavel. Les "Discours sur la Première Décade de Tite-Live"*, cit., p. 100; H. C. Mansfield, *Machiavelli's new Modes and Orders. A Study on the Discourses on Livy*, The University of Chicago press, Chicago and London 2001, p. 35; F. Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, University Press of New England, Hanover and London, 2002, p. 73; F. Bausi, *Machiavelli*, Salerno Editrice, Roma 2005, pp. 190 ss.

quel frangente storico avevano fatto la loro ricomparsa in Occidente, deve avere suscitato in Machiavelli¹³⁰. Egli vi poteva trovare un illustre e autorevole precedente alla sua convinzione sul carattere decisivo della normatività delle istituzioni nella vita politica e un prezioso ausilio da cui muovere per un'ulteriore elaborazione in questa direzione.

Mettendosi dunque nella scia di Polibio, Machiavelli comincia col distinguere tre forme fondamentali di costituzioni: «Principato, Ottimati e Popolare» (*Discorsi*, I II 10). Si tratta delle tre classiche forme costituzionali della monarchia, dell'aristocrazia e della democrazia, canonizzate da Aristotele, riprese appunto da Polibio e che Machiavelli ha solamente provveduto a tradurre nel suo personale lessico politico. E, come pure aveva fatto Polibio, Machiavelli subito procede ad affiancare tre altre forme alle prime, di cui costituiscono il corrispettivo degenerato. Così, alla forma buona di governo del «Principato» egli fa corrispondere quella corrotta della tirannide, allo «stato» di «Ottimati» quello «di pochi», e, infine, al regime positivo popolare quello negativo «licenzioso» (*Discorsi*, I II 12). Ma, in verità, Machiavelli ritiene che la distinzione delle forme costituzionali indicate in buone e corrotte sia assai labile. Le forme buone gli appaiono sostanzialmente anch'esse difettive, in ragione della loro scarsa capacità di durare, dal momento che sono «sì facili» (*Discorsi*, I II 11) a decadere in quelle corrotte. E ciò, ai suoi occhi, le rende inadeguate a fornire una reale soluzione al problema politico fondamentale, cioè la coartazione dell'«elezione». È fuori discussione che, per il modo di esercizio del potere, le forme buone si distinguono nettamente dalle forme degenerate. In e con esse, infatti, il potere viene usato in vista

¹³⁰ La questione dei modi e dei tempi con cui Machiavelli entrò in contatto con il sesto libro delle *Storie* di Polibio ha dato luogo a una lunga e protratta discussione storiografica che, iniziata poco dopo la metà del secolo scorso, si può dire che non si sia del tutto ancora esaurita. La discussione ha preso l'avvio da un intervento di J. H. Hexter (*Seysel, Machiavelli and Polybius VI: the Mystery of the Missing Translation*, in «Studies in the Renaissance», (111), 1956 New York, pp. 75-96), in cui si avanzava l'ipotesi che Machiavelli, che non conosceva il greco, e che non aveva potuto leggerlo nell'unica traduzione latina delle *Storie* esistente all'epoca – quella del Perotti – che si arrestava al quinto libro, abbia avuto accesso al sesto di Polibio per il tramite della traduzione dell'intellettuale greco Giano Lascaris, che avrebbe soggiornato a Firenze intorno al 1515. A questo primo intervento sulla questione, ne sono seguiti poi molti altri, di cui segnaliamo qui unicamente quelli che ci paiono i più significativi, in cui sono state proposte soluzioni alternative a quella di Hexter: A. Momigliano, *Polybius' Reappearance in Western Europe*, in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1980, pp. 103-23; C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino 1980, p. 139; E. Garin, *Polibio e Machiavelli*, in *Machiavelli fra politica e storia*, Einaudi, Torino 1993, pp. 3 ss.; F. Bausi, *I 'Discorsi' di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, cit., pp. 14 ss.; Id., *Machiavelli*, cit., pp. 190 ss.; R. Rinaldi, *Sabellico 'machiaavellico'?*, in *Scrivere contro. Per Machiavelli*, Edizioni Unicopli, Milano 2009, pp. 81 e ss.; G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 421 ss.

dell'interesse generale della comunità, e non per realizzare l'interesse particolare dei governanti, e della cerchia di persone ad essi collegati, come avviene in e con quelle corrotte. Tuttavia, nonostante il modo di esercizio del potere, le costituzioni buone sono da considerarsi anch'esse manchevoli. Non si possono infatti per Machiavelli giudicare in termini positivi governi che si rivelano incapaci di garantire stabilità e durata. L'interesse generale va assicurato in maniera permanente o, almeno, per un tempo significativamente lungo. Essendo, così facilmente corruttibili, devono pertanto considerarsi «ancora essi [...] perniziosi» (*Ibidem*).

Tanto, dunque, le forme di costituzioni incorrotte che quelle corrotte sono accomunate dalla rapidità del loro declino e della loro fine e del conseguente trapasso a un'altra forma costituzionale. Ma, specifica Machiavelli, anche qui seguendo Polibio, il passaggio da una costituzione all'altra non avviene in maniera casuale¹³¹, per cui a un

¹³¹ Sarà bene approfittare dell'occasione che ci si offre per cercare di fare chiarezza su un errore in cui alcuni interpreti incorrono, allorché mettono a confronto la concezione del ciclo delle costituzioni di Polibio e di Machiavelli. Viene spesso sottolineato (G. Sasso, *La teoria dell'anacyclosis*, in *Studi su Machiavelli*, cit., pp. 199 e ss.; Id., *Machiavelli*, I, cit., pp. 484 ss; Id., *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, cit., p. 41; G. Inglese, *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, cit., pp. 110 e ss.; H. C. Mansfield, *Machiavelli's new Modes and Orders*, cit., p. 35; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Editori riuniti, Roma 1985, p. 12; G. W. Tromp, *The Idea of Historical Recurrence in the Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1979; M. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, cit., p. 56; F. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*, in «Filosofia politica», 2005, p. 52-5) come Machiavelli introdurrebbe una oltremodo significativa variante nel rigido e deterministico schema naturalistico di Polibio, in quanto prospetterebbe in termini di casualità il passaggio di una costituzione all'altra: «nacquono queste variazioni de' governi a caso intra gli uomini» (*Discorsi*, I II 14). Con questa variazione, si aggiunge poi, Machiavelli si sarebbe aperto la strada per risolvere un problema a cui Polibio non poteva rispondere, se non entrando in contraddizione con i suoi stessi assunti di partenza. Il «caso» di Machiavelli, infatti, renderebbe agibile uno spazio per l'intervento dell'azione umana, grazie alla quale si riuscirebbe a spiegare come possa poi sorgere una costituzione, quella mista, non prevista e compresa nel ciclo. Insomma, grazie al «caso», Machiavelli sarebbe riuscito tranquillamente a coniugare insieme ciclo delle forme costituzionali semplici e costituzioni mista, che nel rigido determinismo della concezione polibiana non possono coesistere. Ma quest'interpretazione poggia sul fraintendimento del significato che il termine «caso» ha, qui come altrove, a cominciare dalle altre sue ricorrenze nello stesso capitolo secondo, in Machiavelli. «Caso» è adoperato da Machiavelli non per indicare accadimenti che avvengono casualmente e che, quindi, non sarebbero il prodotto di una causalità di tipo deterministica e segnata da un'ineludibile necessità, bensì accadimenti che non sono opera di un agire consapevole e che non sono teleologicamente orientati. Il «caso» di Machiavelli non è la negazione della necessità, ma della finalità e dell'intenzionalità. Nell'usare «caso», Machiavelli non intendeva pertanto prendere le distanze da Polibio, poiché il suo scopo era invece quello di sottolineare che la modalità con cui si susseguivano le forme costituzionali non si svolgeva secondo un piano, né umano né divino, consapevolmente voluto e preordinato. E non solo non intendeva prendere le distanze da Polibio, ma, col ricondurre la dinamica evolutiva delle forme di governo al «caso», Machiavelli intendeva manifestare la sua sostanziale adesione alla concezione naturalistica dello storico di Megalopoli. Per capirlo non ci sarebbe voluto molto. Sarebbe bastato avere a mente come Dante aveva qualificato, nel IV dell'*Inferno*, la posizione di Democrito. Se Dante aveva apostrofato Democrito come colui «che 'l mondo pone a caso», non è perché ignorava che la concezione del filosofo di Abdera fosse rigidamente deterministica, ma, al contrario, proprio perché sapeva benissimo che lo era; perché l'esclusione che il

regime politico potrebbe seguirne uno qualunque dei cinque altri; Il passaggio dall'una all'altra costituzione segue invece una precisa e determinata sequenza. Così, da quella che è la forma iniziale, ovvero il «Principato», si passa alla tirannide, la quale poi si trasforma nel governo di «Ottimati» che, a sua volta, degenera in quello «di pochi» e che, infine, porta al regime «Popolare» e a quello «licenzioso», con cui il ciclo si conclude. Ma solo provvisoriamente, perché esso riprende sempre di nuovo daccapo all'infinito. Anche se, bisogna aggiungere – in questa circostanza si diparte dalla sua fonte – Machiavelli è alquanto scettico sull'eventualità che una «repubblica» possa essere «di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimanere in piedi» (*Discorsi*, I II 24).

Ai fini del nostro discorso, quello che ci preme mettere soprattutto in luce è, tuttavia, la causa che secondo Machiavelli determina che anche le costituzioni buone, almeno nominalmente tali, siano in realtà non meno precarie delle corrotte, perché qui riappare il motivo che ispira Machiavelli in questi primi tre capitoli del commento liviano. Infatti, il fattore che provoca la loro rapida degenerazione è dato dal non disporre di una forza coattiva atta a comprimere in maniera efficace l'«elezione» degli uomini. Il loro difetto sta nella scarsa «necessità» che sono in grado di esercitare. Tutte decadono in fretta perché l'«elezione» prende il sopravvento sulla «necessità»; perché le maglie della costrizione sono troppo larghe e lasciano troppo spazio all'«elezione», con tutto quello di negativo, come ormai sappiamo, ne consegue per la vita pubblica. Ma il punto più interessante è rilevare il soggetto nei confronti del quale le forme di governo buone si rivelano inefficaci a contrastare l'«elezione»: i governanti. È l'inadeguatezza a coartare l'«elezione» dei governanti quello che rende «Principato, ottimati e popolare» costituzioni destinate a decadere in fretta. Il loro difetto è, in altri termini, l'incapacità di prevenire il cattivo uso e l'abuso del potere da parte dei loro detentori. Le costituzioni non devono tenere a freno solo l'«elezione» dei sudditi o dei cittadini, ma anche quella di chi governa ed esercita il potere. Infatti, la discrezionalità concessa ai governanti

determinismo operava di una causalità di tipo finalistico e intenzionale era, per la sua prospettiva cristiana, mettere il mondo in balia del «caso». Ed è esattamente questo il significato con cui anche Machiavelli adopera «caso». Con ciò non vogliamo tuttavia negare che tra la rappresentazione di Polibio e quella di Machiavelli del ciclo che le forme di governo attraversano vi siano differenze. Crediamo tuttavia che si debba convenire con il giudizio di F. Bausi secondo cui esse sono «non numerose né vistosissime» (*Machiavelli*, cit., p. 191) e soprattutto, aggiungiamo noi, non investono la sostanza teorica del loro approccio. Ma se le cose stanno così, non si può dire che Machiavelli abbia conciliato quello che il determinismo polibiano rendeva inconciliabile, dato che essi muovono in realtà da una medesima impostazione.

nell'adoperare il potere è non meno dannosa per lo Stato di quella dei governati. L'«elezione» è dunque un inconveniente per la vita pubblica sempre e comunque, quale che sia il livello a cui si colloca. Anzi, nel caso delle costituzioni buone, è un inconveniente proprio perché si colloca al vertice dello Stato.

Ci è ora chiara la ragione per cui Machiavelli considera anche le forme buone in fondo non meno cattive delle corrotte. Esse non dispongono di strumenti normativi e/o istituzionali per costringere i governanti a fare sistematicamente buon uso del potere. In queste costituzioni, che si governi dell'interesse comune o meno dipende esclusivamente dall'«elezione» dei detentori del potere, cioè dei governanti stessi. Il che, al più, garantisce che il potere sarà adoperato bene solo fintanto che a governare saranno uomini virtuosi, individui che sacrificano il loro interesse personale a quello generale. Ma vista qual è la natura degli uomini, non c'è proprio motivo di sorprendersi che, allorché sia fondato sull'«elezione», il potere presto degeneri, venendo asservito a scopi ben diversi da quelli a cui dovrebbe provvedere. Non sottoposti alla «necessità» della legge, gli uomini in cui più forte si fa sentire la voce dell'ambizione che si troveranno a succedere al potere ai virtuosi che li hanno preceduti lo piegheranno immancabilmente e presto alla loro volontà.

La dinamica che caratterizza la degenerazione del potere è delineata con particolare evidenza da Machiavelli laddove illustra il passaggio dal governo degli «Ottimati» allo «stato di pochi», e dal regime «Popolare» a quello «licenzioso». Il governo degli «Ottimati» nasce come reazione da parte dei cittadini di maggiore nobiltà e grandezza d'animo all'abuso di potere del governo tirannico. Questi, poi, riescono a trascinarsi dietro l'intera popolazione, quando l'oppressione giunge a limiti per tutti non più tollerabili. Una volta cacciato il tiranno, anche per effetto della «necessità» costituita dalla fresca memoria dei soprusi patiti sotto il precedente regime, gli «Ottimati» governeranno con giustizia ed equità, nel rispetto di quelle «leggi ordinate da loro» (*Discorsi*, I II 20) stessi. Ma tale stato di cose non permane a lungo. È circoscritto alla presenza al potere di quegli uomini eccellenti e del persistere della «necessità» dovuta al ricordo della paura della tirannide che gli ottimati avevano abbattuto. Non appena, però, il potere viene «ai loro figliuoli», le cose cambiano. Di una pasta morale diversa dai loro padri e «non avendo mai provato il male» (*Discorsi*, I II 21) della precedente tirannide, nulla vi sarà a tenere a freno la loro «elezione». Non essendoci una costituzione che

contenga norme ed istituti atti a disciplinare e controllare l'esercizio del potere, essi non tarderanno ad approfittare della loro posizione e impronteranno il loro governo «alla avarizia, alla ambizione, alla usurpazione delle donne» (*Ibidem*).

La stessa identica dinamica è anche quella che caratterizza il passaggio dal governo «Popolare» a quello «licenzioso». Frutto della ribellione della «moltitudine», «infastidita» dal governo di pochi, anche «lo stato popolare» può durare solo «un poco, ma non molto, massime spenta che fu quella generazione che lo aveva ordinato» (*Discorsi*, I II 23). Una volta dimenticati gli abusi e le angherie subiti, il popolo non si comporterà diversamente da come si erano comportati i pochi. E, non diversamente dai «pochi», anche il popolo si abbandonerà a comportamenti licenziosi, incurante del bene comune. Priva della forza obbligatoria della «necessità» della legge che coartano la volontà dei governanti, anche la costituzione popolare non può allora che incamminarsi a passo celere verso la stessa fine delle altre.

Ma se, indistintamente, le costituzioni non sono in grado di disciplinare l'«elezione» dei governanti, allora la soluzione al problema della convivenza civile mediante l'istituzione della «necessità» per mezzo della legge si rivela illusoria, perché di fatto irrealizzabile. Visto che nessuna costituzione, tanto le buone quanto le corrotte, è capace di obbligare, oltre ai sudditi, anche i detentori del potere, non si deve concludere che c'è da disperare di potere mai dare stabilità e durata allo Stato? Così effettivamente sarebbe se quelle esaminate fin qui da Machiavelli esaurissero il novero delle costituzioni possibili. In realtà, l'analisi condotta sulle forme semplici aveva più che altro un carattere propedeutico: serviva a sgombrare il terreno dalle soluzioni fallaci e ad aprire la via alla presentazione della costituzione perfetta, l'unica davvero in grado di assolvere la funzione di imporre la «necessità» tanto ai sudditi quanto ai governanti: la costituzione mista¹³². Costituzione mista in quanto risultato della combinazione delle

¹³² Sulla presenza e l'importanza della costituzione mista nel pensiero politico occidentale, oltre al vecchio, ma ancora valido, libro di K. von Fritz, *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity*, Columbia University Press, New York 1954, si possono vedere: N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976; Id., *Governo misto*, in *Dizionario di Politica*, Utet, Torino 1983, pp. 491-96, M. Gaille-Nikodimov (a cura di) *Le Gouvenement Mixte: De l'ideal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIII^e-XVII^e siècle)*, Press Universitaire Saint-Etienne, S. Etienne, 2005; A. Riklin, *Machtteilung Geschichte der Mischverfassung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006; D. Taranto, *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal "quartum genus" alla monarchia limitata*. Franco Angeli, Milano 2006; L. Cedroni, *Democrazia in nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Franco Angeli, Milano 2011. Il confronto tra il pensiero costituzionale di Polibio e di Machiavelli è stato svolto da G. Sasso, *Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza, conquista*, in *Studi su Machiavelli*, cit., pp. 223-278. L'analisi di Sasso ci pare tuttavia inficiata

forme semplici non corrotte, contemplando essa sia un elemento monarchico, sia uno aristocratico che, infine, uno democratico, che si dividono fra di loro il potere. Ed è proprio la divisione del potere a tradurre in atto la «necessità», attraverso il controllo e la limitazione reciproca tra gli organi e le istituzioni che lo amministrano. Usare il potere, dove vige la costituzione mista, secondo l'«elezione» diventa chiaramente, se non impossibile, quantomeno assai difficile. Ci si rende ben conto della rilevanza che Machiavelli annette alla «necessità» che la costituzione mista deve esercitare sui governanti, se si raffronta la sua posizione con quella del modello a cui si ispira. Nella sua analisi, Polibio sottolinea come la costituzione mista romana avesse un duplice pregio. Da un lato, essa contrastava gli abusi del potere, attraverso il controllo reciproco tra gli organi dello Stato; dall'altro, però, promuoveva la collaborazione fra gli stessi organi dello Stato, ottenendo, in ragione della convergenza che fra loro riusciva a realizzare, di accrescere e rafforzare il potere che, complessivamente, erano in grado di esprimere. Ovviamente, le due funzioni non erano, e non potevano esserlo, esplicate contemporaneamente, ma in momenti distinti. La seconda funzione era propria dei momenti d'emergenza, come poteva essere una guerra. Davanti al pericolo, l'esigenza di controllo che reciproca degli organi dello Stato poteva rivelarsi un grave inconveniente. In queste circostanze, quello che occorreva era piuttosto una concentrazione/convergenza del potere. Ed era quello che, secondo Polibio, la costituzione mista romana riusciva a fare alla perfezione, favorendo la cooperazione dei poteri dello Stato per fronteggiare al meglio la minaccia che si profilava. Ecco come Polibio rappresenta il funzionamento della costituzione romana nelle situazioni emergenziali: «quando infatti un pericolo comune sovrasti dall'esterno e costringa i Romani a una concorde collaborazione, lo Stato acquista tanto e tale potere, che nulla viene trascurato, anzi tutti compiono quanto è necessario e i provvedimenti non risultano mai presi in ritardo, poiché ogni cittadino singolarmente e collettivamente collabora alla loro attuazione»¹³³. Invece, la prima funzione prevaleva nei momenti di pace e tranquillità interna. In questi frangenti, era facile che accadesse che uno degli organi che si dividevano l'autorità dello Stato potesse essere tentato di abusare del

da una preventiva volontà di accentuare le differenze tra Polibio e Machiavelli, allo scopo di pervenire a dimostrare la superiorità della posizione del secondo su quella del primo. Lo stesso si può dire di L. Gerbier, *Constitution mixte et complexion civile chez Machiavel, Discorsi I 2-9*, in M. Gaille-Nikodimov (a cura di), *La constitution mixte*. Cit., pp. 64-65

¹³³ Polibio, *Storie*, a cura e traduzione di C. Schick, Mondadori, Milano 1979, II, p. 104.

potere. Quando ciò accadeva, la costituzione mista romana svolgeva una funzione di controllo che Polibio descrive con parole che, appena adattate, potrebbero benissimo figurare nello *Spirito delle Leggi* di Montesquieu:

se difatti uno degli organi che lo costituiscono diventa troppo potente in confronto agli altri e agisce con tracotanza, non essendo esso indipendente come abbiamo detto, ma essendo i singoli organi legati l'uno all'altro e controllati nella loro azione, nessuno di essi può agire con violenza e di propria iniziativa. Ciascuno dunque si tiene nei limiti prescritti o perché non riesce ad attuare i suoi piani o perché fin da principio teme il controllo degli altri¹³⁴.

Come stanno invece le cose per Machiavelli? Ebbene, ci pare oltremodo significativo che, nel venire a indicare il pregio specifico della costituzione mista, egli lasci del tutto da parte la funzione di collaborazione tra gli organi dello Stato – cosa che pure gli poteva fare un gran comodo per avvalorare la convinzione che sta al centro dei *Discorsi* dell'eccellenza e della superiorità del modello politico romano – per concentrarsi unicamente su quella di controllo, sui suoi *checks and balances*. Per Machiavelli, la costituzione mista ha una sola, ma assolutamente fondamentale, qualità: essere in grado di frenare il potere e tenerlo entro i limiti stabiliti dalla legge. A contraddistinguere la costituzione mista da tutte le altre, buone e corrotte che siano, è, dunque, unicamente la «necessità» che essa è capace di sprigionare per disciplinare e regolare l'uso del potere. È questa capacità di coercizione e di obbligazione che Machiavelli ritiene essenziale che la costituzione svolga per assicurare allo Stato durata e stabilità. Ed, infatti, egli afferma che solo dopo la creazione del tribunato della plebe, quando anche Roma ebbe una costituzione mista, fu finalmente «più stabilito lo stato di quella repubblica» (*Discorsi*, I II 35)¹³⁵, poiché, a quel punto, «l'uno guarda[va] l'altro»,

¹³⁴ *Ivi*, p. 105. Alla luce di questo passo, non appare condivisibile quanto sostiene Bobbio (*Governo misto*, in *Dizionario di politica*, cit., p. 495) secondo il quale la teoria del governo misto non andrebbe confusa con la moderna teoria della separazione dei poteri perché la prima, a differenza della seconda, «mira non tanto ad evitare la concentrazione delle diverse funzioni dello Stato in una mano sola, quanto la partecipazione delle diverse forze sociali coi loro rispettivi organi all'esercizio del potere». Si può anche aggiungere che questo passo rende evidente come la costituzione mista di Polibio non ha di mira di realizzare una mitica e perfetta concordia e armonia tra le parti della società e dello Stato, come di frequente accade di leggere nelle pagine degli studiosi (cfr. G. Sasso, *Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza, conquista*, in *Studi su Machiavelli*, cit., pp. 237 ss.; M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, cit., pp. 75 ss; L. Gerbier, *Constitution mixte et complexion civile chez Machiavel*, *Discorsi I 2-9*, cit., p. 69) che mettono a confronto la posizione dello storico di Megalopoli con quella di Machiavelli.

L'impressione che si ha è che essi confondano la ricerca dell'equilibrio, che è una cosa, e che è senz'altro perseguita da Polibio, con quella della concordia e dell'armonia, che è chiaramente un'altra cosa e che è estranea a ogni pensiero politico realistico, al quale indiscutibilmente appartiene anche quello polibiano.

¹³⁵ Non ci pare pertanto nel giusto M. Gaille-Nikodimov quando scrive che Machiavelli non riprende da Polibio la funzione di «jeu d'équilibre des trois formes afin d'éviter leurs excès» (*Conflit civil et*

essendo ormai in quella «città il Principato, gli Ottimati e il Governo Popolare» (*Discorsi*, I II 27). Insomma, la convinzione di Machiavelli è che la superiorità della costituzione mista su tutte le altre consiste nella sua capacità di sottomettere l'intera vita pubblica, nessun aspetto escluso, alla «necessità» della legge e di bandire del tutto l'«elezione», responsabile vera e unica della corruzione e del degrado politico.

§

Se la salvezza politica sta nella «necessità», e la «necessità» può essere solo quella fornita dalla legge, e non dalla natura, la costituzione mista è allora il mezzo attraverso cui la salvezza si attua. Ogni Stato che vuole essere ben ordinato e durare deve dotarsene. Machiavelli cita l'esempio di Atene per dimostrare come, senza costituzione mista, uno Stato non può fare molta strada. Atene non riuscì mai a trovare una durevole stabilità interna perché i vari interventi riformatori che si succedettero non furono diretti ad instaurare la costituzione mista. Per cominciare, difettiva si rivelò l'originaria azione fondatrice di Solone, il quale «per ordinarvi solo lo stato popolare, lo fece di sì breve vita che avanti morisse vi vide nata la tirannide di Pisistrato» (*Discorsi*, I II 28). Ma anche dopo, quando recuperò la libertà «dipoi anni quaranta» (*Ibidem*), Atene non riuscì a conservarla a lungo, benché, nel ripristinare la costituzione popolare di Solone, vi si introducessero molte modifiche «per le quali si reprimeva la insolenza de' grandi e la licenza dell'universale» (*Ibidem*)¹³⁶. Tutto fu però inutile, in quanto Atene non si mantenne libera «più che cento anni» (*Ibidem*). E tutto fu inutile, perché, come spiega Machiavelli, non fu adottata l'unica misura che le avrebbe assicurato lunga vita, cioè l'istituzione di una costituzione mista, che avrebbe combinato lo «stato popolare» insieme «con la potenza del Principato e con quella degli Ottimati» (*Ibidem*).

All'instabilità politica che accompagnò Atene lungo l'intero corso della sua esistenza, fa riscontro invece la straordinaria durata e stabilità di Sparta e Roma, dovuta al fatto che entrambe le repubbliche poterono giovare dell'apporto della costituzione mista. Gli ottocento anni di Sparta e i quattrocento di Roma, a fronte dei soli cento che

liberté, cit., p. 83). In effetti, per quello che si è detto sopra, è proprio quanto invece Machiavelli recepisce da Polibio.

¹³⁶ Alla luce di questo passaggio, non ha chiaramente alcun fondamento il giudizio di L. Gerbier (*Constitution mixte e complexion civile chez Machiavel*, *Discorsi I 2-9*, cit., pp. 64-65), secondo cui nel capitolo II Machiavelli non criticerebbe Atene per i suoi conflitti interni.

durò Atene, dopo la fine della tirannide di Pisistrato, la dicono lunga sulla differenza che è in grado di fare la costituzione mista. Nel corso del secondo capitolo, a differenza di quanto poi farà nei successivi capitoli v e vi, Machiavelli equipara Sparta e Roma. Entrambe vengono indicate come modelli di perfezione politica in virtù del loro comune ordinamento costituzionale. Come si vede, il punto intorno al quale il ragionamento di Machiavelli continua a girare è sempre lo stesso. Egli non smette di insistere sul motivo che aveva introdotto immediatamente in avvio del primo capitolo e che, va peraltro precisato, era stato già preannunciato sin dal *Proemio*, dove aveva dichiarato che il compito a cui si accingeva era di «trovare modi e ordini nuovi» (*Discorsi*, Poemio A 1). La politica si risolve, insomma, interamente in una questione di leggi e di istituzioni che devono assicurare che la «necessità» prevalga sull'«elezione». E lo svolgimento di questa funzione è assicurato al più alto grado dalla costituzione mista, come attesta appunto per lui l'esperienza storica di Sparta e Roma. Tutta la parte finale del capitolo secondo è dedicata da Machiavelli alle due repubbliche antiche e alla loro costituzione mista. Sennonché, qui ci aspetta una sorpresa, perché, a differenza di quanto sarebbe lecito attendersi, non è per illustrarne nel dettaglio la struttura e la modalità di funzionamento. Sotto tale riguardo, l'analisi di Polibio è incomparabilmente più approfondita di quella fornita da Machiavelli che, in verità, non va oltre gli scarni riferimenti che abbiamo riportato¹³⁷. Né un'analisi dettagliata della costituzione mista Machiavelli la darà altrove, dal momento che il capitolo II del libro primo dei *Discorsi* è l'unico di tutta l'opera – ma anche di tutta intera la sua opera – in cui la costituzione mista è nominata. Nonostante Machiavelli si sia espresso con l'enfasi che abbiamo visto sui suoi pregi, la costituzione mista, con la fine del capitolo secondo, scompare dal suo orizzonte teorico per non ricomparirvi mai più¹³⁸. Il che però, è bene avvertire, non

¹³⁷ Non ci riesce proprio di vedere dove G. Pedullà abbia trovato l'«analisi articolata» (*Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 422) che Machiavelli avrebbe dato della costituzione mista. Piuttosto, le scarse considerazioni del capitolo secondo fanno pensare che Machiavelli non abbia mai letto la sezione del Sesto libro delle *Storie* dove, qui sì, si trova un'«analisi articolata» della costituzione mista romana, perché, se l'avesse letta, non se ne sarebbe dimenticato facilmente e ne avrebbe di certo tenuto conto nella stesura del capitolo II dei *Discorsi*, dato il tenore delle riflessioni che Polibio vi svolge.

¹³⁸ Già F. Bausi aveva notato come sia la teoria ciclica che la dottrina della costituzione mista rimangano confinate al perimetro del capitolo secondo (*I 'Discorsi' di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, cit., pp. 15). Bausi interpretava la cosa come un evidente indizio del fatto che il capitolo secondo era da considerarsi come un innesto sul corpo dei *Discorsi* quando la loro composizione era stata portata, o quasi, al termine, cioè al momento in cui Machiavelli venne finalmente a conoscenza del sesto libro di Polibio. Ecco perché, quindi, la sua materia non trova alcuna risonanza nel resto del commento liviano. Questa convinzione Bausi l'ha poi riproposta, a quasi un ventennio di distanza, nella sua monografia machiavelliana del 2005. Sennonché, l'ha accompagnata con la seguente precisazione: «ma, anche a

comporta in alcun modo l'eclissarsi anche del tema delle leggi e degli ordini, che, invece, conserverà intatto la sua centralità in tutti i *Discorsi*.

Ma, allora, con che cosa riempie la parte finale del capitolo secondo Machiavelli? Con quella che potrebbe apparire come una questione del tutto secondaria, teoricamente marginale, se non proprio insignificante, vale a dire con il modo attraverso cui Sparta e Roma giunsero a darsi la costituzione mista. Infatti, se quello che conta davvero è la costituzione mista, per quello che ci ha fin qui spiegato Machiavelli, che importa arrivarci in un modo piuttosto che in un altro? Se a fare la differenza è il porto finale di approdo, è su di esso che unicamente ci si dovrebbe concentrare. D'altronde, non è proprio per la comunanza del porto di arrivo che Sparta e Roma si sono sollevate di molto sopra tutti gli altri Stati che non possedevano il loro stesso assetto costituzionale? E, in effetti, alla questione Polibio non aveva accordato alcuna particolare attenzione. Tutto il contrario Machiavelli che assegna grande rilievo al cammino attraverso il quale Sparta e Roma al medesimo approdo istituzionale. Un rilievo tanto grande da fare quasi apparire il cammino più importante del porto d'approdo. C'è una spiegazione? Sì, ed è che il resoconto del processo costituente della repubblica romana fornisce a Machiavelli l'occasione per portare in scena un personaggio di prima grandezza dei capitoli che seguiranno e che non aveva però ancora fatto la sua comparsa: il conflitto sociale.

§

Se la medesima costituzione unisce Sparta e Roma, c'è qualcosa che le distingue. È la via che esse percorsero per giungervi. In apertura del capitolo secondo, Machiavelli aveva affermato che uno Stato, tanto un principato quanto una repubblica, può ricevere i suoi ordinamenti in due soli modi: o per l'azione di «uno solo» che «ad

prescindere dal fatto che forse già dal primo Cinquecento erano disponibili le latinizzazioni manoscritte – sia pure parziali – di Giano Lascaris e di Francesco Zeffi, non mancava certo a Machiavelli la possibilità (soprattutto [...] attraverso l'ambiente oricellario, dove d'altronde il sesto libro di Polibio, nel testo originale, doveva circolare da tempo, visto che era stato impiegato prima del 1505 da Bernardo Rucellai nel *De Urbe Roma*) di venire a conoscenza – in qualunque forma, non necessariamente diretta, integrale e scritta – delle teorie esposte in quella sede dallo storico greco» (*Machiavelli*, cit., pp. 190-91). Che è come dire che Bausi crede che senz'altro Machiavelli conoscesse, in quale forma poco importa, il sesto di Polibio prima di mettere mano ai *Discorsi*. Ma se è così, Bausi stesso priva la sua primitiva ipotesi interpretativa, secondo cui il capitolo secondo sarebbe stato inserito nel testo dei *Discorsi* solo a composizione avvenuta, di ogni fondamento logico e filologico.

un tratto» (*Discorsi*, I II 3) istituisce il complesso delle «diverse leggi e ordini» che ne regoleranno l'esistenza, o per opera del «caso in più volte e secondo li accidenti» (*Ibidem*), cioè in maniera non intenzionale e consapevolmente orientata, e secondo un processo graduale e nel corso del tempo. Machiavelli aveva fatto rientrare l'ordinamento di Sparta nella prima modalità, mentre aveva collocato Roma nella seconda. La città greca ricevette dalle mani del solo Licurgo e tutto in una volta l'intero apparato istituzionale della costituzione mista. Infatti, «Licurgo [...] ordinò in modo le sue leggi in Sparta che, dando le parti sue ai Re, agli Ottimati e al Popolo, fece uno stato che durò più che ottocento anni, con somma laude sua e quiete di quella città» (*Discorsi*, I II 28); Roma, al contrario, non fu ordinata né da «uno solo» né «ad un tratto», bensì ricevette le sue istituzioni a poco a poco e con il concorso di una pluralità di soggetti che agirono tutti quanti autonomamente e al di fuori di un piano comune e prestabilito e, per di più, senza avere il proposito di dar vita alla costituzione mista. Nella prospettiva del capitolo secondo, la fondazione di Roma è, dunque, presentata da Machiavelli come un processo plurisecolare che giunse al suo compimento solo allorché la repubblica romana pervenne ad avere la costituzione mista, cioè nel 494 a. C., anno in cui vide la luce il tribunato della plebe. In questo modo, l'intero periodo monarchico perde ogni autonomia istituzionale e politica, in quanto viene configurato come una mera tappa di avvicinamento alla costituzione mista repubblicana. Una rappresentazione, questa, che non collima con quanto era stato lasciato capire nel capitolo primo, dove Machiavelli, dopo avere incluso Roma tra le «città» che avevano avuto l'origine libera e non da «uomini che dipendono da altri», aveva fatto intendere che era stata, come Sparta, ordinata da «uno solo» e «ad un tratto», mostrando di essere incerto unicamente sull'identità del suo fondatore, Enea o Romolo. Ma che, soprattutto, entra in rotta di collisione con la versione della genesi di Roma che, da qui a breve, Machiavelli fornirà nel capitolo IX, nel quale essa sarà interamente ed esplicitamente assegnata all'opera ordinatrice di Romolo. Si tratta però solo della prima delle molte contraddizioni in cui ci si imbatte nelle pagine che seguiranno, dal momento che tutta la riflessione sul conflitto sociale ne è, come sopra abbiamo anticipato, infatti costellata. Per ora, non aggiungiamo tuttavia altro e riprendiamo il filo dell'esposizione del contenuto del capitolo II.

Machiavelli, dunque, colloca su sponde opposte Sparta e Roma riguardo al modo in cui conseguirono la costituzione mista. A chi andò meglio? A Sparta decisamente, è la risposta di Machiavelli. Non è affatto la stessa cosa ricevere le proprie istituzioni da «uno solo» e «ad un tratto» o «a caso» e «in più volte e secondo li accidenti». Se le fosse consentito scegliere, qualunque repubblica dovrebbe senza esitazione augurarsi di essere ordinata come Sparta: «talché felice si può chiamare quella repubblica la quale sortisce uno uomo sì prudente che gli dia leggi ordinate in modo che, senza avere bisogno di ricorreggerle, possa vivere sicuramente sotto quelle» (*Discorsi*, I II 4). Non ci vuole molto a intuire il perché. Potere disporre del pacchetto completo e rifinito delle istituzioni da subito consente di affrontare l'alea della storia nelle condizioni ottimali. Se guardiamo alla storia di Sparta, ci accorgiamo facilmente dei benefici che ebbe dall'aver potuto disporre sin dall'origine dei vantaggi della costituzione mista. Grazie alla solitaria azione nomotetica di Licurgo, Sparta poté godere di un'esistenza «senza alcuno tumulto pericoloso» (*Discorsi*, I II 23), vivendo in «quiete» «più che ottocento anni», una durata che nemmeno a Roma riuscì di eguagliare. A confronto con Sparta, le repubbliche che non hanno avuto la stessa fortuna, ma che si sono formate per l'azione del «caso e in più volte e secondo li accidenti», tengono invece «qualche grado d'infelicità» (*Ibidem*). Un «grado d'infelicità» dovuto al non potere affrontare un pezzo, che può essere anche assai lungo, come peraltro capitò proprio a Roma, della loro esistenza senza potere fare affidamento su un assetto istituzionale ottimale; «infelicità» che cresce in proporzione alla distanza da cui, al momento in cui mossero i loro primi passi, si trovavano da quello che è l'ordinamento perfetto, ovvero la costituzione mista. Se poi si verifica che uno Stato, alla sua nascita, sia tal punto «discosto che co' suoi ordini è al tutto fuori del diritto cammino che la possa condurre al perfetto e vero fine», allora diventa addirittura «quasi impossibile» (*Discorsi*, I II 6-7) che attinga la meta della perfezione istituzionale. Sparta fu dunque più fortunata di Roma, che impiegò quasi tre secoli per tagliare il traguardo che coincise, invece, con il punto di partenza stesso della città greca. E, tuttavia, nonostante il più accidentato e insidioso cammino, alla fine Roma sormontò il suo iniziale svantaggio e si portò all'altezza costituzionale di Sparta. Il tempo fece sì che anche Roma diventasse una «repubblica perfetta» come lo era da sempre stata Sparta. Entrambe, dunque, repubbliche perfette per quella comune costituzione mista che ne regolò l'esistenza.

§

Rimane però a Machiavelli, per portare a conclusione il capitolo, ancora da illustrare quali furono i momenti salienti del processo attraverso cui il «caso» «in più volte e secondo li accidenti» confezionò la costituzione mista di Roma. Il raggiungimento dell'assetto costituzionale definitivo da parte Roma si svolse in tre tappe. La prima fu quella che portò alla creazione del senato ad opera di Romolo. Perché Machiavelli definisce opera del «caso» un'istituzione che fu creata intenzionalmente da Romolo per potere avere, come specificherà nel capitolo IX, un organo con cui «si consigliasse e secondo la opinione del quale deliberasse» (*Discorsi*, I IX 11)? Perché la sua intenzione non era stata quella di posare la prima pietra della costituzione mista, di cui non aveva cognizione alcuna, a differenza di Licurgo. Nel creare il senato, Romolo si prefiggeva lo scopo di «fondare un regno e non una repubblica» (*Discorsi*, I II 32). Insomma, che il senato finisse per entrare a far parte della costituzione mista, che solo di là a molto tempo avrebbe visto la luce, deve considerarsi un classico esempio di eterogenesi dei fini, in cui qualcosa nato con uno scopo finisce per svolgere poi una funzione che non rientrava nelle intenzioni del suo artefice. Lo stesso si può dire per l'istituzione del consolato, quando, alla cacciata di Tarquinio il Superbo, la repubblica subentrò alla monarchia. La logica che ispirò i governanti della neonata repubblica romana fu la necessità di avere un organo decisionale ed esecutivo che facesse le veci dell'istituto monarchico. Fu per evitare che si determinasse un pericoloso vuoto istituzionale in un'area molto delicata dello Stato che si procedette a ordinare «subito due consoli che stessono nel luogo de' Re» (*Discorsi*, I II 33). Ma neanche in quella che costituì la seconda tappa del processo costituente della Roma repubblicana si agì con il proposito deliberato di preparare il terreno alla costituzione mista. La classe dirigente della repubblica non ne aveva mai sentito parlare e non sapeva cosa fosse. Nonostante ciò, e quindi al di fuori di ogni intenzionalità, con il consolato e il senato, Roma «veniva [...] a essere mista di due qualità delle tre soprascritte, cioè di Principato e di Ottimati» (*Ibidem*). Le mancava a questo punto ancora un solo passo da compiere, in quanto «restavale solo a dare luogo al governo popolare» (*Discorsi*, I II 34), e, senza accorgersene e volerlo, si sarebbe trovata cucita

addosso quella costituzione mista atta ad assicurare le migliori condizioni di vita politica possibili. E, di nuovo, questo passo fu compiuto senza alcun deliberato disegno, ma grazie al «caso» che, pertanto, presiedette all'intero processo costituente di Roma. Nessuna delle tre fondamentali istituzioni di cui è composta fu dunque creata col deliberato intento di arrivare alla costituzione mista.

Per questa terza e conclusiva tappa, tuttavia il «caso» prese sembianze diverse da quelle precedenti. Il suo volto fu quello della lotta fra patrizi e plebei. È così, finalmente, arrivato il momento del conflitto sociale. Fu esso quello che portò all'istituzione del «governo popolare», cioè dell'elemento democratico che ancora mancava alla costituzione romana per essere mista¹³⁹. Tuttavia, in questa sua prima apparizione in scena, Machiavelli gli affida solo poche battute. Addirittura, alle lotte fra patrizi e plebei da cui emerse il tribunato – l'organo appunto in cui si esprime il «governo popolare» – concede meno spazio di quello riservato a Romolo e ai primi governanti della repubblica. Ma, in verità, la ragione non è perché consideri il conflitto sociale poco importante. Anzi, è proprio per la ragione opposta. È perché lo considera a tal punto importante che gli vuole dedicare ben due capitoli interi. Infatti, egli annuncia che intende occuparsene più «largamente» «di sotto», cioè «nei dua prossimi seguenti capitoli» (*Discorsi*, I II 36). Insomma, Machiavelli ha ben chiaro che sta introducendo un motivo di grande novità e che richiede, non essendo per nulla di immediata intelligibilità ed evidenza, una più accurata e approfondita spiegazione. Per ora però, nell'ambito cioè di un capitolo tutto focalizzato sull'importanza che riveste la costituzione nella vita di una repubblica, egli ritiene sufficiente limitarsi a dire che, «sendo diventata la Nobiltà romana insolente [...], si levò il Popolo contro di quella; talché, per non perdere il tutto, fu costretta concedere al Popolo la sua parte» (*Discorsi*, I II 34). Dunque, la «parte» del popolo – che in concreto fu il tribunato della plebe (*Discorsi*, I II 36) – scaturì dalla sollevazione del popolo contro l'insolenza della nobiltà¹⁴⁰. Perché la nobiltà divenne insolente, non lo sappiamo, ma, possiamo stare

¹³⁹ Nei *Discorsi*, Machiavelli utilizza i termini 'popolo' e 'plebe' come sinonimi. Sarà solo nelle *Istorie fiorentine* che ne distinguerà il significato. Su ciò si vedano J.-C. Zancarini, *Gli umori del corpo politico: "popolo" e "plebe" nelle opere di Machiavelli*, cit. pp. 64 ss., M. Marietti, *Machiavelli. L'eccezione fiorentina*, Cadmo, Firenze 2005, pp. 115 ss., A. Tafuro, *Parti politiche e forme istituzionali nella Firenze repubblicana e medicea*, in *Machiavelli tra filosofia e politica*, a cura di Teresa Serra, Aracne editrice, Roma 2010, pp. 135 ss.

¹⁴⁰ Non è certo dalla lettura del sesto libro delle *Storie* che Machiavelli ha ricavato che il tribunato della plebe fosse la terza delle tre gambe su cui s'impennava la costituzione mista della repubblica romana. Il

tranquilli, lo sapremo. Per adesso, accontentiamoci di sapere che, messa alle corde dal popolo, che non ne sopportava più i modi, la nobiltà romana, giunta sull'orlo di perdere tutto, fece buon viso a cattivo gioco e riconobbe anche al popolo il diritto di avere un

tribunato viene appena menzionato da Polibio, perché per lui l'istituzione che rappresenta l'elemento popolare della costituzione romana è data dai concili della plebe, i cui vasti poteri, come egli ricorda, andavano dall'«assegnazione degli onori e delle punizioni» al «conferimento delle cariche pubbliche a chi né è degno», all'approvazione delle leggi, alla deliberazione «della pace e della guerra» fino alla conferma o all'annullamento dei «patti di alleanza, di pace e di tregua» (*Storie*, II, cit., p. 102). Questa discrepanza sull'identità dell'istituzione popolare all'interno della costituzione mista romana ci pare particolarmente significativa, poiché evidenzia come Machiavelli non si sia reso conto che l'analisi di Polibio non si riferiva agli ordinamenti romani così come si erano venuti configurando nei primi decenni della repubblica, ma alla forma che avevano preso a partire dalla metà del terzo secolo a. C., cioè al periodo di cui le sue *Storie* si occupano e che coincidono con le guerre fuori d'Italia di Roma e che la portarono alla conquista dell'Africa settentrionale e dell'Asia. Tra il V e il III secolo, l'assetto costituzionale della repubblica subì una trasformazione enorme ed è con ogni probabilità a tali cambiamenti, e al lungo e non facile processo con cui avvennero, che Polibio si riferisce quando scrive che «i Romani hanno organizzato in modo analogo [a Sparta] il governo della loro patria, ma non per forza di ragionamento; con azioni continue e lotte continue, sempre attenendosi attraverso la diretta esperienza al partito migliore» (*Storie*, II, cit., p. 100). Tra il 367, anno delle leggi Licinie-Sestie, e il 287, anno della legge Ortensia, scompare la divisione in ordini giuridicamente, e quindi anche politicamente, separati che aveva caratterizzato la storia dei primi secoli della repubblica. La plebe ottiene l'accesso a tutte le cariche supreme dello Stato e i suoi magistrati, terminato il loro incarico, diventano membri del senato. In questo contesto, il conflitto che aveva opposto patrizi e plebei perde la sua ragion d'essere e, di conseguenza, perde rilievo l'istituto del tribunato a tutto vantaggio dei concili della plebe, alle cui deliberazioni fu riconosciuto valore di legge per l'intero popolo di Roma. Questa è la costituzione mista di cui parla Polibio, questo è l'ordinamento che egli esalta perché aveva non in teoria, cioè in astratto, ma nei fatti garantito la stabilità e l'ordine interno di Roma e che poi le aveva permesso di proiettarsi fuori dai confini della penisola alla conquista del mondo (Per la ricostruzione dell'evoluzione delle istituzioni romane durante l'età repubblicana, si vedano S. Mazzarino, *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, Rizzoli, Milano 1992, pp. 195 ss.; L. Homo, *Les Institutions Politiques Romaines. De la Cité à l'État*, Albin Michel, Paris 1970, trad. it., *Le istituzioni politiche romane*, Mursia, Milano 1975, pp. 24 ss.; F. Càssola e L. Labruna, *Linee di una storia delle istituzioni repubblicane*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1979, pp. 57 ss.; A. Burdese, *Le istituzioni romane*, in AA. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Utet, Torino 1982, pp. 665; F. M. d'Ippolito, *Aspetti di storia costituzionale romana*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2001, pp. 55 ss.; G. Poma, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 48 ss.; G. Geraci – A. Marcore, *Storia romana*, Le Monnier Università, Milano 2011, pp. 59 ss.). Insomma, quando discutono della costituzione mista di Roma, Polibio e Machiavelli si riferiscono a due oggetti completamente diversi tra di loro. Come, allora, sarà venuto a Machiavelli di indicare nel tribunato l'espressione istituzionale della plebe all'interno della costituzione mista romana, se Polibio non gliene aveva offerto il modo? Indubbiamente, nel *De re pubblica* (II, XXXV), Cicerone presenta il tribunato come l'elemento popolare della costituzione romana. Ma il suo trattato era inaccessibile a Machiavelli, come a qualunque altro suo contemporaneo, poiché sarà riportato alla luce solo nel XIX secolo. Potrebbe essere nel giusto G. Pedullà, quando ipotizza che la fonte di Machiavelli sia stato il *De Antiquitates* di Dionigi di Alicarnasso, un'opera che a cavallo tra Quattro e primi del Cinquecento ebbe larga circolazione e ampio credito storiografico, e in cui al tribunato della plebe era riconosciuto una grande rilevanza proprio come organo di rappresentanza degli interessi del popolo (*Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 430 e ss.). Il quale, peraltro, sbaglia, per quanto sopra detto, allorché rimprovera (p. 114) a Polibio di non avere conferito il giusto rilievo al tribunato della plebe. Ma potrebbe anche darsi, ed è per quest'ipotesi che propendiamo, che Machiavelli si sia formato questa convinzione sovrapponendo Polibio a Livio, cioè credendo che la teoria della costituzione mista esposta dal primo poteva essere ricondotta alle vicende storiche che trovava narrate dal secondo nella sua prima Deca, in cui appunto avevano ampio spazio il racconto riguardante la genesi del tribunato. In errore cade C. Pacchiani (*La "politeia" come "mixis" in Aristotele*, in «Filosofia politica», XIX, 1, 2005, p. 26) quando attribuisce a Polibio di avere identificato l'elemento democratico della costituzione romana con il tribunato della plebe.

ruolo nel governo della città, attraverso il quale potersi garantire da eventuali ulteriori abusi che i patrizi tentassero di perpetrare contro di esso¹⁴¹. Il tribunato fu l'effetto di un compromesso a cui nessuna delle due parti aveva però pensato prima di ingaggiare la lotta. Esso sorse nella e dalla lotta per porre fine, con soddisfazione, almeno parziale, delle parti, alla lotta stessa prima che degenerasse irreparabilmente. E, tuttavia, ignari di quanto stavano facendo, popolo e patrizi, attraverso la loro «disunione», avevano sistemato al suo posto nientemeno che l'ultimo tassello istituzionale della costituzione mista, che faceva di Roma una «repubblica perfetta», come la Sparta ordinata da Licurgo da «solo» e «ad un tratto»¹⁴².

¹⁴¹ Secondo F. Del Lucchese, Machiavelli riporrebbe la «virtù della costituzione romana [...] nella disunione fra la plebe e il senato» (*Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza.*, cit., p. 193). Ma la «disunione» fu il mezzo, anzi solo uno dei mezzi, che portò alla costituzione mista e non la sua virtù. La virtù della costituzione mista risiedette, come s'è visto, in tutt'altro, nell'essere un sistema per controllare il potere attraverso la sua divisione.

¹⁴² Nel commentare il processo costituente della repubblica romana per mezzo del «caso» e degli «accidenti», J. G. A. Pocock così scrive: «Machiavelli ha fornito, col suo pensiero, una dimostrazione tranciante di secolarizzazione. Egli ha, infatti, messo in chiaro che la virtù civile e il *vivere civile* sono in grado [...] di essere attuati nella loro pienezza entro la realtà temporale della contingenza senza che vi sia intervento di forze non soggette al tempo [...] L'esempio interessante è quello di Roma, dove la meta della coesione e stabilità dello stato era stata raggiunta (e nel più alto grado auspicabile tra gli uomini) con gli atti disordinati e casualmente ispirati di particolari individui operanti nel quadro della contingenza e della fortuna» (Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone. I. Il pensiero politico fiorentino*, cit., p. 370). Ci sembra un giudizio sostanzialmente condivisibile. Meno, o per nulla, condivisibile, è però quello che Pocock pretende di far conseguire da questo giudizio. Egli, infatti, sostiene che, riportando la creazione della costituzione mista romana a una dimensione integralmente mondana e terrena, Machiavelli avrebbe dato prova di come la virtù umana possa surrogare, e dunque fare a meno, dell'intervento non solo di forze trascendenti, ma anche dell'intervento di mitiche e straordinarie figure di legislatori o profeti. Ora, che Machiavelli vedesse nell'istituzione del senato, ad opera di Romolo, e nell'introduzione del consolato, ad opera dei primi e anonimi governanti repubblicani, atti virtuosi, è fuori discussione; ma questo non comporta che egli vedesse nella costituzione mista nel suo insieme un'opera della virtù. Dall'esclusione della trascendenza, non consegue che la storia sia consegnata nelle mani della virtù, cioè di un'agire consapevolmente e scientemente orientato. Attribuendo al «caso» e agli «accidenti» la costituzione mista, Machiavelli stava infatti escludendo qualsiasi forma di virtù, immanente o trascendente che fosse, perché stava configurando la dinamica che aveva presieduto alla sua genesi nei termini di un'evoluzione spontanea e inintenzionale. Ha pienamente ragione, dunque, J. P. McCormick (*Addressing the Political Exception: Machiavelli's "accidents" and the mixed regime*, in "The American Political Science Review", vol. 87, 1993, p. 883) quando obietta a Pocock di avere indebitamente trasformato gli «accidenti» in virtù. Ma, sebbene ne abbia inteso correttamente il carattere, anche lo studioso americano poi ricava dal processo costituente della repubblica romana una conclusione che non è meno opinabile di quella cui era pervenuto Pocock. Per McCormick, Machiavelli, nonostante sembri inizialmente far propria «Polybius's neutrality toward the two ways a political body can become a republic and even appears to lean in favor of the Spartan model», avrebbe in realtà poi dimostrato «how its [di Roma] "infelicitous" transformation into a mixed regime is better than Sparta's "felicitous" birth as a mixed regime», in quanto proprio la sua genesi accidentale le avrebbe dato una marcia in più per trattare e sormontare gli «accidenti» della storia inaccessibile alle repubbliche come Sparta, nate dall'azione providente e unitaria di un fondatore originario: «a regime that is built by *accidenti* will be more adept at managing *accidenti*» (*ivi*, p. 893). McCormick non ha difficoltà ad ammettere che, in verità, nulla del genere si legge esplicitamente in Machiavelli. Nondimeno, però, questa a suo parere è la logica conclusione che si deve oggettivamente trarre, confrontando i risultati conseguiti da Sparta e Roma, i quali mostrerebbero senza ombra di dubbio i

Qual è il primo provvisorio bilancio che si può trarre dal ragionamento svolto fin qui da Machiavelli in questi due capitoli iniziali dei *Discorsi*? Evidentemente che leggi e ordini sono i fattori di gran lunga più importanti nella vita politica e che, tra questi, la costituzione mista è lo strumento più idoneo a neutralizzare quella che rappresenta la maggiore insidia per la durata e la stabilità di una repubblica, l'«elezione» degli uomini. Indubbiamente, Machiavelli ha introdotto un'idea che mai prima alcuno aveva affacciato. Ha sostenuto che il conflitto sociale ebbe una funzione essenziale e positiva nel processo costituente di Roma, poiché fu esso a portare alla nascita dell'ultima delle istituzioni della sua costituzione, quella che diede «al Popolo la sua parte». Una cosa del genere non si era mai udita né letta. Quando del conflitto si era sempre parlato e scritto, era stato unicamente per denunciarne gli effetti negativi. E, invece, Machiavelli attribuisce ai tumulti tra patrizi e plebei il grande merito di avere contribuito addirittura al perfezionamento della costituzione mista romana. E l'importanza che il conflitto ha per Machiavelli si coglie anche dal proposito, come già ricordato, che enuncia di volervi dedicare i «dua prossimi seguenti capitoli». Nondimeno, Machiavelli non sostiene in questi primi capitoli dei *Discorsi* che a rendere «più stabilito lo stato» (*Discorsi*, I II 35)

vantaggi che derivano da una nascita sotto il segno del «caso» e degli «accidenti». Ma è davvero così? Davvero Machiavelli attribuisce lo straordinario successo di Roma, come è convinto McCormick, al «caso» e agli «accidenti»? Non ci pare proprio. Se infatti, come pensa McCormick, così fosse, Machiavelli avrebbe dovuto accomunare Venezia a Roma, essendo anch'essa venuta alla luce mediante il «caso» e gli «accidenti», come è lasciato capire nel capitolo primo ed apertamente detto nel capitolo sesto dei *Discorsi*. Ma, come ben sappiamo, Machiavelli non equipara affatto Venezia a Roma, quanto piuttosto a Sparta. Il che ci pare dimostri altro da quello che McCormick ritiene che Machiavelli avrebbe oggettivamente sostenuto, e cioè che a rendere grande quest'ultima non furono né il «caso» né gli «accidenti». Che l'«imperfektion», dovuta al «caso» e agli «accidenti», costituisca un vantaggio politico, è convinzione che si trova anche in J. P. Coby, *Machiavelli's Romans. Liberty and Greatness in the Discourse on Livy*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, p. 203; M. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Political Theory of Freedom*, cit., 1999, p. 74. Ma non si possono condividere neanche le considerazioni, di tenore opposto, che, sul processo costituente della repubblica romana, svolge G. Sasso, per il quale il fatto che si sia prodotto un ordinamento costituzionale razionale attesterebbe come anche per Roma, non meno che per Sparta, si debba parlare di «processo teleologicamente orientato» (*Machiavelli e Romolo*, in «La Cultura», XXIII, 1985, p. 15). Ma questo giudizio di Sasso è frutto di un'indebita identificazione di ordine, razionalità e intenzionalità. Se avesse ragione Sasso, dovremmo vedere allora, ad esempio, anche in un ecosistema il risultato di «processo teleologicamente orientato», dal momento che esso possiede un chiaro ordine interno. Ma non crediamo che l'illustre studioso sia disposto a spingersi a tanto. Fenomeni naturali e sociali che possiedono un ordine interno non sono necessariamente il prodotto di atti intenzionali e razionalmente orientati a uno scopo, ma possono essere anche la conseguenza di processi evolutivi di tipo inintenzionale. Su ciò, si vd. F. von Hayek, *Law, legislation and liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. it., *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1994, pp. 13 ss.

della repubblica romana furono le lotte fra patrizi e plebei. È alla costituzione mista che invece egli attribuisce questo merito. È in essa che ripone il fondamento della perfezione romana. Rispetto alla quale il conflitto fu solo uno dei mezzi che consentì la sua instaurazione. La vera risorsa di Roma, quella che le diede una marcia in più, fu pur sempre però la sua costituzione mista, per la sua impareggiabile capacità di coartare l'«elezione» degli uomini. E che questo sia inequivocabilmente il messaggio che ha fin qui voluto trasmettere Machiavelli si evince anche da equiparazione che ha fatto di Roma con Sparta. Roma e Sparta vengono messe sullo stesso piano non per il ruolo positivo che in entrambe svolse il conflitto sociale. Quello che accomuna Sparta e Roma, e che le rese politicamente eccellenti, è, invece, il possesso dello stesso tipo di costituzione. E siccome Machiavelli afferma che, grazie alla costituzione mista, a Sparta l'«elezione» fu così bene coartata che essa stette «più che ottocento anni [...] senza alcuno tumulto pericoloso» e «in quiete», si può solamente pensare che altrettanto dovette accadere a Roma, una volta che i suoi ordinamenti pareggiarono la perfezione di quelli della città greca. L'idea che ci si può fare, da quanto fin qui letto, è insomma che, se ci fu conflitto a Roma, fu perché essa non era ancora ben ordinata; perché, in altri termini, non avendo ancora la costituzione mista, non disponeva ancora dell'unica risorsa in grado di contenere in maniera permanente ed efficace i danni che vengono dall'«elezione». Tutto quanto detto nei primi due capitoli converge in questa direzione. E, appena ci s'inoltra nella lettura di *Discorsi* I III, vale a dire il primo dei «dua prossimi seguenti capitoli» dedicati alla più dettagliata spiegazione di come il conflitto portò Roma alla perfezione costituzionale, ci si conferma che proprio questo è il filo del ragionamento che Machiavelli effettivamente sta seguendo. Perché quanto egli sostiene anche nel capitolo terzo non è che a fare di Roma una «repubblica perfetta» sia stata la «disunione della Plebe e del Senato»¹⁴³. La «disunione della Plebe e del Senato» fu unicamente il mezzo, importante, decisivo quanto si vuole, ma pur sempre mezzo e non fine, poiché l'eccellenza politica di Roma fu dovuta alla sua costituzione mista.

§

¹⁴³ Sull'identificazione tra classe sociale, patrizi e organo istituzionale, senato, che Machiavelli sistematicamente opera nei *Discorsi*, si vedano N. Matteucci, *Machiavelli politologo*, in *Alla ricerca dell'ordine politico*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 82 e A. Panebianco, *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 171 ss.

È un'aria familiare quella che si respira abbordando il capitolo terzo. È l'aria che si è respirato nei due capitoli iniziali. Giusto per non lasciare dubbi su quale sia il problema politico fondamentale, quello che, se non risolto, non consente la convivenza civile, Machiavelli così scrive avviando il capitolo: «come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempi ogni storia, è necessario a chi dispone una repubblica e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione» (*Discorsi*, I III 1). Se non vuole fallire, il fondatore di una repubblica deve fare in modo da impedire, mediante la «necessità» della legge, che gli uomini, che sono costitutivamente «rei», non possano usare la «malignità dello animo loro», perché è appunto quello che sicuramente farebbero ogni volta che fosse lasciato loro libertà d'azione. L'orizzonte teorico nel quale Machiavelli si muove continua ad essere quello in cui era mosso in precedenza. Nessun segno di cambiamento, almeno per ora, nella linea del suo ragionamento. La vita politica comincia laddove si tiene a bada l'«elezione» degli uomini, col tenerla sotto controllo. Leggi e istituzioni sono, *tout court*, la politica, ne occupano l'intero spazio. Fuori di esse non c'è politica. Infatti, al di fuori dell'ordine che assicurano, c'è solo caos e anarchia, cioè l'assenza della vita civile.

Il richiamo alla necessità di coartare l'«elezione» con lo strumento della legge è tuttavia fatto da Machiavelli, qui, con uno scopo particolare: quello di spiegare la dinamica delle vicende che a Roma andarono dalla cacciata dei Tarquini all'istituzione del tribunato della plebe, con il relativo completamente dell'impianto della costituzione mista. Nel capitolo II, Machiavelli aveva rinviato al seguito la spiegazione delle ragioni dell'insolenza dei nobili che aveva provocato la sollevazione del popolo. Ed ecco ora che lo spiega. Essa fu dovuta al venire meno della «necessità» che il timore della possibile restaurazione del potere dei Tarquini esercitava su di loro. Finché Tarquinio il Superbo rimase in vita, i patrizi repressero la loro istintiva «malignità». Essi si moderarono per la paura che, svelando prematuramente la vocazione all'oppressione che albergava nell'«animo loro», la plebe, vedendosi maltrattata, potesse richiamare i Tarquini per farsi scudo della loro autorità. Lo scontro che si sarebbe acceso tra patrizi e plebei, avrebbe potuto portare alla restaurazione della monarchia. Di fronte al rischio di soccombere alle prepotenza dei nobili, la plebe, avrebbe potuto rivolgersi all'ex

monarca per averne in cambio la protezione. E, in tal modo, la repubblica, a breve distanza dalla sua nascita, sarebbe ritornata al principato¹⁴⁴. Ma quest'eventualità sfumò alla morte di Tarquinio. Senonché, la scomparsa di Tarquinio si portò via anche la paura dall'animo dei patrizi, i quali, allora, non più trattenuti da alcuna «necessità», poterono dare pieno e aperto sfogo alla loro vera natura che avevano tenuto nascosta¹⁴⁵. E, infatti, subito essi approfittarono della nuova e a loro favorevole situazione, per cominciare «a sputare contro alla Plebe quel veleno che si avevano tenuto nel petto, e in tutti i modi che potevano la offendevano» (*Discorsi*, I III 4). Come poteva uscire la plebe da questo stato di cose, come mettere fine alla prepotenza dei patrizi, ora che non si poteva più far leva sulla «paura» che Tarquinio incuteva? Per Machiavelli, vi era un'unica via d'uscita. Si doveva «pensare a uno nuovo ordine che facesse quel medesimo effetto che facevano i Tarquini quando erano vivi» (*Discorsi*, I III 8). Occorreva, insomma, ripristinare la «necessità» e ripristinarla non nei termini di un'autorità personale, come quella che in precedenza aveva esercitato la monarchia, ma di un «ordine nuovo». La risposta all'insolenza e alla protervia dei nobili doveva venire dalla «necessità» della legge. Sarebbe stata questa ad obbligarli a rinserrare nuovamente, con la sua capacità di coazione, nell'«animo loro» la «malignità».

Il problema era però anche come riuscire a introdurre un tale «nuovo ordine». Visto che il potere era interamente nelle loro mani, era impensabile che la sua creazione potesse avvenire per un'iniziativa spontanea dei patrizi. Nella situazione che si era determinata, era molto più verosimile invece che i patrizi approfittassero del pieno controllo che avevano del potere per dare un ulteriore giro di vite alla plebe, per opprimerla e a sfruttarla ancora di più. Ma, paradossalmente, proprio dall'estrema «malignità» dei patrizi sorse la soluzione. Infatti, il loro comportamento finì per esasperare la plebe a tal punto da spingerla alla sollevazione. Nel silenzio della «necessità» della legge, fu allora la «necessità» della forza il mezzo attraverso cui la plebe fece sentire la propria voce, piegando la protervia dei patrizi. Spaventati dai tumulti della plebe per le conseguenze che avrebbero potuto avere per loro, i patrizi

¹⁴⁴ Pare che, ad oggi, nessun interprete abbia rilevato l'affinità tra la situazione che potenzialmente si sarebbe potuto determinare a Roma prima della scomparsa di Tarquinio con quella che Machiavelli delineata ed esamina nel capitolo IX del *Principe*.

¹⁴⁵ Per la continuità e la rilevanza del motivo della «paura» nel pensiero machiavelliano, è da ricordare quanto scrive F. Vettori in una lettera, del 5 agosto 1526, indirizzata proprio al *quondam* Segretario: «io ho udito più volte che il timore è il maggiore signore che si truovi», in N. Machiavelli, *Lettere*, cit., p. 476.

cedettero e concessero quel «nuovo ordine» di cui c'era bisogno per riportare la città alla normalità, e che non avrebbe mai visto luce se si fosse dovuto attendere la loro iniziativa. Ecco, dunque, chiarito come fu che, «dopo molte confusioni, romori e pericoli di scandoli che nacquero intra la Plebe e la Nobiltà, si venne per la sicurtà della plebe alla creazione de' tribuni» (*Discorsi*, I III 8). E tale fu lo stato di costrizione in cui la prova di forza impostale dalla plebe la mise, che la nobiltà accettò, per di più, che ai tribuni fossero riconosciuti poteri assai ampi. Forti pertanto di «tante preminenze e tanta riputazione», i tribuni «poterono essere sempre dipoi mezzi intra la Plebe e il Senato, e ovviare alla insolenza de' nobili» (*Ibidem*).

§

Se ci si fermasse al capitolo III, non ci sarebbe proprio alcun motivo di scandalizzarsi per l'effetto positivo attribuito da Machiavelli al conflitto. Da come presenta la situazione che si era creata a Roma alla morte di Tarquinio il Superbo, ci sarebbe da stupirsi se i tumulti non fossero scoppiati. Sottoposta a un potere che via via assumeva sempre più un profilo dispotico, che doveva fare la plebe, starsene buona e subire? In un contesto del genere, i tumulti sarebbero scoppiati – come di fatto è storicamente sempre avvenuto – ovunque, non solo a Roma. In quello stato di cose, ai tumulti non vi era alternativa, se si voleva porre termine alle prepotenze dei patrizi e introdurre quelle modifiche istituzionali che garantissero che del potere non si potesse abusare, e che l'intera compagine politica fosse egualmente, in tutte le sue componenti, sottomessa alla «necessità» della legge. Ma, ciò detto, bisogna stare attenti a non far dire a Machiavelli ciò che, almeno qui, non dice, ovvero che i tumulti furono il fondamento permanente della libertà della repubblica romana. Questo merito non spetta ai tumulti, poiché Machiavelli lo assegna, in continuità con la linea di ragionamento che aveva cominciato a sviluppare nei capitoli precedenti, anche nel capitolo terzo alla costituzione mista. I tumulti infatti scoppiarono per la difettività delle istituzioni romane, a cui ancora mancava quel «nuovo ordine» attraverso il quale il popolo poteva tenere a bada, nelle forme della legalità, la «malignità» dei patrizi. Tanto è vero che Machiavelli afferma che quando poi fu creato il tribunato – appunto il «nuovo ordine» – fu esso, e non più i tumulti, lo strumento con cui a Roma sempre si ovviò «alla

insolenza de' nobili». Il che vuol dire che, con il tribunato, la «necessità» della legge si sostituiva alla «necessità» derivante dal conflitto. Il conflitto era stato un fatto congiunturale ed episodico, legato a una situazione di manchevolezza degli ordinamenti. Esso aveva certamente posto rimedio a tale carenza, ma, coll'istituire il «nuovo ordine» che ancora mancava, aveva esaurito la sua funzione. Perché questo era il problema che per Machiavelli si era aperto con la morte di Tarquinio e nessun altro. Leggendo in sequenza i primi tre capitoli dei *Discorsi*, non ci si può fare altra convinzione che questa¹⁴⁶. Di certo, non quella secondo cui Machiavelli abbia, fin qui, voluto sostenere che tumulti e lotte fra patrizi e plebei furono un fatto endemico, e quel fatto a cui Roma legò la propria libertà in maniera permanente.

D'altra parte, se non fosse così come diciamo, l'insistenza di Machiavelli sulla «necessità» della legge come la fondamentale condizione dell'autentica vita politica, non si spiegherebbe. Perché dire che Roma divenne una «repubblica perfetta» quando, al pari di Sparta, ebbe la costituzione mista, se non perché riteneva che era stata essa che ne aveva garantito e custodito la libertà? Se la libertà di Roma fu merito dei tumulti della plebe, e non del tribunato della plebe, Machiavelli non avrebbe dovuto scrivere che c'era bisogno di un «nuovo ordine» che prendesse il posto della «paura» che incutevano i Tarquini. Avrebbe invece scritto che quello che avevano fatto prima i Tarquini, lo avrebbero fatto poi in permanenza i tumulti. I patrizi dopo essere stati buoni per «paura» del ritorno dei Tarquini, avrebbero continuato a rimanersene buoni per «paura» dei tumulti popolari. Ma questo è quanto dirà nel capitolo quarto e, come vedremo, solo e praticamente solo nel capitolo quarto. Non è però assolutamente quello che dice nei primi tre capitoli. Perché la rotta lungo la quale ha navigato Machiavelli nei tre capitoli iniziali dei *Discorsi* è un'altra. È la rotta che conduce a vedere nelle leggi e nelle istituzioni, e *in primis* nella costituzione, il fondamento della libertà politica e della vita civile.

Si rifletta anche su questo: per Machiavelli l'acquisizione della costituzione mista rappresenta chiaramente un punto di svolta determinante nella storia di Roma. Per lui, una cosa fu Roma prima della costituzione mista, e un'altra fu dopo. Con la

¹⁴⁶ Tratti in inganno proprio dal contenuto dei primi tre capitoli dei *Discorsi*, sia P. Larivaille (*La pensée politique de Machiavel*, cit., pp. 45-46) sia A. Pizzorno (*Come pensare il conflitto*, in *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 189) sono giunti all'errata conclusione che Machiavelli riterrebbe chiusa la stagione dei tumulti a Roma con l'istituzione della costituzione mista.

costituzione mista Roma passò dall'imperfezione alla perfezione politica¹⁴⁷. Egli considera dunque il suo avvento un fatto di enorme rilevanza nella storia della città. Ebbene, se nientemeno che questo è il significato che per Machiavelli ebbe la costituzione mista, cos'altro si può pensare se non che essa fornì a Roma l'armamentario istituzionale che le consentisse di regolare la sua vita interna come non le era stato possibile in precedenza? Che poi altro non è che il pregio specifico che Machiavelli esplicitamente riconosce alla costituzione mista spartana. E se appunto questo fu l'effetto benefico che la costituzione mista esplicò a Sparta, perché avrebbe dovuto avere diverso effetto a Roma? Anche perché, se così non fosse stato, non si capirebbe poi quale fu allora il vantaggio che dalla costituzione mista Roma trasse. D'altronde, a cosa mai possono servire le costituzioni, se non a questo? E se ti si dice e ripete con la forza e l'insistenza con cui Machiavelli lo fa in questi primi capitoli dei *Discorsi* che Roma assurse alla perfezione politica con la costituzione mista, hai una sola conclusione a disposizione: dopo la sua acquisizione non si verificarono più occasioni in cui l'«elezione» e la «malvagità» degli uomini potessero generare disordini e tumulti.

¹⁴⁷ Si è ben reso conto dell'insidia che dalla qualificazione di Roma quale «repubblica perfetta», in forza dell'acquisizione della costituzione mista, viene alla riflessione sul conflitto sociale G Pedullà che ha, pertanto, cercato, in maniera alquanto goffa, di ridimensionare la portata della cosa: «quando Machiavelli alla fine di *Discorsi* I 2 parla della “perfezione” finalmente raggiunta (alla latina, da *perfectio*: completare), dobbiamo tenere presente che il vocabolo deve essere preso in un'accezione quasi tecnica, e che Machiavelli ci sta dicendo che i tumulti hanno avuto come principale effetto quello di affiancare a una magistratura regale (i consoli) e a una magistratura aristocratica (i senatori) una magistratura popolare (i tribuni della plebe)» (*Machiavelli in tumulto*, cit., p. 113). Parole che non hanno bisogno di commento. Meglio di Pedullà fa però il sempre immaginifico M. Vatter, per il quale sarebbe evidente – solo a lui però – l'intento ironico di Machiavelli nel qualificare come perfetta la costituzione mista di Roma (*Between Form and Event*, cit., pp. 89-90). Un giudizio davvero curioso sulla natura della perfezione politica conseguita da Roma con la costituzione mista è invece quello che propone G. Inglese (*Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, cit., p. 120): «se la possibilità dei tumulti fosse stata tolta da ordini rivolti ad avvilire e indebolire la plebe, la perfezione politica di Roma non si sarebbe mai raggiunta, né mai essa avrebbe potuto conquistare il mondo». Lasciamo per ora cadere il riferimento al rapporto tra conflitti e conquiste, di cui ci occuperemo a tempo debito, e concentriamoci sul nesso che Inglese stabilisce tra i tumulti e la costituzione romana. Stando ad Inglese, la perfezione della costituzione mista romana andrebbe ravvisata nel fatto che, con i suoi ordinamenti, che non la avvilitano e indebolivano, rese possibile alla plebe di tumultuare. Insomma, per Inglese, non furono i tumulti a portare alla costituzione mista, ma fu la costituzione mista a creare le condizioni per i tumulti potessero manifestarsi permanentemente. Tesi davvero paradossale, perché sulla sua base si dovrebbe concludere che i tumulti da cui scaturì il tribunato e, di conseguenza, il completamento - leggi 'perfezionamento' - della costituzione romana non si sarebbero dovuti avere. Infatti, essendovi prima del completamento della costituzione mista, ordini che avvilitano e indebolivano la plebe, i tumulti non sarebbero potuti scoppiare per la mancanza dei requisiti che li rendono possibili. Nulla avrebbe, così, la plebe potuto fare per scrollarsi di dosso il dominio patrizio visto che aveva bisogno, per potere tumultuare, di ordini che non la avvilitano e indebolivano, cioè della costituzione mista.

Sarà bene precisare che quando diciamo che il Machiavelli dei primi tre capitoli dei *Discorsi* presenta la costituzione mista come il fondamento dell'ordine e della stabilità di Roma, non intendiamo attribuirgli l'idea che essa abbia con ciò cancellato i contrasti sociali. Né, men che meno, che la sua entrata a regime abbia rappresentato l'inizio dell'era della concordia e della pace tra gli «umori» dei patrizi e dei plebei. Non è questa la tesi che stiamo attribuendo al Machiavelli dei primi tre capitoli dei *Discorsi*. Quello che stiamo sostenendo è altro: è che fin qui la direzione lungo la quale si è mosso è stata quella che lo ha portato a riporre la forza di uno Stato nei suoi ordinamenti, in quelli che, più avanti, definirà anche «modi ordinari», per distinguerli e opporli ai «modi straordinari», cioè agli atti e ai comportamenti che, fuoriuscendo dalla legalità, possono solo fare danni alla vita civile. E, per quanto ci sforziamo, non riusciamo proprio a scorgere come i capitoli che abbiamo appena considerati offrano materia per argomentare come non sia precisamente questa la rotta lungo la quale Machiavelli si è fin qui incamminato. Rotta che, come cercheremo di dire più sotto, costituisce l'autentico e profondo *Leitmotiv*, quello che dà loro la tonalità di fondo, dei *Discorsi*. Rispetto alla quale tonalità di fondo, quella tentata nel capitolo IV ci pare solo un'inopinata e infelice variazione in stridente contrasto con lo spartito in cui è inserita.

Capitolo 2

L'introvabile libertà dei tumulti

Il capitolo IV ci mette davanti al primo dei molti cambi di rotta che, nel corso dei primi diciotto capitoli dei *Discorsi*, almeno quando li si consideri in relazione alla questione dei conflitti sociali, Machiavelli impone al vascello di cui è al comando. Fin qui, lo abbiamo visto tenere saldamente e senza sbandamenti la prua in una direzione ben precisa, quella che puntava sulle leggi e sugli ordinamenti come gli unici mezzi capaci di imbrigliare l'«elezione» degli uomini, e di dare, quindi, un saldo ancoraggio alla convivenza politica. Machiavelli ci ha spiegato che la ragione della stabilità politica e della durata di Sparta e Roma fu tutta merito dei particolari accorgimenti legislativi e istituzionali, ovvero della costituzione mista, che entrambe adottarono per tenere a bada l'«elezione». Delle due, Roma aveva dovuto però penare alquanto prima di raggiungere la felicità politica che aveva connotato sin dall'origine l'esistenza della prima. Tanto che, avanti che attingesse la perfezione istituzionale, passò addirittura attraverso una stagione di tumulti nati dalla reazione dell'«umore» popolare all'oppressione dei grandi, quando questi poterono dare libero sfogo «alla malignità dello animo loro», dopo che, con la morte del vecchio sovrano, venne a mancare il modo per tenerne a freno l'«elezione». Ma poi le cose andarono a posto anche a Roma. E proprio con il concorso dei tumulti che piegarono la volontà prevaricatrice dei grandi, e li indussero ad accettare di riformare le istituzioni in maniera da offrire le opportune e necessarie tutele anche al popolo, con l'istituzione del tribunato. Scomparve allora ogni differenza fra le due città e anche Roma, infine, non fu meno felice di quanto Sparta era sempre stata; perché le stesse leggi e le stesse istituzioni non potevano che assicurare ad entrambe una lunga, ordinata e prospera esistenza.

A dire il vero, il cambio di rotta che Machiavelli opera nel capitolo IV non si lascia immediatamente percepire. Infatti, annunciando il proposito di «discorrere sopra questi tumulti che furono in Roma dalla morte de' Tarquinii alla creazione de' Tribuni» (*Discorsi*, I IV 2), l'impressione che il lettore riceve è quella che Machiavelli si appresti

a riprendere il filo del discorso esattamente dove lo aveva lasciato. Come abbiamo visto, terminando il capitolo secondo, egli aveva dichiarato che avrebbe dedicato i «dua prossimi seguenti capitoli» a mostrare come Roma era diventata una «repubblica perfetta» per mezzo «della disunione della Plebe e del Senato». Dunque, quello che sembrerebbe apprestarsi a fare col capitolo IV è nient'altro che mantenere l'impegno preso, portando a compimento l'analisi intrapresa nel capitolo terzo, il primo cioè dei «dua prossimi seguenti capitoli». Ma la continuità con la linea argomentativa precedente si risolve interamente nella dichiarazione d'intenti di Machiavelli, perché dei tumulti di cui, dopo la morte di Tarquinio il Superbo, uscì il tribunato della plebe, il capitolo IV non contiene alcuna traccia¹⁴⁸. Tutto quello che Machiavelli aveva da dire sul loro conto, lo ha in effetti esaurito in uno solo dei «dua prossimi seguenti capitoli», cioè il terzo, e chi volesse sapere quale sia il suo pensiero riguardo ai tumulti che portarono alla nascita del tribunato, si può, appunto, tranquillamente fermare ad esso.

Qual è allora la questione che sta al centro del capitolo IV? È l'«opinione di molti che dicono Roma essere stata una repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione che se la buona fortuna e la virtù militare non avesse sopperito a' loro difetti, sarebbe stata inferiore a ogni altra repubblica» (*Discorsi*, I IV 2). E quest'«opinione» di non meglio identificati «molti» Machiavelli intende contestarla. Tuttavia, nemmeno questa seconda questione, soprattutto per la formulazione con cui è presentata, fa supporre, d'acchito, che Machiavelli voglia discostarsi dalla linea del ragionamento che ha finora tenuto. A chi non verrebbe infatti spontaneo, provando ad anticiparne l'argomentazione sulla base di quanto letto nei precedenti capitoli, pensare che egli si accinga a contestare l'«opinione di molti», affermando che dichiarare che Roma fu «una repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione» è affermazione totalmente destituita di fondamento, essendo stata, al contrario, una repubblica perfettamente ordinata, stabile e libera come nessun'altra, se si eccettua Sparta? Con la costituzione mista che si ritrovava, quali disordini potevano mai nascere? Certo, i tumulti vi furono, ma vi furono prima del completamento dell'architettura della costituzione mista. Dopo, invece, non si crearono più le condizioni perché scoppiassero, perché la costituzione mista regolò al meglio la vita interna di Roma. Altrimenti che ci stava a fare, se tutto era rimasto invariato rispetto a prima della sua entrata in vigore? E, in effetti, le parole della replica

¹⁴⁸ Cfr. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders*, cit., p. 42.

che Machiavelli comincia a rivolgere ai «molti»¹⁴⁹ sembrerebbero muoversi proprio in questo verso: «io non posso negare che la fortuna e la milizia non fossero cagioni dello imperio romano; ma e' mi pare bene che costoro non si avegghino che dove è buona milizia conviene che sia buono ordine, e rade volte anco occorre che non vi sia buona fortuna» (*Discorsi*, I IV 3). Sì, è vero, Roma godette di buona fortuna e si giovò pure assai della virtù militare dei suoi cittadini. Ma queste cose da sole poco o nulla avrebbero potuto fare per compensare la deficienza delle sue istituzioni, se essa fosse stata «una repubblica tumultuaria». La «buona fortuna» e «buona milizia» sono sempre e solo le compagne di quegli Stati che sono ben ordinati e la loro presenza è un sicuro indizio di buone leggi e di buone istituzioni di cui vanno considerate non la causa, ma l'effetto. E chi, pertanto, sostiene che «fortuna» e «milizia» giocarono un ruolo

¹⁴⁹ Chi ha tentato di dare un volto ai «molti», contro la cui «opinione» il Segretario fiorentino esercita la sua polemica in *Discorsi* I IV, (*Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma, in Machiavelli e gli antichi e altri studi*, Ricciardi, Milano-Napoli 1987-97 (4 voll.), I, pp. 401-537), è stato G. Sasso. La sua indagine lo ha però portato a una conclusione tanto sorprendente quanto sconcertante. Infatti, dopo avere rimarcato che «non è facile, anzi difficilissimo, determinare l'oggetto specifico della sua polemica» (p. 402) Sasso, al termine della sua minuziosa perlustrazione sia delle fonti antiche sia di quelle moderne, conclude che, in realtà, l'«opinione di molti» avrebbe un solo volto, quello di Machiavelli stesso. Infatti, scrive Sasso, accadde «a lui stesso [...] di costituire la *communis opinio* della quale nei *Discorsi*, si propose di mostrare il debole fondamento teorico» (p. 531). Insomma, Machiavelli avrebbe polemizzato con se stesso, ovvero con un'idea che non aveva alcun sostanziale riscontro nella tradizione precedente, lontana e vicina, ma che aveva finito lui per fabbricare, probabilmente sovrapponendo quello che aveva letto in sant'Agostino «circa la violenza e le disunioni che, fin dall'inizio, avevano funestato la storia di Roma» (*ibidem*) con motivi quattrocenteschi della pubblicistica filoveneziana che esaltavano la superiorità della città lagunare, dovuta alla sua concordia interna, sulla «tumultuaria, e piena di tanta confusione» repubblica romana. Sennonché, Sasso non si è avveduto dell'enorme rilevanza teorica per la teoria del conflitto sociale della soluzione che ha fornito alla questione storico-filologica da lui indagata. Egli non si è accorto che, se l'«opinione di molti» non esisteva, questo voleva dire che non vi era chi riteneva che Roma era stata una repubblica «tumultuaria, e piena di tanta confusione». E se Roma non era stata di fatto per nessuno, all'infuori del solo S. Agostino, attraversata da continui tumulti, non era nemmeno sostenibile la tesi opposta, cioè che essa dovette la sua libertà ai tumulti, dal momento che, appunto, non ve n'erano stati. È fin troppo evidente che l'inesistenza dell'«opinione di molti» può essere spiegata solo con l'inesistenza del fatto: nessuna «opinione di molti» perché semplicemente il fatto non sussiste. E, se il fatto non sussiste, come gli si può attribuire la libertà di Roma? La conclusione di Sasso è stata di recente messa in discussione da G. Pedullà (*Machiavelli in Tumulto*, cit., pp. 519 e ss.). Pedullà ha, in primo luogo, osservato che non è affatto esatto ridurre al solo S. Agostino la fonte in cui Machiavelli poteva trovare un giudizio negativo sui tumulti che avevano funestato la vita di Roma, poiché, in tal senso, vi era «una precisa tradizione antiromana [...] nella cultura umanistica» (*ivi*, p. 553), i cui esponenti egli indica in Poggio Bracciolini, Aurelio Lippo Brandolini e in Cristoforo Landino. Ma, in secondo luogo, aggiunge Pedullà, anche l'ipotesi che Machiavelli abbia costruito la sua «opinione di molti», avendo in testa i sostenitori del primato di Venezia su Roma non è molto plausibile, dal momento che, prima di lui, cioè di Machiavelli, «non si trova un solo antiromano filo veneziano (cioè antiromano in quanto filo veneziano)» (p. 558). Non ci sembra tuttavia che le osservazioni di Pedullà siano tali da dare sostanza all'effettiva esistenza storica, negata da Sasso, di un'«opinione di molti» anche al di fuori della mente di Machiavelli. I nomi fatti da Pedullà possono al più dar luogo a un'opinione di pochi e non certo di molti. In altri termini, se Pedullà ci invita a prendere atto che vi era certo chi riteneva essere stata Roma una repubblica «tumultuaria, e piena di confusione», rimane però che comunque molti di più erano quelli che non la pensavano così.

determinate nel glorioso destino di Roma, non può in alcun modo concludere che essa fu una «repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione», ma deve riconoscere che, al contrario, non avrebbe mai potuto condursi così in alto, se non avesse potuto beneficiare dell'apporto dei suoi ordinamenti, vale a dire della sua costituzione mista. Insomma, la «buona fortuna» e «buona milizia» furono la conseguenza dei buoni ordinamenti che Roma possedeva, senza dei quali non vi sarebbero state né «buona fortuna» né «buona milizia»

Ma questa è l'interpretazione che naturalmente verrebbe da dare alle parole che Machiavelli indirizza ai «molti» alla luce dei capitoli precedenti. Il Machiavelli del capitolo IV non è però il Machiavelli che abbiamo fin qui conosciuto. È un altro Machiavelli, è un secondo Machiavelli. Della metamorfosi che ha subito, non ci siamo ancora accorti solo perché l'avvio del capitolo si lasciava inserire nella prospettiva di pensiero che egli aveva delineato in precedenza. Ma quello che dirà d'ora in avanti renderà evidente che, in realtà, per contrastare l'«opinione di molti», Machiavelli ha scelto di battere una rotta totalmente altra da quella inizialmente tenuta, anzi ad essa opposta. E basta fare un solo altro passettino per accorgersene. Per accorgersi, intanto e del tutto inaspettatamente, che Machiavelli non dissente, bensì concorda con l'«opinione di molti». Perché, anche per lui Roma fu «una repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione». La sua presa di distanza dai «molti» non riguarda il fatto. Su questo punto la sua intesa con i «molti» è piena. Dove le strade di Machiavelli e dei «molti» si dividono, e dove quindi intende criticarli, è sul giudizio che del fatto si deve dare. Mentre per i critici di Roma, tumulti e confusione vanno giudicati come i segni della sua deficienza politica, per Machiavelli gli stessi tumulti e la stessa confusione sono, all'opposto, da considerarsi i fattori della sua efficienza. Tumulti e confusione per i primi furono un male, gli stessi tumulti e la stessa confusione furono invece un bene per il secondo. Anzi, furono il suo massimo bene, perché la sua libertà si fondò interamente sui permanenti disordini che ne costellarono l'esistenza:

Io dico che coloro che dannano i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori e alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano (*Discorsi*, I IV 5).

È impossibile negare come ci si trovi qui dinanzi al completo capovolgimento di quanto era stato asserito con la massima determinazione nei primi tre capitoli. Machiavelli ha buttato a mare tutto quanto aveva caricato a bordo, per sostituirlo con una merce di tutt'altra natura. Ha scaricato la costituzione mista e ha caricato i tumulti. Non fu, come ci aveva assicurato fino a un momento fa, la costituzione mista a garantire la libertà di Roma, bensì furono i conflitti continui e ripetuti tra patrizi e plebei¹⁵⁰. Nessun «nuovo ordine», ovvero il tribunato, fu mezzo «intra la Plebe e il Senato a «ovviare alla insolenzia de' Nobili», in quanto, per rintuzzare la prepotenza dei patrizi, il mezzo permanente a cui la plebe ricorse furono i tumulti. Nulla, dunque, cambiò tra il prima e il dopo dell'avvento della costituzione mista. I tumulti non furono un fatto congiunturale e passeggero, la cui causa fu il venir meno nei patrizi del freno costituito dalla paura che Tarquinio il Superbo suscitava in loro. Essi invece furono una costante della vita di Roma, e furono quella costante senza la quale non sarebbe stata libera. Né furono un effetto dell'ancora difettività delle istituzioni della città, a cui mancava il tribunato per raggiungere la «perfezione». Infatti, buone o cattive, imperfette o perfette che le istituzioni romane fossero, i tumulti ci furono sempre. E la loro natura rimase invariata. La costituzione mista non ne modificò in alcun modo il carattere, e i «buoni effetti» che costellarono la vita di Roma furono opera loro, e solo loro, perché tutto quello che di positivo si ebbe, nacque dai tumulti fra patrizi e plebei. I «molti» hanno emesso una sentenza di condanna su Roma, poiché non sono stati capaci di vedere oltre la superficie delle cose e si sono, essendosi fatti impressionare dai «romori» e dalle «grida» che di solito costituiscono l'elemento di contorno dei tumulti, lasciati invece sfuggire l'essenziale, quella che era la loro sostanza profonda: i «buoni effetti» che generavano.

Ma le novità del capitolo IV non sono finite. Machiavelli ha in serbo per noi qualcosa di ancor più sorprendente e radicale. I «buoni effetti» dei tumulti di Roma non furono un'anomalia, un evento eccezionale, un episodio isolato, senza antecedenti e conseguenti. A Roma non accadde quello che per solito non accade. I tumulti non furono una specialità della città eterna. Al contrario, precisa Machiavelli, il caso romano

¹⁵⁰ La differenza tra il ruolo assegnato da Machiavelli ai tumulti nei capitoli II e III e quello assegnato loro nel capitolo IV è stata colta da C. Lefort: «observons déjà que Machiavel ne dit plus seulement que la *desunion* (sic) a conduit Rome à sa perfection; il la met au fondement de la liberté» (*Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p. 475).

rappresenta la normalità, è cioè un'esemplificazione di una legge universale, quella che presiede alla vita di tutte le repubbliche. Il rapporto tumultuario che intrattennero patrizi e plebei a Roma non è altro che il riflesso del generale rapporto tumultuario che ovunque vi è fra grandi e popolo. Tutte le repubbliche sono per loro essenza tumultuarie. Ed è bene che sia così, perché altrimenti mai alcun provvedimento o misura a favore della libertà vedrebbe la luce. Senza tumulti non vi sarebbe libertà politica. Infatti, essendovi in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello dei grandi», «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà nascono dalla disunione loro»¹⁵¹.

§

Altre sue affermazioni e prese di posizione, come alcune che si leggono soprattutto nel *Principe*, sono più scandalose e, per così dire, più urticanti, ma nessun'altra è forse più controintuitiva e priva di evidenza empirica di questa che Machiavelli ha collocato al centro di *Discorsi* I IV. Con essa, egli è davvero entrato in «acque e terre incognite» che mai erano state «ancora da alcuno trita» (*Discorsi*, Proemio A 1) prima di lui. Filosofi, storici e scrittori, in generale, dall'Antichità al Medioevo e fino ai suoi tempi, non avevano di certo ignorato i conflitti sociali. Se ne erano occupati con dovizia e abbondanza, come abbiamo anche, almeno in parte, ricordato nell'*Introduzione*. Ma se ne erano interessati sempre sotto il medesimo riguardo: per evidenziare i danni che producevano sulla vita politica. Non avevano mai lasciato trascorrere occasione per stigmatizzare come le lotte interne erano state tra le principali, se non la principale, cause della rovina dei regimi politici liberi. A nessuno era mai passato per la testa di sostenere che essi potessero avere effetti positivi sulla vita pubblica. Figurarsi poi di affermare che in essi andava ravvisato il fondamento e permanente della libertà delle repubbliche. Fintanto che la sua ricerca si era mossa sul piano delle istituzioni e degli ordinamenti, come era stato nei primi tre capitoli,

¹⁵¹ Scrive F. Raimondi, proprio in relazione a *Discorsi* I IV, che Machiavelli sosterrrebbe che «*les tumultes sont une des origines possibles des institutions et des des lois, non leur mode de fonctionnement ordinaire*» (*Les «tumultes» dans le Prince e dans le Discours. Notes pour un lexique machiavélien des luttes*, cit., p. 168, corsivo dell'autore). Ma è evidente che così non è, perché i tumulti sono da Machiavelli dichiarati la fonte di «tutte le leggi a favore della libertà» che vengono adottate, e non di alcune solamente. Che poi sia riuscito a dimostrarlo e, come s'intende e come vedremo, tutta un'altra questione.

Machiavelli era rimasto in «acque e terre» *cognite*, che erano state già perlustrate da una folta schiera di menti. Il passaggio alla tesi che i conflitti sono la causa prima ed esclusiva della libertà, lo pone però in una posizione di assoluta e totale solitudine. Non c'era alcun precedente cui potersi richiamare e a cui chiedere manforte. Ma non era certo questa una condizione che poteva spaventare, o solo preoccupare, una tempra robusta come quella di Machiavelli, scoraggiandolo dall'insistere in una posizione così inusitata e controcorrente. Le sue spalle larghe erano preparate a sopportare «fastidio e difficoltà» (*Ibidem*) di cui sono oggetto coloro che tentano di aprire strade nuove che poi anche altri percorreranno una volta che il genio le abbia aperte. Tuttavia, proprio la novità rivoluzionaria della tesi che prospetta nel capitolo IV doveva renderlo avvertito che non poteva credere di cavarsela a buon mercato; che, per dimostrare che lui aveva visto giusto dove tutti gli altri prima di lui avevano visto male, gli era necessario produrre un ampio e solido ventaglio di prove logiche ed empiriche, senza di che era impensabile che gli altri lo seguissero. Ebbene, così invece non è, perché Machiavelli supporta la clamorosa novità di *Discorsi* I IV con un'argomentazione molto al di sotto del richiesto, a cui è possibile dare credito solo se si è preventivamente deciso di accoglierla. Se nei primi tre capitoli Machiavelli aveva in maniera efficace e convincente fornito una spiegazione di come le lotte fra patrizi e plebei avevano portato alla genesi tribunate e al conseguente perfezionamento della costituzione mista, ora egli non va oltre affermazioni vaghe e generiche, a cui non conferisce mai concretezza di contenuti e determinatezza concettuale, da cui risulta palese il suo disagio a maneggiare una posizione assunta, forse, con troppo fretta e leggerezza, e comunque senza averne valutato appieno il significato e le implicazioni. E tale è l'inconcludenza del discorso che imbastisce che, nella parte finale del capitolo, sarà lui, che pure voleva contestarla, a trovarsi in difficoltà davanti all'«opinione di molti». Nel tentativo, infatti, di replicare alle obiezioni dell'«opinione di molti», Machiavelli le farà alcune importanti concessioni che apriranno una serie di brecce nei pilastri su cui si sarebbe dovuto sorreggere l'impianto della sua argomentazione, che lo porteranno a deviare dalla rotta che aveva appena intrapreso. Così, al termine del capitolo quarto, si vedrà un Machiavelli che, non solo non è riuscito a fornire alcuna dimostrazione alla sua tesi, ma che si appresta a lasciarla cadere per cercare miglior fortuna in altra direzione¹⁵².

¹⁵² Si potrebbe osservare che, in fondo, per la teoria del conflitto/libertà Machiavelli non si discosti da

§

Il primo dato che, quando si prende contatto con la sua argomentazione, colpisce e sconcerta è la pretesa di Machiavelli di dimostrare quella che presenta come una tesi di portata universale sulla base di un unico caso empirico, quello di Roma¹⁵³. Ora, Roma sarà stata pure la più grande repubblica di tutti i tempi, ma se si enuncia una legge generale si è tenuti a mostrare come la sua capacità esplicativa si estenda al di là di una singola realtà storica. E tanto più quando questa rovescia come un calzino quello che era sempre stato il giudizio sui conflitti. Ma la cosa non sembra preoccupare Machiavelli. A lui è sufficiente che a Roma sia andata così per proclamare che dalla disunione tra grandi e popolo vengono ovunque «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà»¹⁵⁴. Né egli appare avvertire che questo suo enunciato sia in palese contraddizione con quanto, solo alcune pagine prima, aveva detto di Sparta, di cui aveva tessuto l'elogio perché la sua costituzione mista le aveva permesso di restare libera ottocento anni, non per mezzo dei tumulti, ma perché l'aveva tenuta al riparo da essi; e con quello che aveva detto di Atene che, per non avere avuto buone istituzioni era stata invece travolta dai tumulti; ma anche con quanto dirà, di qui a poche altre pagine, di Venezia, la cui lunga e duratura libertà, pari addirittura a quella di Sparta, non sarà attribuita ai tumulti fra i suoi «umori», dal momento che la città lagunare ne fu anch'essa, come quella greca, immune; e con quello che ancora dirà, nei capitoli VII e VIII di Firenze che, per i continui conflitti interni, non aveva mai potuto trovare quel minimo di stabilità interna

quello che è il suo consueto modo di procedere. Come ha con ragione osservato J.-L. Fournel, Machiavelli «ne consacre jamais une seule ligne» alla dimostrazione degli assunti che pone alla base del suo pensiero (*Guichardin, juge de Machiavel: modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique fiorentine*, in «Corpus, Revue de Philosophie», 31, 1997, p. 120). Andrebbe però aggiunto che tra la teoria del conflitto/libertà e gli altri assunti v'è una differenza non di poco conto. Ed è che mentre idee come quella, ad esempio, della «fixité de la nature humaine» e dell'«éternel retour du même dans l'histoire» (*ibidem*) potevano vantare comunque o una qualche evidenza empirica o una certa tradizione di pensiero alle spalle, quando non entrambe, quella del conflitto/libertà non poteva far leva né sull'una né sull'altra. E non potendo contare su nulla, richiedeva con un'urgenza ben maggiore degli altri assiomi, qualche parola a spiegazione, che non è mai venuta.

¹⁵³ La cosa è stata evidenziata dal solo A Bonadeo, *Corruption, Conflict and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, cit., p. 45.

¹⁵⁴ Osserva C. Lefort: «la formule interdit de circonscrire son interprétation à l'histoire de Rome; elle contraint son lecteur à la vérifier tout aussi bien sur l'État moderne» (*Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p. 475). Ma il punto, evidentemente, non è questo. È che Machiavelli, e non il suo lettore, doveva lui provare la validità della sua affermazione al di là del caso romano. E, se non aveva altra materia per comprovare la sua tesi, si sarebbe dovuto astenere dall'elevare la «disunione» a fondamento universale della libertà.

indispensabile alla proficua convivenza civile. Ora, per chiunque ce ne sarebbe stata abbastanza per concludere che Roma, non sulla base di astratte speculazione, ma dei fatti, più che l'esemplificazione di una legge universale, era stata semmai una clamorosa eccezione. La domanda che, conseguentemente, a questo punto, si sarebbe dovuto porre sarebbe dovuta essere un'altra: come mai a Roma era accaduto qualcosa che non era mai successo altrove? Cosa aveva fatto sì che i tumulti che solitamente distruggono la libertà, a Roma l'avevano alimentata? Così però non, perché a Machiavelli basta che a Roma i tumulti abbiano fatto bene, per proclamare enfaticamente e senza eccezione che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» sono una loro conseguenza per ogni repubblica del globo terracqueo¹⁵⁵.

Ma, poi, davvero i tumulti fecero bene a Roma? Ha almeno Machiavelli provato come «tutte le leggi a favore della libertà» di Roma derivarono dai conflitti fra patrizi e plebei? Andiamolo subito a scoprire:

Perché da' Tarquini ai Gracchi, che furano più di trecento anni, i tumulti in Roma rade volte partorivano esilio, e radissime sangue. Né si possano per tanto giudicare questi tumulti nocivi, né una repubblica divisa, che in tanto tempo per le sue differenzie non mandò in esilio più che otto o dieci cittadini, e ne ammazò pochissimi, e non molti ancora ne condannò in danari (*Discorsi*, I IV 5-6).

Ora, fa indubbiamente piacere apprendere che, in oltre trecento anni di storia, i tumulti a Roma causarono pochi esili e sfociarono in ancor meno episodi di sangue; così come conforta sapere che furono pure estremamente esigue le condanne a morte e le pene pecuniarie che, come loro conseguenza, furono comminate. Il punto però non è questo. Il punto è Machiavelli si è impegnato a dimostrare un'altra cosa. Non si è impegnato a spiegare che i tumulti non furono «nocivi», perché la sua tesi è invece che essi furono benefici, anzi che furono la sola fonte delle libertà di Roma. E mostrare che non furono dannosi, è evidente che non è proprio la stessa cosa.

¹⁵⁵ M. Geuna, dopo avere sottolineato che leggi e ordini per Machiavelli non sono un *prius* ma la conseguenza delle disunioni e dei conflitti, fa la seguente precisazione: «questo, naturalmente, non può essere affermato per gli ordini e le leggi di tutte le repubbliche. Non vale per Sparta, che secondo la ricostruzione dei *Discorsi* ricevette il suo corpo di leggi per intero da Licurgo. Ma vale sicuramente per Roma, la repubblica per molti versi paradigmatica nel ragionamento machiavelliano» (*Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 25). Ma Geuna, a questo punto, si sarebbe dovuto interrogare su come si possa fare della conflittualità romana un paradigma quando vale, alla fine, solo per se stessa. M. Gaille-Nikodimov ha giustamente notato come neanche nel caso delle città della «Magna» Machiavelli faccia alcun riferimento ai conflitti interni per spiegarne la libertà (*Conflit Civil et liberté*, cit., p. 132).

Ma si presti anche attenzione alla periodizzazione di Machiavelli. Perché fermarsi all'epoca dei Gracchi, lasciando in tal modo fuori quasi un secolo ancora di storia repubblicana? Insomma, perché considerare solo tre dei quattro secoli circa che era durata la repubblica romana? La risposta è semplice: perché dopo i Gracchi si entra nel periodo delle guerre civili per il quale non si poteva nemmeno più asserire che i tumulti a Roma non furono «nocivi». Il che vuol dire che quello che fin qui Machiavelli ha mostrato è che, su quattro secoli, per tre i tumulti non furono «nocivi», per uno lo furono, mentre positivi non lo furono mai. Non propriamente un bilancio esaltante per la sua causa. Ma non tiriamo però conclusioni affrettate e guardiamo cosa ci riserva la parte restante del capitolo. Può bene essere che Machiavelli vi risulti più convincente di quanto non sia stato finora. E che queste battute iniziali servivano solo a introdurre l'argomentazione vera e proprio a sostegno della sua tesi.

§

Davanti a sé, Machiavelli aveva un modo semplice e infallibile per dimostrare la bontà dei tumulti, che nessuno e nulla avrebbero potuto contestare, e che avrebbe tacitato una volta per tutte non solo l'«opinione di molti», ma quella di chiunque altro avesse espresso un diverso parere: fornire un elenco puntuale di leggi e di istituzioni nate col concorso dei tumulti e che avevano contribuito in maniera essenziale al mantenimento della libertà di Roma. Di fronte a nomi e cognomi non ci sarebbe stata replica che potesse reggere. Ma Machiavelli, che pure non perde mai occasione per dare sostanza e corpo alle sue idee con dosi massicce di esempi storici, tanto che, come è stato giustamente osservato, si può dire che il suo pensiero «vive in larga parte di esempi storici»¹⁵⁶, in questo caso non indica alcuna istituzione o legge che fu opera dei tumulti. Egli ripete più e più volte nel corso del capitolo che ai tumulti andavano ricondotti «leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà» di Roma:

Né si può chiamare in alcun modo con ragione una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù, perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano; perché chi esaminerà bene il

¹⁵⁶ E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 166. Cfr. anche M. Gaille-Nikodimov, *Conflict civil et Liberté*, cit., p. 20.

fine d'essi, non troverà ch'gli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà (*Discorsi*, I IV 7).

Ma il momento di specificare quali furono non viene mai. Eppure, con più di quattrocento anni di storia repubblicana a disposizione, Machiavelli avrebbe dovuto avere solo l'imbarazzo della scelta. Avendo asserito che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» conseguono dal conflitto, con un arco temporale così ampio, avrebbe dovuto avere materia sufficienti per riempire un grosso volume e letteralmente sommergere i «molti» sotto un profluvio di leggi favorevoli alla libertà promosse dai tumulti. E invece nulla, dalla sua penna non esce neanche un solo esempio di un istituto, di una magistratura, di una buona legge che scaturì dalle lotte fra patrizi e plebei. «Commune bene», «leggi», «ordini» e quant'altro come frutto dei tumulti rimangono mere etichette appiccicate su scatole vuote. E dire che quando si tratta degli effetti negativi dei tumulti, gli esempi a Machiavelli non mancano¹⁵⁷. È solo quando si viene a quelli positivi che il suo silenzio è tombale.

Né quello che è assente nel capitolo IV si trova altrove. Si potrebbe credere che nel capitolo IV Machiavelli abbia voluto mantenere il suo discorso su un piano generale, avendo riservato il dettaglio particolareggiato dei «buoni effetti» ad altre e più consone pagine adatte ad ospitarli. Ma così però non è. Per quanto si percorrano i *Discorsi* in lungo e in largo e in tutte le direzioni, li si rovesci, li si agiti e li si sprema, non viene fuori mai niente. I «buoni effetti» rimangono un fantasma che non si rende mai visibile all'occhio umano. Si prenda un capitolo come quello che apre il terzo libro, interamente dedicato all'esigenza che uno Stato rinnovi periodicamente le sue istituzioni e le sue leggi per mantenerne intatte la capacità di coercizione, in modo che possano rallentare la corruzione cui ogni «corpo misto», come sono gli stati, va soggetto. Sarebbe dovuta essere la sede ideale per trovare tracce dei tumulti e dei loro buoni uffici. Invece, tra le modalità attraverso cui le istituzioni vengono aggiornate, i tumulti non sono neanche menzionati. Quando i Romani misero mano alla revisione dei loro ordinamenti fu «o per accidente estrinseco», cioè per la pressione di una minaccia esterna, «o per prudenza intrinseca» (*Discorsi*, III I 10), cioè «virtù d'uno uomo o per virtù d'uno ordine»

¹⁵⁷ Cfr. A Bonadeo, *Corruption, Conflict and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, cit., p. 55 ss.

(*Discorsi*, III 1 19)¹⁵⁸, ma mai per virtù dei tumulti, da cui pure, come Machiavelli ha assicurato, dovrebbero dipendere tutte le leggi che si fanno in favore della libertà. Né del ruolo dei tumulti nella creazione di nuove leggi a favore della libertà si trova alcuna menzione in un altro cruciale capitolo, il quarantanovesimo del libro primo, pure esso dedicato all'esigenza che una repubblica rinnovi con frequenza i suoi ordinamenti, affinché sappiano fronteggiare le «nuove necessità» che si determinano. Anche qui, Machiavelli ribadisce come i Romani, a differenza dei Fiorentini, furono maestri nel prevenire i colpi della fortuna innovando tempestivamente il loro sistema normativo. Ma a provvedere non furono mai i tumulti. Le «molte leggi» che furono introdotte nel corpo degli ordinamenti della città furono istituite «da Romolo prima, dipoi da Numa, da Tullo Ostilio e Servio e ultimante dai dieci cittadini creati a simili opera» (*Discorsi*, I XLIX 2). E questo passo è tanto più notevole, perché Machiavelli addirittura salta a piè pari i tumulti che portarono al tribunato, come se non fossero mai esistiti, passando direttamente dall'opera legislatrice dei monarchi a quella dei Decemviri, quasi a volere evidenziare come le leggi vengano solo dall'alto, cioè dalla saggezza del legislatore, e non dal basso, cioè dalle agitazioni tumultuarie del popolo.

E lo stesso vale per le altre sue opere. Mai si trova un riferimento ad un utile e buona legge che fu adottata dai Romani, o da qualunque altra repubblica antica o moderna, in forza dei tumulti fra i suoi «umori». Perché, allora, se «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» nascono dalla disunione fra grandi e popolo, Machiavelli non sa indicarne neanche una, proprio lui che ha fatto dell'esempio storico il cuore della sua argomentazione? Si può far finta di niente e sorvolare sulla cosa, come se fosse un dato inessenziale e accidentale? Possiamo ripetere con Machiavelli che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» vengono dai tumulti e non essere in grado di fare nemmeno un nome? O non sarà invece piuttosto il caso di vedere in quest'assenza un

¹⁵⁸Non ci riesce proprio di capire come si possa stabilire un qualche nesso tra la riflessione sui conflitti e *Discorsi* III 1, come appunto fa S. Torres che interpreta l'esigenza che vi viene avanzata di un periodico «ritorno ai principi» come ripristino della potenza dello Stato «a partire da un legame privo di mediazioni con la conflittualità politica» (*La memoria del conflitto: Machiavelli e il «ritorno ai principi»*, in (a cura di) R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit., p. 207), quando Machiavelli dichiara esplicitamente che la natura della questione è di ridare forza di obbligazione alle leggi, che coll'andar del tempo tendono inevitabilmente a perdere, nel senso di ridare ad esse la capacità di indurre negli uomini un sentimento di «paura» che li trattenga dal violarle per il timore delle conseguenze che su di loro ricadrebbero. Machiavelli non nomina nemmeno nel capitolo in questione i tumulti e, in generale, i conflitti fra gli «umori». L'idea che il ritorno ai principi avvenga, misteriosamente, tramite «the discors between the people and the nobles» si trova anche in M. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, cit., p. 257.

problema serio? Pare però che nessuno studioso sia realmente interessato a conoscere quali siano state poi le tanto sbandierate «leggi in favore della libertà» che a Roma nacquero dai conflitti tra i suoi «umori». Essi si accontentano della parola di Machiavelli. Di quella misera cosa che sono i fatti, non importa loro nulla, perché essi volano alto. Ma, a noi che, nonostante tutti i nostri sforzi, non riusciamo a staccarci da terra e a portarci in quella «più spirabil aere» in cui la concretezza del reale si dissolve, pare che, come la puntuale indicazione delle leggi che erano scaturite dai tumulti avrebbe costituito la carta vincente con cui Machiavelli avrebbe chiuso la bocca ai critici di Roma che sostenevano che era stata «una repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione», così la loro assenza priva di ogni credibilità la sua posizione. Infatti, come si può dare credito a un'argomentazione che continuamente evoca qualcosa che non sa poi mostrare? È evidente che un tal modo di procedere si destituisce da sé di ogni fondamento. E pare davvero incredibile che Machiavelli abbia potuto pensare che gli bastasse ripetere come un mantra che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» conseguono dai tumulti fra grandi e popolo per mettere i «molti» con la loro «opinione» alle corde. Con questo di fare, l'unica cosa che poteva realisticamente ottenere era non di far desistere i «molti», ma di rafforzarli ulteriormente nella loro «opinione».

§

Si potrebbe però osservare che non è poi vero, come abbiamo più volte ripetuto, che Machiavelli non indichi alcuna legge o istituzione nata dai tumulti, poiché, nella chiusa del capitolo IV, egli scrive che «se i tumulti furano cagione della creazione de' Tribuni meritano somma laude» (*Discorsi*, I IV 12). Eccola qua l'istituzione generata dai tumulti di cui abbiamo lamentato, a torto quindi, l'assenza. Ora, al di là del fatto che si rimane basiti di fronte al tentativo di risolvere «tutte le leggi a favore della libertà» dei tumulti in un'unica istituzione, dovrebbe essere chiaro che il tribunato non può essere invocato come una prova a favore della tesi di Machiavelli. Semmai è il contrario. Il tribunato può essere solo un'altra prova che testimonia contro la sua tesi. Il tribunato, infatti, ci riporta ai capitoli II e III, ai tumulti che «furono in Roma dalla morte de' Tarquini alla creazione de' Tribuni», cioè alla fase in cui Roma non aveva ancora la costituzione mista e che acquisì proprio con il tribunato. Ma Machiavelli, nel capitolo IV

ha archiviato questa fase ed è passato a quella successiva. Sono i tumulti che vanno «da' Tarquini ai Gracchi, che furano più di trecento anni», quelli per i quali si è impegnato a dimostrare che sempre giovarono alla libertà di Roma. Citare allora il tribunato non può essere di alcuna utilità per la questione in gioco nel capitolo IV. Esso rende solo ancor più palese l'impotenza di Machiavelli a fornire qualunque tipo di sostegno empirico alla sua tesi¹⁵⁹. Col citarlo, Machiavelli dà a intendere che l'unica istituzione che conosceva che era scaturita dai tumulti non apparteneva all'epoca per la quale aveva asserito che «tutte le leggi a favore della libertà» di Roma erano nate dalle lotte fra patrizi e plebei. E il suo effetto può essere unicamente quello di indirizzare verso una conclusione diversa dalla sua «opinione», di Machiavelli s'intende, verso l'«opinione» cioè che gli unici tumulti benefici a Roma furono quelli che precedettero l'instaurazione della costituzione mista e che dopo o 1. non ve ne furono più, proprio perché c'era ormai la costituzione mista, oppure, 2. ve ne furono, ma non furono benefici, visto che relativamente a questo periodo non emerge alcuna legge o istituzione da essi promossa. E si sta parlando di un periodo di oltre quattro secoli! Non è stupefacente? Eppure, nessuno se ne stupisce. Già, nessuno sembra disposto a rinunciare ai «buoni effetti» dei tumulti, anche quando risultano introvabili.

§

¹⁵⁹ A quanto ci consta, G. Inglese è l'unico interprete ad avere notato come, in realtà, nei *Discorsi* risulti che il conflitto abbia dispiegato a Roma «un'autentica costruttività politica» solo nella «lotta per il tribunato, che “assicurò” la plebe dall'ambizione dei nobili» (*Per Machiavelli*, cit., p. 129). Non comprendiamo, però, come Inglese, dopo questa giustissima osservazione, abbia potuto astenersi dal compiere il logico passo seguente, consistente nel sollevare la questione della pretesa di Machiavelli di fondare la teoria del conflitto/libertà sulla base di solo caso empirico. Si vede che, anche quando si arriva a riconoscere come la, presunta, teoria sia del tutto priva qualsiasi evidenza empirica, non si riesca poi a rinunciare all'idea, ma meglio sarebbe dire dogma, della bontà del conflitto per la libertà. Ad A. J. Parel è invece riuscita un'impresa di cui nessun altro è stato capace: ha scovato le molte leggi che sarebbero scaturite dal conflitto a Roma! Infatti, egli, dopo aver precisato che «the ways laws are made and executed distinguishes a republic from a principality» e che, nella prima, esse nascono dagli «internal conflicts», ci dice che «Machiavelli selects for analysis several of these laws, and in each case he focuses on how each 'class' accommodated its humours to those of its rivals» (*The Machiavellian Cosmos*, cit., p. 125). Peccato però che, nelle pagine che dedica ai *Discorsi*, e, per la verità, neanche nelle altre, non ci sia la minima traccia delle «several of these laws» frutto degli «internal conflicts» che Machiavelli avrebbe analizzato e che Parel avrebbe scoperto. L'unica istituzione su cui Parel si sofferma è, guarda un po', il tribunato della plebe che a suo giudizio – e su questo siamo perfettamente d'accordo con lui – «was by far the most important» (*Ibidem*) tra quelle promosse dai tumulti. Anche perché, ma lo diciamo a bassa voce perché non vorremmo che Parel ci rimanesse male, altre non ve ne furono, stando almeno a Machiavelli.

Ma soffermiamoci ora su quella catena di rimandi, che Machiavelli sembra considerare il pezzo forte della sua argomentazione e che manda in visibilio tanti dei suoi interpreti, per cui tutte le leggi, la buona educazione e la virtù che costellarono la vita di Roma, si generarono «da quei tumulti che molti inconsideratamente dannano». Ebbene, finché rimane priva di contenuti, non è più che una mera petizione di principio. Come si può pretendere che si possa prendere per buono che leggi, educazione e virtù a Roma furono conseguenza dei tumulti, quando non si è capaci di portare uno, che sia uno, esempio che lo attesti? Tanto più quando si consideri che l'anello debole della catena di rimandi è proprio l'ultimo, quello che riguarda i tumulti. Intuitivamente, ciascuno coglie il nesso tra leggi, educazione e virtù, per l'esperienza storica che lo attesta. Non però quello che dovrebbe dipartirsi dai tumulti verso gli altri anelli. E, dunque, Machiavelli doveva dimostrarlo e non limitarsi ad enunciarlo, come se questo bastasse di per sé a conferirgli quell'evidenza che invece non possiede affatto.

Supponiamo tuttavia, per un attimo, che Machiavelli abbia fatto quello che in realtà non ha fatto, e cioè che ci abbia subissato di esempi attestanti come i tumulti effettivamente produssero tutte le leggi, l'educazione e la virtù di Roma, rimarrebbe comunque un passaggio oscuro: in che modo leggi, educazione e virtù poi incisero e lasciarono un segno sulla vita della città? Ci spieghiamo meglio: non è per nulla chiaro come mai i Romani che, ogni giorno che passava, avevano sempre nuove e migliori leggi, diventavano sempre più educati, cioè acquisivano un più alto tasso di senso civico, e sempre più virtuosi, cioè erano più propensi ad agire in vista del bene comune e non di quello proprio, continuassero a tumultuare? Con tutto quel ben di Dio che avevano prodotto, i tumulti, non si sarebbero però dovuti progressivamente estinguere? La loro ragione d'essere non sarebbe dovuta venire meno col tempo? È la natura stessa dei loro «buoni effetti» a, in un certo senso, esigerlo. Insistere invece, sul fatto che i tumulti accompagnarono la vita di Roma lungo tutto il suo corso politico, deprivata di ogni funzione ed efficacia leggi, educazione e virtù. Se, in ultima istanza, i Romani dovevano sempre ricorrere ai tumulti per regolare i loro rapporti, voleva dire che tutte le leggi che si erano dati e tutta l'educazione e la virtù che avevano maturato non gli erano di alcuna utilità. Se, al dunque, era sempre alla forza che si doveva venire, a che servivano leggi, educazione e virtù che erano conseguiti dai tumulti? Ma, paradossalmente, in questo modo, sono anche gli stessi tumulti ad uscirne svalutati. Una

volta che si dice che erano proseguiti ininterrottamente, si fanno scomparire i loro «buoni effetti». Infatti, l'effetto dei «buoni effetti», ci si passi il bisticcio, poteva consistere solo nel rendere più civili i rapporti fra patrizi e plebei, vale a dire sempre meno tumultuari. Insomma, al di là di ogni altra considerazione, posta nei termini in cui Machiavelli l'ha posta, la catena di rinvii per cui tutto il bene di Roma derivò in permanenza dai tumulti è in sé palesemente contraddittoria. O Roma era attraversato da continui tumulti, allora non era ben ordinata; o era bene ordinata grazie ai «buoni effetti», e, allora, almeno da un certo momento in poi, non doveva essere più messa continuamente sottosopra dai tumulti per arrivare ad approvare una legge., Ma, insieme, tumulti e ordine non potevano coesistere¹⁶⁰. In questa contraddizione Machiavelli non sarebbe incorso se avesse proseguito lungo la linea argomentativa dei primi tre capitoli, la quale assegnava tempi diversi a tumulti e «buoni effetti»: una volta che i tumulti avevano prodotto i «buoni effetti», essi lasciavano il posto a questi ultimi nel regolare la vita pubblica. Lì, appunto, Machiavelli aveva affermato che dopo che i tumulti avevano colmato il vuoto istituzionale che ancora c'era a Roma, era stato il «nuovo ordine», il tribunato della plebe, a «ovviare alla insolenza de' Nobili». Ma Machiavelli avrebbe

¹⁶⁰ Che è, fondamentalmente, la posizione di Guicciardini. A differenza di Machiavelli, Guicciardini distingue non due ma tre fasi nella storia della repubblica romana. Nella prima fase, dall'istituzione della repubblica grossomodo alla *Lex Hortensia* (287 a. C.), Roma fu travagliata dai tumulti per il fatto che essa, nonostante la creazione del tribunato, mantenne la divisione in ordini giuridicamente separati di patrizi e plebei, riservando il potere politico ai primi ed escludendo da esso i secondi; nella seconda fase, dalla *Lex Hortensia* all'epoca dei Gracchi (130 a. C. circa), i tumulti tra patrizi e plebei cessarono, poiché, con la fine della divisione in ordini e, dunque, col raggiungimento dell'effettivo equilibrio politico-istituzionale della repubblica, i secondi furono pienamente integrati nella vita dello Stato; nella terza fase, dall'epoca dei Gracchi alle guerre civili che portarono alla crisi della repubblica e all'avvento dell'impero, i tumulti ricomparvero, ma la loro natura fu assai diversa da quella dei primi secoli, in quanto provocati dalle conseguenze sulla società romana delle enormi conquiste realizzate nel frattempo. Insomma, per Guicciardini i tumulti tra patrizi e plebei non furono una costante del panorama politico repubblicano, poiché cessarono quando Roma fu finalmente ben ordinata. E questo non fu quando fu creato il tribunato, come pensa Machiavelli, ma molto più tardi, quando si arrivò cioè al superamento della divisione in ordini e alla conseguente partecipazione politica della plebe (*Dialogo del reggimento di Firenze*, I, cit. p. 455) La tripartizione guicciardiniana, e non la bipartizione machiavelliana, è quella che si ritrova nella storiografia romana. Ecco cosa già T. Mommsen scriveva a metà Ottocento: «l'ultima conclusione della lotta durata duecento anni, fu la legge del dittatore Q. Ortensio [...], che invece del pareggiamento condizionato, pronunciò quello incondizionato delle deliberazioni dell'assemblea repubblicana e della plebe. Così si erano mutate le circostanze in modo che quella parte della cittadinanza che già aveva posseduto sola il diritto di votazione, da ora in poi non era nemmeno più interpellata nelle votazioni obbligatorie nella stessa forma per tutta la cittadinanza complessiva. Con ciò era sostanzialmente finita la lotta tra le famiglie patrizie e la moltitudine» (*Römische Geschichte*, Phaidon, Wien 1934, trad. it., *Storia di Roma antica*, I, Sansoni, Firenze 1960, pp. 369-370). E non è che la storiografia romana più recente abbia provveduto a modificare o correggere il giudizio di Mommsen, ovvero di Guicciardini, come si può constatare vedendo, ad esempio, L. Homo, *Le istituzioni politiche romane*, cit., p. 47; F. Càssola e L. Labruna, *Linee di una storia delle istituzioni repubblicane*, cit., pp. 196 ss.; G. Poma, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, cit., pp. 62 ss.; G. Geraci – A. Marcore, *Storia romana*, cit., pp. 68 ss.

anche potuto cavarsela, cioè rendere credibile la sua argomentazione, se avesse posto la questione in questi altri termini: con tutte le buone leggi e istituzioni del mondo, non era tuttavia pensabile che Roma non fosse, in oltre quattro secoli di storia repubblicana, andata incontro a qualche momento di crisi, in cui le tensioni fra patrizi e plebei non si fossero acutizzate fino a sfociare in aperto conflitto. Ebbene – avrebbe potuto allora spiegare – fu in queste circostanze, in cui gli ordinari strumenti istituzionali mostrarono la loro inadeguatezza, che i tumulti dispiegarono i loro «buoni effetti», consentendo che Roma uscisse dalla crisi e che si ripristinassero le condizioni per ritornare alla normalità della vita civile. Quello che però non poteva fare, è proprio quello che invece ha fatto, o meglio malamente tentato di fare, nel capitolo IV: far convivere gli uni, i tumulti, e gli altri, i «buoni effetti», insieme, non accorgendosi che si elidevano a vicenda¹⁶¹.

§

Ma se la prima parte del capitolo quarto mostra un Machiavelli in palese difficoltà ad articolare una qualunque plausibile argomentazione a sostegno dell'efficacia che il conflitto sociale avrebbe avuto per il mantenimento della libertà di Roma, ben altro è quello che riserva la sua seconda, e conclusiva, parte. Quello che qui

¹⁶¹ Indubbiamente, il rapporto tra conflitto e leggi è il punto critico della linea interpretativa che nell'*Introduzione* abbiamo definito dei conciliatori. I suoi esponenti, come abbiamo già avuto modo di notare, vogliono il conflitto ma anche l'ordine, e non si appagano di un ordine che non sia permanentemente conflittuale e, di conseguenza, non vogliono vedere che Machiavelli non è riuscito in ciò in cui non poteva riuscire: la loro conciliazione. Nella loro posizione si riflette il limite di quella di Machiavelli, che è di non riuscire ad avere più di un termine per volta. Così, essi, che pure vorrebbero tenerli entrambi insieme, non si avvedono che, quando insistono sul conflitto, gli scompare tra le mani l'ordine e che quando, viceversa, battono sull'ordine, il conflitto evapora. Prendiamo quanto scrive M. Gaille-Nikodimov: cosa rimane del conflitto quando si sostiene che «l'expression institutionelle du conflit est mise en valeur par Machiavel parce qu'elle permet selon lui d'éviter cette violence armée et l'extension du conflit à l'ensemble de la cité»? E cosa rimane dell'ordine quando, invece, si dice «cependant, l'expression institutionelle de la désunion des grand e du peuple n'est pas en soi suffissant au maintien de la liberté» (*Conflit civil et Liberté*, cit., p. 86)? È infatti evidente che se c'è l'istituzionalizzazione, non c'è il tumulto, e se al contrario c'è il tumulto è perché l'istituzionalizzazione è stata trascesa. E cosa resta del conflitto nelle parole con cui G. Sasso, che pure vorrebbe che esso fosse il compagno inseparabile dell'ordine, illustra il ruolo avuto dal tribunato: il «tribunato della plebe [...] non solo dette soluzione, attribuendo al popolo la sua "parte" nell'amministrazione del potere [...], ma pose altresì il più valido fondamento alla difesa, o, come Machiavelli si esprime, alla "guardia della libertà". Messo, infatti, alla "guardia" di questo bene prezioso e inestimabile, quello che prima era stato un gruppo in lotta per la sua immediata sopravvivenza, divenne una "funzione" e una "garanzia", – espresse in sé stesso la vita stessa della libertà, perché nella libertà di tutti, nel rispetto delle leggi, nel funzionamento degli ordini, era impossibile che, innanzi tutto, esso non cogliesse e vedesse la premessa della sua stessa esistenza e sicurezza» (*Machiavelli. Il pensiero politico, I*, cit., pp. 503-04)?

si vede è un Machiavelli sulla difensiva, addirittura costretto ad arretrare e a cedere terreno all'«opinione di molti». Su tre punti lo si vede concedere qualcosa ai «molti». E non si tratta di tre punti qualsiasi, ma di quelli che, almeno a livello di intenzione, avrebbero dovuto costituire i cardini su cui si sarebbe dovuta impennare la teoria del conflitto/libertà. Tre punti che aprono altrettante falle nei fianchi della nave di Machiavelli, che, per la tanta acqua imbarcata, sarà costretta a deviare dalla rotta su cui aveva appena cominciato a navigare nel capitolo quarto e a prendere una nuova direzione che la condurrà a una terza spiegazione del conflitto sociale, alternativa e totalmente altra rispetto alle prime due. Andiamo, dunque, a vedere quali sono questi punti, non prima però di avere riportato il passo a cui ci riferiamo:

E se alcuno dicesse: i modi erano straordinarii e quasi efferati, vedere il popolo insieme gridare contro al Senato, il Senato contro al Popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe di Roma, le quali cose tutte spaventano non che altro chi le legge; dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo: intra le quali la città di Roma aveva questo modo, che quando il popolo voleva ottenere una legge, o e' faceva alcuna delle predette cose o e' non voleva dare il nome per andare alla guerra, tanto che a placarlo bisognava in qualche parte sodisfarli. E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniciosi alla libertà, perché e' nascono o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi. E quando queste opinioni fossero false, e' vi è il rimedio delle concioni, che surga qualche uomo da bene che orando dimostri loro come ei s'ingannano; e li popoli, come dice Tullio, benché siano ignoranti sono capaci della verità, e facilmente cedano quando da uomo degno di fede è detto loro il vero (*Discorsi*, I IV 8-10).

Il primo punto riguarda la natura dei tumulti che segnarono la vita della repubblica romana fino all'epoca dei Gracchi. Come si ricorderà, Machiavelli li aveva inizialmente ridotti alla dimensione di «romori» e «grida» e aveva irriso i «molti» per essersene fatti impressionare. Qualificarli così da parte di Machiavelli serviva a negare che essi avessero avuto un carattere eversivo e, dunque, pericoloso per la vita civile. Questa definizione non viene però riproposta nel passo finale, poiché Machiavelli non trova nulla da ridire ai «molti» che sostenevano che essi invece ebbero «modi [...] straordinarii e quasi efferati». Anzi, egli concorda con la loro «opinione», in quanto ammette che i tumulti furono effettivamente una cosa molto seria, talmente seria da spingerlo a dire che anche solo a leggere il resoconto di ciò che furono – «vedere il

popolo insieme gridare contro al Senato, il Senato contro al Popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe da Roma» – ci si spaventa. In fondo, verrebbe da osservare, riconoscendo infine che i tumulti ebbero «modi [...] straordinarii e quasi efferati», Machiavelli compie un atto di coerenza. Infatti, se i tumulti dovevano servire a mettere «paura» ai patrizi per contenerne la loro volontà oppressiva e costringerli a introdurre leggi a favore della libertà, non potevano esaurirsi in «romori» e «grida»¹⁶². Se tali fossero stati, non avrebbero potuto avere alcun impatto sui patrizi. Per essere realmente efficaci, essi dovevano essere in grado di sprigionare una causalità adeguata all'effetto che dovevano produrre. E, d'altronde, già nel capitolo secondo Machiavelli aveva dato chiaramente ad intendere che i patrizi si risolsero a concedere il tribunato non per un po' di strepiti del popolo. Se aveva scritto che a un certo punto i patrizi temettero di «perdere il tutto», evidentemente fu perché i tumulti della plebe erano stati capaci di portare una minaccia reale e seria alla loro posizione. Ma se, da una lato, riconoscere che i tumulti avevano avuto «modi [...] straordinarii e quasi efferati» recava un contributo di coerenza alla teoria, dall'altro, però, complicava di molto le cose per Machiavelli. Infatti, se questa era stata la natura dei tumulti a Roma, si poteva davvero insistere nel presentarli come la sorgente permanente di «tutte le leggi in favore della libertà»? Lo si poteva, eventualmente, fare nel caso fossero stati episodi molto saltuari; ma dire che tumulti dai «modi [...] straordinarii e quasi efferati» avevano segnato tutto il corso della vita di Roma e che, nonostante ciò, erano stati benefici, era cosa assai più difficile e problematica da fare.

Il secondo punto concerne l'immagine del popolo. Sebbene dal testo non emerga apertamente, è indiscutibile però che l'«opinione di molti» contro cui Machiavelli polemizza era espressione di un punto di vista filoaristocratico o, quantomeno, antipopolare. In generale, chi biasimava i tumulti ne attribuiva principalmente la colpa al popolo, sempre pronto a scendere in strada al minimo stormire di foglia. In questo senso, la difesa dei tumulti tentata da Machiavelli è indissociabile dalla sua volontà di difesa del popolo. La prospettiva del conflitto/libertà del capitolo IV si fonda sull'idea che il popolo sia, tra i due «umori», il soggetto sociale debole che si vede costretto a ricorrere ai tumulti per legittima difesa dalla «malignità» e dalla brama di dominio dei patrizi. Insomma, se il popolo si agita, non gliene si può fare una colpa, perché la sua è

¹⁶² Cfr. F. Raimondi, *Le «Tumulte» dans le Prince e dans les Discours. Notes pour un lexique machiavélien des luttes*, cit., p. 169.

solo la giusta reazione di chi non vuole essere oppresso. Ma, nel passo riportato, l'immagine tutta positiva del popolo si offusca, almeno un poco. È vero che vi si riafferma che, quando i popoli si muovono, è per il timore di «essere oppressi o da suspizione di avere ad essere oppressi» e, pertanto, col fine di «ottenere una legge» a difesa della comune libertà. Tuttavia, ora Machiavelli concede ai «molti» che non sempre è così, poiché, seppure «rade volte», pure i «desiderii» del popolo possono essere «perniciosi alla libertà». Ed è questa concessione che spiega perché Machiavelli avverta la necessità di introdurre un secondo argomento a giustificazione dei tumulti. Si tratta dell'argomento che dominerà i due capitoli seguenti, in particolare il sesto, dove soppianderà del tutto quello della libertà. Cosa dice quest'argomento? Dice che, anche quando sono «perniciosi alla libertà» per i loro «modi [...] straordinari e quasi efferati», è comunque preferibile lasciare correre i tumulti piuttosto che reprimerli. E questo in quanto, se non si lascia che il popolo possa «sfogare l'ambizione sua», non ce ne si potrà poi «valere» «nelle cose importanti», cioè non lo si potrà impiegare militarmente. Ora, di quest'ulteriore argomento, non ci sarebbe stata alcun bisogno, se i «desiderii» del popolo fossero stati sempre benefici alla libertà. Come movente a giustificazione dei tumulti popolari, la libertà non aveva bisogno di alcun supporto aggiuntivo. Bastava e avanzava da sola. Se, quindi, Machiavelli ha sentito l'esigenza di introdurlo, è stato perché ha riconosciuto che, almeno in parte, i «molti» non avevano tutti i torti quando denunciavano la pericolosità dei tumulti popolari per la libertà.

Il terzo e ultimo punto è speculare al secondo e concerne l'immagine dei patrizi. Alla teoria del conflitto/libertà, l'idea di un soggetto sociale forte era altrettanto necessaria quanto quella di un soggetto debole. Chi lotta per la libertà lo fa contro qualcuno che la conculca. E quest'ultimo era il ruolo assegnato ai patrizi dalla teoria del conflitto/libertà. Ma nella parte finale del capitolo IV, Machiavelli presenta i patrizi in una luce meno sfavorevole di quanto aveva fatto in precedenza. Nelle «rade volte» in cui i «desiderii» del popolo erano «perniciosi alla libertà», i Romani avevano uno strumento per ricondurlo alla moderazione: il «rimedio delle concioni». C'era sempre, infatti, ricorda Machiavelli, un «qualche uomo da bene» che, con la saggezza delle sue parole, riusciva a riportare alla ragione il popolo e a indurlo a porre termine alle sue agitazioni quand'erano immotivate e dannose. L'espressione «uomo da bene» designava nel lessico fiorentino del tempo di Machiavelli un esponente del ceto dei grandi e,

dunque, nel caso di Roma, è da prendersi come sinonimo di patrizio. Ma se è così, l'elogio del «rimedio delle concioni» è anche un elogio dei patrizi, perché erano essi a usarlo a favore della libertà di Roma, facendo desistere il popolo dalle sue agitazioni. Che i patrizi potessero operare ai fini del bene comune, era stato però fin qui escluso da Machiavelli, che ne aveva ricondotto il comportamento alla «malignità dello animo loro». Ma se la «malignità» costituiva l'unico impulso a cui i patrizi rispondevano, anche le «concioni» avrebbero dovuto esserne l'espressione. E, di conseguenza, Machiavelli avrebbe dovuto non lodarle, ma denunciarle come uno strumento d'inganno attraverso cui i patrizi cercavano di mantenere in uno stato di soggezione il popolo. Fare invece delle «concioni» il prezioso «rimedio» a cui Roma poteva attingere per placare i tumulti popolari quando assumevano «modi [...] straordinarii e quasi efferati», significava riconoscere che i patrizi, che ne erano gli utilizzatori, non erano, in fondo, così cattivi come pure erano stati dipinti.

§

Qualunque cosa si pensi del capitolo IV, una cosa di sicuro non si può pensare, ed è che Machiavelli vi abbia svolto un ragionamento anche solo minimamente persuasivo ed efficace, in grado di dare consistenza alla tesi secondo cui i conflitti fra grandi e popolo sono da considerarsi il fondamento permanente della libertà dei regimi repubblicani. Non solo non ha affacciato alcuna prova che in generale sia così, ma non ha saputo farlo neanche per l'unico caso particolare su cui si è soffermato, quello della repubblica romana. Ha più volte ripetuto che Roma doveva tutti i suoi «buoni effetti» ai tumulti, ma non ha saputo specificare in concreto quali fossero. E quando poi finalmente un nome l'ha fatto, ha fatto quello sbagliato, se ci si passa la battuta. Insomma, la rotta su cui ha tentato di condurre la sua nave nel capitolo quarto si è rivelata per Machiavelli impercorribile. E, visto le difficoltà che ha incontrato, non sorprende che egli l'abbandoni. La tesi che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» nascono dai tumulti tra grandi e popolo non sopravvive al capitolo che l'ha ospitata. «Nei due prossimi seguenti capitoli», Machiavelli effettuerà una nuova virata con la quale dirigerà la sua prua su una rotta alternativa a quella tentata con così scarso profitto nel capitolo IV, e le cui coordinate verranno proprio dal passo che abbiamo

appena commentato. Si vedrà allora prendere corpo una spiegazione del fenomeno del conflitto sociale del tutto slegata dalla libertà. La conflittualità fra gli «umori» non sarà più indicata come il fenomeno da cui deriva la libertà delle repubbliche, ma sarà dichiarato un «inconveniente». Dunque, un che di negativo e non di positivo, se le parole hanno un senso. Un «inconveniente» a cui però non vanno soggette tutte le repubbliche, ma unicamente quelle che, come Roma, ambendo a una politica di conquista, hanno bisogno di avere un popolo numeroso da cui l'esercito possa attingere i propri effettivi. Ed un popolo numeroso non può non essere fonte di problemi di ordine pubblico a differenza di uno di dimensioni contenute. Questa è la spiegazione dei tumulti che Machiavelli comincerà ad articolare nella parte finale del capitolo v e a cui darà pieno svolgimento nel vi. Una spiegazione che assegna la responsabilità dei tumulti al popolo e che scagiona del tutto i grandi. Una spiegazione che, si badi bene, non ha nulla a che fare con il diverso «desiderio» che anima grandi e popolo, quello di dominare dei primi e di non essere dominato del secondo, che Machiavelli ha messo al centro tanto dei primi tre capitoli quanto del quarto. Perché se causa del conflitto fosse l'opposizione dei desideri, nessuna repubblica potrebbe esserne esente, essendo in ciascuna «due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi». Ma se il conflitto investe solo alcune repubbliche, come Machiavelli si appresta a raccontarci, è evidente che esso è causato da condizioni che possono o meno presentarsi, cioè da condizioni contingenti. E queste condizioni che rendono le repubbliche conflittuali sono costituite dalle dimensioni del popolo. La conflittualità cresce in proporzione diretta al crescere del popolo. Il che vuol dire che la conflittualità è provocata dal popolo e non dai grandi. Ma è ora di ritornare all'esame dei testi perché quanto ora anticipato emerga con inequivocabile e inoppugnabile evidenza dalla loro lettura.

Capitolo 3

La «guardia della libertà»: una questione politica di primaria importanza, ma non tanto

Se il capitolo IV non brilla per linearità ed efficacia argomentativa, il capitolo V non gli è certamente da meno. Anzi, forse gli dà perfino dei punti. Cominciamo subito col prendere nota che l'oggetto del capitolo non corrisponde a quanto era stato preannunciato¹⁶³. Dedicato alla «guardia della libertà», il capitolo V tuttavia non discute, come sarebbe dovuto essere stando alle parole conclusive del capitolo precedente, come questo potere contribuì al mantenimento della libertà della repubblica romana. Tale questione verrà invece affrontata da Machiavelli nella prima parte del capitolo VII. Il problema che invece viene discusso nel capitolo V si può riassumere con il titolo del capitolo stesso: «dove più sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel popolo o ne' grandi; e quali hanno maggiore cagione di tumultuare, o chi vuole acquistare o chi vuole mantenere» (*Discorsi*, I v 1). Sono assai note le parole con cui Guicciardini, nelle *Considerazioni sui "Discorsi" del Machiavelli*, aprì il suo commento a questo capitolo: «io non intendo el titolo della quistione, cioè che voglia dire el porre la guardia della libertà o nel popolo o ne' grandi»¹⁶⁴. In verità, Guicciardini capiva benissimo cosa intendesse Machiavelli con la «quistione» che poneva. Il suo era solo un espediente retorico, intriso di ironia, per manifestare le sue perplessità e il suo dissenso con l'impostazione machiavelliana. Chiedersi a chi fosse più opportuno assegnare la «guardia della libertà» era per Guicciardini un problema mal posto, in sé contraddittorio, e che sarebbe stato meglio pertanto non sollevare. E non era per il fatto che, secondo Guicciardini, Machiavelli avesse commesso un grave errore di valutazione storica, poiché non si era accorto che, nell'ambito della costituzione mista romana, la difesa della libertà non era riservata all'uno o all'altro «umore», poiché era «promiscua

¹⁶³ Cfr. P. Larivaille, *La Pensée Politique de Machiavel*, cit., p. 46.

¹⁶⁴ F. Guicciardini, *Considerazioni sui "Discorsi" del Machiavelli*, in *Opere*, I, cit., p. 617.

così a' patrizi come a' plebei»¹⁶⁵. Il nocciolo dell'errore di Machiavelli – e questo lo rendeva ai suoi occhi assai più grave – era piuttosto di ordine teorico generale. Infatti, conferire a un «umore» l'esclusiva del potere di tutela della libertà, che poi si risolveva essenzialmente nella facoltà «di potere accusare i cittadini al popolo o a qualunque magistrato o consiglio, quando peccassono in alcuna cosa contro allo stato libero» (*Discorsi*, I VII 2), come si dirà nel capitolo VII, avrebbe riprodotto all'interno della costituzione mista i limiti delle forme semplici di governo, con la loro predisposizione quindi a degenerare rapidamente. Dare a una delle due componenti sociali fondamentali un di più di potere rispetto all'altra, avrebbe posto le basi perché ne potesse poi abusare e attentare alla comune libertà. Che era proprio il difetto delle costituzioni semplici le quali, concentrando il potere nelle mani di uno solo o di un gruppo, non disponevano di strumenti per controllarlo e far sì che il suo esercizio si mantenesse nell'ambito della legalità. Difetto in cui non incorreva, per Guicciardini, la costituzione mista, poiché essa era già nel suo insieme un'unica grande «guardia della libertà». Non c'era bisogno di introdurre al suo interno alcuna specifica istituzione che svolgesse la funzione di «guardia della libertà», in quanto la costituzione mista nel suo complesso era indirizzata a questo fine. Essa era già di per sé un sistema di *checks and balances* capace di contrastare, da qualunque parte provenissero, le minacce alla libertà. Infatti, il «governo misto è temperato in modo, che in favore della libertà l'uno ordine è guardia dell'altro»¹⁶⁶.

L'obiezione di Guicciardini era indubbiamente acuta, dal momento che individuava e colpiva il limite sistemico della proposta machiavelliana di assegnare

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 618.

¹⁶⁶ F. Guicciardini, *Considerazioni sui "Discorsi" del Machiavelli*, in *Opere*, I, cit., p. 618. Osserva G. Pedullà che la critica di Guicciardini nascerebbe dal fatto che egli, in realtà, non comprenderebbe come «Machiavelli sta riformulando le categorie e non si accontenta degli strumenti offertigli dalla tradizione» (*Machiavelli in tumulto*, cit., p. 315). In questo senso, per Pedullà la questione dell'«umore» a cui affidare la «guardia della libertà» s'intende e, di conseguenza, si giustifica se ci si pone, appunto, nella nuova prospettiva assunta da Machiavelli, che sarebbe quella di chi ha rinunciato a cercare un impossibile bilanciamento istituzionale che elimini una volta per tutte l'insopprimibile conflitto sociale fra grandi e popolo. Ma, a differenza di quanto ritiene Pedullà, il fatto è, però, che l'interrogativo di Machiavelli sorge proprio al fine di ottenere il miglior bilanciamento possibile. Infatti, la soluzione della questione dovrebbe portare a individuare l'«umore» che meglio possa garantire l'ordine, cioè il bilanciamento, e non certo il disordine, ovvero lo sbilanciamento, come crede Pedullà. Pertanto, le osservazioni di Guicciardini sono assolutamente pertinenti, in quanto si muovono proprio nella prospettiva adottata da Machiavelli che, almeno in questa circostanza, non sta riformulando alcuna categoria della tradizione. Rilievi critici all'idea machiavelliana di «guardia della libertà» affini a quelli guicciardiniani, sono stati avanzati di recente anche da I. Matic, *Social Discord and the Foundation of Republicanism in Machiavelli's Thought*, in "Filozofija I Društvo", XXV (4) 2014, p. 138 ss., il quale, peraltro, dà l'impressione di ignorare la posizione del suo illustre predecessore.

all'interno della costituzione mista a uno dei due «umori» una magistratura *ad hoc* a «guardia della libertà». L'inserimento entro la costituzione mista di una tale istituzione poteva avere unicamente l'effetto di sbilanciare un sistema in cui i poteri erano già in un rapporto bilanciato e, dunque, di massima capacità di controllo reciproco. Di qui, la conclusione di Guicciardini che la creazione di una specifica «guardia della libertà» avrebbe solo potuto nuocere e non giovare. Ma, in effetti, quella di Guicciardini era un'obiezione che Machiavelli avrebbe potuto benissimo rivolgere a se stesso. Come si è visto, era proprio quest'aspetto quello su cui aveva battuto nel capitolo II per mettere in chiaro la superiorità della costituzione mista su qualunque altra forma costituzionale. La longevità politica che era in grado di assicurare era stata appunto individuata nel suo fare in modo che «l'uno guarda l'altro, sendo in una medesima città il principato, gli ottimati e il governo popolare» (*Discorsi*, I II 27). Peraltro, si aggiunga che nemmeno a lui era poi sfuggito che, nella concretezza storica della costituzione mista romana, la funzione della «guardia della libertà» non era riservata ed esercitata dai soli tribuni. In più di un'occasione, egli non manca di sottolineare come la difesa della libertà, e talvolta proprio nei confronti dei tribuni che tendevano ad abusare del grande potere di cui disponevano, era stata svolta da altre istituzioni, quali il senato e la dittatura. E di uno dei più rilevanti esempi – quello relativo alla neutralizzazione delle calunnie di Manlio Capitolino nei confronti di Furio Camillo che furono smascherate dal dittatore nominato dal senato – ci occuperemo più avanti nel capitolo quinto.

Com'è, allora, che Machiavelli si è risolto a sollevare una questione che dal punto di vista costituzionale non aveva nemmeno per lui molto senso? Per rispondere, bisogna ritornare alla seconda parte del capitolo IV, alle concessioni che egli aveva fatto all'«opinione di molti» e, in particolare, a quella con la quale aveva riconosciuto che in alcune circostanze i tumulti provocati dal popolo avevano messo a rischio la libertà di Roma. Ponendo la questione dell'«umore» a cui era preferibile affidare la «guardia della libertà», lo scopo di Machiavelli era di circoscrivere la portata di quella concessione. Egli voleva cioè dimostrare che, nonostante qualche sua intemperanza di troppo, la libertà era pur sempre più al sicuro quando era rimessa nelle mani del popolo che non in quella dei grandi. E che, dunque, una repubblica doveva fare come aveva fatto Roma che, avendola conferita al popolo, aveva visto la sua libertà guadagnarne in durata. Questo gli avrebbe consentito poi anche di rilanciare la tesi degli effetti benefici dei

tumulti a Roma, perché, dopo tutto, se il popolo era stato un buon custode della libertà, i suoi tumulti non potevano avere rappresentato un autentico pericolo per la vita pubblica. Sotto tale riguardo, pertanto, il capitolo v si può considerare come un ultimo ed estremo tentativo di Machiavelli di resistere sulla linea argomentativa del capitolo iv. Così si spiega, a nostro avviso, come mai egli, prima di procedere a delineare, nel merito, come la «guardia della libertà» avesse esplicito la sua funzione a Roma, abbia ritenuto necessario discutere a quale «umore» si dovesse assegnare. Problema che, peraltro, nella sua mente era già risolto in partenza, non essendoci per lui alternativa alla soluzione popolare. Chiarito il senso del progetto da cui nasce *Discorsi I v*, vediamo però quale esecuzione esso riceve, perché qui non mancheranno le sorprese.

§

Aprendo il capitolo, Machiavelli dichiara che la «guardia della libertà» è la più importante delle istituzioni di una repubblica. Da essa infatti, egli precisa, dipende nientemeno che la conservazione della sua libertà. Di qui, l'esigenza prioritaria di stabilire a quale soggetto sociale affidarne l'amministrazione: «quelli che prudentemente hanno costituita una repubblica, in tra le più necessarie cose ordinate da loro è stato costituire una guardia della libertà; e secondo che questa è bene collocata, dura più o meno quel vivere libero» (*Discorsi, I v 2*). Le possibilità sul tavolo sono solo due, perché essendo «in ogni repubblica [...] uomini grandi e popolari» (*Discorsi, I v 3*), la scelta può essere solo fra gl'uni o gl'altri. *Tertium non datur*. Storicamente, sottolinea Machiavelli, vi sono esempi di repubbliche per entrambe le opzioni. Vi sono state repubbliche che hanno assegnato la «guardia della libertà» ai grandi e altre che l'hanno affidata al popolo. Sparta e Venezia rappresentano casi di repubbliche che hanno affidato la «guardia della libertà» ai grandi; Roma, invece, rappresenta il caso di una repubblica che ha fatto l'opzione opposta, avendola messa nelle mani del popolo. Per capire a quale «umore» conferire la «guardia della libertà», basta semplicemente, quindi, verificare quale di queste repubbliche ha avuto «migliore elezione» (*Discorsi, I v 5*). Machiavelli procede a confrontare le due soluzioni, utilizzando i criteri delle «ragioni» e del «fine». Con «ragioni», egli intende gli argomenti che militano a favore dell'una e dell'altra opzione. Mentre con «fine», invece, intende il mantenimento, in

termini di durata, della libertà che ciascuna soluzione è stata in grado di assicurare. Fissati i criteri del confronto, Machiavelli avvia la sua analisi dichiarando che: «se si andasse dietro alle ragioni, ci è che dire da ogni parte; ma se si esaminasse il fine loro, si piglierebbe la parte de' Nobili, per avere avuta la libertà di Sparta e Vinegia più lunga vita che quella di Roma» (*Discorsi*, I v 6). Ecco subito la prima sorpresa: la partita sembrerebbe già finita prima ancora di cominciare, e non, come ci si poteva aspettare, a favore del popolo, bensì dei nobili. Questi ultimi sembrerebbero infatti avere la vittoria saldamente in pugno. Se le «ragioni» si equilibrano, il «fine» non lascia dubbi sul fatto che si debba ammettere la superiorità dell'opzione nobiliare. Come Machiavelli riconosce, sulla base del «fine» non c'è confronto: in due casi su due, cioè nel 100%, la libertà è durata di più dove la «guardia della libertà» è stata ricoperta dai grandi. E non di poco, perché Sparta e Venezia hanno addirittura doppiato Roma, ottocento anni per le prime, quattrocento per la seconda, secondo i dati forniti precedentemente da Machiavelli stesso.

Il capitolo potrebbe allora anche terminare qui. L'interrogativo che Machiavelli aveva posto non era quello forse d'individuare quale collocazione consentisse a un «vivere libero» una maggiore durata? La risposta è già, ed immediatamente, venuta da Sparta e Venezia: sono i grandi l'«umore» a cui la «guardia della libertà» va data. Sennonché, per finire il capitolo a questo punto, la risposta emersa sarebbe dovuta essere quella a cui Machiavelli voleva arrivare. Ma questa risposta non era la *sua* risposta e di certo non gli poteva piacere. E come poteva, visto che il proposito con cui era partito era di dimostrare esattamente la tesi opposta, e cioè che il popolo era l'«umore» più idoneo ad amministrare la «guardia della libertà». Per di più, la sconfitta del popolo era anche la sconfitta di Roma, cioè della superiorità del modello politico romano su ogni altro, che per lui era un dogma di fede. Così, il capitolo non termina. Machiavelli va avanti. Ma ribaltare il responso fornito dall'unico criterio realmente pertinente all'oggetto dell'indagine era praticamente impossibile. Non ci vuole molto a rendersi conto che le «ragioni» non potevano in realtà condurre a una conclusione diversa da quella del «fine». Se così non fosse stato, ci si sarebbe trovati dinanzi all'assurdo logico di «ragioni» che, in teoria, decretavano la superiorità di una soluzione la quale però, in pratica, si rivelava inferiore. E, anche ammesso che le «ragioni» avessero dato ragione alla via scelta da Roma, a che sarebbe valso sapere che la

soluzione che esse suggerivano in concreto poi non funzionava, o funzionava meno bene dell'altra? È chiaro che nessuno si lascerebbe guidare dalle «ragioni» dovendo istituire una «guardia della libertà» in una repubblica, sapendo che seguire il «fine» gli offre maggiori prospettive di mantenere più a lungo la libertà. Ma tant'è, Machiavelli non vuole arrendersi senza combattere e spera che dalle «ragioni» possa venirgli una mano a ribaltare il responso del «fine». E questo benché, tra l'altro, egli stesso avesse mostrato di non confidare granché in esse, dal momento che aveva dichiarato che sulla loro base «ci è che dire da ogni parte». Facile intuire come la strada che si profila dinnanzi a Machiavelli sarà irta di ostacoli. Seguiamo tuttavia il suo tentativo. Quali sono, allora, le «ragioni» che militano per l'una e l'altra opzione? Machiavelli espone prima quelle pro «guardia della libertà» popolare, ovvero della soluzione romana:

E venendo alle ragioni dico, pigliando prima la parte de' Romani, come e' si debbe mettere in guardia coloro d'una cosa che hanno meno appetito di usurparla. E senza dubbio, se si considererà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare ed in questi solo desiderio di non essere dominati, e per conseguente maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi; tal ché, essendo i popolari preposti a guardia d'una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura, e non la potendo occupare loro, non permettino che altri la occupi (*Discorsi*, I v 7-8).

A queste, egli fa immediatamente seguire le «ragioni» a favore della scelta nobiliare adottata da Sparta e Venezia, che così vengono riassunte:

Dall'altra parte, chi difende l'ordine spartano e veneto dice che coloro che mettono la guardia in mano di potenti fanno due opere buone: l'una, che ei soddisfanno più all'ambizione loro e, avendo più parte nella repubblica per avere questo bastone in mano, hanno cagione di contentarsi più; l'altra che lievono una qualità di autorità dagli animi inquieti della plebe, che è cagione d'infinite dissensioni e scandoli in una repubblica, e atta a ridurre la Nobiltà a qualche disperazione che col tempo faccia cattivi effetti. E ne danno per esempio la medesima Roma, che per avere i Tribuni della plebe questa autorità nelle mani, non bastò loro avere un Consolo plebeo, che gli vollono avere ambedue. Da questo ei vollono la Censura, il Pretore e tutti gli altri gradi dell'imperio della città; né bastò loro questo, che menati dal medesimo furore, cominciarono poi col tempo a adorare quelli uomini che vedevano atti a battere la Nobiltà; donde nacque la potenza di Mario e la rovina di Roma (*Discorsi*, I v 9-11)¹⁶⁷.

Ciascuna delle «ragioni», come si vede, è articolata in due argomenti, uno positivo e uno negativo, per così dire. Riassumendole, le «ragioni» a favore della

¹⁶⁷ Facendo centro sull'esposizione delle «ragioni» a favore di ciascun «umore», J. P. McCormick propone una fantasiosa interpretazione del significato del capitolo V, che sarebbe da intendersi, a suo dire, come una specie di dialogo pedagogico tra Machiavelli e gli aristocratici fiorentini, col quale il primo si proponeva di rassicurare i secondi sul fatto che la concessione di un ruolo politico attivo al popolo non poteva recare loro alcun danno e che quindi era il caso di procedere in tal senso (*Machiavellian Democracy*, cit. pp. 46 ss.). Che fervida immaginazione, non c'è che dire!

soluzione popolare quindi sono: 1. la «guardia della libertà» va data al popolo, perché ha «solo desiderio di non essere dominato, e per conseguente maggiore volontà di vivere liberi»; 2. «la guardia della libertà» non va data ai grandi perché, essendo «in quegli desiderio grande di dominare», ne abuserebbero per imporre la loro volontà oppressiva. Quelle a favore dei grandi invece sono: 1. la «guardia della libertà» va data ai grandi perché con ciò si appaga la loro «ambizione» e si toglie, di conseguenza, un motivo che li possa indurre a provocare disordini; 2. La «guardia della libertà» non va data al popolo, perché ne abuserebbe sicuramente per provocare tumulti, com'era di fatto accaduto a Roma. Ebbene, se queste sono le «ragioni», quali sono per Machiavelli quelle più forti e, dunque, vincenti? E qui abbiamo la seconda sorpresa, perché, anche dopo l'esposizione delle «ragioni», scopriamo che per lui non è cambiato nulla. Rimane ancora valido per Machiavelli quanto aveva inizialmente asserito, ovvero che «ci è che dire da ogni parte». L'ago della bilancia è rimasto fermo esattamente dov'era. L'equilibrio è perfetto. Per Machiavelli le «ragioni» del popolo e dei grandi si equivalgono. Tanto che egli dichiara apertamente la sua incapacità a risolversi per le «ragioni» degli uni o degli altri. Si faccia però bene attenzione a quello che ciò implica: siccome le «ragioni» del popolo e dei grandi si escludono a vicenda, nel senso che o sono vere le une o le altre, non potendo esserlo entrambe, questo vuol dire che Machiavelli: 1. non se la sente di affermare che è vero che, avendo «solo desiderio di non essere dominato», il popolo è miglior garante della «guardia della libertà», perché potrebbe essere vera piuttosto la *ragione* dei grandi, in base alla quale il popolo è un soggetto per natura tumultuario e pertanto incapace di assicurare il mantenimento della libertà; 2. che non se la sente di affermare che «la guardia della libertà» non va data ai grandi in quanto, essendo «in quegli desiderio grande di dominare», ne abuserebbero, perché potrebbe essere invece vera l'opposta *ragione* per cui è meglio conferirgliela in quanto, «con questa autorità tra le mani», la loro ambizione sarebbe appagata e si impegnerebbero meglio e più del popolo nel custodirla. Ora, è davvero sorprendente, visto l'obiettivo che si proponeva di raggiungere nel capitolo v, che Machiavelli non faccia nemmeno il tentativo di contestare gli argomenti a favore dei nobili. Data la vocazione al dominio che aveva attribuito loro, avrebbe potuto, anzi dovuto, tranquillamente liquidarli come risibili. Avrebbe potuto, inoltre, dichiarare le accuse mosse al popolo come destituite di ogni fondamento, essendo solo i grandi, con il loro

desiderio di comandare e opprimere, a causare disordini e a mettere a repentaglio la libertà delle repubbliche. Ma nulla del genere Machiavelli dice. Egli tace e accoglie le «ragioni» di entrambe le parti come se avessero assolutamente pari dignità. Il risultato è che Machiavelli non trova sufficienti «ragioni» per pronunciarsi a favore delle «ragioni» dell'uno o dell'altro «umore». Neanche le «ragioni», quindi, consentono di rispondere alla domanda su chi, tra grandi e popolo, si debba puntare per mettere nelle migliori mani possibili la «guardia della libertà». Più esattamente, le «ragioni» non consentono di ribaltare il risultato del «fine» e incoronare vincitore della contesa riguardante la «guardia della libertà» il popolo:

E veramente, chi discorressi bene l'una cosa e l'altra potrebbe stare dubbio quale da lui fusse eletto per guardia di tale libertà, non sappiendo quale umore di uomini sia più nocivo in una repubblica, o quello che desidera mantenere l'onore già acquistato, o quel che desidera acquistare quello che non ha (*Discorsi*, I v 12).

Non si può dire, dunque, che Machiavelli abbia tratto grande giovamento dalle «ragioni» per il suo proposito di sostenere la causa del popolo. Che sarebbe finita così, si poteva prevedere, e lo si era previsto. Certo, si può dire che, rispetto alla netta sconfitta rimediata col «fine», qui almeno il popolo ha spuntato un pareggio. E, tuttavia, una sconfitta e un pareggio non potevano consentire in alcun modo a Machiavelli di dichiarare che la soluzione popolare romana era quella più idonea per la «guardia della libertà». Un certo senso di frustrazione deve averlo, a questo punto, invaso se, quando già aveva tratto le conclusioni e preannunciato la materia del capitolo sesto, sentì il bisogno di ritornare di nuovo sull'argomento, in un ultimo capoverso aggiunto chissà quanto tempo dopo la stesura originaria, per tentare di rimettere in partita il popolo¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Dei primi sette capitoli, quattro, cioè il secondo, il quarto, il sesto e il settimo terminano con una formula del tipo «come nel seguente capitolo si discorrerà». Non presentano una tale formula il primo capitolo, il cui ultimo capoverso però preannuncia l'intera materia dei tre libri dei *Discorsi*, e il terzo, che avrebbe dovuto indicare la materia del capito IV. Ma, come si ricorderà, la materia del capitolo IV era stata già annunciata al termine del capitolo secondo, allorché Machiavelli aveva dichiarato che avrebbe dedicato i «dua prossimi seguenti capitoli» ai tumulti da cui era scaturito il tribunato della plebe. Si può dire, quindi, che l'unico capitolo dei primi sette in cui una simile formula sia assente sia il capitolo V. Sennonché, essa è in realtà presente anche nel capitolo quinto, solo che è posta al termine del penultimo capoverso, dove si legge: «per quelle cagioni e come nel seguente capitolo si dirà». Ed è questo che ci fa ritenere che il capoverso finale del capitolo V un inserto aggiunto quando ormai almeno la composizione del capitolo sesto era stata portata a termine. Anche perché, come si avrà modo di vedere, esso non lascia alcuna traccia di sé sull'argomentazione machiavelliana, rispetto alla quale rimane una parentesi chiusa in se stessa, senza né un prima né un dopo. Infatti, il capitolo sesto riparte da dove le cose erano state lasciate dal penultimo capoverso del quinto. L'ipotesi che il capoverso finale del capitolo quinto sia stato

Lo spunto per ritornare a riflettere sulle «ragioni» dell'uno e dell'altro «umore» gli venne da una discussione, ovviamente trovata in Livio, avutasi a Roma all'epoca in cui fu nominato dittatore Marco Menenio, allorché «si disputò assai quale sia più ambizioso, o quel che vuol mantenere o quel che vuole acquistare, perché facilmente l'uno e l'altro appetito può essere cagione di tumulti grandissimi» (*Discorsi*, I v 17). In questo supplemento di indagine, Machiavelli crede finalmente di potere sciogliere i suoi dubbi, pronunciandosi per la «guardia della libertà» del popolo, avendo reperito in ultimo delle «ragioni» tali da far pendere l'ago della bilancia a suo favore, dato che ritiene che la maggiore pericolosità politica sia di «quel che vuole mantenere», cioè dei nobili. Ma il ragionamento è così contorto e tirato per i capelli che occorre davvero tanta disponibilità e accondiscendenza per riconoscergli una qualche autentica capacità di capovolgere le sorti del confronto:

Pur nondimeno il più delle volte sono causati da chi possiede, perché la paura di perdere genera in loro le medesime voglie che sono in quelli che desiderano acquistare; perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro. E di più vi è che, possedendo molto, possono con maggiore potenza e maggiore moto fare alterazione. E ancora vi è di più, che gli loro scorretti e ambiziosi portamenti accendano, ne' petti di chi non possiede, voglia di possedere, o per vendicarsi contro di loro spogliandoli, o per potere ancora loro entrare in quelle ricchezze e in quegli onori che veggono essere male usati dagli altri (*Discorsi*, I v 18-20).

In realtà, Machiavelli non voleva rassegnarsi a riconoscere che aveva compromesso tutto in partenza: il «fine» gli aveva falciato l'erba sotto i piedi immediatamente. Anche nel caso del confronto sulla base della maggiore pericolosità politica tra chi «vuole mantenere» e chi «vuole acquistare», gli si può muovere la stessa obiezione che gli si è mossa per le altre «ragioni». Se ad essere «cagione di tumulti grandissimi» sono soprattutto i nobili, cioè coloro che vogliono «mantenere», come si spiega poi che a conservare più a lungo la libertà furono quelle repubbliche come Sparta e Venezia che avevano conferito proprio a loro la «guardia della libertà»? Si erano forse distratti, i nobili s'intende, non attenendosi a quanto la natura del «mantenere» comandava loro di fare? Ma il primo a non dare credito a quest'argomentazione è in verità proprio Machiavelli. Egli, infatti, dopo averla introdotta, avrebbe dovuto procedere a modificare la conclusione che aveva già tratto e presentato al lettore al termine del capoverso precedente, poiché aveva scovato un argomento, seppur

aggiunto posteriormente alla sua iniziale redazione, era stata avanzata già da P. Larivaille, *La Pensée Politique de Machiavel*, cit., p. 49.

logicamente assai labile, per dire che il popolo era migliore guardiano della libertà. Ma questo egli non lo fa, lasciando invece invariato quello che aveva scritto nel penultimo capoverso, l'autentica conclusione del capitolo. E andiamo, allora, a vederla questa conclusione che Machiavelli ha tratto sulla base di quanto era emerso nella prima parte del capitolo dalla considerazione del «fine» e delle «ragioni». Teniamoci però forte, perché Machiavelli ha in serbo per noi un'altra sorpresa, anzi un vero e proprio clamoroso colpo di teatro:

E in fine chi sottilmente esaminerà tutto ne farà questa conclusione: o tu ragioni d'una repubblica che voglia fare uno imperio, come Roma, o d'una che le basti mantenersi. Nel primo caso gli è necessario fare ogni cosa come Roma; nel secondo può imitare Vinegia e Sparta, per quelle ragioni e come nel seguente capitolo si dirà (*Discorsi*, I v 13-14).

Sembra che, ad oggi, almeno a quanto ci risulta, nessuno si sia accorto che queste parole di Machiavelli non si riferiscano all'assegnazione della «guardia della libertà»¹⁶⁹. Così sarebbe dovuto effettivamente essere, visto che questo appunto era la questione posta dal capitolo. Ma quando ha capito che i conti non gli tornavano, Machiavelli ha cambiato, ancora una volta, rotta. E, quindi, dopo aver affermato la necessità di stabilire, per il mantenimento della libertà di una repubblica, presso quale «umore» collocare la «guardia della libertà», perché, «secondo che questa è bene collocata, dura più o meno quel vivere libero», Machiavelli ha mandato la questione in soffitta o, quantomeno, la derubricata a questione politica accessoria. Perché? Perché, appunto, non è riuscito nel suo proposito, vale a dire non è riuscito a dimostrare che il popolo era l'«umore» al quale la «guardia della libertà» andava assegnata. Né le «ragioni» né, tanto meno, il «fine» gli hanno offerto materia e appigli per potere trarre questa che era l'unica conclusione che egli contemplava¹⁷⁰. E così, una volta che si è accorto che le cose avevano preso una piega diversa da quella che si augurava, ha dichiarato che «chi sottilmente esaminerà tutto» concluderà che quello che davvero conta per una repubblica non è a chi si affida la «guardia della libertà», ma quale politica estera, si direbbe oggi, ambisce a fare: se vuole lanciarsi in un'ambiziosa

¹⁶⁹ Ed era sfuggito anche a noi nel nostro *Machiavelli e la doppia fondazione della dottrina dei conflitti sociali*, in «La Cultura», XLVIII, 3, 2010, p. 482.

¹⁷⁰ L'unico che si è accorto che l'analisi delle «ragioni» e del «fine» non hanno portato alla conclusione che Machiavelli auspicava è J. P. Coby: «Machiavelli is in trouble, if he means to push for Rome. Reason is a tossup, and history is against him» (*Machiavelli's Romans*, cit., p. 37).

politica di conquista, per «fare uno imperio», oppure se vuole tenere un basso profilo, perché le basta «mantenersi». Peccato che Machiavelli non abbia prima considerato «sottilmente tutto»; si sarebbe risparmiato la fatica di scrivere il capitolo quinto e sarebbe passato direttamente al sesto dove di questo egli tratta. Ma, quando ha cominciato il capitolo, non aveva ancora alcuna idea di come sarebbe andato a finire. Sapeva solo come voleva che andasse a finire. E confidava, sinceramente, di riuscire a farlo finire nel modo che auspicava e di, quindi, sbarazzarsi definitivamente dell'«opinione de' molti», dimostrando che non era il popolo a creare occasioni di tumulti, ma i nobili e che, pertanto, non c'era miglior custode della libertà del popolo stesso. Egli però non aveva fatto alcuna seria valutazione dei mezzi e dei modi che gli avrebbero assicurato di raggiungere il suo obiettivo. In particolare, non si era minimamente accorto di quanto potesse rivelarsi infelice e rovinoso il paragone di Roma con Sparta e Venezia in relazione alla capacità di conservare la libertà. Con questo parallelo, Machiavelli si è cacciato da solo in un vicolo cieco. Cosa poteva contrapporre la «guardia della libertà» popolare romana, che aveva mantenuto per quattrocento anni la libertà della repubblica, agli ottocento anni che, sotto l'ombrello protettivo dei nobili, era durata la libertà di Sparta e Venezia? Nulla. Una volta assunto il criterio della durata della libertà come quello in base al quale doversi assegnare la «guardia della libertà», il risultato del confronto era già bell'e segnato, e non c'è bisogno di ricordare nuovamente a favore di chi. Forse è proprio questo il motivo per cui sopra, come abbiamo già rilevato, non aveva replicato alcunché alle «ragioni» dei nobili, che accusavano la plebe di avere sfruttato la «guardia della libertà» non per il bene di Roma, ma per provocare continui disordini e tumulti allo scopo di impossessarsi di tutte le cariche politiche e, incuranti della libertà della repubblica, di avere pertanto cominciato «a adorare quegli uomini che vedevano atti a battere la nobiltà; donde nacque la potenza di Mario e la rovina di Roma». Visto che, infatti, sotto la «guardia della libertà» dei nobili, Sparta e Venezia si erano sempre sottratte ai tumulti, era quanto mai problematico ribattere alle accuse che i grandi rivolgevano al popolo per essere stato esso il responsabile dei tumulti che flagellarono Roma. Insomma, al termine del capitolo quinto, le falle che si erano aperte nella seconda parte di quello precedente, anziché chiudersi, si sono allargate ancor di più. L'«opinione de' molti» ha guadagnato ulteriore terreno e Machiavelli appare ormai incapace di contrastarla.

Sennoché, proprio quando la partita sembrava irrimediabilmente persa, gli è venuta un'idea per uscire dall'*empasse*. Ragionando «sottilmente», ha pensato che, visto che non riusciva a dimostrare la superiorità del popolo nell'assicurare la buona gestione della «guardia della libertà», si poteva anche lasciare perdere la questione e passare ad altro. Per salvare il popolo dalle accuse dei «molti» e, al contempo, per preservare la superiorità politica della repubblica romana, ha modificato i termini del problema che aveva fino ad allora presentato e dibattuto come la questione della più grande importanza politica. La «guardia della libertà» non mi aiuta nella difesa del popolo, perché non mi è riuscito di dimostrare che sono i grandi l'«umore di uomini [...] più nocivo in una repubblica»? Fa niente, ci provo in un'altra maniera. In fondo, anche se avevo affermato il contrario in avvio del capitolo, avendo dichiarato che la durata della libertà era nelle sue mani, la «guardia della libertà» non è poi così importante nella vita di una repubblica. Quello che conta davvero, e «chi sottilmente esaminerà tutto» non avrà difficoltà a riconoscerlo, e che ne condiziona in modo determinante gli orientamenti politici generali, è la politica estera che una repubblica vuole fare. E solo su questa base che, se si vuole fare una politica di conquista in quanto si vuole «fare uno imperio», è «necessario fare ogni cosa come Roma». Cioè dare la «guardia della libertà» al popolo? No, questa è una risposta di chi non ha ragionato «sottilmente» e non ha capito che Machiavelli è ormai andato oltre, che questo ormai non conta più per lui; egli è già tutto proiettato sul capitolo sesto. Ha dato per persa la causa del popolo come guardiano della libertà. Avete visto o no quello che i nobili sono capaci di fare su questo piano? Che vuol dire allora che è «necessario fare ogni cosa come Roma» se non si riferisce alla «guardia della libertà»? Vuol dire che una repubblica che vuole darsi alla conquista deve accrescere la propria popolazione, affinché se ne possa «valere» in guerra, senza stare troppo a sottilizzare sugli inconvenienti che possono poi derivarne per il mantenimento della libertà. E, se anche si dovrà assegnare la «guardia della libertà» al popolo, è solo per potersene «valere», e non perché ne è un più sicuro custode. Insomma, la «guardia della libertà» al popolo, se pure andrà concessa, è solo il prezzo politico che una repubblica deve pagare per farne il nerbo del suo esercito. Machiavelli ha ormai deciso che è meglio lasciar perdere il rapporto fra tumulti, libertà e popolo e puntare tutto sull'argomento introdotto nella seconda parte del capitolo quarto. È per «fare uno imperio» che si deve consentire che il popolo «possa sfogare

l'ambizione sua», nonostante i modi «straordinari e quasi efferati» che i suoi sfoghi assumono e gli inconvenienti che recano alla convivenza civile. Questo significa che è «necessario fare ogni cosa come Roma». Che, pertanto, non significa che la libertà era più al sicuro a Roma perché messa nelle mani del popolo. Perché è chiaro al di là di ogni dubbio che, su questo terreno, la scelta giusta è per Machiavelli quella che fecero Sparta e Venezia.

Ragioniamo un po' anche noi, anche se non «sottilmente» come ha fatto Machiavelli. Se la conclusione che il capitolo quinto trae, avesse riguardato la «guardia della libertà», le alternative possibili sarebbero dovute essere le seguenti: 1. nel caso fosse emerso che i due «umori» si equivalevano per la loro capacità, o incapacità, di tutelare la libertà, allora popolo o nobili non avrebbe fatto differenza; 2. nel caso, invece, fosse risultato che un «umore» era più capace dell'altro, allora la scelta corretta sarebbe stata una, e questa sarebbe dovuta valere *erga omnes*. E se il popolo era l'«umore» più *bravo*, la «guardia della libertà» gli andava affidata sempre e ovunque, a Roma come anche a Sparta e Venezia. E chi avesse fatto una scelta diversa, avrebbe fatto la scelta sbagliata, perché si sarebbe affidato a chi non era capace, quanto l'«umore» popolare, di mantenere la libertà. Non c'era alcun distinguo da fare tra repubbliche che vogliono «fare uno imperio» e repubbliche che vogliono «mantenersi». La conclusione di Machiavelli mostra invece che, «sottilmente» o meno poco importa, non ha ragionato in base al criterio della libertà. Più esattamente, della libertà ha tenuto conto, ma solo per Sparta e Venezia¹⁷¹. Non nel caso di Roma. Per mantenere vivo il paradigma romano, con il ruolo e lo spazio che assegnava al popolo, ma con i disordini che si tirava dietro, ha capito che doveva mettere da parte la libertà. Roma, il popolo e i tumulti non andavano d'accordo con la libertà, o almeno non vi andavano d'accordo nella misura in cui vi andavano Sparta e Venezia. Roma e il popolo si accordano con la potenza militare. Più grande e numeroso è il popolo, più aumentano confusione e disordini e più, quindi aumentano i rischi per la libertà politica. Se si segue l'esempio di Roma, non può essere allora per la libertà che garantisce. Roma è invece insuperabile per la sua forza militare. E i suoi tumulti sono un effetto di trascinarsi della sua

¹⁷¹ Lo ha capito molto bene J. G. A. Pocock che ha sottolineato come, di fatto, Machiavelli, nel capitolo quinto «viene a stabilire in certo modo un'equazione tra la stabilità pacifica e il potere affidato agli aristocratici» (*Il momento machiavelliano*, I, cit., p. 380). Ma si vd. anche *Rome: the republic as ideal and as history*, in J. M. Najemy (a cura di), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, cit., p. 152.

potenza, che, se si potesse, sarebbe desiderabile eliminare, ma che non si possono eliminare senza intaccare la base stessa da cui trae la sua forza.

Forse senza avvedersene, e quindi non proprio «sottilmente», ormai Machiavelli ha abbracciato l'«opinione de' molti» secondo cui «Roma essere stata una repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione che se la buona fortuna e la virtù militare non avesse sopperito a' loro difetti, sarebbe stata inferiore a ogni altra repubblica». Magari sulla fortuna non si è allineato, ma sul resto l'accordo è completo. Per giustificare i tumulti popolari, non si dovevano chiamare in causa i «buoni effetti» in termini delle «leggi a favore della libertà», ma gli «effetti grandi» in termini di espansione territoriale. È questa la nuova rotta su cui Machiavelli ha deciso di proseguire la sua navigazione. E poco importa se nessuna sottigliezza potrà evitare la collisione col capitolo quarto.

Capitolo 4

Contrordine: i tumulti sono un «inconveniente» per la libertà.

La nuova rotta è stata ormai tracciata e il capitolo VI tiene il timone ben fermo sulle coordinate ricevute dalla cabina di comando. Dove si sta andando? Abbiamo detto, terminando il capitolo precedente, che la rotta indicata portava a entrare in collisione con quella che Machiavelli aveva percorso nel capitolo IV. Ma si poteva anche metterla diversamente. Si poteva dire che si stava procedendo in una direzione che portava ad allontanarsi sempre più dal capitolo IV, che è già così lontano che a stento riusciamo a scorgerne il profilo all'orizzonte. Partiamo dal titolo del capitolo: «se in Roma si poteva ordinare uno stato che togliesse via le inimicizie intra il Popolo e il Senato» (*Discorsi*, I VI 1). A una domanda del genere il Machiavelli del capitolo IV avrebbe risposto che togliere le «inimicizie» sarebbe equivalso a togliere il fondamento della libertà di Roma, dal momento che «tutte le leggi a favore della libertà» vengono appunto da esse. Il Machiavelli del capitolo sesto non è più però il Machiavelli del capitolo quarto, e nemmeno quello dei primi tre capitoli. È un terzo Machiavelli e, come terzo Machiavelli, egli fornisce una terza spiegazione del fenomeno del conflitto sociale. E la terza spiegazione non prevede alcun rapporto tra tumulti e libertà. Ecco come viene determinata la questione dei tumulti a Roma nelle parole d'esordio del capitolo:

Noi abbiamo discorso di sopra gli effetti che facevano le controversie intra il Popolo e il Senato. Ora sendo quelle seguitate infino al tempo de' Gracchi, dove furono cagione della rovina del vivere libero, potrebbe alcuno desiderare che Roma avesse fatti gli effetti grandi che la fece, senza che in quella fussono tali inimicizie. Però mi è parso cosa degna di considerazione vedere se in Roma si poteva ordinare uno stato che togliesse via dette controversie (*Discorsi*, I VI 2-4).

La questione a cui il capitolo sesto vuole rispondere non è cosa sarebbe successo alla libertà di Roma, se si fossero tolti i tumulti dalla sua vita; ma cosa ne sarebbe stato dei suoi «effetti grandi», cioè delle sue conquiste, senza i tumulti. Roma avrebbe potuto egualmente edificare l'impero che fece eliminando le aspre lotte che contraddistinsero i rapporti fra i suoi «umori»? Sì, è vero, concorda Machiavelli con l'«opinione di molti»,

la sua libertà ne avrebbe guadagnato, visto che i tumulti, «al tempo de' Gracchi», provocarono la «rovina del vivere libero», ma non ci sarebbero state conseguenze sugli «effetti grandi», in assenza dei tumulti? Questa è la domanda a cui secondo Machiavelli dovrebbero rispondere coloro che criticano Roma per essere stata «una repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione». Essi dovrebbero, prima di parlare, accertarsi che Roma non avrebbe pagato un conto salato in termini di capacità militare a causa delle misure che si sarebbe reso necessario adottare per tenere pacificata la città. Certo, se risultasse che l'assenza di tumulti non avrebbe compromesso la sua capacità di espansione, allora si avrebbe ragione di criticare Roma. Ma questo è, per Machiavelli, tutto da dimostrare. E per farlo, egli ritiene che non ci sia modo migliore di quello di mettere a confronto la repubblica degli «effetti grandi», Roma, con le repubbliche dei «buoni effetti». In altri termini, di riprendere il confronto di Roma con Sparta e Venezia:

E a volere esaminare questo, è necessario ricorrere a quelle repubbliche le quali senza tante inimicizie e tumulti sono state lungamente libere, e vedere quale stato era in loro e se si poteva introdurre in Roma. In esempio tra gli antichi ci è Sparta, tra i moderni Vinegia, state da me di sopra nominate (*Discorsi*, I VI 5-7).

La prima cosa da capire è come fecero Sparta e Venezia ad eliminare i tumulti dalla loro esistenza e a rimanere, quindi, «lungamente libere». Una volta che lo si sarà capito, si renderà chiaro se anche Roma avrebbe potuto eliminarli dal suo orizzonte senza compromettere non la sua libertà – poiché non è questo che interessa al Machiavelli del sesto capitolo – ma gli «effetti grandi che la fece». Tra le due repubbliche, Machiavelli comincia la sua analisi da quella moderna. Egli individua in due le misure che consentirono a Venezia di «nascere e mantenersi senza tumulto» (*Discorsi*, I VI 9). La prima fu quella di ammettere al governo tutti coloro che formavano il nucleo più antico della città, che furono poi chiamati «Gentiluomini»; la seconda fu di segno opposto, perché comportò l'esclusione dal governo di quanti, cioè quelli che furono detti popolani, si stabilirono in città quando ormai lo Stato era «fermo e terminato» (*Ibidem*). Entrambe le misure, secondo Machiavelli, furono fondamentali per disinnescare ogni potenziale fattore di disordini interni: da una parte, il riconoscimento dei diritti politici a tutte le più antiche famiglie della città, poiché appagava la loro ambizione, fece «di modo che nessuno si poteva dolere» (*Ibidem*), e, non avendo di che

dolersi, non aveva motivo di macchinare contro lo Stato; dall'altra, il divieto di accesso ai «popolani» alle magistrature della città, ma solo, beninteso, a Stato «fermo e terminato», non diede loro né «cagione né commodità di fare tumulto» (*Ibidem*), in quanto «la cagione non vi era, perché non era stato loro tolto cosa alcuna; la commodità non vi era, perché chi reggeva gli teneva in freno, e non gli adoperava in cose dove ei potessero pigliare autorità» (*Discorsi*, I VI 11)¹⁷².

Venendo, quindi, alla repubblica antica, Machiavelli sottolinea come anche Sparta adottò provvedimenti che, sebbene non nella forma, nella sostanza non si discostavano molto da quelli veneziani. Naturalmente, come era stato chiarito nel capitolo II, il merito principale della «quiete» e dell'assenza di «tumulti» a Sparta fu degli ordinamenti che le diede Licurgo. Questi, dopo avere affidato il governo della città ad un re e ad «uno stretto Senato» (*Discorsi*, I VI 12), comprese quanto fosse importante per conservare la libertà spegnere ogni causa di attrito fra gli «umori». Stabilì così che vi fosse una certa «equalità di sostanze» tra plebei e nobili, che rese i primi «manco ambiziosi» e, proprio perciò, più propensi ad accettare una minore «equalità di grado» (*Discorsi*, I VI 14), cioè che il potere venisse esercitato esclusivamente dai secondi; dopodiché, attribuì una funzione di garanzia all'istituto monarchico, facendone lo strumento di «difesa da ogni ingiuria» che al popolo poteva venire dagli ottimati, «il che faceva che la Plebe non temeva, e non desiderava imperio; e non avendo imperio, né temendo, era levata via la gara che la potesse avere con la Nobiltà e la cagione de' tumulti, e poterono vivere uniti lungo tempo» (*Discorsi*, I VI 15)¹⁷³.

¹⁷² Sostiene M. Vatter che l'esclusione del popolo dal governo cittadino sarebbe la ragione per cui «strickingly Machiavelli [...] denies that Venice is a republic». Ma la sorpresa è tutta nostra, in quanto mai saremmo arrivati a tale scoperta senza la rivelazione vatteriana, anche perché ogni qual volta Machiavelli si riferisce alla città lagunare non manca mai, o quasi, di ricordare la sua natura di regime repubblicano. Ed è proprio questo particolare che ci ha fino ad oggi fuorviato. In verità ci è sfuggito, come invece non è sfuggito a Vatter, che per capire cosa pensava effettivamente Machiavelli di Venezia bisognasse ricorrere alla definizione di repubblica che dà H. Arendt, per la quale tale titolo spetta solamente al governo della legge fondato sul potere del popolo. Ecco, se anche noi avessimo capito che, prima di pronunciarsi su Venezia, Machiavelli aveva letto e meditato la Arendt – immaginiamo in grazia delle sue doti di veggente – non saremmo caduti in questo grossolano errore dal quale, per fortuna, ora Vatter ci ha liberati (*Between Form and Event. Machiavelli's Political Theory of Freedom*, cit., p. 80 e n.).

¹⁷³ È stato sovente notato dagli interpreti come la rappresentazione che Machiavelli fornisce di Sparta nel capitolo VI diverga alquanto da quella che ne aveva dato nel capitolo II. Il primo a richiamare l'attenzione sulla cosa è stato G. Sasso. A giudizio di Sasso la differenza tra le “due” Sparte sarebbe da spiegarsi col fatto che Machiavelli, nel corso della sua analisi, avrebbe avvertito, senza giungere ad averne una chiara consapevolezza, che la repubblica greca non poteva essere considerato un autentico regime retto da una costituzione mista per lo scarso, se non nullo, ruolo attribuito al popolo. Formalmente mista, Sparta non lo sarebbe stata però nella sua sostanza. Di qui, pertanto, la sua rappresentazione nel sesto capitolo come

Ma queste misure da sole si sarebbero rivelate probabilmente insufficienti nel prevenire tumulti e nel conservare la libertà, se Sparta e Venezia non avessero fatto anche la scelta di contenere le loro dimensioni, optando per non accrescere oltre un certo limite la loro popolazione. A Venezia, quelli che vi trasferirono la loro dimora nei secoli successivi alla sua fondazione non furono «molti e di tanto numero» da creare una «disproporzione di chi gli governa a loro che sono governati; perché il numero de' Gentiluomini o egli è eguale al loro o egli è superiore; sicché per queste cagione Vinegia potette ordinare quello stato e mantenerlo unito» (*Discorsi*, I VI 11). E lo stesso fece Sparta, dove il ceto nobiliare al governo non incontrò difficoltà a mantenere l'«unione» della repubblica perché fu limitata la crescita della sua popolazione, anche, tra l'altro, coll'introduzione del divieto agli stranieri di stabilirvisi.

Qual è la conclusione che si deve trarre dall'analisi che Machiavelli ha fatto dell'esperienza storica di Sparta e Venezia? Evidentemente, che il conflitto sociale non è un destino. Tutte le repubbliche saranno pur divise senza eccezioni in grandi e popolo, ma non tutte sono conflittuali. I tumulti tra gli «umori» si possono evitare, purché si adottino le opportune misure. Basta seguire l'esempio di Sparta e Venezia e cioè darsi buone leggi e istituzioni, ma soprattutto contenere lo sviluppo demografico. In effetti, la crescita dei disordini è da Machiavelli messa in diretta relazione all'aumento della popolazione. Più il popolo è numeroso, più è difficile garantire l'ordine pubblico e la

«una monarchia aristocratica» (*Polibio e Machiavelli: costituzione mista, potenza, conquista*, in *Studi su Machiavelli*, cit., p. 272). La spiegazione è stata riproposta anche da G. Cadoni (*Libertà e repubblica in Machiavelli*, in *Machiavelli. Regno di Francia e "principato civile"*, Bulzoni, Roma 1974, p. 197). In *I "Discorsi" di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, cit., p. 14 ss., F. Bausi invece aveva avanzato, in esplicita alternativa a quella di ordine teorico di Sasso, una spiegazione di ordine filologico. Per Bausi, Machiavelli poté presentare Sparta come un regime a costituzione mista solo dopo avere preso contatto con il sesto libro delle *Storie* di Polibio, che ignorava allorché aveva scritto il capitolo sesto. Ma – come abbiamo avuto modo già di ricordare alla p. 16, n. 36 del primo capitolo – in qualche modo lo stesso Bausi ha poi messo in discussione la propria spiegazione nel suo più recente lavoro (*Machiavelli*, cit., p. 190 ss.), riconoscendo che Machiavelli con ogni probabilità ebbe un precoce accesso al sesto di Polibio attraverso una dei molti volgarizzamenti latini che già dai primi del Cinquecento circolavano in Italia. Da G. Silvano («*Vivere civile*» e «*governo misto*» a *Firenze nel primo Cinquecento*, Patron, Bologna 1985, p. 104) e G. Pedullà (*Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio"*, cit., p. 313) è tuttavia venuto un invito a non esagerare la portata delle differenze tra le «due» rappresentazioni di Sparte, in quanto l'inclinazione in senso aristocratico di quella del capitolo VI sarebbe da comprendersi alla luce della possibilità che la costituzione mista consente di privilegiare una delle sue componenti. A nostro giudizio, le differenze tra la Sparta del secondo e del sesto capitolo sono invece evidenti, ma non hanno né un'origine teorica, come ritiene Sasso, né filologica, come crede o ha creduto Bausi, bensì pratica. Nei due capitoli, le esigenze di Machiavelli erano diverse ed egli, di conseguenza, ha semplicemente provveduto ad adattare il profilo di Sparta alle sue necessità del momento. Come abbiamo avuto modo già di sottolineare e come avremo modo di ripetere ancora, si tratta di una prassi assolutamente normale e abituale in Machiavelli.

tranquillità interna. E l'eliminazione dei tumulti non compromette la libertà. Anzi, è esattamente il contrario, perché, come si è visto, Sparta e Venezia rimasero «lungamente libere» proprio in quanto non furono affette dai tumulti fra i loro «umori».

Stando così le cose, sarebbe stato possibile a Roma applicare la stessa ricetta, che tanto efficace si era rivelata contro i tumulti, di Sparta e Venezia e rimanere anch'essa lungamente libera? Attenzione, però, senza che ciò comportasse una diminuzione del potenziale militare su cui edificò il suo impero. In altre parole, avrebbe potuto Roma coniugare «gli effetti grandi che la fece, senza che in quella fussono tali inimicizie» che «furono cagione della rovina del vivere libero»? Se la risposta fosse affermativa, allora bisognerebbe dare piena ragione ai suoi critici che lamentano quanto sia stata una repubblica «tumultuaria, e piena di tanta confusione». Ma, per Machiavelli, il problema sta proprio qui, perché la combinazione di tranquillità, ordine e libertà, da un lato, e potenza militare, dall'altro, è inattuabile. Si tratta di elementi che sono fra di loro incompatibili, che non possono coesistere e non possono essere incorporati entro il medesimo organismo politico. O si sceglie l'una o si sceglie l'altra cosa. Questa considerazione dovrebbe indurre ad una certa cautela nel giudicare le stesse Sparta e Venezia. Chiedersi se Roma poteva essere come Sparta e Venezia, non vuol dire riconoscere che queste ultime incarnino la perfezione politica e che, imitandole, anche Roma sarebbe stata perfetta. Vuol dire solo che Roma si sarebbe conservata senza tumulti e, dunque, libera per più tempo che non fu. Ma l'una e l'altra via hanno comunque pregi e difetti. Non ci si deve fare soverchie illusioni, «in tutte le cose umane [...] non si può mai cancellare uno inconveniente, che non ne surga un altro» (*Discorsi*, I VI 20). È se quindi è vero che Sparta e Venezia mantennero la loro libertà per un tempo doppio rispetto a Roma, col tenersi alla larga dai tumulti, dovettero, per ottenere ciò, pur sempre pagare un prezzo: dovettero rinunciare ad avere un forte esercito che si può avere solo in presenza di una popolazione numerosa. E la mancanza di un esercito robusto impedisce di «fare uno imperio». Avventurarsi in una politica di conquista senza averne i mezzi, diventa allora il tallone d'Achille di queste repubbliche. E, difatti, fu su questo terreno che Sparta e Venezia conobbero la loro rovina:

la prima, avendosi sottomessa quasi tutta la Grecia, mostrò in su uno minimo accidente il debile fondamento suo; perché seguìta la ribellione di Tebe causata da Pelopida, ribellandosi l'altre cittadini, rovinò al tutto quella repubblica. Similmente Vinegia, avendo occupato gran parte d'Italia, e la maggior

parte non con guerra ma con danari e con astuzia, come la ebbe a fare pruova delle forze sue, perdette in una giornata ogni cosa» (*Discorsi*, I VI 27-28).

Per mantenersi libera e senza tumulti, cioè come Sparta e Venezia, Roma avrebbe pertanto dovuto rinunciare agli «effetti grandi che la fece». Certamente era possibile allo «stato romano» essere «più quieto», ma al prezzo di «questo inconveniente, che gli era anche più debile, perché egli si troncava la via di potere venire a quella grandezza dove ei pervenne: in modo che volendo Roma levare le cagioni de' tumulti, levava ancora le cagioni dello ampliare» (*Discorsi*, I VI 19). Ma siccome appunto voleva «fare uno imperio», Roma non poteva schivare i conflitti, dal momento che aveva bisogno di avere un popolo numeroso. La scelta della potenza, imponendo per forza a Roma di «fare uno popolo numeroso e armato», fu all'origine dei conflitti che ne contrassegnarono l'esistenza, conducendola in ultimo alla rovina. Perché si deve essere avvertiti che se si vuol «fare uno popolo numeroso e armato, per poter fare un grande imperio, lo fai di qualità che tu non lo puoi poi maneggiare a tuo modo» (*Discorsi*, I VI 21)¹⁷⁴. I tumulti di Roma vanno quindi visti come la conseguenza di una precisa scelta politica: quella di privilegiare la potenza e la conquista alla libertà. Fu la scelta inversa a quella fatta da Sparta e Venezia, che al primo posto misero il mantenimento della libertà e non l'espansione dei propri domini. La conflittualità di Roma non va imputata alle sue cattive istituzioni, ma all'orientamento di fondo della sua politica. Sempre si avranno disordini quando si ha bisogno di incrementare continuamente la popolazione per potere avere la necessaria base di reclutamento da cui trarre e su cui fondare un potente esercito. Nell'ambito degli ordinamenti repubblicani, non esistono istituzioni che possono eliminare la conflittualità che è inestirpabile da una società che possieda i caratteri di quella romana. Ecco perché la questione fondamentale non è chi, come o cosa possa meglio garantire la libertà, ma capire cosa si vuole fare, dove si vuole andare, cosa si vuole privilegiare, quale indirizzo politico insomma si

¹⁷⁴ Frutto di un'evidente distorsione ideologica – non sapremmo come altrimenti definire la trasformazione in positivo di un giudizio che, al di là di ogni dubbio, possiede un carattere negativo – è l'interpretazione che dell'impossibilità di «maneggiare» un popolo numeroso dà S. Visentin, per il quale Machiavelli avrebbe, con quest'espressione, inteso indicare la natura di soggetto capace di iniziativa politica autonoma, e dunque indisponibile ad essere eterodiretto, del popolo e per questo capace di apporto positivo e costruttivo alla vita pubblica («*Tenere animato l'universale*»: *visibilità del popolo in Machiavelli*, in a cura di R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit. p. 280). È lampante invece che, coll'evidenziare l'impossibilità che lo si potesse «maneggiare», Machiavelli non aveva alcuna intenzione di elogiare un popolo numeroso, ma voleva mettere in luce un elemento che recava danno alla vita politica.

vuole perseguire. Una volta fatta chiarezza, si devono accettare gli «inconvenienti» che sono inseparabili da qualunque indirizzo politico. Chi vorrà fare come Sparta e Venezia, dovrà vedersela con l'«inconveniente» della debolezza militare; chi vorrà imitare Roma, si troverà a doversi guardare dall'«inconveniente» che deriva dalla minaccia alla libertà portata dai conflitti:

Se alcuno volesse pertanto ordinare una repubblica di nuovo, avrebbe a esaminare se volesse che ampliasse come Roma di dominio e di potenza, ovvero che la stesse dentro a brevi termini. Nel primo caso è necessario ordinarla come Roma, e dare luogo a' tumulti e alle dissensioni universali il meglio che si può, perché senza gran numero di uomini e bene armati mai una repubblica potrà crescere, o, se la crescerà, mantenersi. Nel secondo caso la puoi ordinare come Sparta e come Vinegia (*Discorsi*, I VI 24-26).

§

Ormai il capitolo IV è definitivamente scomparso dall'orizzonte. Nemmeno con un buon cannocchiale si riuscirebbe a scorgerlo. Quasi quasi, anche la nostra memoria ha difficoltà a ricordare di cosa ragionasse. La nostra mente è adesso tutta piena dell'idea che i tumulti sono un effetto collaterale e indesiderato delle repubbliche che devono «fare un popolo numeroso» per potersene valere poi in guerra. Qualcuno ricorda che Machiavelli aveva sostenuto poche pagine fa qualcosa di molto diverso, che aveva scritto che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» nascono dai conflitti fra gli «umori»? Che se il popolo non tumultua contro i grandi, la libertà è un miraggio? Noi non ce ne ricordiamo. Tale è stata l'insistenza con cui ha battuto nel capitolo VI sul fatto che i tumulti sono l'«inconveniente» delle repubbliche che s'indirizzano alla conquista che fatichiamo perfino a immaginare che ci possa essere stato un tempo, vicino o lontano che sia, in cui l'abbia pensata diversamente. Figuriamoci poi attribuire ai tumulti la libertà! No, non è sicuramente possibile. Eppure, vi è chi, anche dopo il capitolo sesto, ritiene che non solo così aveva pensato Machiavelli nell'abissalmente lontano, dal punto di vista concettuale, capitolo IV, ma che tuttora continui a pensarla così. E che, addirittura, dal capitolo VI verrebbe la conferma di quella tesi. Ma come, Machiavelli è stato così chiaro e netto, così esplicito! Si può anche non essere d'accordo con lui, ma questo è un altro discorso. Ma non si può affermare che dal capitolo VI uscirebbe convalidata e rafforzata la tesi del quarto, questo proprio no. E quali sono i passi che vengono portati a sostegno di questa convinzione? O è tutto un volo di

fantasia? Non sarebbe la prima volta che i machiavellisti, e qualche esempio lo abbiamo già visto, suppliscono con l'immaginazione dove i testi non arrivano. Ma questa volta il supporto testuale c'è, ci si dice, è tutto nero su bianco. Si tratta dei paragrafi che vanno dal 33 al 38. Francamente, a noi non pare che modifichino alcunché di quanto fin qui è emerso. Ma, ad ogni modo, andiamo subito a (ri)leggerli per verificare se ci sia sfuggito qualcosa di importante e se effettivamente essi gettino, come pur si pretende, un ponte tra il capitolo sesto e il quarto:

E senza dubbio credo che, potendosi tenere la cosa bilanciata in questo modo, che e' sarebbe il vero vivere politico e la vera quiete d'una città. Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità; talmente che avendo ordinata una republica atta a mantenersi non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi e a farla rovinare più tosto. Così dall'altra parte, quando il Cielo le fusse sì benigno che la non avesse a fare guerra, ne nascerebbe che l'ozio la farebbe o effeminata o divisa; le quali due cose insieme, o ciascuna per sé, sarebbero cagione della sua rovina. Pertanto non si potendo, come io credo, bilanciare questa cosa, né mantenere questa via del mezzo a punto, bisogna nello ordinare la republica pensare alla parte più onorevole, e ordinarle in modo che quando pure la necessità le inducesse ad ampliare, elle potessero quello che l'avessero occupato conservare. E per tornare al primo ragionamento, credo ch'e' sia necessario seguire l'ordine romano, e non quello dell'altre republiche, perché trovare un modo mezzo infra l'uno e l'altro non credo si possa; e quelle inimicizie che intra il popolo e il senato nascessino, tollerarle, pigliandole per uno inconveniente necessario a pervenire alla romana grandezza.

Prima di venire alla questione che c'interessa, e cioè se questo passo che conclude il capitolo sesto riannodi in qualche modo un filo con il capitolo quarto, ci si conceda prima una divagazione sulla qualità degli argomenti avanzati per mettere fuori gioco la possibilità di seguire la via spartana e veneziana, la cui fragilità ci pare frutto non di un'esigenza teorica ma di un'interferenza pratica. Perché, dunque, occorrerebbe «seguire l'ordine romano, e non quello delle altre republiche»? Perché esso, risponde Machiavelli, offre migliori prospettive di durata. Perché, avere una popolazione numerosa, ti mette nelle condizioni di avere un esercito potente che, anche qualora tu non volessi, ti consente di affrontare quelle guerre di espansione a cui la «necessità» ti costringesse, per le quali altrimenti ti troveresti scoperto. Perché, inoltre, la guerra è un potente antidoto contro i vizi che genera il prolungato «ozio». Avere un esercito e fare la guerra, danno a una repubblica una marcia in più che le permette di fronteggiare la perenne mobilità delle cose umane e le insidie che si dischiudono da una pace prolungata. Per queste ragioni, per Machiavelli è preferibile un po' di tumulti, che essere disarmati di fronte ai mutevoli casi della realtà e agli effetti socialmente divisivi dell'«ozio». Impotenza e «ozio» ti mettono in una condizione d'inferiorità rispetto a chi

è potente e impegnato, per chi vuole – e chi è che non vuole? – durare e mantenersi libero il più a lungo possibile. Ma, se è così, come spiega allora Machiavelli che Sparta e Venezia sono durate e rimaste libere più di Roma, se erano meno attrezzate per navigare tra le sempre mosse acque della storia? Esse, infatti, avrebbero dovuto soccombere, perdendo la loro libertà, molto prima di quanto accadde a Roma, e soccombere per un duplice ordine di motivi: interno, l’ozio, esterno, la fragilità militare. Né l’ozio né la fragilità militare però portarono Sparta e Venezia a perdere la loro libertà prima di Roma, come avrebbe dovuto essere secondo Machiavelli. Ma, in realtà, della cosa non c’è da meravigliarsi, se si riflette bene su quello che effettivamente Machiavelli invita a fare, allorché afferma che è preferibile «seguire l’ordine romano». Il suo non è semplicemente l’invito ad ogni repubblica a dotarsi di un esercito adeguato, atto alla difesa e, all’occorrenza, all’attacco; è l’invito a dotarsi di un grande e potente esercito idoneo a una politica programmaticamente di conquista. Ebbene, un esercito di tal fatta, non lo si può tenere poi a riposo nelle caserme, per dir così; lo si deve tenere sempre impegnato. E vorrà essere sempre impegnato. I suoi comandanti cercheranno la guerra perché è la via specifica attraverso cui possono affermarsi e fare carriera. In altri termini, questo vuol dire che se si segue «l’ordine romano», non sarà la «necessità» a costringerti alla guerra, ma sarai tu a cercarla. E quando la guerra diventa perpetua, non c’è da stupirsi che essa logori più e prima dell’ozio e della stessa debolezza militare. Infatti, la libertà di Roma finì prima di quella di Sparta e Venezia¹⁷⁵.

Ma, non è solo questo. Di Roma ce ne può essere una, al massimo qualcun’altra, in giro per il pianeta. Invitare pertanto indiscriminatamente, a prescindere da qualunque ulteriore considerazione e condizione, ogni repubblica a una politica di conquista, non è un suggerimento realistico e sensato, come pure potrebbe apparire a prima vista. È un suggerimento col quale le si manda allo sbaraglio. Sugerire a ogni repubblica di darsi a una politica di espansione a *prescindere* è una totale assurdità. Ben altro senso della «verità effettuale» Machiavelli aveva mostrato nel terzo capitolo del *Principe*, dove, esaminando la politica italiana di Luigi XII, aveva sì affermato che «è cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare» (*Principe*, III 40), ma, aveva poi aggiunto, purché se ne abbiano i mezzi. Proprio per questo aveva criticato severamente

¹⁷⁵ Quanto un esercito potente e robusto possa rappresentare una grave insidia per la libertà dei regimi repubblicano/democratici non sfuggirà ad A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, trad. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, I, Utet, Torino 1968, pp. 758 ss.

il re francese che aveva voluto «assaltare Napoli» (*Principe*, III 41) ad ogni costo, pur non avendo forze sufficienti per condurre in porto l'impresa con prospettive di successo duraturo. E aveva concluso che, in assenza dei mezzi, era meglio lasciar perdere e non lanciarsi in iniziative che si sarebbero rivelate unicamente temerarie e foriere di guai.

Ancora: è certamente degno di meditazione l'avvertimento di Machiavelli a tener conto delle divisioni sociali che possono scaturire dall'«ozio». Ma se il problema è costituito dalle discordie interne, una vasta e variegata popolazione, necessaria per la conquista, inocula nel Dna di una repubblica proprio quello che si vorrebbe tenerne fuori. Non ha detto Machiavelli che le repubbliche che seguono «l'ordine romano» hanno il loro «inconveniente» nei tumulti che sono l'effetto dei loro contrasti interni che derivano dall'avere una popolazione numerosa e composita? Per scongiurare le divisioni, il rimedio migliore non può certo essere allora «seguire l'ordine romano», che, non a caso, proprio dalle discordie, al «tempo de' Gracchi», fu travolto. Anche perché, nonostante la previsione di Machiavelli, dalle discordie non furono invece affette proprio le repubbliche come Sparta e Venezia che, a causa dell'«ozio», pure avrebbero dovuto esserlo¹⁷⁶.

D'altra parte, non è decisamente eccessiva ed esagerata l'idea per cui i guasti dell'«ozio» si possono curare solo dando luogo a continue guerre? Possibile che non vi siano altri rimedi? Peraltro, proprio Machiavelli, nel capitolo 1, li aveva segnalati. L'impero egiziano aveva fronteggiato e sconfitto i nefasti effetti dell'«ozio» con «leggi fortissime» senza che si fosse dovuto imbarcare in guerre a ripetizione. E Venezia non era da considerarsi una prova vivente che ai mali dell'ozio si poteva ovviare anche senza la guerra? Venezia è stata indubbiamente una delle città più dinamiche e intraprendenti che sia mai esistita. E, benché non più nei termini dei secoli precedenti, lo era ancora al tempo di Machiavelli. Ora, che personalmente Machiavelli avesse un debole per l'attivismo bellico romano rispetto a quello commerciale e mercantile veneziano, non può però essere spacciato per un argomento che attesti la superiorità del primo «ordine» sul secondo al fine di combattere l'ozio. Qui, si entra nel campo dell'opinabile, dove a uno può piacere in un modo e a un altro in un altro. E, come si sa, *de gustibus non est disputandum*.

¹⁷⁶ Va, per di più, segnalato come, nel capitolo iniziale, Machiavelli aveva indicato proprio nel «lungo ozio che il sito dette loro» il fattore che consentì ai veneziani di raggiungere «quella grandezza nella quale sono». (*Discorsi*, I 17).

Last but not least: Ma, poi, davvero Sparta e Venezia erano tanto deboli, dal momento che non avevano seguito l'«ordine romano»? Come hanno fatto allora a durare così a lungo? Perché se ne sono state rintanate buone buone in un cantuccio, senza dare fastidio a nessuno, rendendosi quasi invisibili agli altri? Perché hanno fatto in modo da essere una specie di istrice politico che teneva le ambizioni degli altri Stati, per paura di farsi male, lontano da loro? Consideriamo ancora una volta Venezia. Le sue immense ricchezze sprigionavano una tale forza di attrazione gravitazionale che la rendevano un bocconcino così appetitoso che ogni repubblica alla romana le sarebbe dovuto piombare subito sopra, divorandola con grande, estremo e facile piacere. Eppure, è durata Ottocento anni! Ipotesi: non sarà che, pure non avendo fatto le scelte di Roma, non avendo aperto alla partecipazione politica del popolo e avendo riservato il potere ai soli grandi, non era poi così militarmente debole? E che, anche dove non arrivava con le armi belliche, sopperiva con le altre armi che ogni repubblica ben ordinata possiede, quali ad esempio quelle della diplomazia? E che, insomma, e per concludere e non tirarla più a lungo di quanto non abbiamo già fatto, la distinzione tracciata da Machiavelli tra repubbliche atte solo a «mantenersi» e quelle atte ad «ampliare» è troppo astrattamente rigida e inadatta a rendere conto di una realtà che è assai più ricca e complessa dello schema in cui ha preteso di incapsularle.

Che idea allora ci siamo fatti del tentativo di Machiavelli di mettere fuori gioco l'«ordine» veneto-spartano? La pochezza dell'argomentazione a favore della necessità di «seguire l'ordine romano, e non quello delle altre repubbliche», per la più ampia copertura assicurativa contro i rischi della politica che esso garantirebbe, ci induce a ritenere che la composizione del passo sopra riportato si debba spiegare con l'intromissione nell'argomentazione machiavelliana di un'istanza pratica: la volontà e la necessità di eliminare dalla circolazione un pericoloso concorrente che poteva fare ombra e rappresentare un'alternativa a Roma. Lasciare in piedi, alla pari, l'«ordine» spartano e veneziano avrebbe comportato il venir meno della supremazia del paradigma romano. Significava che a Roma c'era un'alternativa e che la sua non era la strada obbligata che ogni repubblica doveva necessariamente percorrere e che si poteva fare anche diversamente da come aveva fatto. Ma, ciò avrebbe messo in crisi uno degli assunti fondamentali dei *Discorsi*: la perfezione politica di Roma e il suo essere un modello da imitare per tutti. Per questo, togliere di mezzo Sparta e Venezia, era un

imperativo pratico/ideologico, prima ancora che teoretico. E, come in altri casi, l'esigenza pragmatica non ha reso un buon servizio alla coerenza e alla persuasività degli argomenti del Nostro.

§

Mettiamo, tuttavia, tra parentesi i nostri rilievi e chiudiamo qui la nostra digressione, dando per buono che Machiavelli abbia portato argomenti convincenti a sostegno della necessità che per una repubblica sia di gran lunga preferibile mettersi sulle orme dell'«ordine romano» che non su quelle dell'«ordine» veneto-spartano, e chiediamoci che ne viene, da ciò, per la questione del conflitto sociale? L'ultimo capoverso del capitolo VI, mettendo l'«ordine» veneto-spartano di fatto fuori gioco, per la sua incapacità di reggere gli urti della realtà effettuale, non proverebbe, infine, come Machiavelli abbia dimostrato che la libertà politica non si può dare se non in associazione alla potenza e, quindi, anche ai tumulti? E l'assenza di una concreta alternativa a Roma non va presa come la prova provata della sostanziale coerenza del ragionamento che Machiavelli ha svolto dal capitolo IV al capitolo VI, perché tra tumulti/libertà e tumulti/potenza non vi sarebbe differenza ma identità. Questo è quanto appunto sostiene quello che, a buon diritto, può assumersi come uno tra i maggiori studiosi contemporanei del Segretario fiorentino, G. Sasso. Per Sasso, la riflessione sul conflitto sociale che Machiavelli svolge nei primi capitoli dei *Discorsi* si caratterizza per una profonda unità. A suo giudizio, la conclusione che Machiavelli tira al termine del capitolo VI è nient'altro che il logico sviluppo della tesi enunciata nel capitolo IV. Non c'è pertanto alcun motivo di sorprendersi per il fatto che, partito dalla libertà, Machiavelli sia giunto a teorizzare l'esigenza che una repubblica sia fondata sulla potenza. Per la semplice ragione che, secondo Sasso, libertà e potenza in Machiavelli sarebbero sinonimi, indicando la stessa cosa. Ma dire che libertà e potenza sarebbero sinonimi non rende forse del tutto giustizia alla posizione di Sasso. Per lui, infatti, mentre il termine potenza mantiene il suo significato proprio, quello di libertà invece lo perde per assumere quello di potenza. Dunque, ogni volta che Machiavelli scriverrebbe libertà, si dovrebbe leggere potenza, in quanto egli sarebbe appunto il «teorico dello

stato, che deve essere “libero”, perché libertà significa potenza». ¹⁷⁷ E non riconoscere l'identità di libertà e potenza porterebbe all'assurdo risultato di vedere il pensiero di Machiavelli come «una geniale “anticipazione” di quello liberale e democratico» ¹⁷⁸, al quale la sua sensibilità politica era del tutto estranea. Nell'orizzonte mentale di Machiavelli non trovano spazio temi quali quello che «il sovrano sia sottoposto al superiore controllo della legge, e nemmeno che al popolo siano riconosciuti la capacità e il diritto di autodecisione» ¹⁷⁹, e men che meno la «questione della libertà dei singoli» ¹⁸⁰, poiché la sua attenzione è tutta rivolta alla libertà dello Stato. E, siccome, a null'altro guarderebbe Machiavelli se non alla potenza, la libertà, aggiunge ancora Sasso, non si identifica e non si risolve in alcuna particolare forma di governo: libero per Machiavelli sarebbe qualunque Stato ben ordinato e organizzato sia che abbia «forma regia» sia che abbia «quella “repubblicana”» ¹⁸¹. Ma se è la forza a rendere lo Stato libero, essa non può mai darsi se non in presenza di istituzioni che consentano agli «umori» sociali di esprimersi pienamente. La conflittualità non è che la manifestazione esteriore della vitalità di uno Stato che, attraverso i suoi ordinamenti, riesce a convogliare le energie e la forza delle sue componenti sociali a proprio profitto. Si chiude così, conclude Sasso, il cerchio tra libertà, potenza e conflitto in Machiavelli, con tutta la diversità tra il capitolo VI e il capitolo IV che si riduce, al più, alla diversità che passa tra le due facce della stessa moneta.

Per quantità e qualità, una discussione esaustiva delle osservazioni e degli argomenti di Sasso richiederebbe un volume a sé stante, in cui si ripercorressero lunghi tratti della storia pensiero politico occidentale. Magari, in futuro, si presenterà l'occasione per farlo. Qui però ci limiteremo a vagliarne la coerenza esplicativa in relazione al solo capitolo VI, e ci chiederemo se, come Sasso fermamente ritiene, in specie il suo passo conclusivo autorizzi a parlare di una conciliazione tra libertà, potenza e conflitto sociale. Mettiamo subito le nostre carte in tavola e diciamo che il ragionamento di Sasso non ci convince per nulla. Intanto, cominciamo ad osservare che, se le cose stessero come dice Sasso, il confronto tra Sparta e Venezia, da una parte, e

¹⁷⁷ G. Sasso, *Machiavelli. Il pensiero politico*, I, cit., p. 513. Alla posizione di Sasso si richiama esplicitamente G. Cadoni, il quale scrive che libertà per Machiavelli non è altro che «coesione, potenza, e durezza dello stato» (*Machiavelli teorico dei conflitti sociali*, cit., p. 206).

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 510.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 511.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 513.

Roma, dall'altra, che Machiavelli opera, avrebbe dovuto avere tutt'un'altra natura. Avrebbe dovuto essere del tipo positivo *versus* negativo. Se, come crede Sasso, per il Machiavelli del capitolo VI Roma possedeva tutto il meglio che un regime politico può chiedere, perché era potente e anche libera, e libera perché potente, il confronto sarebbe potuto essere solo col peggio che un regime politico poteva incarnare. Sparta e Venezia sarebbero dovute essere chiamate in causa come rappresentanti della negazione stessa della politica: come espressioni della pura negatività, in quanto né libere né potenti, e non libere perché impotenti. Ma questa sarà la natura del confronto che caratterizzerà i capitoli settimo e ottavo, nei quali Machiavelli opporrà all'eccellenza romana la difettività politica per eccellenza di Firenze. Non è però la natura del confronto proposto dal capitolo VI, dove i due *ordini* di repubbliche sono paragonati in base allo specifico pregio che ciascuna possiede, con l'intento di stabilire quale è meglio seguire, non essendo cumulabili tra loro: è meglio essere come Sparta e Venezia, che hanno scelto di sacrificare la potenza alla libertà, avendo deciso di contenere la popolazione per evitare tensioni e conflitti che accorciano la libertà, oppure è meglio essere come Roma, che ha anteposto alla libertà la potenza militare che, richiedendo un popolo numeroso, comporta una maggiore turbolenza interna che inevitabilmente nuoce al mantenimento della libertà? E il fatto che il confronto si concluda con la vittoria dell'«ordine romano» su quello veneto-spartano, non vuole dire nulla. Nel senso che la superiorità che Machiavelli decreta dell'«ordine romano» non comporta che esso assorba il valore proprio dell'«altre repubbliche». Machiavelli ha escluso questo epilogo in partenza. Il copione non prevede alcun lieto fine, poiché tra i due ordini di repubbliche non vi è «un modo mezzo infra l'uno e l'altro» che assommi in sé i pregi di entrambe e scarti i loro difetti. Anche se Machiavelli ritiene che non si possa fare a meno di indirizzarsi verso «l'ordine romano», l'operazione per lui non è a costo zero. Si tratta di una scelta che comporta comunque una perdita. E quello che va perso, è perso e basta. E, poiché non si può mai avere «tutto netto, tutto senza sospetto» (*Discorsi*, I VI 22), ci si deve accontentare di scegliere ciò che presenta «meno inconvenienti, e pigliare quello per migliore partito» (*Ibidem*). Non c'è dunque un «ordine» che non presenti «inconvenienti». A giudizio di Machiavelli, Roma ha certamente meno «inconvenienti» di Sparta e Venezia, ma li ha essa pure, dal momento che, appunto, «tutto netto, tutto senza sospetto» non si può mai avere. E se il difetto dell'«ordine» veneto-spartano è

l'inabilità alla conquista, quello dell'«ordine romano» è di essere tumultuario. Meglio, per Machiavelli, avere a che fare con i tumulti che non con l'impotenza militare. Nondimeno, i tumulti sono inequivocabilmente dichiarati l'«inconveniente» delle repubbliche potenti come Roma che, per esserlo, devono «fare uno popolo numeroso» che poi non possono «maneggiare». Più potente verso l'esterno, l'«ordine» romano è più debole all'interno. A dirlo non siamo noi, ma è Machiavelli: Sparta e Venezia «senza tante inimicizie e tumulti sono state lungamente libere». Alla prova del testo, l'argomentazione di Sasso non sta in piedi, e non sta in piedi perché non regge il confronto con quanto Machiavelli ha scritto, in cui è chiaramente separato quanto il pur illustre studioso pretende che sarebbe stato fuso in un'unità inscindibile¹⁸².

In realtà, pur non essendo un anticipatore del liberalismo, Machiavelli non è nemmeno una specie di protogentiliano per il quale non vi sarebbe altra libertà che quella dello Stato, come viene fuori dal ritratto che ne fa Sasso. La distinzione tra libertà e potenza non ha dovuto aspettare il liberalismo per essere tracciata; aveva, al tempo di Machiavelli, già duemila anni buoni di storia alle spalle. E, di certo non era ignota al Segretario fiorentino, tanto che proprio ad essa si richiama esplicitamente, all'inizio del capitolo VI, per il confronto che si accingeva ad effettuare tra la potente Roma e le libere Sparta e Venezia. Se libertà si legge potenza, perché Machiavelli ha definito, lui non noi, Sparta e Venezia «libere», visto che non le riteneva potenti? La spiegazione è semplice: Sparta e Venezia possedevano quelli che erano i due requisiti con cui, all'epoca di Machiavelli, era identificata la libertà, l'indipendenza e la forma politica

¹⁸² A prima vista, sembrerebbe che G. Pedullà non si sia lasciato sfuggire la rilevanza teorica della definizione che Machiavelli dà dei tumulti nel capitolo sesto, tanto da intitolare il capitolo iniziale della sua monografia machiavelliana «*Un inconveniente necessario*». *Machiavelli e la demistificazione della concordia civica*. Senonché, poi, una spiegazione del perché Machiavelli abbia definito, nel capitolo sesto, i tumulti «un inconveniente necessario», Pedullà non la dà. Anzi, quello che scrive è tutto e solo un continuo e ripetuto inno al conflitto come causa e fondamento della libertà. Forse sarebbe stato allora preferibile intitolare diversamente il capitolo. Dargli magari un titolo del genere: «*Ma quale inconveniente mai, i tumulti sono un bene e nient'altro che un bene*» (*Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 87 ss.). Ci permettiamo di suggergli d'introdurre una modifica in tal senso per un'eventuale seconda edizione. Invece, J. P. Coby ha colto correttamente come Machiavelli presenti nel capitolo sesto i tumulti come un fatto negativo dovuto al coinvolgimento della plebe nella vita politica: «when Rome decided to include the plebs, it decided to sacrifice its domestic harmony». E, tuttavia, in maniera singolarmente sconcertante, egli poi annota che i «Romans never thought that domestic harmony could be restored by excluding the patricians» (*Machiavelli's Romans*, cit., p. 196). Ma come sarebbe a dire che i Romani non hanno mai preso in considerazione l'instaurazione di uno stato di armonia sociale perché avrebbero dovuto escludere – cosa impossibile da farsi – dalla repubblica i patrizi! Coby dice, giustamente, che per Machiavelli è l'inclusione politica della plebe a rompere l'armonia domestica e poi, per risolvere il problema, afferma che si dovrebbe procedere alle eliminazione dei patrizi? Ma si è accorto Coby di quanto Machiavelli ha scritto di Sparta e Venezia? Ha scritto forse che esclusero i patrizi, per conseguire una condizione di assenza di conflittualità interna?

repubblicana¹⁸³. Non c'è alcuna identità di potenza e libertà per Machiavelli. E quando scrive libertà, si deve leggere libertà; quando, invece, scrive potenza, si deve leggere potenza. Per usare il lessico crociano, si tratta di concetti distinti, e che Machiavelli distingue. Perché il confronto tra l'«ordine» veneto-spartano e l'«ordine romano» è tra repubbliche che sono state più a lungo libere, le prime, e la repubblica che lo è stata di meno perché ha perseguito la potenza, la seconda.

E non solo Machiavelli ha distinto, nonostante il suo pensiero non sia «una geniale “anticipazione” di quello liberale», libertà e potenza, ma, nel capitolo VI, ha anche collocato nei conflitti la causa che impedisce la loro unificazione. La libertà non appartiene alle repubbliche potenti a causa della loro congenita e inevitabile conflittualità. Beninteso, per Machiavelli tanto Sparta e Venezia quanto Roma erano regimi liberi, in quanto tutte e tre repubbliche. Dire quindi che la libertà è propria delle repubbliche che appartengono all'«ordine» veneto-spartano richiede una precisazione. Quando Machiavelli indica queste repubbliche come “libere”, la ragione è dovuta alla loro capacità di mantenere il proprio ordinamento repubblicano più a lungo rispetto all'«ordine» romano. Capacità che deriva dalla loro struttura socio-politico-istituzionale, che le consente di sottrarsi ai conflitti o, quantomeno, di ridurli a proporzioni inoffensive per lo svolgimento pacifico e ordinato della vita pubblica. Il conflitto è dunque chiaramente indicato nel capitolo VI come la causa che provoca la fine della libertà repubblicana. E non è certo questo che si leggeva nel capitolo IV. Per essere libero, l'«ordine» romano avrebbe dovuto eliminare i conflitti. Ma questo non poteva senza eliminare le basi della sua potenza, cioè il popolo numeroso. Questo è l'assunto del capitolo, questo è il problema che pone: avrebbe Roma fatto gli «effetti grandi che la fece» scansando i tumulti che ne provocarono la rovina? E la risposta che Machiavelli dà è no. E la ragione è sempre quella: quando devi avere un popolo numeroso, non lo puoi «maneggiare» come vuoi. Ti scapperà sempre di mano e, scappandoti di mano, ti creerà problemi all'interno.

Ma facciamo un altro passo dal quale la rottura che si consuma nel capitolo VI col capitolo IV risulterà ancora più netta, rendendo ulteriormente insostenibile parlare di

¹⁸³ Cfr. Per esempio, L. Strauss, *Liberalism. Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago 1968, trad. it., *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973; Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, I, cit., p. 52 ss.; Id., *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, trad. it., *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino 2001; T. Gray, *Freedom*, MacMillan, London 1991; M. Barberis, *Libertà*, Il Mulino, Bologna 1999.

alcuna continuità che vi sarebbe nel discorso machiavelliano. Quale «umore» porta la responsabilità del conflitto che rovina le repubbliche che rientrano nell'«ordine» romano? Sono i nobili ambiziosi e assetati di potere? È il loro «desiderio grande di dominare» che porta alla morte la libertà repubblicana? Questo è quanto abbiamo imparato leggendo i capitoli iniziali dei *Discorsi*. Non è però quello che si dice nel capitolo VI, in cui Machiavelli, dopo le concessioni della parte finale del capitolo IV all'«opinione di molti», ha ormai fatto propria la rappresentazione del popolo contenuta negli argomenti pro «guardia della libertà» nobiliare del capitolo V, i regimi repubblicani in cui la libertà è meglio tutelata sono quelli a guida dei grandi. Sono quelli in cui la rinuncia a una politica di conquista non rende necessario fare un popolo numeroso che, non potendosi poi «maneggiare», si sfoga in pericolosi, per la libertà, «modi [...] straordinari e quasi efferati». Se questa è, dunque, la continuità del capitolo VI rispetto al capitolo IV, allora alziamo le mani e tacciamo, perché veramente non sapremmo più che dire.

Ma, prima di arrenderci definitivamente, vogliamo fare ancora un tentativo per mostrare le nostre buone ragioni, portando l'attenzione su due altri capitoli, il terzo del libro II e il sessantesimo del I. Le parole con cui Machiavelli inizia *Discorsi* II III potrebbero benissimo provenire dal capitolo VI: «Quegli che disegnano che una città faccia grande imperio, si debbono con ogni industria ingegnare di farla piena di abitatori; perché senza questa abbondanza di uomini, mai non riuscirà di fare grande una città» (*Discorsi*, II III 3). E fu, infatti, per avere questo come proprio scopo che Roma, opportunamente, accrebbe la propria popolazione «per amore e per forza» (*Discorsi*, II III 4). «Per amore», aprendo le proprie porte «a' forestieri che disegnassono venire ad abitare in quella»; «per forza», «disfacendo le città vicine» (*Discorsi*, II III 5) e trasferendo i loro abitanti entro le proprie mura. Questa politica fu avviata sin dall'epoca della monarchia, tant'è vero che al tempo del «sesto re», cioè Servio Tullio, Roma poteva già vantare «ottantamila uomini da portare arme» (*Discorsi*, II III 6). Per una repubblica che si propone di fare un «grande imperio», si tratta di una via obbligata. Deve necessariamente fare come il «buon coltivatore, il quale, perché una pianta ingrossi e possa produrre e maturare i frutti suoi, gli taglia i primi rami che la mette, acciocché rimasa quella virtù nel piede di quella pianta possano col tempo nascervi più verdi e più fruttiferi» (*Discorsi*, II III 7). Se non fa così, non c'è alcun modo che possa

fare un «grande imperio». E, per spiegarlo, Machiavelli ripropone anche in questo capitolo il confronto tra Roma e Sparta, a cui però, questa volta, affianca non più Venezia ma Atene. Sia Sparta che Atene, non avendo provveduto ad accrescere la loro popolazione, non ebbero mai un esercito adeguato a una seria e ambiziosa politica di conquista. In *Discorsi* II III, Machiavelli cita una misura, di cui non aveva fatto parola nel capitolo VI, cui Licurgo ricorse per impedire l'aumento degli abitanti di Sparta: l'introduzione di «monete di cuoio» che tolse «via a ciascuno il desiderio di venirvi per portarvi mercanzie o portarvi alcuna arte» (*Discorsi*, III III 11). Non avendo dunque ingrossato il «piede», Sparta se ne sarebbe dovuta rimanere buona e quieta e non lanciarsi in una politica di conquista che non poteva che rivelarsi una mossa scriteriata e avventata, vista la pochezza del suo potenziale militare. E, benché fosse comunque riuscita ad occupare «tutte le città di Grecia» (*Discorsi*, II III 14), più che naturale che poi le perse quasi subito per non avere i mezzi, cioè gli uomini, per tenerle a sé sottomesse.

La corrispondenza col capitolo VI di *Discorsi* II III è, fin qui, perfetta. Ma *Discorsi* II III dice anche molto altro. Intanto, non contiene alcun riferimento alla superiorità e preferibilità dell'«ordine» romano. Machiavelli non afferma che Sparta e Atene avrebbero dovuto imitare Roma e ingrossare anch'esse il loro «piede», per tenersi sempre pronte alla guerra cui la «necessità», se non l'«elezione», ti obbliga. Machiavelli invece scrive che, per conservare la loro libertà, sarebbe bastato che rimanessero entro l'orizzonte che il loro «ordine» le abilitava a percorrere. Insomma, niente guerre e, grazie all'assenza di «inimicizie» interne, sarebbero rimaste lungamente libere. Anche perché il mantenimento della loro libertà era assicurato dalle «ottime leggi» che si erano date. «Ottime leggi» (*Discorsi*, II III 8) che, al contrario, Roma non aveva potuto prendere avendo voluto fare un «popolo numeroso» da mandare in campo. Confrontata con Sparta e Atene, infatti, Roma «pareva più tumultuaria e non tanto bene ordinata» (*Ibidem*). Fa davvero impressione sentire che Machiavelli qualifichi Atene meglio ordinata di Roma. Quella stessa Atene che era stata portata, in *Discorsi* I II, come esempio di città male ordinata. E tanto male ordinata dal suo principio da Solone che la città non era stata mai in grado di rimettersi dal suo «infelice» esordio, passando di crisi in crisi senza trovare stabilità. E cosa ci dice ora Machiavelli? Che, a confronto di Atene, Roma non era «tanto bene ordinata» e non lo era perché era più tumultuaria. Ma

i tumulti non erano il fondamento di «tutte le leggi che si fanno a favore della libertà»? Non avrebbero dovuto i tumulti rendere più ordinata, e quindi più libera, Roma di Atene che dai tumulti non era stata beneficata? Già, ma questo è il capitolo IV: acqua passata. Qui, l'orizzonte è quello del capitolo VI, dove i tumulti sono l'«inconveniente» delle repubbliche che devono mandare il loro popolo numeroso a combattere.

Lo stesso orizzonte entro cui s'iscrive, e che espressamente si trova richiamato, anche l'ultimo capitolo del primo libro, il LX. Al popolo numeroso che serve per «fare gli effetti che fece Roma» va riconosciuto anche un ruolo politico, dice Machiavelli, «perché e' non si può dare agli uomini disagio senza premio», e «tôrre loro la speranza di conseguire il premio» (*Discorsi*, I LX 5) può rivelarsi molto pericoloso. Il premio politico che i Romani concessero alla plebe fu l'accesso al consolato. Prima alimentarono la speranza che le avrebbero concesso di accedervi e, con questa speranza, riuscirono per un certo tempo ad ottenere che la plebe combattesse. Ma, poi, dovettero mantenere la promessa, perché di sola speranza non si vive, cioè non si combatte. È notevole che l'istituzione che segna l'ingresso nella vita politica del popolo romano è indicato, in questo capitolo, nel consolato e non nel tribunato. Si tratta, per quanto ci consta, di un *unicum* senza altri riscontri nelle opere politiche di Machiavelli. Ma ancor più notevole sono i termini con cui Machiavelli presenta l'accesso della plebe al consolato. Nessuna lotta, nessun conflitto, ma un sapiente dosaggio dall'alto dei tempi e dei modi secondo cui la concessione andava fatta in ragione dell'interesse non della plebe ma della repubblica. Chi governa sa bene di dovere cedere qualcosa quando ha bisogno di ottenere in cambio qualcos'altro. E nessuno era politicamente prudente come lo erano i Romani, ovvero la classe dirigente patrizia, la quale diede al momento opportuno alla plebe quel «premio» che serviva per farla andare in guerra al servizio dell'interesse della repubblica. Ma, attenzione, il capitolo contiene anche l'indicazione di come ci si può comportare se si decide di non adoperare la plebe in guerra. E come si esprime in merito Machiavelli? Anche in questo caso il suo suggerimento è che è bene inserirla egualmente e pienamente nella vita politica dello Stato? Sentiamo qual è la sua raccomandazione dalla sua viva voce: «la città che non adopera la sua plebe ad alcuna cosa gloriosa, la può trattare a suo modo, come altrove si disputò» (*Discorsi*, I LX 7)¹⁸⁴.

¹⁸⁴ La posizione qui espressa da Machiavelli coincide perfettamente con quella di Guicciardini, il quale appunto osserva che se i Romani volevano «adoperare la plebe alle arme, bisognava tenerla soddisfatta»,

Detto che l'«altrove si disputò» si riferisce proprio a *Discorsi* I VI, non ci pare che queste parole necessitino di particolare commento. Esse sono nette e non concedono margini ad alcun distinguo. Quello che qui Machiavelli dice è inequivocabilmente chiaro: laddove non è richiesta la massa d'urto della plebe, i grandi possono pure tenere il potere per sé, ché sta in buone mani, perché, in questo modo, non avendosi tumulti, la libertà ne guadagna.

§

Rimane però ancora un punto da considerare. Si potrebbe credere che, se anche i tumulti del capitolo VI non servono alla libertà, la loro positività rimanga comunque intatta, per essere essenziali a promuovere gli «effetti grandi». Ma come il conflitto interno potrebbe mai giovare al conflitto esterno? Il conflitto interno è un «inconveniente», una palla al piede, un *handicap*, delle repubbliche che perseguono la potenza. Che vantaggio, infatti, potrebbero trarne per le loro campagne militari? Dovrebbe essere palese che una repubblica coesa e compatta all'interno può sprigionare una potenza di fuoco all'esterno inaccessibile a una divisa e lacerata dalle «inimicizie» fra i suoi «umori». Oddio, è vero che il primo a cui la cosa non sembrerebbe sempre chiara è proprio Machiavelli, se, come nel passo sopra riportato, scrive che a volere fare una repubblica che «ampliasse come Roma di dominio e di potenza [...] è necessario dare luogo a' tumulti e alle dissensioni universali il meglio che si può»¹⁸⁵. Ma si tratta di un passaggio in cui evidentemente si è fatto prendere la mano, in cui, e più del solito, non si è nemmeno ben reso conto dell'enormità che stava dicendo. Se così non fosse, non sarebbe dovuto uscirgli poi dalla penna l'intero capitolo XXV del secondo libro dei *Discorsi*, dove, dopo essersi riappacificato, prima ancora che con la logica, col

cioè darle un riconoscimento politico; mentre invece, «volendo tenerla mal contenta, bisognava abbandonare el traino della milizia» (*Dialogo del reggimento di Firenze*, in *Opere*, I, cit., p. 455).

¹⁸⁵ F. Raimondi (*Les «Tumultes» dans le Prince et dans les Discours*, cit., p. 167) propone di intendere «dare luogo» nel significato di dare libero corso («laisser libre cours»). Machiavelli, insomma, starebbe, per Raimondi, semplicemente riaffermando quanto aveva asserito nel capitolo IV, e cioè che occorre lasciar spazio ai tumulti perché da essi derivano le istituzioni che garantiscono la libertà. Ma se così fosse, Machiavelli non avrebbe dovuto definirli un «inconveniente». Il punto che non bisogna mai perdere di vista, che invece Raimondi ha perso di vista, e che impedisce di attribuire ai tumulti del capitolo sesto un significato positivo è costituito dal paragone che Machiavelli effettua tra Sparta e Venezia, da un lato, e Roma dall'altro, al fine di far emergere non l'«ordine» tra i due che è perfetto, ma quello meno imperfetto. In tal senso, pur nella sua superiorità, anche l'«ordine romano» è imperfetto e la sua imperfezione è individuata proprio nel suo carattere tumultuario.

buonsenso, mette sotto esame la strategia adottata da Veienti ed Etruschi, i nemici della prima ora di Roma, che tentarono di «estinguere il nome romano» approfittando della «tanta disunione nella repubblica romana intra la plebe e la nobiltà» (*Discorsi*, II xxv 2). E che dice di come si comportarono Veienti ed Etruschi? Dice che sbagliarono, sbagliarono pesantemente. Ma non a causa della loro strategia, cioè perché non si accorsero che i conflitti interni rendono un popolo più forte nella lotta contro i nemici esterni. No, per Machiavelli la loro strategia era giusta; essi adottarono esattamente la strategia che dovevano seguire per giungere ad avere la meglio sull'odiato nemico. Il loro errore fu di non averla saputo sfruttare appieno. Un nemico diviso è un nemico più debole, e per questo dovevano, prima di sferrare l'attacco decisivo, lavorare la cosa meglio e ulteriormente, per approfondire quanto più potevano le divisioni fra patrizi e plebei. E solo a quel punto avrebbero poi dovuto attaccare, perché, allora, la vittoria immancabilmente sarebbe loro arrisa. Sbagliarono, dunque, perché non ebbero pazienza e sferrarono il loro attacco ai Romani prematuramente, quando le loro divisioni non si erano ancora fatte incomponibili. Così, di fronte alla grave minaccia che incombeva su di loro, i Romani riuscirono ad accantonare le loro rivalità e a ricompattarsi: «fu tanta la temerità e insolenzia» dei Veienti e degli Etruschi, «che i Romani di disuniti diventarono uniti; e venendo alla zuffa gli ruppano e vinsono» (*Discorsi*, II xxv 3). I Romani poterono sconfiggere Veienti ed Etruschi per la loro unione e non la loro disunione. Ecco invece secondo Machiavelli come avrebbero dovuto procedere, se fossero stati più «savi»: «eglino arebbero, quanto più disunita vedevono Roma, tanto più tenuta da loro la guerra discosto, e con l'arti della pace cerco di oppressargli. Il modo è cercare di diventare confidente di quella città che è disunita; e infino che non vengono all'armi, come arbitro, maneggiarsi intra le parti. Venendo alle armi, dare lenti favori alla parte più debole, sì per tenergli più in su la guerra e fargli consumare, sì perché le assai forze non gli facessero dubitare tutti che tu volessi opprimergli e diventare loro principe» (*Discorsi*, II xxv 7-9). Solo, quindi, quando fossero riusciti a portare la divisione fra i Romani a questo grado, Veienti ed Etruschi avrebbero dovuto lanciarsi all'assalto. E la vittoria sarebbe stata a quel punto un gioco da ragazzi. Altro che beneficio dei tumulti per la conquista. Sì, certo, ma per chi si lancia alla conquista di un popolo diviso¹⁸⁶!

¹⁸⁶ Per quanto possa sembrare inverosimile, l'assurda idea che Machiavelli riterrebbe i conflitti interni

A che serve dunque il conflitto sociale nel capitolo VI? A nulla. Non serve alla libertà e non serve alla potenza. È un danno e basta. Un «inconveniente» che le repubbliche che si danno alla conquista devono sopportare, ma che, in quanto «inconveniente», non apporta sotto alcun riguardo vantaggi di sorta. Se avesse pensato che il conflitto poteva essere utile alla conquista, Machiavelli non lo avrebbe qualificato come un «inconveniente». Chi pensa che Machiavelli attribuisca un'utilità bellica ai tumulti nel capitolo VI, commette un grossolano errore logico. Scambia un nesso di coesistenza o di implicazione con un nesso di causalità. Machiavelli nel capitolo VI non afferma che la conquista è favorita dal conflitto, bensì unicamente che alla potenza si accompagna il conflitto, e che non puoi avere l'una senza l'altro. Le condizioni che rendono possibili la potenza, sono anche quelle che determinano il conflitto sociale. Il conflitto è tanto poco causa della potenza, quanto la potenza lo è del conflitto interno. Questa è la conclusione cui giunge il capitolo VI e, se qualcuno ritiene che abbiamo torto, lo preghiamo di accomodarsi e di spiegarci, testi alla mano però, perché non sarebbe così come diciamo noi¹⁸⁷.

§

Mettere d'accordo il capitolo IV con i capitoli V e VI è un'impresa impossibile. Tra il primo e gli altri due, Machiavelli ha scavato progressivamente un abisso. Gli è accaduto un po' quello che successe a Cristoforo Colombo che, partito per raggiungere

utili per i conflitti esterni è assai diffusa gli interpreti. La si ritrova, solo per limitarci ad alcuni esempi, in A. J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, cit., p. 134 ss., M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti sociali nella vita politica*, cit., p. 25, G. Inglese, *Per Machiavelli*, cit., p. 120, G. M. Barbuto, *Machiavelli e il bene comune. Una politica ossimorica*, in *Antinomie della politica*, cit., p. 11 e Id., *Machiavelli*, cit., pp. 163 ss. M. Hulliung (*Citizen Machiavelli*, cit., p. 19) arriva perfino a scrivere che in Machiavelli «social conflict [...] is functional [...] because it fuels a machine of war». Già, la macchina da guerra dei nemici, avrebbe dovuto però precisare!

¹⁸⁷ Questa stessa linea di pensiero ispira anche le considerazioni di Machiavelli del capitolo conclusivo dei *Discorsi*, il XLIV del terzo libro. Qui, egli elogia la classe dirigente patrizia per avere capito e rimediato per tempo ai danni, in termini di disordine interno, che il continuo aumento degli stranieri a Roma avrebbe potuto provocare: «erano in Roma, per la liberalità che i Romani usavano di donare la civiltà a' forestieri, nate tante genti nuove, che le cominciavano avere tanta parte ne' suffragi, che il governo cominciava a variare, e partivasi da quelle cose e da quelli uomini dove era consueto andare. Di che accorgendosi Quinto Fabio che era il Censore, messe tutte quelle genti nuove da chi dipendeva questo disordine sotto quattro Tribù, acciocché non potessero, ridutti in sì piccoli spazi, corrompere tutta Roma». Una lettura agli antipodi dalla nostra è quella che di questo passo dà A. Negri che vede l'intervento riformatore di Quinto Fabio come espressione dell'energia costituente inesauribile e inarrestabile del popolo in cui consisterebbe la grande scoperta teorica dei *Discorsi* (*Il potere costituente*, cit. p. 89). Dove Negri abbia visto tutto questo, è però per noi un mistero più arduo da comprendere di quello della Trinità.

le Indie, si ritrovò in America. Anche lui, partito in un modo, si è trovato a chiudere in un altro. Voleva elogiare il conflitto sociale e ha chiuso denigrandolo. Voleva contestare l'«opinione de' molti», che attribuivano la grandezza di Roma alla sua virtù militare e ha terminato riconoscendo che se non fosse stato per la virtù militare, Roma non avrebbe fatta molta strada, travolta come sarebbe stata dalle sue divisioni interne. Ha cominciato esaltando il popolo come fondamento di libertà ed ha finito per riconoscere che la libertà è più al sicuro quando è nelle mani dei grandi. Colombo ci ha messo un po', ma poi ha capito di non essere approdato nelle Indie come credeva e voleva. Ha capito che sotto i suoi piedi c'era una terra che nessun europeo aveva calpestato prima di lui. E Machiavelli? L'impressione è che la confusione che ha fatto ha finito per confondere anche lui, tanto che non è mai riuscito davvero bene a capire in quale terra era approdato. Anche perché, come ci apprestiamo a vedere, i cambi di rotta e le virate non sono affatto finiti.

Capitolo 5

Il ritorno del primo Machiavelli

Proviamo a fare un piccolo e innocente gioco. Immaginiamo di avere una copia dei *Discorsi* in cui, per un errore di impaginazione, i capitoli che vanno dal IV al VI siano finiti fuori posto e in cui, pertanto, al capitolo III seguano il VII e l'VIII. Siamo sicuri che, se non conoscessimo già il testo, non ce ne accorgeremmo. E siamo pronti a scommettere che, nella stessa condizione di ignoranza, non se ne accorgerebbe nessuno. La ragione è semplice, ed è che i capitoli VII e VIII sembrano la naturale e logica prosecuzione della linea di pensiero lungo la quale Machiavelli si era incamminato nei primi tre capitoli. Infatti, essi sono il trionfo della legalità sull'illegalità, dell'ordine sul disordine e, insomma, nel lessico machiavelliano, dei «modi ordinari» sui «modi straordinari». Cioè sono esattamente ciò che ci si aspetterebbe di trovare dopo che Machiavelli ci aveva informati che Roma era diventata una «repubblica perfetta» con l'entrata a regime della costituzione mista. Quando li si legge, una sola conclusione è possibile: Roma non fu una «repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione» per il motivo che di tumulti non se ne vide in giro neanche l'ombra, almeno fino «ai Gracchi». Non si videro né quelli del capitolo IV, quelli cioè che, almeno sulla carta, erano stati dichiarati essere il fondamento di «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà»; né quelli del capitolo VI, cioè quelli che erano stati definiti un «inconveniente» conseguente alla necessità di una popolazione numerosa per darsi alla conquista. Non ci furono tumulti di alcun genere, perché i «modi ordinari» di cui Roma disponeva alla grande impedirono sempre che si arrivasse ai «modi straordinari», cioè che si uscisse fuori della legalità delle istituzioni. Una volta che furono perfezionate, leggi e istituzioni regolarono integralmente la vita interna di Roma e chiusero ogni varco a tumulti e disordini. Questo, e non altro, è il messaggio che, con martellante, ossessiva, ridondante insistenza, Machiavelli trasmette nei capitoli VII e VIII¹⁸⁸. E qui, a differenza del capitolo

¹⁸⁸ P. Larivaille, *La Pensée Politique de Machiavel*, cit., p. 51, addirittura definisce l'argomentazione del capitolo VII «d'une lourdeur exceptionnelle», proprio in ragione dell'insistenza con cui Machiavelli ripete

iv, Machiavelli non lesina gli esempi. Qui, egli non mostra di avere difficoltà a reperire casi che mostrano come leggi e ordinamenti avessero evitato i tumulti a Roma.

Prendiamo quello che accadde poco dopo la concessione del tribunato. Una buona parte dei patrizi era «irritata contro alla plebe» perché le pareva che «la Plebe avessi troppa autorità mediante la creazione de' Tribuni» (*Discorsi*, I VII 7). E tra coloro che più si davano da fare per arrivare a un ridimensionamento del potere che aveva acquisito, vi era Gneo Marcio, meglio noto come Coriolano. Le voci sulle sue macchinazioni cominciarono però presto a circolare in città e, allora, nel popolo montò «tanta indegnazione contro a Coriolano, che all'uscire del Senato lo avrebbero tumultuariamente morto» (*Ibidem*). Bene dunque, si dovrebbe pensare, perché in tal modo si creava l'occasione propizia perché i tumulti mostrassero i benefici effetti che erano capaci di produrre, in quanto avrebbero consentito sia di sventare una manovra dei patrizi contro la libertà sia di introdurre nuove leggi per consolidarne le basi. Nient'affatto, per il Machiavelli dei capitoli VII e VIII non c'è nulla di più nocivo dei tumulti per la vita di una repubblica. Si consideri infatti, egli spiega, cosa sarebbe accaduto se il popolo avesse dovuto ricorrere ai tumulti per fermare Coriolano: «se tumultuariamente ei fusse stato morto [...] ne nasceva offesa da privati a privati, la quale offesa genera paura, la paura cerca difesa, per la difesa si procacciano partigiani, da' partigiani nascono le parti nelle cittadi, dalle parti la rovina di quelle» (*Discorsi*, I VII 10)¹⁸⁹. Per fortuna che, quindi, Roma era attrezzata per scongiurare che si arrivasse a tanto. Meno male che aveva le giuste e ben congegnate contromisure istituzionali per

che la vita di una repubblica deve essere regolato dai «modi ordinari». Non ci è chiaro perché Sasso affermi che «la discussione sui “tumulti” e le loro conseguenze» si esaurisca con il capitolo sesto (*Machiavelli*, I, cit., p. 544). Forse, per Sasso, dei tumulti si può parlare solo in termini positivi – sempre che si conceda che in tali termini se ne parli nei capitoli dal IV al VI – per cui, dato il giudizio negativo che su di essi si esprime nei capitoli VII e VIII, questi ultimi non si possono prendere in considerazione per la ricostruzione dell'ondivaga riflessione machiavelliana sul loro conto. Né si comprende quali mai siano, come scrive F. Raimondi (*Le «Tumulte» dans les Prince e dans les Discours. Notes pour un lexique machiavélien des lutttes*, cit., p. 167) le «magistratures décrites dans le *Discourses* I VII» che sarebbero «une conséquence de tumulte ou des dissensions parmi le citoyen». Le magistrature del capitolo VII si caratterizzano per la loro funzione di impedire i tumulti e non per essere la risultanza dei tumulti.

¹⁸⁹ È interessante notare come proprio la vicenda di Coriolano era stata assunta da Dionigi di Alicarnasso, che dedica ad essa ampio spazio nelle *Antiquitates* - buona parte dei libri VII e VIII – come emblema della capacità dei Romani di risolvere le loro controversie per via istituzionale, evitando che degenerassero in conflitto aperto e violento, come era invece sempre accaduto tra le città greche che, per non essere riuscite ad istituzionalizzare il dissenso, erano una dopo l'altra state travolte dalle lotte interne. Che, come si è visto sopra, è esattamente la lettura che ne dà Machiavelli. Su ciò, si vd. E. Noè, *Ricerche su Dionigi d'Alicarnasso: La prima stasis a Roma e l'episodio di Coriolano*, in AA.VV., *Ricerche di storiografia greca in età romana*, Giardini, Pisa 1979, pp. 21-116.

risolvere ogni problema che si presentava senza che si dovesse varcare la soglia della legalità. In quest'occasione, sottolinea Machiavelli, a provvedere fu l'autorità delle accuse conferita ai tribuni, per mezzo della quale Coriolano fu denunciato e condotto in giudizio davanti al popolo. L'intera vicenda poté così concludersi pacificamente attraverso le procedure previste dai «modi ordinari», evitando che alcun tumulto venisse a turbare l'ordine e la quiete di Roma. E la cosa non fu un male, in quanto Roma perse un'opportunità da cui poteva nascere qualche legge in favore della libertà. Questo è quanto sosteneva Machiavelli nel capitolo IV. Ma per il Machiavelli dei capitoli VII e VIII, che è poi il primo Machiavelli, non è più così. L'aver evitato i tumulti fu invece un grande bene per Roma, perché da essi sarebbe potuto venire solo un danno alla libertà della città.

Per mostrare la bontà degli ordinamenti romani nell'evitare i tumulti, Machiavelli mette in campo anche uno dei suoi strumenti di analisi preferiti: il paragone. Come abbiamo visto, lo aveva fatto anche nei capitoli V e VI. Ma ora non sono più Sparta e Venezia ad essere chiamate in causa. D'altronde, non avrebbero potuto esserlo. Nel momento in cui Machiavelli tornava a insistere sulla «perfezione» istituzionale di Roma, come nei capitoli I-III, riproporre il confronto con Sparta e Venezia non aveva senso. Anzi, si sarebbe potuto rivelare controproducente. Infatti, quanto era emerso su questo versante era che Sparta e Venezia erano meglio ordinate di Roma, per avere avuto delle istituzioni che le avevano garantito un'esistenza libera più lunga. Per far risaltare l'eccellenza delle istituzioni romane, Machiavelli, dunque, doveva chiamare in scena un nuovo soggetto politico. Un soggetto che incarnasse il peggio del peggio politicamente. E questo soggetto Machiavelli ce lo aveva a portata di mano: Firenze. Se nei capitoli VII e VIII è Firenze a costituire il polo negativo di confronto, è perché Machiavelli aveva bisogno di una «repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione» per far risaltare come Roma non lo fosse stata, e non perché dai tumulti erano sorte «tutte le leggi a favore della libertà»; ma in quanto invece era stata una repubblica talmente bene ordinata che tumulti e disordini non avevano mai potuto mettervi radice. A ben vedere, in questi capitoli è già anticipato uno dei motivi alla base delle *Istorie fiorentine*: come mai Firenze, a differenza di Roma, non riuscì mai a darsi istituzioni che fossero in grado d'imbrigliare e neutralizzare «le gravi e naturali nimicizie che sono intra gli uomini popolari e nobili» (*Istorie fiorentine*, III 1)?

Nel capitolo VII, Machiavelli riporta due episodi che, a suo dire, la dicono lunga sui danni che erano venuti a Firenze dal non avere un'autorità come quella delle accuse che a Roma aveva consentito di colpire quei cittadini che macchinavano «contro allo stato libero» (*Discorsi*, I VII 2). Il primo si ebbe nel 1498 e il suo protagonista fu Francesco Valori, capo dei cosiddetti Piagnoni e persona assai vicina a Savonarola. Uomo ambizioso, Valori era venuto in sospetto di volere diventare «principe della città» (*Discorsi*, I VII 12). Siccome Firenze non aveva «modi ordinari» attraverso cui poterne frenare l'ascesa per vie legali, i suoi avversari non ebbero alternativa se non quella di ricorrere ai «modi straordinari». Si formarono così due sette le quali vennero «alle armi» (*Ibidem*) e molto sangue fu versato. Ma, «quando per l'ordinario si fusse potuto opporsegli» (*Discorsi*, I VII 13), a tanto non si sarebbe mai arrivati. Non si sarebbe cioè innescata quella spirale di violenza generalizzata che investì l'intera Firenze, in quanto Valori, e lui solo, sarebbe stato oggetto dell'azione della legge; invece, «avendosi a spegnere per lo straordinario, seguì con danno non solamente suo ma di molti altri nobili cittadini» (*Ibidem*).

Il secondo episodio ebbe come protagonista il gonfaloniere Pier Soderini e le sue conseguenze furono assai più gravi perché provocarono addirittura la caduta della repubblica e il ritorno al potere dei Medici. Come Valori, anche Soderini era sospettato di aspirare al principato e l'orientamento filo popolare che aveva impresso alla sua azione di governo era interpretato dalle maggiori famiglie cittadine come la ricerca della necessaria base di consenso per condurre in porto il suo disegno. Ma Firenze continuava a non avere un sistema di accuse affidabile e credibile. Se l'oligarchia fiorentina avesse avuto a disposizione una via istituzionale per verificare la fondatezza dei suoi sospetti, tutto si sarebbe risolto pacificamente e senza turbamento dell'ordine pubblico. La lezione del 1498 però non era servita a nulla. Anche dopo quanto era accaduto nella vicenda di Francesco Valori, non si era provveduto a dotare la repubblica di ordinamenti atti ad affrontare simili situazioni scongiurando che potessero verificarsi tumulti. Quello di cui Firenze avrebbe avuto bisogno, secondo Machiavelli, era un analogo della citazione in giudizio dinanzi al popolo da parte dei tribuni che c'era a Roma. Invece a Firenze, i casi «di accuse contro alla ambizione de' potenti cittadini» (*Discorsi*, I VII 14) erano demandati a un collegio di otto giudici, un numero troppo esiguo perché potesse dar luogo a deliberazioni imparziali, al riparo quindi dalle pressioni e dalle interferenze

che soprattutto, dato il suo potere, la maggior carica della repubblica poteva esercitare. La consapevolezza di ciò persuase in partenza gli oppositori del gonfaloniere dell'inutilità di adire le vie ordinarie e della necessità, per contro, di dovere procedere per vie straordinarie. Si replicò così nel 1512 esattamente la situazione che si era avuta nel 1498. Con una differenza fondamentale, tuttavia: non potendosi valere di «modi ordinari», in questa circostanza gli oppositori di Soderini chiamarono a loro sostegno forze esterne, accordandosi con l'esercito spagnolo per abbattere il regime del gonfaloniere e riportare al potere i Medici.

L'intervento di «forze strane» rappresenta per Machiavelli un sicuro indizio dei «cattivi ordini» di una repubblica. Dove le istituzioni funzionano, nessuna componente della città cercherà di sostenere le proprie ragioni invocando l'intervento di Stati stranieri. E, difatti, a Roma nulla del genere si verificò mai¹⁹⁰. E non perché i suoi due «umori» filassero d'amore e d'accordo. Tutt'altro. È che a Roma le accuse erano così ben regolate che provvedevano a risolvere le controversie nell'ambito della legalità, senza che si avvertisse la necessità da parte di alcuno di tirare dentro gli affari della città terzi: «i quali modi furono in Roma sì bene ordinati che, in tante dissensioni della Plebe e del Senato, mai o il Senato o la Plebe o alcuno particolare cittadino disegnò valersi di forze esterne; perché avendo il rimedio in casa, non erano necessitati andare per quello fuori» (*Discorsi*, I VII 18). Dunque, contrasti sì, e tanti, ma nessun tumulto a Roma. Perché il rimedio che i Romani avevano in casa non erano i tumulti, ma i loro ordinamenti. Siamo agli antipodi dei capitoli precedenti. La storia di Roma nelle mani di Machiavelli ha i tratti di un pirandelliano *Così è, se vi pare*, con la fondamentale differenza che le diverse versioni dello stesso fatto non sono fornite ciascuna da personaggi diversi. A imbastirle è invece sempre lo stesso autore che, ad ogni nuova pagina, sembra colto da amnesia e non ricordare minimamente quanto scritto un attimo prima.

E, a proposito di amnesia, tutti ricorderanno come nel capitolo IV si consigliava di lasciare che il popolo potesse «sfogare l'ambizione sua» anche in «modi [...] straordinarii e quasi efferati», se non altro perché altrimenti non ce ne si poteva valere «nelle cose importanti». Tutti, meno ovviamente Machiavelli. Perché se il Nostro

¹⁹⁰ In realtà, non fu così, perché proprio Coriolano ricorse a «forze strane», cfr. H. C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders*, cit. p. 57, e R. T. Ridley, *Machiavelli and the Roman History in the Discourses*, in «Quaderni di storia», XVIII, 1983, pp. 202.

continua a raccomandare di fare in modo che gli «omori che crescono nelle cittadi» possano sfogarsi, egli ora però si guarda bene dal ripetere di non far caso ai «modi straordinarii» a cui si abbandona il popolo. Anzi, afferma esattamente il contrario: si deve prestare la massima attenzione a che lo «sfogarsi» avvenga «ordinariamente» (*Discorsi*, I VII 5)¹⁹¹. Infatti, se non si vuole che una repubblica rovini a causa del ricorso ai «modi straordinarii», si deve «ordinare quella in modo che l'alterazione di quegli omori che l'agitano abbia una via da sfogarsi ordinata dalle leggi» (*Discorsi*, I VII 6). E se qualcuno avesse qualche dubbio sul fatto che, qui, con «omori» Machiavelli si riferisca al popolo, si vada a rileggere la vicenda di Coriolano di cui sopra.

Tra i vantaggi che una repubblica ricava dall'averne un efficiente sistema giudiziario, vi è anche quello non trascurabile dell'assenza di contraccolpi negativi, ovvero sempre i soliti disordini e tumulti, nel caso di errori giudiziari. E questo perché tutto si svolge nell'ambito degli ordinamenti pubblici e senza l'intervento di attori privati che sono quelli da cui nascono i disordini: «perché la esecuzione si fa senza forze private e senza forze forestiere, che sono quelle che rovinano il vivere libero, ma si fa con forze e ordini pubblici, che hanno i termini loro particolari, né trascendono a cosa che rovini la repubblica» (*Discorsi*, I VII 9).

§

¹⁹¹ La lettura tutta ideologica, nel senso di offuscata e distorta da un pregiudizio filopopolare, di C. Lefort tocca, nell'interpretazione dei capitoli VII e VIII, uno dei suoi vertici più alti e, per converso, scientificamente più bassi. Per lui, questi capitoli non sono dominati da cima a fondo, come effettivamente sono, dalla contrapposizione tra «modi ordinari» e «modi straordinari». No, essi per Lefort sono invece i capitoli dello «sfogare», dello «sfogare» del popolo contro i grandi. Sono, insomma, i capitoli della più esplicita teorizzazione della lotta di classe degli oppressi, il popolo, contro gli oppressori, i grandi. Ora, che quest'idea sia rintracciabile in Machiavelli, pur senza quegli accenti bolscevichi che le conferisce Lefort e pur tra infinite altre cose di tenore diverso e opposto, come stiamo mostrando, che sulla materia dice, lo concediamo senza difficoltà; ma che la si ritrovi in questi capitoli lascia francamente allibiti. Infatti, l'insistenza di Machiavelli non è sullo «sfogare», ma sul fatto che esso debba avvenire secondo «modi ordinari» che impediscano che lo *sfogo* assuma forma tumultuaria, diventando proprio quella lotta di classe che manda in estasi Lefort. Per la sua lettura di questi capitoli, Lefort avrebbe potuto giovare di una dritta interpretativa di un autore che ben conosceva e che frequentava con assiduità: Antonio Gramsci. Gramsci insisteva con ripetitività pedagogica che, nella definizione del marxismo come materialismo storico, l'accento andava fatto cadere, per evitare di confonderlo con quella cosa a suo dire intellettualmente primitiva che era il materialismo metafisico, non sul sostantivo ma sull'aggettivo. Ecco, se si fosse ricordato di Gramsci, Lefort avrebbe potuto capire che, nell'espressione «sfogare ordinariamente», Machiavelli aveva posto l'accento non sul verbo ma sull'avverbio. Ma, come dice il proverbio, non c'è peggior sordo di chi non vuole sentire. (*Le travail de l'ouvrier*, cit. p. 482 ss.). Alla linea interpretativa di Lefort si richiama anche G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 140 ss. Che lo «sfogare» del capitolo VII sia cosa ben diversa dello «sfogare» del capitolo IV, è stato invece colto da H. C. Mansfield, *Machiavelli's new modes and orders*, cit. p. 53.

Dove le accuse funzionano e fanno il loro dovere, le calunnie – e con ciò si viene al capitolo VIII – contro i governanti non possono provocare danni. Machiavelli le ritiene uno dei più potenti veleni della vita politica, tra le prime cause di tumulti e disordini. Proprio perché la repubblica romana era ben ordinata in tema di «accuse», le fu sempre agevole, oltre che punire chi effettivamente attentasse alla libertà repubblicana, smascherare quanti, per promuovere la loro personale ambizione, mettevano in circolo voci calunniose. Ogni tentativo in tal senso veniva stroncato immediatamente grazie ai suoi «modi ordinari». Invidioso dei giusti onori che il popolo romano tributava a Furio Camillo, Manlio Capitolino «non potendo quietarsi per la gloria di quello» (*Discorsi*, I VIII 3), cercò di gettare fango sul suo rivale, accusandolo di essersi appropriato insieme ad altri del «tesoro [...] adunato insieme per dare ai Franciosi» (*Discorsi*, I VIII 4), e che, egli aggiungeva, avrebbe potuto essere assai meglio impiegato per alleviare le condizioni della plebe. Per quanto destituite di fondamento le parole di Manlio, dato il loro tenore, non potevano non trovare largo ascolto proprio tra la plebe, la quale cominciò subito «a fare a sua posta dimolti tumulti nella città» (*Discorsi*, I VIII 5). Ma Roma possedeva un ampio arsenale istituzionale per smontare per «via ordinaria» prontamente le calunniose accuse di Manlio ed evitare che la situazione potesse pericolosamente degenerare. Non c'erano, infatti, solo i tribuni. In quest'occasione, fu la nomina di un dittatore da parte del senato a mettere la parola fine, e sempre ovviamente per via ordinaria, alla vicenda¹⁹². Portato Manlio davanti al popolo e interrogato, fu uno scherzo per il dittatore far emergere il carattere calunnioso delle sue accuse. Nel commento che Machiavelli fa seguire alla vicenda, egli non fa altro che ribadire gli stessi concetti che aveva già abbondantemente espresso nel capitolo precedente: l'unico

¹⁹² Ideologicamente viziata, nel senso detto sopra, è anche la lettura che dei capitoli VII e VIII dà J. P. McCormick. Non è affatto vero, come pretende lo studioso americano, che l'efficacia dei «modi ordinari» per difendere l'integrità repubblicana è da Machiavelli fatta dipendere dalla loro connotazione di classe, ovvero popolare. Certo, Machiavelli insiste inizialmente sul ruolo che ebbe il tribunato della plebe nel mantenere l'ordine a Roma, ma egli poi procede subito ad allargare il piano del suo discorso alle istituzioni romane nel loro complesso, a prescindere dalla coloritura sociale del loro titolare. Non sorprende, pertanto che, per tenere in piedi la sua interpretazione, McCormick sorvoli sull'episodio di Manlio Capitolino in cui era stato il senato romano, e non il tribunato della plebe o una qualche assemblea popolare, a salvare la repubblica nominando un dittatore che smascherasse le sue mire di potere (*Machiavellian Democracy*, cit. pp. 114 ss.). Così come sorvola sul fatto che il limite delle istituzioni fiorentine, nella vicenda di Pier Soderini, non è da Machiavelli imputato all'assenza di un'istituzione popolare che potesse giudicarlo, ma al ristretto numero dei componenti del collegio degli Otto di Guardia di Balìa che avrebbe dovuto trattare la questione. Insomma, il problema che Machiavelli solleva è di natura quantitativo e non qualitativo, riguarda i *quanti* e non l'identità sociale, il *chi*.

modo per scongiurare gli effetti perniciosi che le calunnie possono costituire per le «città libere» e per «ogni altro modo di vivere» consiste nell'istituire un «ordine [...] che vi faccia a proposito» (*Discorsi*, I VIII 8). Ma le parole con cui Machiavelli suggella la sua analisi meritano, per la loro eloquenza e chiarezza, di essere riportate nella loro integrità:

Perché quanto le accuse giovano alle repubbliche tanto le calunnie nucono; e dall'una all'altra parte è questa differenza, che le calunnie non hanno bisogno né di testimone né di alcuno altro particolare riscontro a provarle, in modo che ciascuno e da ciascuno può essere calunniato; ma non può già essere accusato, avendo le accuse bisogno di riscontro veri e di circostanze che mostrino la verità dell'accusa. Accusansi gli uomini a' magistrati, a' populi, a' consigli; calunnionsi per le piazze e per le logge. Usasi più questa calunnia dove si usa meno l'accusa, e dove le città sono meno ordinate a riceverle. Però un ordinatore d'una repubblica debbe ordinare che si possa in quella accusare ogni cittadino senza alcuna paura o senza alcuno rispetto; e fatto questo, e bene osservato, debbe punire acutamente i calunniatori: i quali non si possono dolere quando siano puniti, avendo i luoghi aperti a udire le accuse di colui ch'egli avesse per le logge calunniato. E dove non è bene ordinata questa parte, seguitano sempre disordini grandi; perché le calunnie irritano e non gastigano i cittadini, e gli irritati pensano di valersi odiando, più presto che temendo le cose che si dicono contro a loro (*Discorsi*, I VIII 9-13).

Di nuovo, Machiavelli mette a confronto l'eccellenza degli ordinamenti romani con quelli pessimi di Firenze, che fornirono il terreno di coltura ideale per la crescita e il fiorire delle «calunnie». A Firenze «questa parte» era stata «sempre male ordinata» (*Discorsi*, I VIII 14), poiché ogni minima voce che veniva messa in giro contro chiunque ricoprì qualche carica di governo era capace di scatenare una sequela interminabile di disordini che mettevano la città a soqquadro. Da ogni calunnia «ne nasceva che da ogni parte ne surgeva odio, donde si veniva alla divisione, dalla divisione alle sette, dalle sette alla rovina. Che se fusse stato a Firenze ordine di accusare i cittadini e punire i calunniatori, non seguivano infiniti scandoli che sono seguiti» (*Discorsi*, I VIII 18-19). A Giovanni Guicciardini andò assai meno bene che a Furio Camillo che, grazie ai «modi ordinari» romani, si sbarazzò agevolmente delle calunnie che gli muoveva Manlio Capitolino. Commissario, nella guerra contro Lucca, nel 1430, Giovanni Guicciardini fu «incolpato» della sconfitta subita dalle truppe fiorentine in quanto si sarebbe lasciato corrompere dal nemico. Benché si fosse rimesso «nelle mani del Capitano» (*Discorsi*, I VIII 25) del Popolo per far sì che, accertandosi la verità, si ponesse fine a quella calunnia infamante, Giovanni però «non si potette mai giustificare, per non essere modi in quella repubblica da poterlo fare» (*Ibidem*). La qual cosa, non solo «condusse messer Giovanni quasi in ultima disperazione» (*Discorsi*, I VIII 24), ma soprattutto suscitò «assai sdegni intra gli amici di messer Giovanni, che erano la maggior parte degli uomini grandi, e

infra coloro che desideravano fare novità in Firenze». E lo sdegno «tanto crebbe che ne seguì la rovina di quella repubblica» (*Discorsi*, I VIII 27).

La musica è sempre la stessa. L'abisso tra la repubblica romana e quella fiorentina è indicato sempre nello stesso motivo: i buoni «modi ordinari» della prima contro quelli cattivi della seconda. I «modi ordinari» di Roma non diedero mai occasione che si dovesse ricorrere a quelli «straordinari». Tutto si risolse sempre entro il quadro delle istituzioni e non ci furono tumulti. A Firenze, al contrario, i «modi ordinari» non furono mai adeguati a contenere al loro interno la vita politica e civile che debordò di continuo in «modi straordinari». Conflitti e tumulti vi scoppiarono pertanto a ripetizione, tenendo la repubblica in una condizione di permanente sospensione e precarietà. A Firenze prevalse sempre la Piazza sul Palazzo. È questo appunto fu la sua rovina. A ognuno poteva riuscire facile, per mancanza di efficienti istituzioni, trascinare la popolazione in Piazza per lanciarla all'assalto del Palazzo, mettendo in giro voci infondate. Ma dove può mai andare una repubblica in cui la sua popolazione è potenzialmente sempre mobilitabile? Da nessuna parte, è l'implicita, ma fin troppo palese risposta che da Machiavelli viene in questi capitoli.

§

Il capitolo IV era stato superato dai capitoli V e VI. Ma ora l'uno e gli altri vengono superati dal VII e dall'VIII, nei quali Machiavelli è tornato indietro alla rotta che aveva battuto nei primi tre capitoli. Non ci sono più in giro tumulti che promuovono la libertà, né si vedono tracce di un popolo che va lasciato che si sfoghi in «modi [...] straordinari e quasi efferati» per potere essere spedito in guerra. La libertà e la prosperità di una repubblica sono un fatto esclusivo di buone leggi e buone istituzioni. La sua assicurazione sulla vita sono i «modi ordinari», perché i «modi straordinari» gliela accorciano. E il Machiavelli dei capitoli VII e VIII ha un'esperienza di prima mano da portare per dimostrare quanto facciano male tumulti e «modi straordinari». Furono essi a gettare continuamente lo scompiglio politico a Firenze durante il periodo in cui fu al suo servizio fino a provocare la caduta della repubblica. Che fortuna, si deve allora dire, fu allora quella di Sparta e di Roma che, seppure per via tra di loro tanto diverse, la prima per la prudenza ordinatrice di Licurgo, la seconda per le traverse vie degli

«accidenti», giunsero ad avere una costituzione come quella mista che le ordinò alla perfezione. Certo, si può pensare che anch'esse non potessero vincere permanentemente l'usura del tempo e che necessitassero di periodici interventi di manutenzione e di aggiornamento. E i Romani, in effetti, non mancarono mai di provvedervi con tempestività, rinnovando sistematicamente la loro costituzione con l'inserimento di nuove istituzioni, come furono «i censori, e tutte le altre leggi che venivano contro alla ambizione e alla insolenza degli uomini» (*Discorsi*, III 1 20). Ma il punto che va tenuto fermo è che nei capitoli VII e VIII l'apprezzamento di Machiavelli per i Romani è dovuto interamente al fatto che essi avevano la soluzione ai loro problemi politici nelle risorse che provenivano dalle istituzioni, cioè dai «modi ordinari», e non certo dai «modi straordinari», ovvero dai tumulti.

§

Concludendo il primo capitolo, abbiamo scritto che la questione delle «leggi» e degli «ordini» costituiva il vero e profondo motivo ispiratore dei *Discorsi*, quello intorno al quale la riflessione machiavelliana tendeva a convergere e a trovare la propria unità. L'esame dei capitoli VII e VIII ha fornito di certo materia rilevante a sostegno di tale linea interpretativa. Vogliamo ora impiegare la seconda parte di capitolo per dare almeno un saggio, pur sommario, di quanto essa sia effettivamente pervasiva e radicata nel corpo del commento liviano, tanto che, a nostro parere, non si può fare a meno di assumerla come l'autentico cuore del suo progetto teorico. Un progetto teorico fondato sull'idea che la vita civile, per essere possibile, debba essere integralmente regolata e normata, al fine di neutralizzare quello che costituisce la maggior insidia per essa, la più volte menzionata «elezione» degli uomini¹⁹³. Rispetto alla quale idea, il tema del

¹⁹³ In un bell'e frizzante saggio dell'ormai lontano 1955 (*On Machiavelli's Use of Ordini*, in «Italian Studies», 1955, pp. 19-39), che, per la sua esemplarità, andrebbe consigliato ancora oggi in lettura a chiunque si appresti ad accostarsi al pensiero del Segretario fiorentino, J. H. Withfield, nel sottolineare la centralità assoluta del tema degli «ordini» nei *Discorsi*, fornì un computo della presenza del lessico rientrante nel suo universo semantico. Dal censimento che egli fece, risultò che, nel complesso dei tre libri, il termine «ordini», e i suoi derivati, compariva 580 volte, mentre «leggi» faceva registrare 161 presenze totali. Numeri davvero impressionanti e che lo sarebbero stati ancor di più, come precisava lo stesso Withfield, se si fosse preso in considerazione anche «modi» che, come sappiamo, Machiavelli sovente usa come sinonimo di «ordini», e si fosse tenuto conto degli opposti negativi, come «disordini» e «straordinario». Di recente, J. M. Najemy (*Society, class, and state in Machiavelli's Discourses on Livy*, in J. M. Najemy (a cura di), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, cit., p. 101) ha avallato i numeri di Withfield, ma soprattutto il significato teorico che essi contengono, affermando che tutti i termini che

conflitto sociale rappresenta una via traversa in cui Machiavelli si è inoltrato imprudentemente e che ha finito per condurlo in un vicolo cieco in cui ha vanamente poi cercato di districarsi.

È indubbio che Machiavelli avesse troppo acuto il senso della mutevolezza e della complessità della realtà per credere davvero che si potesse «ordinare una repubblica perpetua, perché per mille inopinate vie si causa la sua rovina» (*Discorsi*, III XVII 9). Nondimeno, questa è la direzione verso la quale la politica deve marciare. Se non mai del tutto concretizzabile, la razionalizzazione per via legislativa della politica deve comunque costituire una specie di kantiano ideale regolativo che il governante deve assumere come bussola, per una prassi che si proponga di dare una consistenza non effimera alla compagine statale. Perché, se si potesse realizzare una repubblica perfetta, questa sarebbe appunto solo quella in cui la legge avesse «provisto a tutto e ad ogni accidente posto il rimedio e dato il modo a governarlo» (*Discorsi*, I XXXIV 17).

Libertà, stabilità e durata di una repubblica sono per Machiavelli interamente dipendenti dai suoi «modi ordinari». Rischi e pericoli cominciano laddove la regolamentazione legislativa lascia scoperto un ambito qualunque della vita sociale. Nemmeno per gli stati d'eccezione, dovuti ad esempio al presentarsi di un'improvvisa minaccia esterna o interna in grado di mettere in pericolo la sopravvivenza di una repubblica, Machiavelli considera favorevolmente il ricorso ai «modi straordinari». Gli era chiaro come su questo terreno le repubbliche rischiavano di pagare dazio, e pesantemente, rispetto ai principati. Concentrando tutto il potere nelle proprie mani, un principe possiede una prontezza decisionale, dal momento che nelle sue deliberazioni non dipende da nessuno all'infuori di sé, inaccessibile alle repubbliche, le cui deliberazioni invece devono sottostare a lunghi iter procedurali che rischiano di farle arrivare drammaticamente in ritardo sul corso degli eventi, quando ormai si sono consumati i margini per rimediare. Eppure, nonostante ciò, Machiavelli non ha mai ipotizzato che le repubbliche dovessero compensare il loro «moto tardo» (*Discorsi*, I XXXIV 12) inseguendo i principati sul loro terreno, quello cioè dei «modi straordinari».

hanno a che fare con «ordini», «disordini» e «straordinario» «are collectively, the most frequent elements of Machiavelli's political vocabulary, with no fewer than 1,700 occurrences throughout his works, and over 600 in the *Discourses* alone». Su questa base, non ci pare abbia alcun fondamento il giudizio di T. Menissier (*Ordini et tumulti selon Machiavel. La republique dans l'histoire*, in "Archives de philosophie", 62, 1999, p. 233), secondo cui sarebbe solo nelle *Istorie fiorentine* che il motivo degli ordinamenti s'imporrebbe su quello della virtù, che ancora dominerebbe nei *Discorsi*, sebbene non tanto nei termini di virtù individuale, come nel *Principe*, quanto di collettiva virtù civica.

Questi, nell'immediato, possono anche rivelarsi efficaci a risolvere l'emergenza che si è determinata, ma il prezzo che impongono a una repubblica è altissimo. Creano un precedente che può poi essere sfruttato da politici malintenzionati per usare i «modi straordinari» per le proprie ambizioni di potere. E, infatti, spiega Machiavelli, anche se «il modo straordinario per allora facesse bene, nondimeno lo esempio fa male; perché si mette una usanza di rompere gli ordini per bene, che poi sotto quel colore si rompono per male» (*Discorsi*, I xxxiv 16).

Se le repubbliche vogliono essere all'altezza dei regimi nei quali il potere è esercitato assolutisticamente, non ne devono però imitare i metodi. Gli strumenti per fronteggiare anche le più gravi e pericolose insidie vanno cercati rimanendo sempre nell'ambito dei «modi ordinari» e senza trapassare nell'illegalità. Ed anche in questo campo, come sempre, o quasi, i Romani rivelarono quanto grande fosse la loro prudenza politica. Tra le loro tante magistrature che apprezzava, Machiavelli aveva una particolare ammirazione per la dittatura: «e veramente infra gli altri ordini romani questo è uno che merita essere considerato e numerato infra quegli che furono cagione della grandezza di tanto imperio: perché senza uno simile ordine le cittadi con difficoltà usciranno degli accidenti istraordinari» (*Discorsi*, I xxxiv 11). Grazie alla dittatura i Romani rimediarono al «moto tardo» proprio delle repubbliche rimanendo però sempre all'interno degli ordinamenti della costituzione¹⁹⁴. Benché alla dittatura fossero stati conferiti poteri straordinari, proprio per potere affrontare adeguatamente le situazioni di emergenza, non vi era tuttavia motivo per temere che essi potessero essere poi impiegati a danno della libertà repubblicana. E questo in quanto il loro uso era rigorosamente regolamentato e circoscritto dalla legge. Infatti, come dice Machiavelli, «il Dittatore era fatto a tempo e non in perpetuo, e per ovviare solamente a quella cagione mediante la quale era creato, e la sua autorità si estendeva in potere diliberare per se stesso circa i rimedi di quello urgente pericolo, e fare ogni cosa senza consulta, e punire ciascuno

¹⁹⁴ Che le considerazioni sulla dittatura di Machiavelli si muovano in una direzione che collide con quelle sui conflitti è stato di recente molto ben evidenziato da M. Geuna (*Machiavelli and the Problem of Dictatorship*, in «Ratio Juris», 28, 2015, pp. 236-37). Sulla dittatura in Machiavelli, si possono tenere presenti anche G. M. Barbuto, *Machiavelli e la dittatura nella Roma antica*, in *Antinomie della politica*, cit., pp. 95-104; G. Pedullà, *Una "tirannide elettiva". Machiavelli, la dittatura e l'emergenza*, in *Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 565-602. Invece, sulla dittatura a Roma, tra i molteplici studi, segnaliamo solamente: A. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford University Press, Oxford 1999; C. Nicolet, *Dictatorship in Rome*, in Ed. P. Baehr and M. Richter, *Dictatorship in History and Theory, Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 263-78; M. de Wilde, *The Dictatorship's Trust: Regulating and Constraining Emergency Powers in the Roman Republic*, in «History of Political Thought», 33, 2012, pp. 555-77.

senza appellazione; ma non poteva fare cosa che fussi in diminuzione dello stato, come sarebbe stato torre autorità al Senato o al Popolo, disfare gli ordini vecchi della città e farne de' nuovi» (*Discorsi*, I xxxiv 9). Chiunque, pertanto, si trovava a ricoprire la carica di dittatore non poteva farne un uso arbitrio, ma era rigidamente vincolato ad esercitarla entro un preciso limite e secondo il mandato ricevuto. Per Machiavelli, proprio la gestione dello «straordinario» con lo strumento dell'«ordinario» priva di fondamento l'accusa che era stata rivolta alla dittatura per essere stata la «cagione col tempo della tirannide di Roma, allegando come il primo tiranno che fosse in quella città la comandò sotto questo titolo dittatorio, dicendo che, se non vi fusse stato questo, Cesare non avrebbe potuto sotto alcuno titolo publico adonestare la sua tirannide» (*Discorsi*, I xxxiv 2)¹⁹⁵. Per come era congegnata, la dittatura non poteva essere per Machiavelli un trampolino per l'ascesa di alcuno che avesse mire tiranniche. E non fu infatti essa a fare di Cesare il primo tiranno di Roma. Anzi, in un certo senso fu l'inverso, spiega Machiavelli, in quanto fu il grande potere di fatto che egli aveva in precedenza già guadagnato per altra via che gli permise poi di ottenere dal senato la nomina a dittatore per dieci anni. Insomma, se Cesare divenne dittatore fu perché era già tiranno e non viceversa.

Non furono però solo i Romani a capire l'importanza di inserire una magistratura come la dittatura all'interno del loro ordinamento costituzionale per affrontare con «modi ordinari» situazioni straordinarie. Per Machiavelli, anche Sparta e Venezia rivelarono una prudenza politica pari a quella di Roma. L'una e l'altra si dotarono egualmente di strumenti istituzionali atti a provvedere quando l'emergenza bussava con la sua impellenza alla porta. Ma quel che per Machiavelli è fondamentale è che anch'esse fecero in modo che di tali strumenti non si potesse fare un uso arbitrio: «e considerando ancora come hanno fatto quelle repubbliche che sono state tenute bene ordinate nel dare l'autorità per lungo tempo, come davano gli Spartani agli loro re, e come dànno i Viniziani ai loro Duci; perché si vedrà all'uno e all'altro modo di costoro

¹⁹⁵ G. Inglese (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, cit., p. 247 n. 2) ha avanzato l'ipotesi che sia qui Dionigi di Alicarnasso il bersaglio polemico di Machiavelli. Un parere opposto a quello di Inglese è stato espresso da G. Pedullà, (*Una "tirannide elettiva". Machiavelli, la dittatura e l'emergenza*, in *Machiavelli in tumulto*, cit., pp. 587 ss.) che vede in Dionigi d'Alicarnasso la fonte primaria a cui Machiavelli avrebbe attinto per le sue riflessioni sulla dittatura. Per G. Cadoni (*La crisi della costituzione repubblicana di Roma nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, cit., p. 26) potrebbe essere invece Andrea Fiocchi, e il suo *De Romanorum magistratibus*, colui da cui Machiavelli intendeva prendere le distanze.

essere poste guardie che facevano che ei non potevano usare male quella autorità» (*Discorsi*, I_{XXXV} 11).

Abbiamo detto che per Machiavelli non si poteva dare alla dittatura la responsabilità dell'ascesa di Cesare. Chi se la prendeva con la dittatura, se la doveva invece prendere con la legge con la quale furono prorogati i comandi militari. Fu quest'ultima a favorire la tirannide di Cesare. Tanto Machiavelli loda la dittatura, quanto biasima la decisione che introdusse l'allungamento dei comandi militari. Qui, i Romani sbagliarono e sbagliarono perché introdussero una legge che concedeva troppo spazio all'«elezione» dei comandanti degli eserciti, cioè perché regolarono male questa parte. Vero è che la decisione di prolungare i comandi sembrava rispondere ad una logica politica ineccepibile e che, quindi, poteva apparire come un atto di saggezza. Era infatti evidente che essa, nel momento in cui Roma si spingeva ben al di là dei confini della penisola, rendeva possibile che le conquiste proseguissero con la stessa efficienza ed efficacia che in precedenza. Tuttavia, alla lunga, questa legge per Machiavelli produsse «due inconvenienti» (*Discorsi*, III_{XXIV} 11) che furono per Roma fatali:

«l'uno, che meno numero di uomini si esercitarono negli imperii, e si venne per questo a restringere la riputazione in pochi; l'altro, che stando uno cittadino assai tempo comandante d'uno esercito, se lo guadagnava e facevaselo partigiano, perché quello esercito col tempo dimenticava il Senato e riconosceva quello capo» (*Ibidem*). Il prolungamento degli imperi avrà dunque anche favorito la conquista, ma a spese di una perdita di autorità dello Stato. Il suo effetto fu di determinare un allentamento del vincolo d'obbedienza verso la repubblica dei soldati che, a causa della lunga consuetudine e familiarità, finirono per sentirsi maggiormente legati alla volontà dei loro capi che non allo Stato. Fu quindi questa cattiva legge ad aprire la strada a Cesare, il quale poté sfruttare l'autonomia di manovra che essa gli concedeva per trascendere i «modi ordinari» e «trovare soldati che contro al bene publico» lo seguirono per «occupare la patria» (*Discorsi*, III_{XXIV} 12) ed instaurare la sua tirannide. S'intende, quindi, che se i Romani avessero ben regolato con «modi ordinari» appropriati anche quest'ambito, sarebbe stato il loro «vivere libero più lungo e per avventura più quieto» (*Discorsi*, III_{XXIV} 2) e la repubblica sarebbe potuta durare più a lungo.

Come buona parte dei suoi contemporanei, Machiavelli riteneva che una delle fonti più pericolose per la libertà delle repubbliche venisse dall'ambizione individuale¹⁹⁶. Nelle pagine dei *Discorsi*, la minaccia che i singoli possono portare alle istituzioni del «vivere civile» è sicuramente uno dei motivi su cui Machiavelli ritorna con più frequenza. A indirizzarlo verso questa convinzione non poté non incidere anche l'esperienza diretta di come si era giunti alla crisi delle istituzioni comunali del Centro-nord Italia con l'affermarsi di quei veri e propri principati che erano le signorie; e, più ancora, dovette pesare quello che era successo in casa sua, a Firenze, dove, nel 1434, Cosimo de' Medici aveva imposto il proprio controllo sulla città, esautorando di fatto le istituzioni repubblicane. Non può allora meravigliare l'insistenza con cui Machiavelli avverte che, per salvaguardare il vivere civile, non si deve mai lasciare «pigliare a uno cittadino più forze che non è ragionevole» (*Discorsi*, I xxxiii 6), al punto che poi possa «fare paura allo stato» (*Discorsi*, I xxxiii 10). Ma come occorre procedere per conseguire quest'obiettivo? Ebbene, anche in questo caso, la risposta per lui deve venire dalla legge. Per fermare gli ambiziosi, una repubblica che si rispetti deve avere «intra gli ordini sua» quelli che consentono di «vegliare che i suoi cittadini sotto ombra di bene non possano fare male, e che'gli abbino quella riputazione che giovi e non nuoca alla libertà» (*Discorsi*, I xxxiii 12). In pratica, questo significa che si deve predisporre una legislazione che preveda premi e punizioni. Da un lato, occorre stabilire premi per quanti agiscono per il bene pubblico, al fine di incentivare l'attitudine ad operare per l'interesse generale e non per quello personale e privato; dall'altro, invece, si devono adottare norme che consentano di stroncare sul nascere le iniziative di chi agisce per ambizione di potere. Ancora una volta, la legislazione romana forniva un modello a cui ogni repubblica poteva proficuamente ispirarsi. Incurante di essere tacciata di ingratitudine, essa applicò con inflessibile severità la legge anche nei confronti di quei suoi cittadini che si erano contraddistinti per i servizi resi allo Stato, quando venne in sospetto che potessero usare a fini propri i meriti acquisiti. Non evitò i rigori della legge nemmeno il vincitore di Zama, Scipione l'Africano. Sebbene avesse contratto nei suoi

¹⁹⁶ Al potere di condizionamento del comportamento umano dell'ambizione Machiavelli aveva dedicato anche uno dei suoi cinque capitoli in terza rima, *Dell'Ambizione* appunto, composto nel 1509. Sull'ambizione in generale nella cultura umanistico-rinascimentale, si vd. C. Varotti, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento*, cit.

riguardi un debito di riconoscenza enorme, tuttavia Roma anche per lui non «mai cancellò i demeriti con gli meriti» (*Discorsi*, I xxiv 4), conscia com'era che «la riputazione de' cittadini è cagione della tirannide delle repubbliche» (*Discorsi*, III xxviii 6). Pertanto, non appena fu chiaro il pericolo che il favore che aveva guadagnato tra la popolazione si era tradotto, o poteva tradursi, in una minaccia per lo Stato, essa non esitò a intervenire con gli strumenti che la legge le metteva a disposizione per frenarne la potenziale ascesa alla tirannide.

§

Osservare la legge e non ricorrere a «modi straordinari» è reputato da Machiavelli anche una necessità per i governanti che, volendosi mantenere al potere, devono evitare di screditarsi agli occhi dei loro sudditi e di attirarsene addosso l'odio. E questo è un principio che vale tanto per i regimi monarchici quanto per gli ordinamenti repubblicani. Nel caso dei regimi monarchici, il governare senza attenersi al dettato della legge è per Machiavelli una delle cause che porta i sovrani a perdere il potere. E lo abbiamo già visto per Tarquinio il Superbo. Machiavelli afferma che, nonostante fosse giunto al potere attraverso un atto «istruordinario e odioso» (*Discorsi*, III v 3), quale fu l'uccisione di Servio Tullio, Tarquinio lo avrebbe potuto comunque conservare. Gli sarebbe bastato infatti governare nel rispetto delle antiche leggi del regno, cui i suoi predecessori si erano sempre attenuti. Ma, poiché invece volle governare tirannicamente, una volta «rotte le leggi» (*Discorsi*, III v 4) non gli fu possibile mantenere a lungo la testa dello Stato, in quanto fu cacciato dalla congiunta sollevazione dei patrizi e del plebe. La morale che dalla vicenda di Tarquinio Machiavelli ricava è la seguente: «sappino adunque i principi come a quella ora ei cominciano a perdere lo stato, che cominciano a rompere le leggi e quelli modi e quelle consuetudini che sono antiche e sotto le quali lungo tempo gli uomini sono vivuti» (*Discorsi*, III v 8).

Anche il declino politico di Savonarola viene fatto cominciare da Machiavelli da un episodio in cui il frate non rispettò la legge. Nel 1497, egli si oppose a che a un gruppo di oligarchi legati al passato regime, tra i quali spiccava la figura di Bernardo del Nero, e che erano stati condannati a morte con l'accusa di avere complottato contro la

repubblica per favorire il ritorno di Piero dei Medici, fosse consentito di «appellare al popolo» (*Discorsi*, I XLV 9). Il fatto è che la legge che istituiva di «appellare al popolo» era stata introdotta proprio per impulso principale di Savonarola, che con essa voleva offrire una maggiore tutela ai cittadini contro un uso, per così dire, politico della giustizia, e marcare la differenza con gli arbitri e gli abusi che avevano connotato il precedente governo mediceo. Negando la possibilità di «appellare al popolo» Savonarola dava invece ad intendere ai fiorentini che il nuovo regime repubblicano non era poi molto diverso da quello che lo aveva preceduto. Infatti, anche ora, non meno di prima, della legge i governanti facevano un uso di comodo, osservandola o meno a seconda della loro convenienza. Il risultato fu che quest'episodio minò la fiducia dei cittadini nelle istituzioni della repubblica e tolse «più riputazione a quel frate che alcuno altro accidente» (*Discorsi*, I XLV 10). Si noti bene: la durezza del giudizio di Machiavelli sull'operato di Savonarola non concerne la sostanza della sentenza. Quello che mette in discussione non è la colpevolezza degli oligarchi. Il punto per Machiavelli è un altro, ed è che, una volta adottata, una legge va sempre e comunque osservata, a prescindere dalle situazioni concrete e particolari che si possono determinare. Manipolare le leggi toglie fiducia nelle istituzioni e scredita i governanti e, quindi, indebolisce politicamente una repubblica.

La necessità che le leggi si rispettino e si applichino incondizionatamente spinge Machiavelli a non tacere un'ulteriore critica, dopo quella per la legge che prorogava i comandi militari, alla repubblica romana. Che Appio Claudio, approfittando del potere assoluto che si era trovato fra le mani come capo del decemvirato, si fosse macchiato di un reato gravissimo, avendo tramato contro le istituzioni repubblicane, non poteva essere però per Machiavelli una scusante per giustificare che non gli si consentisse di accedere alle garanzie che il sistema giudiziario romano prevedeva per ogni cittadino. Benché fosse fuori discussione che, dal punto di vista del merito, «la scelerata vita di Appio meritasse ogni supplicio», fu nondimeno «cosa poco civile violare le leggi» (*Discorsi*, I XLV 7), non concedendogli di fare appello al popolo, non essendovi cosa alcuna che sia «di più cattivo esempio in una repubblica che fare una legge e non la osservare» (*Discorsi*, I XLV 8).

Nonostante, com'è noto, ne considerasse l'avvento come un decadimento politico rispetto al vertice della vita civile raggiunto da Roma con la repubblica,

Machiavelli tuttavia non riteneva l'impero una realtà omogenea e uniforme. In particolare, per lui non tutti uguali erano stati gli imperatori. Tra di essi, egli distingueva due grandi e opposte categorie: quella degli imperatori buoni e quella degli imperatori cattivi. E qual era il criterio alla base della distinzione? Sempre lo stesso che abbiamo fin qui visto all'opera. Buoni per Machiavelli furono gli imperatori che governarono nel rispetto delle leggi, cattivi quelli che invece non le osservarono: «consideri ancora [...] quanta laude, poiché Roma fu diventata Imperio, meritano più quelli imperadori che vissero sotto le leggi e come principi buoni, che quelli che vissero al contrario» (*Discorsi*, I x 16). Proprio in quanto «vissero sotto le leggi», a imperatori quali «Tito, Nerva, Traiano, Adriano, Antonino e Marco non erano necessari i soldati pretoriani né la moltitudine delle legioni a difenderli» (*Ibidem*), per l'affetto e il rispetto che il loro modo di governare gli aveva meritato tra l'intera popolazione. Ma così non fu per «Calligola, Nerone, Vitellio, e tanti altri scelerati imperadori» ai quali invece «non bastarono gli eserciti orientali e occidentali a salvarli contro a quelli inimici che li loro rei costumi, la loro malvagia vita aveva loro generati» (*Discorsi*, I x 17).

§

Nel capitolo secondo di questo lavoro, nel mentre eravamo alla vana ricerca delle leggi che a Roma erano scaturite dai tumulti, abbiamo ricordato come Machiavelli sostenesse la necessità che una repubblica intervenisse periodicamente sulle proprie istituzioni, al fine di aggiornarle e di mantenerne intatta la capacità di obbligazione, se voleva durare e rinviare il più lontano possibile nel tempo il declino al quale pure non poteva sottrarsi in eterno. Ma si poteva ancora rimettere in sesto una repubblica se, per trascuratezza dell'opera di revisione, si era lasciato che gli agenti della corruzione politica si diffondessero e radicassero nel suo corpo? Machiavelli è assai scettico al riguardo. E la ragione è legata al mezzo che si rende necessario adoperare in tali circostanze. Quando non si è provveduto ad adeguarlo per tempo, è necessario, per riportare una repubblica alla salute politica, rinnovare in blocco il suo apparato istituzionale. Un intervento di tale imponenza richiede però un'azione estremamente energica, cioè richiede che si venga «allo straordinario». Ed è qui che per Machiavelli si annidava il pericolo, perché una volta usciti dalla legalità è difficile rientrarvi. E, infatti,

egli giudicava che non doveva «mai accadere cosa che con modi straordinari si avesse a governare» (*Discorsi*, I XXXIV 15) in una repubblica. Quando si arriva al punto di dovere dare carta bianca, ovvero un potere assoluto, a un individuo perché possa rifondarne in piena autonomia e senza condizionamento alcuno il suo intero sistema legislativo e istituzionale, è assai improbabile che egli poi, portato a termine il suo compito, accetti di rientrare nei ranghi. Data la natura dell'uomo, dove si troverà mai uno che, dopo avere assaporato l'ebbrezza del potere assoluto, si faccia da parte lasciando che siano i «modi ordinari» a mandare avanti la vita della repubblica? Il rovello di Machiavelli è dunque che i «modi straordinari» a cui si è necessitati a ricorrere non risanino ma affossino una repubblica, facendola finire tra le braccia di un tiranno:

e perché il riordinare una città al vivere politico presuppone uno uomo buono, e il diventare per violenza principe di una repubblica presuppone uno uomo cattivo, per questo si troverà che radissime volte accaggia che uno buono, per vie cattive, ancora che il fine suo fusse buono, voglia diventare principe; e che uno reo, divenuto principe, voglia operare bene e che gli caggia mai nello animo usare quella autorità bene che gli ha male acquistata (*Discorsi*, I XVIII 27)¹⁹⁷.

La stessa Roma aveva conosciuto un'esperienza del genere che per poco non le era costata la fine precoce della sua libertà. E questo, per giunta, quando la corruzione politica era ancora ben lungi, come sarà invece a partire dall'epoca dei Gracchi, dall'aver preso piede nella città. Nel tentativo di mettere fine all'aspro scontro che da tempo era in corso tra patrizi e plebei, si convenne di affidare, nel 451 a. C., a una magistratura composta da dieci cittadini, che per questo fu chiamata decemvirato, il compito di procedere a una riforma delle istituzioni soddisfacente per entrambi gli «umori». Ma, nella sua creazione, fu commesso un grave errore. Infatti, per consentirle di operare «senza alcun rispetto [...] si levarono di Roma tutti gli altri magistrati, e in particolare i Tribuni e i Consoli, e levossi lo appello al Popolo, in modo che tale magistrato veniva a essere al tutto principe di Roma» (*Discorsi*, I XL 6). In questo modo, il decemvirato si trovò a gestire un potere assoluto che, a differenza di quello della dittatura, poteva essere usato arbitrariamente e senza restrizioni perché, essendo state abolite, non era sottoposto al controllo di altre magistrature. E questo faceva sì che, pur essendo nato per via «ordinaria», il decemvirato praticamente fosse un potere

¹⁹⁷ Cfr. H. Baron, *Machiavelli the Republican Citizen and the Author of the Prince*, in *In Search of the Florentine Civic Humanism*, II, Princeton University Press, Princeton 1988, trad. it., *Machiavelli cittadino repubblicano e autore del Principe*, in *Machiavelli*, Anabasi, Milano 1994, n. pp. 32-33.

«straordinario». Le conseguenze negative dell'imprudenza commessa si palesarono immediatamente. Il già sopra ricordato «sagace e inquieto» (*Discorsi*, I XL 5) Appio Claudio, che quasi subito aveva assunto la guida del decemvirato, intuì prontamente l'opportunità che quel potere enorme e svincolato da ogni controllo gli poteva offrire per dare sostanza alla sua ambizione. E, come sottolinea Machiavelli, se la repubblica romana allora, a soli pochi decenni dalla sua istituzione, non tramontò precocemente, fu solo a causa dei grossolani errori che Appio commise nella gestione del potere.

Anche nei pochissimi casi nei *Discorsi* in cui Machiavelli si pronuncia a favore dei «modi straordinari», egli lo fa sempre nella prospettiva che essi debbano essere un fatto estremo e del tutto eccezionale, che deve servire unicamente a ripristinare la normalità dei «modi ordinari». Quando egli approva la decisione di «Clearco, tiranno di Eraclea», di tagliare «a pezzi tutti gli ottimati», è perché, liberandosi della loro «insolenza», si poteva ripristinare un governo secondo «ordini e leggi» il quale solamente poteva assicurare «la sicurtà universale» (*Discorsi*, I XVI 19-25); e non perché credeva che si dovesse governare a colpi continui di scure, cioè di «modi straordinari». E lo stesso si può dire per lo spirito con cui è formulata la critica che si legge nel III capitolo del libro III a Pier Soderini per non avere mai voluto «pigliare istraordinaria autorità e rompere, con le leggi, la civile equalità» per «gagliardamente urtare le sue opposizioni e battere i suoi avversari» (*Discorsi*, III III 8). Non era perché giudicava infondati i timori che avevano trattenuto il suo antico superiore dall'approfittare della sua posizione per eliminare con la violenza e illegalmente i suoi avversari, in quanto ciò «arebbe tanto sbigottito l'universale che non sarebbe mai poi concorso dopo la morte di quello a rifare un gonfaloniere a vita» (*Discorsi*, III III 9), istituzione che egli riteneva che per Firenze fosse assolutamente necessaria preservare e, perfino, rafforzare, che Machiavelli lo critica. Sotto tale riguardo egli concordava pienamente con Soderini, tanto da scrivere che il suo «rispetto era savio e buono» (*Discorsi*, III III 10). Se, nonostante ciò, era del parere che l'allora gonfaloniere non avrebbe dovuto esitare a usare «modi straordinari» contro i suoi oppositori, era solo perché era convinto che egli avrebbe potuto fare in maniera che l'episodio rimanesse un *unicum* senza seguito, e che potesse regolare «le cose in modo che uno suo successore non potesse fare per male quello che elli avessi fatto per bene» (*Discorsi*, III III 11). Ma ci sarebbe anche da domandarsi quanto abbia pesato sulla posizione che Machiavelli prende in *Discorsi* III

III, la sua lunga e personale consuetudine che aveva avuto con Soderini. In altri termini, non sarà che Machiavelli si è risolto a dare qui, come non aveva fatto altrove, semaforo verde ai «modi straordinari» solo perché sapeva chi era Soderini, cioè perché sapeva che egli aveva quel rarissimo profilo dell'uomo «buono» disposto a usare la violenza per il bene pubblico e non per appropriarsi del potere?

§

Nella generale corruzione della modernità, Machiavelli salvava un solo Stato: la Francia¹⁹⁸. Tra gli Stati moderni, la monarchia francese gli appariva l'unico che potesse reggere il confronto con la repubblica romana. Ogni volta che veniva ad occuparsi del Paese transalpino – la cui conoscenza aveva avuto modo di approfondire per esperienza diretta nel corso delle ben quattro missioni che vi aveva effettuato per conto della repubblica fiorentina negli anni di cancelleria – Machiavelli era sempre prodigo di apprezzamenti. E il motivo era dovuto alle sue leggi e istituzioni, cioè ai suoi «modi ordinari». Sotto il profilo etico/politico, la Francia non si distingueva in nulla da tutti gli altri Stati del presente. Non si poteva dire che la sua popolazione avesse ritenuto una qualche parte della virtù che aveva animato i popoli antichi, a cominciare dai Romani. Non era dunque nella «bontà de' popoli» suoi ma negli «ordini [...] che ancora non sono guasti» (*Discorsi*, I LV 8)¹⁹⁹ che andava cercato il punto di forza politico della Francia. Se la Francia s'innalzava per Machiavelli al di sopra di tutti gli altri Stati contemporanei era perché quel «regno è moderato più dalle leggi che alcuno altro regno di che ne' nostri tempi si abbia notizia» (*Discorsi*, I LVIII 9).

Molteplici erano i meriti che Machiavelli riconosceva all'ordinamento costituzionale della Francia. In primo luogo, esso consentiva di ovviare alle eventuali carenze delle qualità soggettive dei sovrani che si succedevano sul trono. Leggi e ordini» riducevano infatti l'incidenza dell'individualità nel governo dello Stato.

¹⁹⁸ L'analisi e la ricostruzione ancora oggi più completa della presenza della monarchia francese nel pensiero di Machiavelli rimane quella di G. Cadoni, *Machiavelli, regno di Francia e «principato civile»*, Bulzoni, Roma 1974. Di essa, tuttavia, non condividiamo lo stretto nesso che stabilisce con la materia del capitolo IX del *Principe*, *De principatu civili*, nesso che ci pare inesistente.

¹⁹⁹ È notevole come questo giudizio sulla Francia si trovi già nell'essenziale anticipato nel *Discursus de pace inter Imperatorem et Regem*, redatto probabilmente nei primi mesi del 1501, dove Machiavelli scrive che lo Stato transalpino era «insuperabile per li ordini del regno suo» (N. Machiavelli, in J. J. Marchand, D. Fachard, G. Masi (a cura di), *L'arte della guerra, scritti politici minori*, Salerno, Roma 2001, p. 433).

Mediante le istituzioni si poteva sopperire alle eventuali carenze personali dei sovrani che si avvicendavano al vertice dello Stato. Virtuosi o meno che fossero i loro monarchi, la continuità negli indirizzi politici interni ed esterni del Paese era mantenuto dall'impersonalità del suo sistema costituzionale e normativo. E ciò rendeva la Francia meno vulnerabile alle crisi dinastiche che solitamente colpivano quelle monarchie che dipendevano in tutto e per tutto dalla personalità dei loro sovrani.

In secondo luogo, i suoi «modi ordinari» consentivano di tenere disciplinati e ubbidienti gli «umori» sociali, in particolare quello dei grandi. E, per di più, facendo in maniera da non far ricadere sul monarca la responsabilità diretta per le misure repressive che accadeva di dovere prendere nei loro riguardi al fine di tutelare il popolo. In questo modo, si evitava che il risentimento di chi era stato colpito dalla legge si scaricasse sul vertice dello Stato. Per leggere il passo più significativo in merito bisogna fare un'incursione nel *Principe* e prenderne il capitolo XIX:

In tra e' regni bene ordinati e governati a' tempi nostri è quello di Francia, e in esso si truovono infinite costituzioni buone, donde dipende la libertà e sicurtà del re; delle quali la prima è il parlamento e la sua autorità. Perché quello che ordinò quello regno, conoscendo l'ambizione de' potenti e la insolenzia loro, e iudicando essere loro necessario uno freno in bocca che gli correggessi, – e da l'altra parte conoscendo l'odio dello universale contro a' grandi fondato in su la paura, e volendo assicurargli, – non volle che questa fussi particolare cura del re, per togli quello carico che potessi avere co' grandi favorendo e' popolari, e co' popolari favorendo e' grandi. E però costituì uno iudice terzo, che fussi quello che senza carico del re battessi e' grandi e favorissi e' minori: né poté essere questo ordine migliore né più prudente, né che sia maggiore cagione della sicurtà del re e del regno (*Principe*, XIX 20-22).

E non è ancora finita, perché Machiavelli mette in luce ancora un ulteriore grande pregio della monarchia di Francia, che faceva sì che le condizioni di vita che era in grado di assicurare ai suoi sudditi si avvicinassero assai a quelle che si trovano nelle repubbliche. Il sistema costituzionale francese aveva a tal punto delimitato e regolato il potere dei sovrani da renderne l'esercizio prossimo al governo della legge delle repubbliche. In nessun altro regno, a giudizio di Machiavelli, i sudditi avevano motivo di temere abusi e arbitri da parte del sovrano come in Francia:

In esempio ci è il regno di Francia, il quale non vive sicuro per altro che per essersi quelli re obbligati a infinite leggi, nelle quali si comprende la sicurtà di tutti i suoi popoli. E chi ordinò quello stato

volle che quelli re dell'armi e del danaio facessero a loro modo, ma che d'ogni altra cosa non ne potessero altrimenti disporre che le leggi si ordinassero (*Discorsi*, I XVI 27-28)²⁰⁰.

§

Ci possiamo fermare anche qui. Crediamo che quanto detto basti a convincere il lettore che l'idea guida della riflessione politica di Machiavelli nei *Discorsi* sia quella che riguarda la necessità che la vita pubblica vada fondata sui «modi ordinari», essendo essa possibile solo allorché ogni suo aspetto sia inquadrato e irreggimentato entro la camicia di forza delle leggi e delle istituzioni. Che quindi un autore che ripete questo concetto una pagina sì e l'altra pure non potesse che trovarsi poi a mal partito, nel momento in cui voleva esaltare quello che – i tumulti – la camicia di forza la strappava e la riduceva in brandelli, non dovrebbe sorprendere. Almeno a chi, ovviamente, non si chiuda nel recinto *Discorsi* I IV e si rifiuti di gettare l'occhio a quanto gli sta nei dintorni, facendo come quegli aristotelici di cui ci dice Galilei, che, per non essere costretti a riconoscere l'esistenza delle macchie solari, si rifiutavano di guardare attraverso quell'invenzione diabolica, per loro, che era il cannocchiale.

²⁰⁰Alla luce di quanto sopra, saremmo curiosi di conoscere su quale edizione dei *Discorsi* abbia lavorato M. Vatter per arrivare alla conclusione che «the belief that any framework of legal domination actually “creates” political freedom stands at the antipodes of the modern republicanism born with Machiavelli. As I read him, Machiavelli constantly calls into question [...] that freedom as no-rule or non-domination is a priori reconcilable with the legal domination of the state» (*Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, cit., pp. 14-5). Non sappiamo spiegare perché, ma abbiamo la forte sensazione che non avremo modo di soddisfare questa nostra curiosità.

Capitolo 6

I patrizi fecero buon uso della religione per frenare i tumulti della plebe

Cosa ha da dirci per la questione del conflitto sociale quella «sorta di trattatello» sulla religione, come è stato opportunamente definito²⁰¹, che occupa i capitoli che vanno dall'XI al XV del libro I dei *Discorsi*? Le pedine sulla scacchiera sono più o meno sempre le stesse, ma, anche qui, Machiavelli rivela un'incomparabile maestria nel combinarle e ricombinarle in modi continuamente nuovi, giusto per evitare che il suo ragionamento si stabilizzi intorno a un nucleo di pensiero che abbia un minimo di unità e di coerenza. E, dunque, apprestiamoci a nuove e non meno clamorose sorprese di quelle a cui abbiamo già assistito. Tre sono essenzialmente i punti d'interesse che questi capitoli rivestono per il nostro discorso, ed essi concernono: 1. la rappresentazione dei due «umori» e dei rapporti che intrattengono; 2. il giudizio sui tumulti; 3. il ruolo e la funzione dei tribuni della plebe nella società romana. Per comprendere lo svolgimento che questi punti ricevono, è però opportuno partire dal capitolo IX, luogo d'origine, o forse sarebbe meglio dire di consolidamento, della rotta che Machiavelli segue nei capitoli sulla religione.

Il capitolo IX comincia con un'affermazione decisamente sorprendente e singolare: «ei parrà forse ad alcuno che io sia troppo trascorso dentro nella istoria romana, non avendo fatto alcuna menzione ancora degli ordinatori di quella repubblica né di quelli ordini della religione o alla milizia riguardassero» (*Discorsi*, I IX 2). Diciamo sorprendente e singolare non, ovviamente, in relazione agli «ordini della religione» o a quelli della «milizia», benché in qualche modo di questi ultimi, almeno tangenzialmente, si era occupato il capitolo VI, bensì in riferimento agli «ordinatori di

²⁰¹ La definizione è di E. Cutinelli-Rendina, il quale, a sottolineare il rilievo che la religione riveste nel pensiero politico di Machiavelli, ha osservato che «non c'è nessun altro tema nei *Discorsi* che all'autore sia sembrato degno di un impegno di cinque capitoli consecutivi» (*Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998, p. 163). Da parte sua, J. M. Najemy (*Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas», 60, 1999, p. 668) ha fatto notare che questi capitoli rappresentano «certainly the most extended treatment of any religion that he [Machiavelli] gives in his writings».

quella repubblica». Infatti, la questione degli «ordinatori» non era stata per niente ignorata da Machiavelli. Egli l'aveva sollevata subito, sin dal periodo iniziale del primo capitolo: «coloro che leggeranno quale principio fusse quello della città di Roma, e da quali datori di leggi e come ordinato, non si maraviglieranno che tanta virtù si sia per più secoli mantenuta in quella città; e che dipoi ne sia nato quello imperio al quale quella repubblica aggiunse» (*Discorsi*, I 1 2). E quest'iniziale affermazione non era rimasta senza seguito, poiché Machiavelli aveva provveduto a riempirla di sostanza²⁰². Ma non è il caso di aggiungere altro, visto che finiremmo solo per ripetere cose che abbiamo già abbondantemente detto nel nostro primo capitolo.

Perché mai Machiavelli allora avvia il capitolo IX facendo ammenda per un'inesistente mancanza, in quanto degli ordinatori di Roma non si era per nulla dimenticato? Le linee che seguono immediatamente quelle di apertura del capitolo nono ci aiutano a trovare la risposta:

E però non volendo tenere più sospesi gli animi di coloro che sopra questa parte volessono intendere alcune cose, dico come molti per avventura giudicheranno di cattivo esempio che uno fondatore d'un vivere civile, quale fu Romolo, abbia prima morto un suo fratello, dipoi consentito alla morte di Tito Tazio Sabino, eletto da lui compagno nel regno; giudicando per questo che gli suoi cittadini potessero con l'autorità del loro principe, per ambizione e desiderio di comandare, offendere quegli che alla loro autorità si opponessero. La quale opinione sarebbe vera, quando non si considerasse che fine lo avesse indotto a fare tal omicidio (*Discorsi*, I IX 3-4).

Questo passaggio contiene la chiave interpretativa del capitolo. Se Machiavelli si giustifica per non essersi ancora soffermato sugli «ordinatori di quella repubblica», nonostante sia già «trascorso troppo dentro nella istoria romana», è solo in quanto non ha ancora affrontato la questione spinosa dell'accusa rivolta a Romolo di avere ordinato Roma nel sangue versato del fratello e di Tito Tazio, «eletto da lui compagno nel regno», e di essere stato, così, di «cattivo esempio» per i «suoi cittadini» che poterono trovare nella scellerataggine del fondatore della loro città la giustificazione per fare altrettanto e per dare sfogo alla loro «ambizione e desiderio di comandare». Si trattava, come si capisce, di un argomento che poteva essere fruttuosamente adoperato per denigrare Roma e la sua esemplarità. L'accusa di essere stata una «repubblica tumultuaria e piena di tanta confusione» poteva infatti essere ricondotta alla modalità stessa della sua origine, alla violenza cioè usata dal suo primo ordinatore che non aveva

²⁰² Cfr. G. Sasso, *Machiavelli e Romolo*, in «La Cultura», XXIII, 1985, p. 8.

esitato nemmeno davanti al più orrendo ed efferato dei delitti, il fratricidio, pur di rimanere da solo al potere²⁰³. E, con una origine criminale di tal fatta, cos'altro ci si poteva pertanto aspettare che la storia di Roma fosse, se non una sequela interminabile di violenze e di lotte intestine? Chi voleva dunque sapere cosa era stata davvero Roma, non doveva fare altro che considerare quale era stata la sua origine: il suo intero destino era racchiuso lì. Nella vicenda di Romolo era già scritta la tormentata storia di tumulti e di lotte per il potere che avrebbe segnato tutto il suo corso successivo e che l'avrebbe, infine, condotta alla rovina.

È da questa specifica angolazione che va letta la questione degli «ordinatori» di Roma posta in avvio di capitolo IX da Machiavelli. Lo scopo che Machiavelli si prefiggeva, col porla, era di liberare Romolo dall'accusa per i delitti che aveva commesso, per sottrarre ai critici una potente arma da usare sia contro di lui che contro la città. Gli era chiaro che finché non si smontava quell'accusa, essa avrebbe proiettato una pesante ombra su tutta la vicenda storica di Roma, compromettendo la possibilità di elevarla a paradigma di perfezione politica²⁰⁴. Una questione di prima grandezza, s'intende nella prospettiva teorica dei *Discorsi*, quella che, pertanto, viene affrontata nel capitolo IX. Una questione per risolvere la quale a Machiavelli sembra lecito e giustificato mobilitare qualunque mezzo. Anche quello di riscrivere la storia istituzionale di Roma per riconfigurarla interamente a beneficio di Romolo, che poi vuol dire in termini totalmente alternativi a quelli che aveva illustrato nei capitoli I-III.

§

Chi condanna Romolo, non tiene conto del «fine» per il quale agì. Questa è la linea difensiva che l'avvocato Machiavelli adotta. Se Romolo avesse agito per pura ambizione personale di potere, esecrarne il comportamento sarebbe giusto, anche per Machiavelli. Il fatto è che non fu questa la motivazione per cui commise quei pur

²⁰³ L'accusa ha la sua origine in S. Agostino, *La Città di Dio*, Bompiani, Milano 2013, III, 6. Sulla questione, cfr. G. Sasso, *Machiavelli e i detrattori antichi e nuovi di Roma*, cit., pp. 490 ss., e T. Berns, *Violence de la Loi à la Renaissance. L'origine du Politique chez Machiavel et Montaigne*, cit., pp. 51 ss., G. Pedullà, *Machiavelli in Tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, cit., pp. 230 ss.

²⁰⁴ Cfr. M. Reale, *Machiavelli, la politica e il problema del tempo, un doppio cominciamento della storia di Roma? A proposito di Romolo in "Discorsi" I IX*, in «La Cultura», XXIII, 1985, pp. 52 ss., nonché G. Sasso, *Machiavelli e Romolo*, cit., p. 19.

orrendi delitti. Quello che fece non fu fatto per brama di potere, bensì, invece, per fondare un «vivere civile». Romolo non agì in vista di scopi e interessi personali, bassi e meschini, poiché il suo «fine» fu alto e nobile. Ma questa generosa intenzione, sarebbe rimasta inespressa, se Romolo non avesse «prima morto un suo fratello, dipoi consentito alla morte di Tito Tazio sabino», non perché fosse un criminale matricolato, bensì perché lo esigeva quella che per Machiavelli è una precisa legge politica, senza osservare la quale un fondatore di Stati non ha possibilità di riuscita:

E debbesi pigliare questo per una regola generale: che mai o rado occorre che alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene, o al tutto di nuovo fuori degli ordini vecchi riformato, se non è ordinato da uno; anzi, è necessario che uno solo sia quello che dia il modo e dalla cui mente dependa qualunque simile ordinazione. Però uno prudente ordinatore d'una repubblica, e che abbia questo animo di volere giovare non a sé ma al bene comune, non alla sua propria successione, ma alla comune patria, debbe ingegnarsi di avere l'autorità solo; né mai uno ingegno savio riprenderà alcuno di alcuna azione straordinaria che per ordinare uno regno o costituire una repubblica usasse. Conviene bene che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi; e quando sia buono, come quello di Romolo, sempre lo scuserà, perché colui che è violento per guastare, non quello che è per racconciare, si debbe riprendere (*Discorsi*, I IX 5-7).

Romolo fu dunque necessitato a sbarazzarsi del fratello e di Tito Tazio, poiché altrimenti non avrebbe mai potuto ordinare il «vivere civile» di Roma e fare il «bene comune» dei suoi sudditi, che richiede che si segua la «regola generale», per cui «una repubblica o un regno» deve essere «ordinato da uno». E, ad ulteriore testimonianza della nobiltà del «fine» di Romolo, Machiavelli aggiunge che egli non solo non pensò al proprio interesse, ma agì anche in conformità dell'altra fondamentale legge politica, quella secondo cui «se uno è atto a ordinare, non è la cosa ordinata per durare molto quando la rimanga sopra le spalle d'uno, ma sì bene quando la rimane alla cura di molti, e che a molti stia il mantenerla» (*Discorsi*, I IX 9). Per questo, quindi e sempre «per il bene comune e non per ambizione propria», procedette subito a istituire «uno Senato con il quale si consigliasse e secondo la opinione del quale deliberasse» (*Discorsi*, I IX 11), riservando a se stesso unicamente di «comandare agli eserciti, quando si era deliberata la guerra, e di ragunare il Senato» (*Discorsi*, I IX 12). E se anche questo non bastasse ad attestare che Romolo non voleva dar vita a un potere «assoluto e tirannico», ma a «uno vivere civile e libero», si consideri quanto accadde «quando Roma divenne libera per la cacciata de' Tarquini, dove da' Romani non fu innovato alcuno ordine dello antico, se non che in luogo d'uno Re perpetuo fossero due Consoli annuali» (*Discorsi*, I IX 13).

Una difesa a tutto campo è, come si vede, quella che Machiavelli fa di Romolo. Una difesa che non è disposta a concedere assolutamente nulla alle accuse che al fondatore di Roma erano state mosse, perché Machiavelli era ben avvertito della vera natura della posta in palio. Si colpiva Romolo, per colpire in realtà Roma nel suo complesso. Screditare il primo aveva un effetto di trascinamento sulla seconda. Per salvaguardare l'esemplarità di Roma non erano pertanto ammessi tentennamenti ed esitazioni: Romolo andava sottratto ad ogni tentativo di messa in discussione.

Il fatto è però che, per difendere Romolo, Machiavelli stravolge completamente la rappresentazione della genesi di Roma e delle sue istituzioni che aveva dato nei primi capitoli²⁰⁵. La sua volontà apologetica lo porta ad ascrivere a Romolo la creazione consapevole e intenzionale di tutti gli ordinamenti di Roma, dimenticando il quadro molto più mosso e accidentato che ne aveva dato nelle pagine dei capitoli II e III²⁰⁶. Ma proviamo a confrontare le due versioni e a misurarne la distanza. La logica dell'ordinatore solitario non è certo, come abbiamo visto, una novità del capitolo IX: era ben presente già nel capitolo II. In essa rientrava l'opera di Licurgo che da «solo» e «ad un tratto» aveva ordinato Sparta di tutto punto. Ma, lì, l'azione del singolo era stata indicata come uno dei due possibili modi in cui la fondazione di uno Stato può avere luogo. Era certamente quello che assicurava la maggiore prospettiva di felicità, ma non era tuttavia l'unico. Accanto ad esso ne era stato indicato un secondo, quello «a caso e in più volte e secondo li accidenti». E la genesi di Roma era stata fatta rientrare appunto in questa seconda modalità. Machiavelli ci aveva raccontato che ci erano voluti secoli prima che essa si portasse allo stesso livello istituzionale di Sparta. Di questo lungo processo, del tutto privo d'intenzionalità, Romolo era stato indicato solo come uno dei

²⁰⁵ Cfr. F. Bausi, *I "Discorsi" di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Sansoni, Firenze 1985, p. 10 ed E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit. p. 161.

²⁰⁶ La nostra interpretazione di *Discorsi* I IX diverge da quella datane, in due saggi pubblicati in contemporanea, ma concepiti e scritti indipendentemente l'uno dall'altro, da M. Reale (*Machiavelli, la politica e il problema del tempo, un doppio cominciamento della storia di Roma? A proposito di Romolo in "Discorsi" I IX*, cit., pp. 45-123) e G. Sasso (*Machiavelli e Romolo*, cit., pp. 7-44). Sia Reale che Sasso, pur per diverse e autonome vie, sono giunti, nella sostanza, alla medesima conclusione: la chiave interpretativa del capitolo IX va cercata nei successivi capitoli XVI-XVIII, dove Machiavelli affronta la questione della corruzione e la decadenza delle repubbliche. A loro giudizio, se Machiavelli ha attribuito la genesi di Roma nel capitolo IX alla solitaria azione nomotetica di Romolo è perché si era già proiettato con la mente sulla materia che si sarebbe accinto a trattare di lì a poche altre pagine, nelle quali è nella straordinaria virtù di un singolo che ripone l'estrema possibilità di trattenere una repubblica dal suo definitivo declino. Ma, per quanto si è argomentato, a nostro giudizio non c'è alcuna necessità di uscire dal perimetro del capitolo IX per comprendere i tratti e il profilo che Machiavelli conferisce qui a Romolo e alla fondazione di Roma.

protagonisti. Ma nel capitolo IX, la genesi di Roma si configura in tutt'altra maniera.

Anche Roma ha avuto un unico artefice, Romolo. È a lui solo che Roma deve tutto.

Nessun «caso», nessun «accidente», ma un legislatore prudente, della stessa pasta di

Licurgo – al quale d'altronde viene qui esplicitamente associato, insieme ad altri due ordinatori solitari Solone e Mosè – che da «solo» e «ad un tratto» aveva ordinato Sparta.

Anche nel capitolo II, Machiavelli non aveva mancato di apprezzare le «molte e buone leggi», peraltro introdotte non da solo ma insieme a «tutti li altri re», «conformi ancora al vivere libero» istituite da Romolo, ma aveva poi battuto sul fatto che rimaneva pur sempre una lunga strada da percorrere per arrivare alla perfezione istituzionale. All'atto della sua fondazione gli ordinamenti di Roma erano ancora «difettivi», anche perché Romolo aveva in mente di «fondare uno regno e non una repubblica». Ed era, naturale, quindi, che, «quando quella città rimase libera vi mancavano molte cose che era necessario ordinare in favore della libertà». Sebbene le istituzioni create da Romolo «non deviarono dalla diritta via», richiedevano tuttavia di essere completate. Il discorso di Machiavelli era tutto proiettato in avanti, verso una meta da raggiungere e di cui Romolo rappresentava unicamente la prima tappa. Nel capitolo IX, la perfezione di Roma è già acquisita nel suo punto di partenza. Nulla di veramente nuovo, nel senso delle condizioni istituzionali che consentirono a Roma di essere quello che fu, venne aggiunto a quanto fatto da Romolo. Della sua intenzione di «fondare uno regno» non viene fatto più menzione; del contributo di «tutti gli altri re», nessuna traccia. E, addirittura, Machiavelli sembra attribuirgli, se non proprio la fondazione della repubblica, certamente di avere consapevolmente spianato la strada al suo avvento²⁰⁷. Infatti, egli istituì il senato con lo scopo di rimettere lo Stato al governo di molti, per la consapevolezza che lo guidò che, «se uno è atto a ordinare, non è la cosa ordinata per durare molto quando la rimanga sopra le spalle d'uno». Così, quando i Tarquini furono cacciati, «non fu innovato alcuno ordine dello antico», ma si procedette solo a un piccolo ritocco, una cosa da niente rispetto a quanto già fatto da Romolo, facendo in modo che «in luogo d'uno re perpetuo fossero due consoli annuali». E, s'intende, che passata allora la guida dello Stato pienamente nelle mani dei «molti», ovvero del senato e dei patrizi in generale, gli affari di Roma ricevettero la migliore «cura» possibile e non si rese necessaria alcuna ulteriore innovazione.

²⁰⁷ Cfr. M. Reale, *Machiavelli, la politica e il problema del tempo, un doppio cominciamento della storia di Roma? A proposito di Romolo in "Discorsi" I IX, cit., p. 57.*

Nel capitolo II, le cose non erano filate affatto lisce come ora viene detto nel capitolo IX. Alla morte di Tarquinio, i «molti», cioè sempre il senato e i patrizi in generale, approfittarono subito della loro posizione per «sputare contro alla plebe» che, se non si fosse rivoltata, non sarebbe uscita dal giogo in cui era tenuta stretta. Si dovette passare attraverso una fase di tumulti prima che, con la concessione del tribunato, l'organo di rappresentanza delle istanze popolari, si creasse quell'equilibrio istituzionale che rese Roma una «repubblica perfetta». Incredibilmente, né ai tumulti né al tribunato Machiavelli fa alcun cenno nel capitolo IX. Essi non vengono mai nominati, come se non fossero mai esistiti. A mantenere la «cura» permanente di Roma, insieme ai re, non ci fu bisogno di altro che del senato e dei patrizi in generale. Ma com'è possibile una dimenticanza del genere da parte di Machiavelli? Ai tumulti e al tribunato, Machiavelli aveva assegnato il più grande rilievo nel processo costituente di Roma nei capitoli II e III. Come ha potuto, allora, ignorarli completamente nel capitolo IX? Per le ragioni pratiche e non teoriche, che abbiamo già avuto modo di vedere all'opera. Nella critica dei detrattori di Roma, il fratricidio di Romolo e i tumulti facevano corpo unico. Roma era stata tumultuaria perché la sua origine era stata violenta. Per mondare Romolo di ogni colpa, Machiavelli ha tolto di mezzo nel capitolo IX i tumulti. E, tolti di mezzo i tumulti, ha tolto di mezzo anche il tribunato, che dai tumulti era uscito²⁰⁸. Ma il tribunato è stato dimenticato, per così dire, anche per un altro motivo: esso non poteva essere ricondotto all'azione fondatrice di Romolo, come invece il senato e, seppure mediatamente, il consolato. Portare il discorso sul tribunato, avrebbe quindi comportato un'immediata smentita della regola per cui «alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene, [...] se non è ordinato da uno» e a dichiarare l'opera di Romolo «difettiva».

²⁰⁸ Tanto Reale (*Machiavelli, la politica e il problema del tempo, un doppio cominciamento della storia di Roma?*, cit., pp. 71-72) quanto Sasso (*Machiavelli e Romolo*, cit., pp. 22-23) hanno rilevato l'assenza nel capitolo IX di ogni riferimento da parte di Machiavelli al tribunato della plebe. Tuttavia, la comune spiegazione che essi hanno dato del fatto non convince. Per sintetizzarne la posizione con le parole di Sasso, essi sostengono che non c'è motivo di sorprendersi per la mancata «menzione» del tribunato dal momento che «non era, in questo luogo, richiesta», essendo l'interesse di Machiavelli tutto volto a mettere in luce quanto era stato conservato nel mutamento che «condusse dalla forma monarchica a quella repubblicana» e non quanto rimaneva ancora da fare. Ma se avesse seguito questa logica, Machiavelli non avrebbe dovuto incorporare Romolo tra i fondatori solitari e originari alla Licurgo, come invece fa nel capitolo IX. Infatti, l'azione fondatrice dell'ordinatore solitario richiede la compiutezza della sua opera e che, a chi viene dopo, tocchi in eredità la sua sola amministrazione. In altre parole, è la logica del capitolo IX, ovvero la logica del fondatore solitario, ad escludere la presenza del tribunato, e tale logica esclude il tribunato non unicamente da «questo luogo» particolare ma, per così dire, da ogni luogo, poiché dopo l'intervento del fondatore solitario non rimane altro da fare, almeno sotto il riguardo costituzionale.

§

Ma anche a volere prescindere da quali siano state le ragioni che abbiano guidato Machiavelli nella stesura del capitolo IX, resta fermo che il quadro della genesi di Roma in esso delineato è totalmente diverso da quello dei capitoli II e III. E, quello che più conta, è che il nuovo quadro non rimane inattivo, confinato al proprio interno, senza risonanze in ciò che segue. È, infatti, la linea che esso traccia a dare il tono alla riflessione machiavelliana dei capitoli successivi, quelli sulla religione²⁰⁹. Nei quali, se tumulti e tribunato fanno la loro ricomparsa, lo fanno con una connotazione decisamente negativa; e, altresì, se Roma fu ben governata, non fu per la capacità del tribunato di tenere sotto scacco la «malignità» dei patrizi, bensì per la lungimiranza e la prudenza del senato, cioè dei patrizi, che indirizzò la plebe sempre a quel bene comune che non solo non era in grado da sé di riconoscere, ma a cui si sarebbe sottratta, creando disordini e problemi all'ordinato svolgimento della vita civile, quando non vi fosse stata costretta da chi possedeva un più alto senso delle responsabilità che il vivere comune implica. Ma entriamo senza ulteriore indugio nel vivo della riflessione sulla religione – sempre però con l'occhio rivolto alle sue ricadute per il nostro tema – che viene sviluppata nei capitoli XI-XIV del primo libro dei *Discorsi*.

§

Esattamente come era successo per ogni nuova questione che era stata introdotta in precedenza, ora è la volta della religione ad essere dichiarata il più importante fattore nella vita politica di uno Stato. Machiavelli lo fa capire già nel capitolo X, dove, nella classifica di coloro che hanno più giovato all'umanità, mette al primo posto i fondatori di religioni:

intra tutti gli uomini laudati, sono laudatissimi queglii che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appresso dipoi quelli che hanno fondato o repubbliche o regni. Dopo a costoro sono celebri quelli che, preposti agli eserciti, hanno ampliato o il regno loro o quello della patria. A questi si aggiungono gli uomini litterati (*Discorsi*, I X 2-5).

²⁰⁹ Cfr. E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit. pp. 161 ss.

Un primato che viene immediatamente ribadito dalla classifica inversa, cioè quella riguardante coloro che hanno recato più danno agli uomini: «sono pel contrario infami e detestabili gli uomini distruttori delle religioni, dissipatori de' regni e delle repubbliche, inimici della virtù, delle lettere e d'ogni altra arte che arrechi utilità e onore all'umana generazione» (*Discorsi*, I x 7). È appena il caso di precisare che l'importanza che Machiavelli accorda alla religione non ha a che fare con la sua dimensione spirituale, per dirla in una parola. A lui, la religione interessa unicamente dal punto di vista politico. E, per di più, nei capitoli di cui ci accingiamo ad occuparci, la politicità della religione è ristretta alla dimensione di mero strumento di governo, in quanto mezzo di obbligazione politica di cui si servono i detentori del potere. Obbligazione che la religione esercita in forza del «timore di Dio» che suscita negli uomini²¹⁰.

Sotto questo riguardo, si potrebbe dire che non vi è nulla di nuovo rispetto al *Principe*. Ma non è proprio così. Tra il modo in cui lo strumento religione opera nei *Discorsi* e nel *Principe* una differenza vi è. Ed essa riguarda la finalità per cui viene adoperata. Nel *Principe* la religione è osservata nella prospettiva della sua utilità per i governanti. Nel diciottesimo capitolo, essa è annoverata tra i mezzi a disposizione del principe per «vincere e mantenere lo stato» (*Principe*, XVIII 18). Della religione, il principe ha bisogno per tenere sottomessi i sudditi e conservare il potere. La capacità di farne buon uso è fatta rientrare tra le qualità volpine che l'uomo di governo deve possedere per ingannarli al fine di poterli meglio assoggettare alla sua volontà. Una qualità che possedeva in sommo grado, ad esempio, Ferdinando d'Aragona, del quale, pur senza nominarlo espressamente, Machiavelli dice che «non predica mai altro che pace e fede, e dell'una e dell'altra è inimicissimo: e l'una e l'altra quando e' l'avessi

²¹⁰ S'intende che un'analisi complessiva della riflessione machiavelliana sulla religione non rientra nell'ambito della presente ricerca. Ci basti qui dire che l'interesse politico con cui Machiavelli guarda alla religione non è esaurito dalla mera dimensione della strumentalità, sebbene probabilmente sia quella che in lui predomina. Sulla religione in Machiavelli, si vedano almeno A. Tenenti, *La religione di Machiavelli*, in *Credenze, ideologie, libertinismi tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 175-219; J. S. Preuss, *Machiavelli's functional analysis of religion: object and context*, in «Journal of the History of Ideas», 40, 1979, pp. 171-90; G. Sasso, *Machiavelli*, I, cit., pp. 552 ss., V. B. Sullivan, *Machiavelli's three Romes. Religion, Human Liberty and Politics Reformed*, Northern University Press, DeKalb 1996; E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit.; M. Colish, *Republicanism, Religion and Machiavelli's Savonarolan Moment*, in the «the Journal of the History of Ideas», 60, 1999, pp. 597-616; J. M. Najemy, *Papirus and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, cit., , pp. 659-81; A. Brown, *Philosophy and Religion in Machiavelli*, in J. M. Najemy (a cura di), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, cit., pp. 157-172.

osservata, gli avrebbe più volte tolto e la reputazione e lo stato» (*Principe*, XVIII 19)²¹¹. La strumentalità della religione nei *Discorsi* ha connotati diversi. Essa è un strumento fondamentale di chi, trovandosi a dirigere lo Stato, deve imporre l'interesse e il bene comune ai governati che, da soli, sarebbero incapaci di identificarlo e perseguirlo. Il suo uso ha come scopo di suscitare nei sottoposti al potere comportamenti socialmente benefici alla convivenza civile dell'intera comunità politica. Questo non vuol dire che Machiavelli disconosca nei *Discorsi* che i governanti possono usare la religione a proprio vantaggio. Ma si tratta di un uso che egli deplora e condanna apertamente. Ciò è quanto, per lui, non dovrebbe accadere. Quando si piega la religione a «parlare a modo de' potenti», l'effetto che si ottiene è politicamente negativo: si rendono «gli uomini increduli e atti a perturbare ogni ordine buono» (*Discorsi*, I XII 6). Nei *Discorsi*, la religione, pertanto, non è al servizio dei governanti, che pure ne sono però gli utilizzatori, ma dell'interesse dell'intera compagine politica. È lo Stato nel suo complesso che non si mantiene senza religione, e non solo il principe. Ed è solo in questo senso che Machiavelli ne giustifica e ne approva l'uso.

Al fine di evidenziare la funzione preminente che la religione rivestì nel determinare il successo e la grandezza di Roma, Machiavelli altera nuovamente il quadro della genesi della città. Se già il capitolo IX aveva corretto i capitoli II e III, spiegando che la fondazione di Roma era stata opera di Romolo che aveva fatto tutto da solo, perché così si deve fare quando si tratta di ordinare «alcuna repubblica o regno», in quanto «è necessario che uno solo sia quello che dia il modo e dalla cui mente dependa qualunque simile ordinazione», e non del «caso» che esplica la propria azione «in più volte e secondo li accidenti», ora il capitolo undicesimo corregge il nono. Gli ordinamenti creati da Romolo presentavano in realtà una lacuna; nella sua azione di fondazione, egli aveva lasciato un vuoto. E il vuoto non riguardava l'assenza di un'istituzione popolare come il tribunato, di cui Machiavelli continua, almeno per ora, a non far menzione, quale elemento essenziale degli ordinamenti romani. No, quello che era stato trascurato da Romolo erano gli ordini della religione. Dunque, egli aveva lasciato un vuoto enorme, se, come abbiamo visto, essi sono gli ordini più importanti

²¹¹ Dubbi sull'identificazione della figura cui Machiavelli qui si riferisce con Ferdinando d'Aragona sono stati avanzati da M. Martelli. Per Martelli, l'innominato da Machiavelli personaggio sarebbe invece papa Leone XIII (*Note su Machiavelli*, in «Interpres», XVIII, 1999, pp. 91-145; si vedano in particolare le pp. 110-129).

per la buona sorte dello Stato²¹². Meno male allora che i «cieli [...] ispirarono nel petto del Senato romano di eleggere Numa Pompilio per successore a Romolo, acciocché quelle cose da lui fossero state lasciate indietro, fossero da Numa ordinate» (*Discorsi*, I XI 2)²¹³. L'istituzione della religione fu un fatto così rilevante che, in un'eventuale disputa per stabilire «a quale principe Roma fusse più obbligata, o a Romolo o a Numa», Machiavelli crede «che più tosto Numa otterrebbe il primo grado» (*Discorsi*, I XI 9)²¹⁴. Romolo sarà pure stato il fondatore della città, colui che le diede i primi ordinamenti, che istituì «uno senato con il quale si consigliasse» e che ne indirizzò il cammino nella direzione di «uno vivere civile e libero» ma, per Machiavelli, Numa fu colui che per Roma e la sua storia fece molto di più. Istituendo la religione, egli «ridusse uno popolo ferocissimo [...] nelle obediienze civili» (*Discorsi*, I XI 3), poiché infuse nel corpo cittadino quel culto divino che è l'autentica «cagione della grandezza delle repubbliche» (*Discorsi*, I XI 13). Senza il supporto della religione, le sole leggi non sarebbero bastate a trattenere «nelle obediienze civili» quel «popolo ferocissimo» e Roma non sarebbe mai giunta alla grandezza cui pervenne, poiché si stima «più la potenza di Dio che quella degli uomini» (*Discorsi*, I IX 4). Insomma, alla luce del capitolo XI non c'è dubbio che l'autentico fondatore di Roma, sia stato Numa che, infondendo nei Romani il «timore di Dio», li trasse dalla ferinità animalesca alla civiltà, rendendo possibile la loro convivenza. E non ci sarebbe da stupirsi più di tanto, visto il primato attribuito agli ordinatori delle religioni tra tutti i benefattori degli uomini. Il fatto è, però, che con ciò, siamo già alla terza diversa versione della genesi di Roma in appena undici capitoli dei *Discorsi*, ciascuno peraltro di non eccessiva estensione. Prima il «caso» «in più volte e secondo li accidenti»; poi Romolo da solo e che, per portare in porto il suo disegno, bene aveva fatto a far fuori suo fratello e a chiudere gli occhi davanti all'eliminazione di Tito Tazio; infine Numa al quale, al più, Romolo aveva preparato il terreno.

Ce n'è abbastanza per avere la testa alquanto confusa. Quale versione è quella buona? Com'è stata fondata davvero Roma, per Machiavelli? Lasciamo però volentieri

²¹² Cfr. S. Preuss, *Machiavelli's functional analysis of religion: object and context*, cit., pp. 178, E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit. p. 163.

²¹³ Per le fonti a cui Machiavelli ha attinto per la ricostruzione della figura e dell'opera di Numa, si veda il saggio di C. Varotti, *Le figure di Romolo e Numa creatori di istituzioni nei 'Discorsi'*, in *Niccolò Machiavelli, politico, storico, letterato*, Atti del convegno di Losanna 27-30 settembre 1995, Salerno, Roma 1996, pp. 121-30, che, nonostante il titolo, è quasi esclusivamente dedicato al secondo re di Roma.

²¹⁴ *Ivi*, I XI 9. Ben diverso giudizio è quello che si legge nel diciannovesimo capitolo del libro primo, dove il rapporto tra Romolo e Numa viene, se non proprio «ribaltato», come afferma E. Cutinelli-Rendina (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit. p. 163), certamente sottoposto a una profonda revisione.

ad altri rispondere e chiediamoci piuttosto cosa la terza versione ha da dirci in merito al tema dei conflitti. Da questo punto di vista, la prima cosa che va notata è che essa è molto più vicina alla seconda che non alla prima. È vero che con il suo ingresso in scena, Numa ha detronizzato Romolo, ma è anche vero che la logica operativa alle spalle di entrambi è la stessa, che è poi quella di Licurgo, cioè dell'ordinatore solitario e «ad un tratto». Insomma, non meno che in quella di Romolo, anche la versione che vede Numa protagonista della nascita di Roma non contempla che nella sua vicenda istituzionale i tumulti fra patrizi e plebei abbiano avuto un qualche ruolo, pur se solo secondario e accessorio. Tutto si è risolto dall'alto, grazie alla virtù del saggio ordinatore che, scelto da un senato ispirato dai «cieli» – teniamolo bene a mente – ha calato su quei ferocissimi Romani quella religione che li ha ammansiti e ridotti, per loro fortuna, alle «obediienze civili».

Ma, oltre che risolversi tutto dall'alto, tutto si risolse anche molto presto. Certo, non presto come nella seconda versione. Lì inizio e perfezione degli ordinamenti erano coincisi in maniera assoluta. La terza versione comporta un po' di tempo in più; ma non tanto, poi. In fondo, è stato solo questione di percorrere il breve tratto che separa il primo dal secondo re di Roma. Sebbene Romolo si sia rivelato meno accorto di quanto era parso all'inizio, avendo lasciato incompiuta la sua opera, Roma non ha dovuto aspettare che il suo secondo re per toccare la sua perfezione istituzionale. Anche nella versione di Numa fondatore, la storia istituzionale di Roma risulta non avere avuto un'effettiva evoluzione. In epoca monarchica, e per giunta altissima, tutto si era già risolto senza che ci fosse bisogno di «accidenti» vari, senza che si dovesse passare per «molte confusioni, romori e pericoli di scandoli». Se la prima versione tendeva a negare autonomia istituzionale alla monarchia, considerandola quasi solo come un primo e assai embrionale momento del lungo e complesso processo di edificazione della repubblica, le versioni 2 e 3, per contro, attraggono entrambe la repubblica nell'orbita della monarchia; presentano il quadro istituzionale romano come già definito in tutte le sue parti essenziali al momento della sua genesi, bisognoso, al più, di aggiustamenti di contorno. Ed anche sotto questo riguardo, quindi, non si potevano aprire spazi per un contributo dei tumulti alla fondazione di Roma.

C'è anche una terza – ed è per il nostro tema la più significativa – ragione per l'assenza dei tumulti in questi capitoli, ed è che l'idea che dal conflitto sociale si possa

generare un beneficio politico è estranea e incompatibile con la logica operativa della religione, secondo almeno come la concepisce Machiavelli, che è poi l'unica cosa che qui conta. Il funzionamento della religione come strumento di governo capace di suscitare obbligazione politica implica la distinzione fra un soggetto che usa la religione e un soggetto su cui la religione è usata. In sostanza, implica una concezione divisa della società. Ma non è lo stesso tipo di divisione che abbiamo incontrato nei primi capitoli dei *Discorsi*. Non si tratta, infatti, della distinzione fra «umori» che sono animati da opposti e inconciliabili desideri, come quello dei grandi di dominare e quello del popolo di non essere oppresso. E in cui i tumulti trovavano la loro giustificazione e legittimazione come atto di liberazione del popolo dall'oppressione dei grandi. Nei capitoli sulla religione, l'asimmetria tra i due «umori» permane, ma il suo carattere è completamente diverso. La distinzione che la religione traccia all'interno della società è tra chi conosce e chi non conosce. Conosce e non conosce precisamente cosa? Ciò che è bene e male per l'insieme dei cittadini. L'uso della religione richiede che ci sia chi sa in cosa consiste il bene della comunità, e lo vuole, e chi non sa in cosa consista, e che per questo non può volerlo. E la religione deve servire ai primi portare i secondi dove essi già si trovano. Una società omogenea, unita tutta o nella sapienza o nell'ignoranza, renderebbe superfluo o impossibile l'uso politico della religione. Se tutti fossero sapienti, il bene comune sarebbe immediatamente a tutti noto e, di conseguenza, perseguito senza la necessità che una parte della società avesse bisogno di ricorrere alla obbligazione fornita dalla religione nei riguardi dell'altra. La religione sarebbe superflua, almeno dal punto di vista politico. In una società, al contrario, dall'ignoranza generalizzata e pervasiva, che tocca tutti e non risparmia nessuno, l'uso politico della religione sarebbe impossibile. Mancherebbe in questa circostanza il soggetto in grado di utilizzarla. Della religione ci sarebbe un gran bisogno, a differenza che in una società di sapienti, ma non ci sarebbe il soggetto atto a introdurla e adoperarla. L'ignoranza potrebbe ancora rendere possibile un cattivo uso della religione, una religione che parlasse «a modo de' potenti», cioè usata dalla parte sociale al potere a proprio vantaggio e contro la restante parte della società. Ma l'uso politico della religione è per Machiavelli possibile e necessario perché la società non è omogenea né nella sapienza né nell'ignoranza, ma è divisa. Vi è infatti un «umore» che possiede la sapienza e uno che non la possiede. La religione può essere dunque utilizzata proficuamente perché

esistono sia il soggetto che è in grado di utilizzarla, sia quello su cui deve essere utilizzata. Ma stando così le cose, la religione chiude ogni porta a pensare in termini positivi i tumulti. La divisione della società della religione può concepire i tumulti solo in termini negativi. Chi si ribella, lo fa non contro il suo oppressore, ma contro chi solamente è legittimamente abilitato a governare per il suo possesso della necessaria prudenza politica. E il suo gesto, pertanto non può meritare altro che condanna e biasimo²¹⁵.

§

A Roma, nella fase della sua istituzione, la divisione sociale presupposta dalla religione fu tra uno e tutti gli altri. Da una parte stava Numa e, dall'altra, la massa compatta del «ferocissimo» popolo romano che nemmeno le leggi e gli ordini di Romolo erano riusciti a piegare alle «obbedienze civili». Solo il primo aveva chiaro che un autentico vivere politico non sarebbe sorto finché la forza fosse rimasta il fattore su cui poggiavano i rapporti fra i suoi sudditi. Di qui, l'urgenza con cui procedette a «mettere ordini nuovi e inusitati in quella città» (*Discorsi*, I XI 10)²¹⁶ e a dare all'indeterminato e generico «timore di Dio», presente nell'animo degli uomini, una forma istituzionale, organizzandolo in pratiche e credenze amministrative²¹⁷. Ma, poiché sapeva come gli uomini sono restii a cambiare il loro usuale modo di vivere e che la ragione nulla può per convincere chi della ragione non dispone, Numa comprese che la stessa istituzione della religione poteva avvenire solo per mezzo della forza obbligatoria della religione. Egli quindi, per «mettere ordini nuovi e inusitati in quella città», «simulò di avere domestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare al popolo» (*Ibidem*). Una volta corroborata la sua volontà con quella divina, fu per lui facile gioco fare accettare al popolo i suoi «ordini nuovi e inusitati». Con la sua sapienza, Numa, facendo leva sul «timore di Dio», istituzionalizzò il «timore di Dio», ottenendo, da un lato, di ridurre quel «ferocissimo popolo» «alle obbedienze civili» e, dall'altro, di fornire una risorsa permanente a cui attingere per

²¹⁵ Sebbene da una prospettiva molto lontana da quella da noi adottata, anche M. Vatter ha sottolineato che il discorso sulla religione di Machiavelli «stands in an antithetical relation to political conflict» (*Between Form and Event. Machiavelli's Political Theory of Freedom*, cit., p. 72).

²¹⁶ *Ivi*, I XI 10.

²¹⁷ Cfr. E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit. p. 167.

quanti, dopo di lui, avrebbero avuto responsabilità di governo. Calata allora la religione dall'alto sul popolo, poté avviarsi il cammino verso la «felicità di quella città, perché quella causò buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna, e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese» (*Discorsi*, I XI 17). Se qualcuno era ancora rimasto fermo, nonostante tutto quello che nel frattempo è successo, all'idea del capitolo IV che erano stati tumulti il fondamento dei «buoni effetti» di Roma, adesso dovrà per forza ricredersi, perché è Machiavelli a chiederglielo esplicitamente. La «felicità» di Roma fu tutta merito della religione e non dei tumulti.

E se a Numa va la gratitudine eterna per avere per mezzo della religione ridotto i Romani alle «obedienze civili», altrettanta gratitudine deve essere riconosciuta anche ai patrizi. Già, perché furono appunto essi a raccogliere l'eredità di Numa e ad amministrarla nel modo più saggio e prudente, per indirizzare la plebe al bene comune della città. Allora, nel dopo Numa, il volto diviso della società romana assunse la sua forma definitiva, con i patrizi da una parte e, dall'altro, la plebe. E i primi non erano animati da alcun desiderio di mettere sotto la seconda, la cui aspirazione era invece semplicemente e modestamente di potere vivere libera dall'oppressione. No, i patrizi erano pienamente coscienti di quale fosse il bene pubblico, come erano parimenti consapevoli della responsabilità che avevano di dovervi condurre anche la plebe in forza della istituzionalizzazione del «timore di Dio» operata da Numa²¹⁸. D'altronde, che l'eredità politica di Numa potesse essere raccolta solo dai patrizi, lo si poteva intuire da quanto Machiavelli aveva detto nelle battute d'avvio del capitolo XI. Chi è, infatti, che, alla morte di Romolo, aveva compreso ciò di cui Roma aveva ancora bisogno per essere «perfetta»? I patrizi, appunto. Come si è avuto già modo di ricordare sopra, Machiavelli presenta l'elezione di Numa al trono con tratti provvidenzialistici: «giudicando i cieli

²¹⁸ L'inconciliabilità dell'immagine della società romana e, in generale, dei rapporti fra grandi e popolo, presente nei primi capitoli dei *Discorsi* con quella che emerge dai capitoli sulla religione è stata messa in evidenza anche da M. Geuna, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli tempo e conflitto*, cit. pp. 107-39. Sulla religione come strumento nelle mani dei patrizi, cfr. E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, cit. pp. 168 ss., J. P. Coby, *Machiavelli's Romans, Liberty and Greatness in the Discourses on Livy*, cit. pp. 70 ss., M. Hulliung, *Citizen Machiavelli*, cit., p. 40; M. Vatter, *Between Form and Event*, cit., p. 71. J. M. Najemy trova sorprendente che Machiavelli «praises a religion so easily used to the disadvantage of the plebs» (*Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, cit., p. 672). Ma non c'è proprio nulla di cui sorprendersi, dal momento che, come vedremo nel prossimo capitolo, Machiavelli elogia non solo la religione, ma qualunque mezzo i patrizi adoperarono per far sì che la plebe ne assecurasse i propositi, che egli ritiene sempre espressione dell'interesse generale della repubblica.

che gli ordini di Romolo non bastassero a tanto imperio, ispirarono nel petto del Senato di eleggere Numa Pompilio per successore a Romolo». Ma, visto quello che pensa della religione, è difficile dubitare che quella ispirazione divina sia per Machiavelli di natura diversa dei convegni che lo stesso Numa simulò con «una Ninfa» per far sì che i suoi «ordini nuovi e inusitati» venissero accettati senza opposizione. In altri termini, l'ispirazione celeste si deve leggere saggezza e prudenza politica. Il che significa che già prima che Numa procedesse a ridurre alle «obedienze civili» quel «popolo ferocissimo», una sua parte, più o meno consistente, si era elevata al di sopra della condizione dell'altra, altrimenti la stessa elezione di Numa non sarebbe stata possibile. A meno che non si voglia credere che le parole di Machiavelli vadano prese alla lettera e che, quindi, l'elezione di Numa sia davvero stata decisa in più alto loco.

Ma come che sia effettivamente andata l'elezione di Numa, rimane indiscutibile il fatto che tutti gli esempi che Machiavelli porta – e anche qui sempre a differenza del capitolo IV, non sono pochi – affermano una sola ed esclusiva verità: la religione fu la preziosa e insostituibile risorsa che permise ai patrizi di mantenere la plebe nelle «obedienze civili» e di obbligarla a fare il superiore interesse generale di Roma, riportandola all'ordine quando, magari per impulso dei tribuni, entrava in agitazione. Vediamone alcuni dei più significativi.

Il primo sul quale ci soffermeremo è un caso di giuramento – una delle tre pratiche, insieme ai vaticini e ai «miracoli» (*Discorsi*, I XII 9), in cui si articolava, nella ricostruzione che ne fa Machiavelli, la religione dei Romani – che viene presentato già nel capitolo XI, addirittura ancor prima che sia stata illustrata l'opera del secondo re di Roma. Per la verità, il racconto di Machiavelli intreccia fra di loro due distinti episodi di giuramento; né prenderemo in considerazione uno solo, quello relativo al giuramento che Scipione fece prendere al popolo. L'episodio si colloca «dopo la rotta che Annibale aveva dato ai Romani a Canne» (*Discorsi*, I XI 5). Accadde, allora, che «molti cittadini», che temevano per il proprio personale destino, credendo prossimo il tracollo della città, progettarono di abbandonare Roma e riparare in Sicilia. Quella che rischiava di diventare una pericolosa diserzione di massa, poiché, come si capisce, avrebbe avuto l'effetto di accelerare la caduta di Roma, e che metteva in luce lo scarso attaccamento alla patria di tanti cittadini, fu evitata solo grazie al provvidenziale e tempestivo intervento di Scipione: «il che sentendo, Scipione gli andò a trovare, e col ferro ignudo

in mano li costrinse a giurare di non abbandonare la patria» (*Ibidem*). Conscio della gravità del momento, Scipione poté trattenere a Roma i suoi concittadini perché fece appello al «timore di Dio». Quello che per lui era un dovere consapevolmente assunto – difendere fino alla morte la patria – non lo era invece per la massa del popolo. Questa non era in grado di vedere oltre il proprio interesse particolare. Per trattenerla a Roma, occorreva una costrizione esteriore, occorreva cioè metterle addosso una paura maggiore di quella rappresentata dall'esercito di Annibale. E si noti inoltre come il giuramento non fu la conseguenza di un'opera di persuasione. Scipione non tentò nemmeno di convincere il popolo a tornare indietro e a scientemente prendere un solenne impegno di fronte alla divinità a difesa della patria. No, Scipione dovette obbligare, minacciandolo «col ferro ignudo in mano», il popolo a giurare contro la sua stessa volontà; Non fece appello né alla ragione né al sentimento, poiché sapeva bene che sarebbe stato tutto inutile: se non fosse stato costretto, infatti, il popolo se ne sarebbe andato in Sicilia. E fu, pertanto, un gran bene per il destino della città che Scipione avesse a disposizione uno strumento come il giuramento per mettere nel popolo la necessaria paura, affinché facesse per obbligo quello che Scipione faceva spontaneamente per amore della sua città²¹⁹.

Se possibile, la divisione tra la prudenza della classe dirigente romana e la plebe risulta in maniera ancor più eclatante in altri esempi proposti da Machiavelli. Quando lo ritenevano opportuno, i Romani non esitavano perfino a manipolare deliberatamente la religione al fine di piegarla alla volontà dei loro utilizzatori. Verso questa prassi, Machiavelli manifesta la sua più incondizionata approvazione. Se così non avessero fatto, spiega, i patrizi non sarebbero riusciti a condurre in porto i loro disegni, che poi, per lui, erano quelli che racchiudevano l'interesse dell'intero Stato e non solo della loro parte. L'analogia con quanto era stato obbligato a fare Romolo, che aveva «morto un suo fratello, dipoi consentito alla morte di Tito Tazio sabino», è evidente. Come Romolo non andava biasimato per quei suoi delitti, per la nobiltà del suo fine, che era stato quella di fondare un «vivere civile», così il senato e i patrizi non potevano essere biasimati per avere spesso alterato a proprio piacimento la religione per accordarla ai propri voleri. Infatti, anche il loro fine era alto: essi ingannavano il popolo non per

²¹⁹ R. Balot e S. Trochimchuck, *The Many and the Few: On Machiavelli's "Democratic Moment"*, in «The Review of Politics», 74, 2012, p. 575.

approfittarne a proprio vantaggio, ma per condurlo a fare ciò che essi ritenevano, a ragione secondo Machiavelli, essere il bene dello Stato.

La manipolazione della religione era soprattutto resa possibile nel caso dei vaticini. I Romani non intraprendevano alcuna iniziativa se prima non avessero interpellato gli dei. Ai vaticini ricorrevano in ogni circostanza: «usavongli ne' comizi consolari, nel principiare le imprese, nel trar fuori gli eserciti, nel fare le giornate, e in ogni azione loro importante, o civile o militare» (*Discorsi*, I XIV 3). Questo però non significa che ne accettassero sempre il responso, poiché, come Machiavelli sottolinea, «quando la ragione mostrava loro una cosa doversi fare, non ostante che gli auspicii fossero avversi, la facevano in ogni modo» (*Discorsi*, I XIV 5). Ma che senso aveva, allora, non muovere foglia senza i vaticini, per poi, comunque, fare di testa propria, non tenendone conto? All'apparenza si tratta di un modo di fare incomprensibile. Tutto si spiega, però, non appena si mette a fuoco l'effettiva funzione che gli auspici svolgevano nella società romana. Che non era di ispirare, o benedire, le scelte dei capi politici o militari. Di questo non c'era bisogno. I governanti non avevano necessità di interpellare gli dei per apprendere se e quando fare o non fare un'impresa. La lucida consapevolezza che avevano degli effettivi interessi della repubblica era più che bastevole per lo scopo. Altra era invece la funzione degli auspici, per Machiavelli. Era quella di ottenere che la plebe assecondasse i disegni dei patrizi, coll'imprimere ad essi il sigillo di una volontà superiore. E, a tale proposito, la manipolazione degli auspici si rivelava particolarmente preziosa allorché si doveva infondere nelle truppe, formate dalla plebe, quella «confidenza» che le avrebbe indotte a combattere, sapendo che «gli Dei promettevano loro la vittoria» (*Discorsi*, I XIV 3)²²⁰, con tutto l'ardore di cui erano capaci. Machiavelli riporta un episodio relativo alla terza guerra sannitica. Parendo al console Lucio Papirio Cursore, alla testa dell'esercito romano, di «avere nella zuffa la vittoria certa, e volendo per questo fare la giornata, comandò ai pullarii che facessero i loro auspicii» (*Discorsi*, I XIV 7). Benché i polli non avessero beccato – nonostante gli fosse stato riferito in un primo tempo che gli auspici invece avevano dato responso favorevole – il console non ritornò sulla sua decisione una volta che venne a sapere la verità. Abilmente, aggiustò le

²²⁰ Ma si veda anche *Discorsi* III XXXIII 8-9: «usavano i Romani di fare pigliare agli eserciti loro questa confidenza per via di religione; donde nasceva che con gli augurii e auspicii creavano i Consoli, facevano il delecto, partivano con gli eserciti e venivano alla giornata. E senza avere fatto alcuna di queste cose non mai avrebbe uno buono capitano e savio tentata alcuna fazione, giudicando di averla potuta perdere facilmente s'e suoi soldati non avessero prima intesi gli Dii essere da parte loro».

cose in maniera tale da far credere ai soldati che gli dei erano dalla loro parte. L'episodio offre anche a Machiavelli l'occasione di lodare l'attenzione che i Romani mettevano nella manipolazione della religione. Essi non la alteravano mai in maniera plateale o con modi che potessero screditarla agli occhi del popolo. Se così non avessero fatto, avrebbero rovinato uno straordinario strumento per disciplinare e tenere ubbidiente la massa del popolo, che allora avrebbe preso coscienza della falsità della religione perché si sarebbe resa conto che i primi a non credere in essa erano proprio i loro capi. Per questo, dunque, procedettero sempre «con termini e modi tanto attamente che non paresse che la facessero con dispregio della religione» (*Discorsi*, I XIV 5).

Per manipolare la religione, bisogna non crederci. E, in effetti, che i patrizi non credessero alla religione è per Machiavelli un dato che egli pare dare per scontato. D'altronde, se avessero creduto alla religione, non avrebbero mai osato manipolarla, o usarla in generale. Avrebbero avuto paura che la loro temerarietà e spregiudicatezza li avrebbe fatti incorrere nelle ire degli dei. Per potere usare la religione, bisogna essersene, dunque, non solo affrancati, ma anche avere piena coscienza della sua falsità. Il solco che separa la classe dirigente patrizia dalla massa del popolo si approfondisce ulteriormente. I primi, oltre a non avere bisogno della costrizione del «timore di Dio» per compiere il loro dovere verso lo Stato, sanno pure che la religione è destituita di ogni verità. Ma questa verità – la falsità della religione – deve rimanere inaccessibile al popolo. Se gliela si palesasse, non sarebbe più possibile trattenerlo nelle «obedienze civili». Sgravato dal peso del «timore di Dio», il popolo romano sarebbe stato allora ingestibile. La ragione può garantire le «obedienze civili» del ceto dirigente, non del popolo però. Ecco perché è un'assoluta necessità che

i principi d'una repubblica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli; e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali. E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato che l'opinione de' miracoli che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augumentano, da qualunque principio e' si nascano, e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque (*Discorsi*, I XII 7-9)

§

Abbiamo citato due esempi di uso della religione da parte dei patrizi legate a vicende esterne. Ma la religione fu adoperata anche, e molto proficuamente, nelle vicende interne. E a cosa serviva qui in queste circostanze? A garantire l'ordine, e garantire l'ordine significa in questi capitoli evitare o sedare i tumulti. Provocati da chi? Dal popolo, ovviamente, non certo dai patrizi. E, particolare da non poco, essi erano fomentati perlopiù dai tribuni. Se la fonte dei tumulti, fosse stata l'ambizione dei patrizi, la religione si sarebbe rivelata del tutto inutile a porvi termine, dal momento che il suo controllo era nelle loro mani. Che sia stato possibile usare la religione per fermare i tumulti fu dovuto al fatto che il suo soggetto utilizzatore non coincideva con il soggetto promotore delle agitazioni sul quale, quindi, poteva essere e andava adoperata. E se Machiavelli apprezza il fatto che la religione servisse ai patrizi a fermare i tumulti, non può essere certo perché li giudicava la causa di «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà».

Colpisce particolarmente la vicenda che Machiavelli sceglie per esemplificare come la religione mantenne Roma «buona e unita»: i tumulti scoppiati a partire dal 462 a. C. intorno alla legge presentata dal tribuno Terentilio e che dal nome del suo promotore fu chiamata appunto *lex Terentilia*. L'obiettivo che la *lex Terentilia* si proponeva era di limitare, codificandoli, i poteri dei consoli che, essendo indefiniti, lasciavano margine a un loro uso estremamente discrezionale. Per i tribuni, il vasto potere dei consoli era uno dei mezzi di cui il patriziato si serviva per mantenere il popolo in uno stato di minorità. Se la logica che stava seguendo, fosse stata quella capitolo IV, Machiavelli avrebbe preso la parte dei tribuni. E, invece, egli prende in maniera così smaccata le parti dei patrizi, al punto che lo si direbbe un loro ideologo. Nessun riconoscimento viene fatto alla legittimità della causa popolare agitata e messa innanzi dai loro rappresentanti, i tribuni. Mettiamo però sotto gli occhi il testo in questione prima di aggiungere altro:

Non voglio mancare di addurre a questo proposito un altro esempio. Erano nati in Roma assai tumulti per cagione di Terentillo tribuno, volendo lui proporre certa legge, per le cagioni che di sotto nel suo luogo si diranno; e tra i rimedi che vi usò la Nobiltà fu la religione, della quale si servirono in due modi. Nel primo fecero vedere i libri Sibillini, e rispondere come alla città mediante la civile sedizione soprastavano quello anno pericoli di non perdere la libertà; la quale cosa, ancora che fusse scoperta da' Tribuni, nondimeno messe tanto terrore ne' petti della plebe, che la raffreddò nel seguirgli. L'altro modo fu che, avendo un Appo Erdonio, con una moltitudine di sbandati e di servi, in numero di quattromila uomini, occupato di notte il Campidoglio, in tanto che si poteva temere che se gli Equi e i Volsci, perpetui inimici al nome romano, ne fossero venuti a Roma, la arebbono espugnata; e non cessando i Tribuni, per

questo, continuare nella pertinacia loro di proporre la legge Terentilla, dicendo che quello insulto era simulato e non vero, uscì fuori del senato un Publio Ruberio, cittadino grave e di autorità, con parole parte amevoli parte minaccianti, mostrandogli i pericoli della città e la intempestiva domanda loro; tanto che ei costrinse la plebe a giurare di non si partire dalla voglia del console: tanto che la plebe, ubbidiente, per forza ricuperò il Campidoglio. Ma essendo in tale espugnazione morto Publio Valerio console, subito fu rifatto console Tito Quinzio; il quale, per non lasciare riposare la plebe né darle spazio a pensare alla legge Terentilla, le comandò s'uscisse di Roma per andare contro ai Volsci, dicendo che, per quel giuramento aveva fatto di non abbandonare il console, era obbligata a seguirlo: a che i Tribuni si opponevano, dicendo come quel giuramento s'era dato al console morto, e non a lui. Nondimeno Tito Livio mostra come la plebe, per paura della religione volle più tosto ubbidire al console che credere a' Tribuni, dicendo in favore della antica religione queste parole: "Nondum haec, quae nunc tenet saeculum, negligentia Deum venerat, nec interpretando sibi quisque iusurandum et leges aptas faciebat". Per la quale cosa dubitando i Tribuni di non perdere allora tutta la loro dignità, si accordarono col console di stare alla ubbidienza di quello, e che per uno anno non si ragionasse della legge Terentilla, e i Consoli per uno anno non potessero trarre fuori la plebe alla guerra. E così la religione fece al Senato vincere quelle difficoltà che senza essa mai avrebbe vinte (*Discorsi*, I III 6-13).

Il brano è davvero straordinario, straordinario perché sarebbe difficile immaginare qualcosa di più lontano di quanto in esso vi si legge rispetto allo spirito del capitolo IV. Ha i toni di un crescendo drammatico la rappresentazione che Machiavelli fa della situazione creatasi in occasione del tentativo di introdurre la legge Terentilla: ai tumulti popolari, che già di per sé costituivano serio motivo di preoccupazione, si aggiunsero, ad aggravare le cose, prima la rivolta degli schiavi capeggiata da Appio Erdonio e, poi, il timore di un attacco di Equi e Volsci. Eppure, sarebbe bastato che i patrizi fossero venuti incontro alle richieste avanzate dal popolo con la legge Terentilla, perché Roma avesse evitato di cacciarsi in questa situazione. Infatti, in questo modo i tumulti non sarebbero scoppiati, e senza tumulti sarebbe stato cosa agevole reprimere la rivolta degli schiavi, e non ci sarebbe stato motivo di temere un attacco dei nemici esterni. Ma, per Machiavelli, è evidente che la responsabilità della situazione che si era determinata non era dovuta all'arroccamento dei patrizi a difesa delle loro prerogative. Lo stato di pericolo in cui Roma era stata messa era colpa, invece, della sconsideratezza del popolo sobillato dai suoi tribuni. Soprattutto questi ultimi vengono dipinti come completamente privi di senso di responsabilità poiché, nonostante la gravità dell'ora, continuarono «nella pertinacia loro di proporre la legge Terentilla». E il merito della religione fu, per Machiavelli, quello di offrire ai patrizi lo strumento per potere placare i tumulti popolari e ristabilire l'ordine. Mettendo «terrore ne' petti della plebe», essi riuscirono a staccarla dai tribuni, riportandola alle «obedienze civili», che poi consisteva, come si capisce, nell'obbedire all'autorità dei patrizi stessi. In effetti, quella che Machiavelli delinea davanti a noi è una vera e propria partita tra senato e tribuni in

cui posta la in palio è il controllo della plebe²²¹. La partita è tra avversari che possiedono entrambi il sapere. Anche i tribuni, non meno dei patrizi, si fanno guidare nella loro azione dalla ragione. Su di loro, i patrizi non possono usare la religione, perché anch'essi sanno che la sua natura è quella di essere uno strumento di potere senza alcun contenuto di verità. E questo sapere, i tribuni cercano di trasmetterlo alla plebe per farne la leva con cui sottrarla all'egemonia patrizia e renderla politicamente autonoma. Per ben tre volte, però, perdono la partita con il senato. La plebe non li segue né quando denunciano come i patrizi avessero adattato i «libri Sibillini» alla loro volontà, né quando fanno balenare che l'«insulto» di Appio Erdonio «era simulato», né, infine, quando spiegano che l'obbligo di osservare il giuramento doveva considerarsi estinto con la morte di colui, il console Publio Valerio, con cui era stato preso l'impegno.

E che i tribuni non siano riusciti ad aprire gli occhi alla plebe è giudicato da Machiavelli un fatto positivo²²². Se essi, infatti, vi fossero riusciti, quella indispensabile risorsa nelle mani dei governanti costituita dalla religione sarebbe sfumata. Ai patrizi sarebbe venuta a mancare la capacità di coercizione del «timore di Dio» e, con ciò, la possibilità di mantenere saldamente nelle proprie mani la direzione dello Stato, assicurando ordine e stabilità ed evitando disordini e tumulti da parte della plebe. Ed è questo il senso che chiaramente Machiavelli attribuisce alle parole di Livio: la differenza tra la Roma delle origini e quella del presente è tutta nel rispetto che si portava allora alla religione e, invece, l'indifferenza e lo scetticismo che oggi la circondano. Ma siccome, per Machiavelli, i patrizi hanno sempre saputo che la religione era priva di verità, è evidente che i mali, cioè la corruzione di Roma, non è da imputarsi

²²¹ Cfr. H. C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders*, cit., p. 75.

²²² Nel commento al passo sopra riportato, Cutinelli-Rendina scrive che «con la trattazione della religione Machiavelli» avrebbe «acquisito un punto di vista più profondo e intrinseco nella storia romana » il quale gli avrebbe permesso di rendersi conto che il tribunato era stato «assai meno in grado di farsi portatore di quella attiva ed efficace capacità di difesa politica della plebe», che gli aveva attribuito nei primi capitoli dei *Discorsi* (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., p. 172). Ma se c'è qualcosa che la trattazione ha rivelato a Machiavelli non ci pare l'incapacità dei tribuni di difendere la causa del popolo, quanto piuttosto il loro ruolo eversivo, per il fatto di avere sempre spinto la plebe a tumultuare, quando invece avrebbe dovuto ubbidire ai patrizi, assecondandone i disegni. Peraltro, a una considerazione attenta, questo è il giudizio che sui tribuni prevale nei *Discorsi*. Infatti, se si tolgono il capitolo settimo, con la vicenda di Coriolano, e i capitoli II e III del libro primo in cui però la positività del loro operato rimane sul piano di una generica enunciazione, il giudizio di Machiavelli sui tribuni è sempre, quando non del tutto negativo, almeno in chiaroscuro, e non per la loro incapacità di difendere la plebe, come si può vedere chiaramente in *Discorsi* I LI, I LII, III VIII, III XI, ma anche in I XXXIX e III XXXIII, di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo.

a loro. La corruzione è cominciata quando anche la plebe, per la sistematica opera di persuasione dei tribuni, si è affrancata dalla religione. Il che vuol dire allorché i patrizi non l'hanno più potuta adoperare, perché la plebe non era più trattenuta nelle «obedienze civili» dal «timore di Dio». È una posizione che si trova espressa anche nel già citato capitolo III XXXIII. Machiavelli lamenta che, ad un certo punto, la religione a Roma cominciò a corrompersi. E la colpa di chi fu? Dei tribuni, è la risposta di Machiavelli che appoggia la propria convinzione sulle «parole che Livio usa nella bocca di Appio Claudio Crasso, il quale, dolendosi col popolo della insolenzia de' Tribuni della plebe, e mostrando che mediante quelli gli auspicii e le altre cose pertinenti alla religione si corrompevano, dice così: "Eludant nunc licet religiones. Quid enim interest, si pulli non pascentur, si ex cavea tardius exiverint, si occinuerit avis? Parva sunt haec; sed parva ista non contemnendo, maiores nostri maximam hanc rempublicam fecerunt"» (*Discorsi*, III XXXIII 11)²²³.

§

Nel lungo passo che abbiamo sopra riportato tratto dal capitolo XIII, Machiavelli rinvia ad altro «luogo» l'illustrazione del contenuto della legge Terentilla. Andiamo allora a cercarlo, quest'altro «luogo» per verificare, in una specie di controprova, cosa Machiavelli vi dice. L'altro «luogo» è il capitolo I XXXIX. Ebbene, anche qui, Machiavelli esprime le medesime valutazioni sugli «umori», sui loro rapporti e sui tribuni che riempiono i capitoli sulla religione. Anzi, sul popolo e sui tribuni, il suo giudizio è ancora più severo e critico. La legge Terentilla viene considerata come espressione al tempo stesso dell'ignoranza della plebe e della demagogia dei tribuni. Per Machiavelli, essa fu un «errore». Un errore che egli paragona a quello che il popolo fiorentino commise nel 1494. Come il popolo di Firenze, sconsideratamente, volle l'abolizione del magistrato dei «Dieci della Guerra», credendo che fosse esso la «cagione e della guerra e delle spese d'essa» (*Discorsi*, I XXXIX 6) che si erano rese necessarie per recuperare «Pisa e altre terre» dei suoi domini «a coloro che le

²²³ «Si facciano pur giuoco adesso dei riti religiosi: "Che significa se i polli non vogliono mangiare, se tardano a uscire dalla gabbia, se l'uccello ha gracchiato?" Sono inezie, queste; ma non trascurando codeste inezie, i nostri antenati resero potentissimo questo stato», Livio, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, trad. di Mario Scandola, Rizzoli, Milano 2002, VI 41.

occupavano» (*Discorsi*, I xxxix 5), così, a suo tempo, aveva fatto anche la plebe romana, fomentata dall'«ostinazione de' Tribuni» (*Discorsi*, I xxxix 12) nei riguardi del consolato: «questo medesimo omore si levò in Roma contro al nome de' Consoli, perché veggendo quello popolo nascere l'una guerra dall'altra e non poter mai riposarsi, dove e' dovevano pensare che la nascessi dall'ambizione de' vicini che gli volevano opprimere, pensavano nascessi dall'ambizione de' nobili, che, non potendo dentro in Roma gastigare la plebe difesa dalla potestà tribunizia, la volevano condurre fuori di Roma sotto i Consoli per oppressarla dove là non aveva aiuto alcuno» (*Discorsi*, I xxxix 8). La mancanza di strumenti per decifrare la complessità delle dinamiche della politica portò la plebe romana a una diagnosi sbagliata sulle cause delle guerre e a pretendere, di conseguenza, che venisse adottata una misura che non solo era inefficace e inutile, ma che era soprattutto dannosa. Il popolo ci impiegò un bel po' prima di accorgersi che le cose non stavano come aveva creduto e che non bastava «levar via i Consoli, o regolare in modo la loro potestà che non avessero autorità sopra il popolo, né fuori né in casa» (*Discorsi*, I xxxix 9), per porre termine alle guerre. Così, quando alla fine i plebei si avvidero che, spento «l nome consolare» (*Discorsi*, I xxxix 12), non si spegnavano le guerre, che continuavano tal quale a prima, essi si videro costretti, – esattamente come molto tempo dopo avrebbe fatto il popolo fiorentino col ripristino dei Dieci – per riparare all'«errore loro», a fare marcia indietro e, quindi, per evitare danni ulteriori e maggiori, «ricreorno i Consoli» (*Discorsi*, I xxxix 13).

La politica è un affare dei patrizi, il popolo va attentamente guidato e tenuto sotto controllo, affinché si attenga alle direttive che gli vengono dalla classe dirigente e non crei disordini o metta in discussione gli equilibri di potere, i tribuni sono dei demagoghi pronti a cavalcare per ambizione personale qualunque causa, questo è quanto restituiscono i capitoli sulla religione. Offriamo solo un ultimo esempio tra quelli tra cui si potrebbe scegliere, perché c'è solo l'imbarazzo della scelta in quanto tutti, ma proprio tutti, quelli proposti da Machiavelli vanno nella medesima direzione. L'esempio è tratto anch'esso dal capitolo XIII, di cui costituisce l'avvio. Dopo avere sottolineato come i Romani «si servivono della religione per riordinare la città e per seguire le imprese loro» (*Discorsi*, I XIII 2), Machiavelli fa seguire il racconto di come i patrizi ne fecero uso per recuperare al loro ceto i tribuni di potestà consolare che erano stati eletti – siamo nel 399 a. C. – «fuora che uno tutti plebei» (*Discorsi*, I XIII 3).

Verrebbe da dire: e che c'entra il recupero del tribunato con potestà consolare ai patrizi, con l'uso che i Romani facevano «della religione per riordinare la città e per seguire le imprese loro»? Il fatto è che qui Machiavelli identifica Romani e patrizi, e vede il recupero da parte loro del tribunato con potestà consolare come un atto di riordinamento della città. Sottrarre, con il soccorso della religione, ai plebei questa carica fu, dunque, per Machiavelli cosa opportuna e necessaria, perché la si toglieva a chi, evidentemente, ne avrebbe fatto cattivo uso, per riportarla nelle mani di chi solo invece aveva titoli e le competenze per governare. Non fosse stato questo il suo pensiero, la vicenda avrebbe servito su un piatto d'argento l'occasione a Machiavelli per denunciare i patrizi per avere ingannato, mediante la religione, i plebei, facendo loro credere che la «peste e fame», che erano quell'anno scoppiate, erano dovute all'ira degli dei «per avere Roma male usato la maiestà del suo imperio» (*Ibidem*). Ma che i patrizi potessero fare della religione un uso cattivo, ovvero farne uno strumento a beneficio della propria ambizione e non del bene comune, è un'eventualità che non sfiora neanche lontanamente Machiavelli; così come egli non sembra contemplare come un'ipotesi augurabile che anche il popolo partecipi al governo della città, non lasciandolo ad esclusiva disposizione dei patrizi. I rapporti tra patrizi e plebei che questi capitoli sulla religione delineano e prevedono sono invece di questo tipo: i primi comandano e i secondi ubbidiscono. E fu appunto in tal modo che i Romani ottennero che l'ordine prevalesse, per il bene generale, sul disordine, e che poterono creare un impero col quale dominarono il mondo.

§

Mentre si conclude il viaggio intorno ai capitoli sulla religione del primo libro dei *Discorsi* che, a bordo della sua imbarcazione, Machiavelli ci ha fatto fare, nella nostra mente si accende una luce. D'improvviso ci rendiamo conto che l'immagine di Roma quale emerge dai capitoli sulla religione somiglia, come si somigliano due gocce d'acqua, a quell'ircocervo politico che, nel capitolo VI, era stato dichiarato inesistente. E invece, ora, proprio Roma ne sembra la perfetta e concretissima incarnazione, perché assomma in sé quelle qualità e quei caratteri che si era affermato che non potevano stare insieme. La religione ha reso possibile il miracolo, è proprio il caso di dire, cioè la

fusione in un unico organismo politico dei tratti positivi delle repubbliche a guida aristocratica e di quelle a trazione popolare, e la relativa soppressione di quelli negativi. Grazie alla religione, Machiavelli ci ha infatti mostrato che Roma poté essere governata dai patrizi e avere una popolazione numerosa, che poté godere di una vita interna tranquilla e non agitata da tumulti e conflitti e, al tempo stesso, essere capace di proiettarsi verso sempre nuove conquiste. La religione, insomma, ha fornito ai patrizi quella risorsa per potere «maneggiare», tenendolo buono, quel popolo numeroso necessario per una politica espansiva²²⁴. Se già da un pezzo il capitolo IV era affondato, ora lo è anche il VI.

²²⁴ Non possiamo condividere le conclusioni a cui giungono i due studiosi che maggiormente si sono interrogati sul rapporto tra i capitoli sulla religione del primo libro dei *Discorsi* e la questione dei conflitti sociali, E. Cutinelli-Rendina e M. Geuna. Secondo Cutinelli-Rendina, la religione fornirebbe la chiave per capire come fu che a Roma i tumulti poterono partorire «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà». Infatti, fu grazie alla religione che i Romani acquisirono quei «buoni costumi» che impedirono che i conflitti degenerassero in forme distruttive e violente e che fecero sì che si esprimessero sempre in forme pacifiche e rispettose della legalità (*Chiesa e religione in Machiavelli*, cit., pp. 205 ss.). Non abbiamo alcuna difficoltà a concedere a Cutinelli-Rendina che sia stata la religione a dare ai Romani i loro «buoni costumi». Qualche difficoltà ce l'abbiamo invece a riconoscere che la religione abbia reso innocui e produttivi, e produttivi perché innocui, i tumulti a Roma. Ciò in quanto il merito che in questi capitoli Machiavelli assegna alla religione è quello, per l'abile gestione fattane dai patrizi, di avere impedito *tout court* i tumulti popolari. La religione non servì a moderare i tumulti ma a cancellarli, e li cancellò perché erano dannosi. E questo fu il suo pregio. A M. Geuna (*Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, cit., pp. 134 ss.) è invece ben evidente come vi sia un'insuperabile contraddizione tra quanto Machiavelli sostiene nel capitolo quarto e quanto afferma nei capitoli sulla religione. Non c'è verso di occultare, annota, che tra il primo e i secondi sia cambiato tutto. È cambiata l'immagine del popolo, è cambiata quella dei patrizi, è cambiata quella del conflitto. E, poiché i capitoli sulla religione letteralmente rovesciano quanto era stato detto in precedenza, si deve prendere atto che il nesso tra conflitto e libertà che era stato stabilito si è spezzato. Fin qui, il nostro accordo con Geuna è pieno e totale, anche se crediamo di avere dimostrato che il nesso tra libertà e conflitto, semmai si sia mai veramente costituito, si era già molto prima spezzato. Non possiamo tuttavia seguire Geuna quando poi propone di ristabilire un rapporto tra il capitolo quarto e quelli sulla religione, nel segno delle capacità belliche e non più della libertà. Per Geuna, sia la religione che il conflitto sociale sarebbero accomunate dal fatto di promuovere la conquista. Ma se non c'è difficoltà a provare come Machiavelli ritenga la religione uno dei principali mezzi che «facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini Romani disegnarono fare» (*Discorsi* I XI 4), il problema invece c'è, eccome se c'è, per il contributo che il conflitto interno avrebbe dato al conflitto esterno. Basta richiamare alla memoria quanto abbiamo mostrato nel capitolo quarto, e cioè che Machiavelli li considera un «inconveniente», e non un *conveniente* per la conquista.

Capitolo 7

Popolo, patrizi, tumulti e tribuni

Qualcuno potrebbe credere che le lodi dei patrizi, le critiche alla plebe, la censura dei tribuni e la negatività dei tumulti siano una prerogativa dei capitoli sulla religione. Ma non è affatto così. Machiavelli sarà stato pure di orientamento politico filopopolare e antinobiliare, ma da quello che scrive non sempre si direbbe. Anzi, per lo più si direbbe proprio l'opposto. A scorrere anche distrattamente le pagine dei *Discorsi*, non può sfuggire, a meno che non si voglia che sfugga, come i toni dei giudizi in cui ci s'imbatte siano quasi sempre consonanti con quelli che si sono incontrati nei capitoli sulla religione²²⁵. Prendiamo, per cominciare, il capitolo LIII del primo libro. Il capitolo non è che una lunga sequenza di esempi in cui Machiavelli altro non fa che stigmatizzare l'avventatezza del popolo che, nella sua incapacità di riconoscere il suo vero bene, si comporta secondo quanto Dante diceva, vale a dire che «molte volte grida “Viva” la sua morte e “Muoia” la sua vita». Ci limitiamo a riportarne solo alcuni, quelli che ci paiono più significativi. Dopo la conquista di Veio, si diffuse tra la plebe l'idea che «si poteva arricchire la metà dei cittadini romani, e non turbare per la propinquità del sito, nessuna azione civile» (*Discorsi*, I LII 2), se le si fosse concesso di lasciare Roma e di trasferirsi nella città appena incamerata. L'idea trovò però una ferma e immediata opposizione nei patrizi, in quanto «parve al Senato e ai più savi Romani tanto inutile e tanto dannosa che liberamente dicevano essere più tosto per patire la morte che consentire a una tale diliberazione» (*Discorsi*, I LII 3). Di fronte all'atteggiamento delle autorità, allora, «si accese tanto la plebe contro al Senato, che» si stava per venire «all'armi e al sangue» (*Discorsi*, I LII 4). Da quale parte stava la ragione, s'intende per Machiavelli? Era nel giusto la plebe ad essere adirata con il senato che la stava privando della possibilità di migliorare la propria condizione di vita? Nient'affatto. Per Machiavelli, aveva ragione, invece, il senato. Saldamente fondate

²²⁵ Cfr. R. Balot e S. Trochimchuck, *The Many and the Few: On Machiavelli's "Democratic Moment"*, cit., pp. 562 ss.

erano a giudizio di Machiavelli le sue preoccupazioni per le conseguenze negative che per Roma sarebbero derivate da un trasferimento di buona parte della sua popolazione fuori dalle mura cittadine. E meno male, quindi, che il senato poté farsi «scudo di alcuni vecchi ed estimati cittadini, la riverenza de' quali frenò la plebe che la non procedé più avanti con la sua insolenzia» (*Ibidem*). Per Machiavelli questo esempio è la prova che il popolo è facile a lasciarsi ingannare da «una falsa immagine di bene [...] e se non gli è fatto capace come quello sia male e quale sia il bene, da alcuno in chi esso abbia fede, si porta in le repubbliche infiniti pericoli e danni». E quegli che gli aprono gli occhi sono i patrizi. Anche perché non vi sono altri soggetti sociali in giro.

Incapace di giudizio qual è, il popolo inevitabilmente finisce quasi sempre per appoggiare le soluzioni più temerarie e sconsiderate, quelle che possono recare grave danno alla vita pubblica. Come avvenne allorché il popolo volle affiancare a Fabio Massimo, al quale non riuscì di far valere la sua saggia opinione secondo cui «fusse utile a quella republica procedere lentamente in quella guerra, e sostenere senza azzuffarsi l'impeto d'Annibale» (*Discorsi*, I LII 13), nella carica di dittatore il suo «maestro de' cavagli» per «potersi azzuffare» al più presto (*Discorsi*, I LII 14). Se l'improvvida decisione del popolo non si tradusse in una micidiale sconfitta per Roma, fu solo perché vi rimediò «Fabio con la sua prudenza» (*Ibidem*). «Questa isperienza» servì, però, a poco. Il popolo non divenne più giudizioso. Dopo non molto, infatti, il popolo «fece dipoi consule Varrone non per altri suoi meriti che per avere, per tutte le piazze e tutti i luoghi pubblici di Roma, promesso di rompere Annibale qualunque volta gliene fusse data autorità. Di che ne nacque la zuffa e la rotta di Canne, e presso la rovina di Roma» (*Discorsi*, I LII 14-15). E, non allontanandosi dalle vicende della seconda punica, Machiavelli riporta un ulteriore episodio che attesta sempre la medesima idea: l'imprudenza politica del popolo e la prudenza politica dei patrizi. Dopo che ormai il generale cartaginese si trovava in Italia da «otto o dieci anni» e «aveva ripieno di occisione de' Romani tutta questa provincia», si presentò al senato «Marco Centenio Penula, uomo vilissimo [...], e offerse che, se gli davano autorità di poter fare esercito d'uomini volontari in qualunque luogo volesse in Italia, ei darebbe loro in brevissimo tempo preso o morto Annibale» (*Discorsi*, I LII 17). Il senato, pur rendendosi ben conto del carattere velleitario della richiesta di Penula, decise tuttavia di assecondarlo. E per quale ragione? Perché c'era sotto qualche suo particolare e

inconfessabile interesse? Assolutamente no. Lo fece perché temeva quella che sarebbe potuta essere la reazione della plebe, se non avesse accolto la richiesta di Penula; temeva che se «dipoi nel popolo si fosse saputa la sua chiesta, che non ne nascesse qualche tumulto, invidia e mal grado contro all'ordine senatorio». Piuttosto, allora, che «fare nascere nuovi sdegni nel popolo, sappiendo quanto simile partito fusse per essere accetto e quanto fusse difficile il dissuaderlo» (*Discorsi*, I LII 18), il senato deliberò di lasciare che Penula, con i suoi uomini, andasse incontro al suo destino di rovina. Come puntualmente si verificò.

Ma la cosa più notevole della vicenda di Penula è che Machiavelli, pur di parlare male del popolo, ha alterato radicalmente quanto aveva trovato narrato in Livio. Come ha fatto notare M. Martelli, «la stoltezza del popolo», che il senato asseconderebbe per evitarne le intemperanze, «è, in realtà, tutta invenzione di Machiavelli»²²⁶. Quello che si legge in Livio è infatti esattamente l'opposto, perché «non il popolo, ma i padri si comportarono stoltamente, che non il popolo, ma i padri vollero concedergli, nonché cinquemila, quanti Penula ne aveva richiesti, ma ottomila soldati»²²⁷. Ma, evidentemente, della stoltezza mostrata dai patrizi Machiavelli non sapeva che farsene, essendo il suo intento di sostenere che era il popolo ad essere politicamente insipiente.

Nel capitolo successivo, Machiavelli si mantiene sulla stessa lunghezza d'onda, coll'insistere sull'importanza che lo Stato possa disporre di «qualche uomo grave e di autorità» che sia «atto a frenare una moltitudine concitata» (*Discorsi*, I LIII 2). E, dopo avere addotto un esempio fiorentino che aveva avuto per protagonista Francesco Soderini «allora vescovo di Volterra e oggi cardinale» (*Discorsi*, I LIII 4), egli, nel chiudere il capitolo, ritorna sull'episodio in cui la plebe romana aveva cercato di trasferirsi a Veio con questo commento quanto mai significativo: «vedesi adunque, per tornare al preallegato testo, con quanta ostinazione la plebe romana accettava quel partito d'andare a Veio, perché lo giudicava utile, né vi conosceva sotto il danno che vi era; e come, nascendone assai tumulti, ne sarebbe nati scandoli, se il Senato con uomini gravi e pieni di riverenza non avesse frenato il loro furore» (*Discorsi*, I LIII 6). Ed è un

²²⁶M. Martelli, *Machiavelli e i classici*, in AA. VV., *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Atti del convegno di Firenze-Pisa 27-30 ottobre, Salerno, Roma 1998, pp. 279-330, poi in, *Tra filologia e storia*, Salerno, Roma 2009, p. 103. Ma sulle discrepanze tra Machiavelli e Livio riguardo all'episodio di Penula, si vedano anche Ridley R.T., *Machiavelli and the Roman History in the Discourses*, cit., p. 206 e P. v. Heck, *La presenza di Livio nei Discorsi di Machiavelli*, in «Res Publica Litterarum. Studies in the Classical Tradition», XXI, 1998, pp. 53-54.

²²⁷*Ibidem*.

commento che davvero non richiede commento, tanto è esplicito ed eloquente nel denunciare la tendenza del popolo a lanciarsi in iniziative avventate e scriteriate e nell'apprezzare, per contro, la prudenza e la saggezza politica dei patrizi. Né si può dire che Machiavelli si esprima in termini lusinghieri sulla plebe nel capitolo LVII, dove egli afferma che se «la moltitudine è audace nel parlare molte volte contro alle deliberazioni del loro principe; dipoi, come ei veggono la pena in viso, non si fidando l'uno dell'altro, corrono ad ubbidire. Talché si vede certo che di quel che si dica uno popolo, circa la buona o mala disposizione sua, si debba tenere non gran conto, quando tu sia ordinato in modo da poterlo mantenere» (*Discorsi*, I LVII 4). Appena le cose prendono una brutta piega, il popolo rinfodera i suoi propositi bellicosi e si dispone all'ubbidienza. Insomma, la natura del popolo consiste nella viltà.

A prima vista, il capitolo LVIII sembrerebbe muoversi in controtendenza rispetto a quelli che immediatamente lo precedono, in quanto parrebbe che, in esso, Machiavelli vi tessa un altissimo elogio del popolo. Ma è davvero così? Questo è il modo in cui solitamente il capitolo viene letto²²⁸. Un attento esame mostra però che le cose non stanno propriamente in questi termini e che, in fondo, quanto affermato nel capitolo LVIII non costituisce una smentita dei giudizi che si trovano in quelli che lo precedono. Il problema infatti su cui Machiavelli s'interroga nel capitolo LVIII non riguarda gli «umori» e i loro rapporti, né l'attitudine dell'uno o dell'altro a governare o a provocare disordini. Riguarda, invece, la forma di governo migliore tra monarchia e repubblica²²⁹. Il sostantivo 'popolo' e l'aggettivo 'popolare' all'interno del capitolo vanno presi come sinonimi di repubblica e di repubblicano. La superiorità del governo popolare sul governo di principe che Machiavelli proclama è, dunque, la superiorità della repubblica sulla monarchia. Il riferimento ai grandi progressi che «fece Roma dopo la cacciata de' re, e Atene dappoi che la si liberò da Pisistrato» (*Discorsi*, I LVIII 30) non lascia dubbi. E non è un caso che all'interno del capitolo non vi sia alcun cenno ai due «umori», né è casuale che non si faccia alcuna distinzioni tra tipi diversi di repubbliche, a guida aristocratica o a base popolare. Il confronto è sempre tra uno, il principe, e molti, il popolo nel suo insieme, cioè nelle sue due componenti. La superiorità del governo

²²⁸ Gli esempi recenti di una tale lettura sono dati da J. P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, cit., pp. 77 ss., e P. Butti de Lima, *La virtù del popolo*, in R. Ruggiero (a cura di), *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*, Pensa, Lecce-Rovato 2016, pp. 60 ss.

²²⁹ Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, the Free Press, Glencoe (Illinois) 1958, trad. it., *Pensieri su Machiavelli*, Giuffré, Milano 1970, p. 150.

popolare sul governo monarchico che Machiavelli decreta nel capitolo LVIII è la superiorità del governo repubblicano. Non è, pertanto, la superiorità dell'«umore» popolare su quello dei grandi che è in gioco qui. E l'unico passaggio che si può riferire agli «umori» tende semmai a porsi sulla stessa linea dei giudizi sul popolo e sui nobili dei capitoli precedenti. A differenza di un principe a cui «non è alcuno che possa parlare» per convincerlo eventualmente a desistere da un qualche suo politicamente rovinoso proposito, invece «a un popolo licenzioso e tumultuario gli può da uno uomo buono essere parlato, e facilmente può essere ridotto nella via buona». Il senso dell'affermazione è sufficientemente chiaro: il limite maggiore dei regimi repubblicani è costituito dal carattere «licenzioso e tumultuario» dell'«umore» popolare, e, se è possibile evitare che faccia danni, e perché c'è sempre «uno uomo buono» che lo può rimetterlo sulla «via buona». E siccome, come avremmo ormai dovuto imparare da un pezzo, gli uomini buoni per Machiavelli appartengono all'«umore» dei grandi, e per merito loro se pertanto le repubbliche sono superiori alle monarchie.

Ma guardiamo anche alla condizione che necessariamente deve verificarsi per far sì che i regimi popolari, cioè repubblicani, siano effettivamente superiori a quelli monarchici. E qui ritroviamo quello che abbiamo detto essere l'autentico filo conduttore dei *Discorsi*. I regimi popolari sono migliori rispetto ai principati a patto che però siano regolati dalle leggi. Dove non vige il vincolo della legge e delle istituzioni, «tutti egualmente errano» (*Discorsi*, I LVIII 15)²³⁰, tanto i principi quanto i popoli, perché «l'uno e l'altro ha [...] bisogno d'essere regolato dalle leggi» (*Discorsi*, I LVIII 34). Ma, se le cose stanno così, è chiaro che l'eccellenza delle repubbliche si manifesta solo quando è stata tolta ogni possibilità al popolo di agire secondo la propria libera «elezione». In breve, quando gli si è impedito di tumultuare. I tumulti appartengono, dunque, alle repubbliche pessime, cioè a quelle repubbliche che non sono regolate dalle leggi e che sono, pertanto, disordinate, e disordinate proprio per e dai tumulti che hanno smesso, se mai lo sono stati, definitivamente di essere il fondamento di «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà».

§

²³⁰ Come ha giustamente notato J. P. Coby (*Machiavelli's Romans. Liberty and Greatness in the Discourses on Livy*, cit., p. 256), *Discorsi* I LVIII più che essere un elogio del popolo, è «an encomium to the rule of law, for any regime is improved by having its rulers "shackled" by law».

Facciamo un passettino indietro e torniamo al capitolo XLVII. In questo capitolo finalmente una difesa del popolo la troviamo. Tuttavia, essa ha un carattere così singolare e paradossale che, quale che fosse l'intento effettivo che si proponeva di conseguire, Machiavelli ha finito per riconfermare che gli unici atti a governare sono i nobili e che il solo ruolo a cui il popolo può aspirare è di scegliere a chi tra i grandi ubbidire. Qual è la tesi che vi viene sostenuta? Che «gli uomini», cioè il popolo, «come ch'e' s'ingannino ne' generali, ne' particolari non s'ingannano» (*Discorsi*, I XLVII 1). Già i termini in cui la questione viene posta, implica che, per apprezzare il popolo, si deve tenere conto che il raggio delle sue competenze è limitato. Valutazioni politiche di ordine generale, scelte di ampio respiro e strategiche non sono cose per il popolo. Il suo campo, quello nel quale eccelle, è quello dei «particolari». In concreto, questo vuol dire che per Machiavelli il popolo sa riconoscere chi possiede autentiche qualità di governo. La sua specialità è selezionare la classe dirigente. Governare però non è il suo forte, perché qui sono richieste competenze che non possiede e che appartengono esclusivamente ai grandi. Il suo fiuto per i «particolari», dunque, si traduce nel riconoscere che tra i suoi nessuno è in grado di stare alla pari con i grandi, ai quali ultimi, quindi, deve rimettere il potere perché sia ben esercitato²³¹. Si potrebbe dire che il merito che Machiavelli attribuisce al popolo è di avere coscienza dei propri limiti. Il popolo è un po' come un Socrate collettivo. Come Socrate sapeva di non sapere, così anche il popolo sa di non sapere governare. Ma mentre Socrate si confrontava con dei presunti sapienti, per cui il suo non sapere era l'unico effettivo sapere, il non sapere del popolo è non sapere effettivo, poiché di fronte a sé ha chi, cioè i grandi, il sapere politico autentico possiede. Sembra quasi che Machiavelli voglia qui rassicurare i grandi che non si devono preoccupare a lasciare al popolo la scelta dei governanti: data la consapevolezza che hanno di non essere in grado di gestirlo, lo lasceranno sempre nelle loro mani. E, a ben vedere, è proprio questo che sostanzialmente viene fuori dai tre esempi che Machiavelli porta nel capitolo, due di ambito romano e uno fiorentino.

Il primo riguarda l'annosa contesa tra patrizi e plebei per l'accesso di questi ultimi alla carica consolare. Machiavelli ricorda come «pareva generalmente alla Plebe romana di meritare il consolato per avere più parte in la città, per portare più pericolo

²³¹ Cfr. R. Balot e S. Trochimchuck, *The Many and the Few: On Machiavelli's "Democratic Moment"*, cit., p. 571.

nelle guerre, per essere quella che con le braccia sue manteneva Roma libera e la faceva potente. E parendogli, come è detto, questo suo desiderio ragionevole, volse ottenere questa autorità in ogni modo» (*Discorsi*, I XLVII 7). Non appena ottenne la facoltà di accedere a «questa autorità», si verificò però «un caso notevole» (*Discorsi*, I XLVII 2). Accadde cioè che, «venendosi alla creazione di questi Tribuni» con potestà consolare, «e potendosi creare tutti plebei, furono dal Popolo romano creati tutti nobili» (*Discorsi*, I XLVII 4). Ma come, dopo avere tanto lottato per accedere alla più alta carica politica della repubblica, il popolo rinuncia ad eleggere propri rappresentanti e vota per esponenti dell'«umore» patrizio che avversava strenuamente? Per Machiavelli la cosa non ha assolutamente nulla di strano e sorprendente. Infatti, la pretesa di accedere alla suprema magistratura della repubblica era una materia di ordine generale, un piano sul quale il giudizio del popolo era più che fallibile: era assolutamente inattendibile. La pretesa di accesso al consolato da parte del popolo non aveva quindi secondo Machiavelli politicamente ragion d'essere. E fu lo stesso popolo romano a rendersene conto. Bastò che si scendesse dal piano generale a quello particolare, perché il popolo fosse capace di emendarsi e di non insistere oltre nel suo errore, eleggendo gli unici meritevoli di occupare il vertice dello Stato, ovvero gli esponenti dell'«umore» patrizio. Infatti, come il popolo «ebbe a fare giudizio degli uomini suoi particolarmente, conobbe la debolezza di quegli e giudicò che nessuno di loro meritasse quello che tutta insieme gli pareva meritare» (*Discorsi*, I XLVII 13). Bravo, dunque, fu per Machiavelli il popolo, una volta che si venne alla materia in cui eccellea, i «particolari», ma bravo in quanto capì che doveva rinunciare ad alterare le gerarchie sociali che lo vedevano subalterno ai nobili i quali, dunque, come bravura, stavano molti gradini più in su.

Il secondo esempio non aggiunge nulla di nuovo al primo e si potrebbe anche fare a meno di riportarlo. È però così gustoso e divertente che vale senz'altro la pena di non tralasciarlo. Siamo a Capua, all'indomani della battaglia di Canne e, in molte città, approfittando delle difficoltà in cui si trovava, scoppiano rivolte contro Roma. E «Capova ancora stava per tumultuare per l'odio che era intra 'l popolo e il Senato». Prima però che le cose volgessero definitivamente al peggio e non vi fosse più modo alcuno per rimediare, il «supremo magistrato Pacuvio Calavo [...] disegnò con suo grado riconciliare la Plebe con la Nobiltà» (*Ibidem*). Così, dopo avere fatto radunare i senatori e fatto presente quale odio la plebe nutrisse nei loro confronti e del grave

pericolo che incombeva sulla città per l'avanzata di Annibale, disse che «se volevano lasciare governare questa cosa a lui», avrebbe fatto in modo che si «unirebbono insieme» (*Discorsi*, I XLVII 14). Dopo che essi ebbero accettato la sua proposta, Pacuvio finse di metterli sotto chiave, presentandosi poi davanti alla plebe, alla quale si rivolse dicendo che era giunta finalmente l'ora in potevano vendicarsi dell'arroganza dei senatori, facendoli ammazzare tutti. Aggiunse però che, non potendo la città rimanere senza governo, «gli farebbe [...] di mano in mano morire, come loro avessero trovato il successore» (*Discorsi*, I XLVII 16). Ogni esecuzione di un senatore, andava, quindi, preceduta dall'individuazione da parte del popolo, tra le sue fila, di un sostituto. Messi allora i «nomi de' senatori in una borsa» (*Ibidem*), si cominciò ad estrarli uno per volta. Subito, appena estratto il primo nome, dalla plebe si levò «uno romore grandissimo, chiamandolo uomo superbo, crudele e arrogante» (*Discorsi*, I XLVII 17). Sembrava pertanto compito agevole trovare chi potesse subentrare a un uomo di tal fatta. Eppure, la plebe faceva fatica a indicare, tra i suoi, uno che fosse ritenuto degno di prenderne il posto. E quando fu infine fatto un nome, «chi cominciò a fischiare, chi a ridere, chi a dirne male in un modo e chi in uno altro» (*Ibidem*). Né le cose cambiarono per i successivi estratti. Ad ogni nuovo sorteggio, si ripeteva la stessa scena, con bordate di impropri e d'insulti che partivano dalla massa dei presenti, prima nei riguardi dell'estratto e, subito dopo, nei confronti del candidato popolare proposto per subentrargli. Per quanto indegni i senatori fossero giudicati, nessun plebeo appariva agli occhi dei suoi stessi compagni meritevole di prenderne il posto alla guida dello Stato. Quando infine ebbe ritenuto che il suo esperimento fosse andato sufficientemente avanti, Pacuvio riprese la parola e, rivolto alla plebe, così disse: «poiché voi giudicate che questa città stia male senza il Senato, e a fare gli scambi a' Senatori vecchi non vi accordate, io penso che sia bene che voi vi riconciliate insieme; perché questa paura in la quale i Senatori sono stati, gli arà fatti in modo raumiliare, che questa umanità che voi cercavi altrove, troverrete in loro» (*Discorsi*, I XLVII 18). Morale della vicenda per Machiavelli? Le tensioni tra patrizi e plebei furono causate dal fatto che questi ultimi si erano spinti in un territorio che non era il loro, quello del generale, un territorio del quale non capivano nulla e che li aveva indotti ad avanzare una pretesa assurda, quella di eliminare l'intera classe dirigente patrizia. Ma non appena furono riportati sul piano

che gli era congeniale, quello dei «particolari», il loro giudizio si fece infallibile²³². Gli fu facile cosa allora rendersi conto dell'«inganno» (*Discorsi*, I XLVII 19) in cui erano incorsi, vale a dire di potere fare a meno dei grandi. Compreso quindi di non essere alla loro altezza, anziché giustiziarli, li rimisero al potere²³³.

Il conclusivo esempio, fiorentino, pur scostandosi un poco dai due romani, ribadisce tuttavia il netto divario sociale e d'intelligenza politica tra grandi e popolo. L'incapacità del popolo di cogliere gli aspetti generali delle questioni si manifesta anche nell'incomprensione delle cause effettive che sono alla base della dinamica degli eventi politici. Nel 1494, alla cacciata dei Medici, il disordine e la confusione regnavano a Firenze. Allora, «molti popolari, veggendo la rovina della città e non ne intendendo altra cagione, ne accusavano la ambizione di qualche potente che nutrisse i disordini per potere fare uno stato a suo proposito e tòrre loro la libertà» (*Discorsi*, I XLVII 21). E costoro non facevano che andare per «le logge e le piazze» a denunciare i presunti complotti dei grandi, «minacciandogli che, se mai si trovassino de' Signori, scoprirebbero questo loro inganno e gli gastigherebbero» (*Ibidem*). Sennonché, quando poi capitava che qualcuno di questi focosi popolani effettivamente «ascendeva al supremo magistrato» (*Discorsi*, I XLVII 22), il suo atteggiamento di colpo mutava. Entrato nelle stanze del potere, potendo allora vedere le «cose più da presso, conosceva i disordini donde nascevano e i pericolo che soprastavano e la difficoltà di rimediarvi. E, veduto come i tempi e non gli uomini causavano il disordine, diventava subito d'un altro animo e d'un'altra fatta, perché la cognizione delle cose particolari gli toglieva via quello inganno che nel considerarle generalmente si aveva presupposto» (*Discorsi*, I XLVII 22-23). Egli, allora, prendeva atto che le sue accuse erano infondate e adeguava il suo comportamento a quello che era stato seguito dai governanti precedenti, avendo

²³² In realtà, come hanno evidenziato R. Balot e S. Trochimchuck, (*The Many and the Few: On Machiavelli's "Democratic Moment"*, cit., p. 572), ci sarebbe molto da dire anche sulla capacità di giudizio del popolo riguardo ai «particolari», vista la pessima prova che diede, stando al resoconto almeno di Machiavelli, nell'elezione di Varrone al consolato e nel sostenere le pretese di Penula.

²³³ Singolare e stupefacente è l'interpretazione che dell'episodio capuano dà J. P. McCormick (*Machiavellian Democracy*, cit., p. 72), secondo il quale esso attesterebbe la bontà delle deliberazioni del popolo quando sono «procedurally formalized». Solo la più grande disinvoltura può consentire di presentare lo stratagemma escogitato da Pacuvio come una «procedurally formalized» deliberazione. Se McCormick avesse riflettuto sul fatto che le deliberazioni e le decisioni del popolo che Machiavelli approva sono sempre e unicamente quelle in cui esse convergono con la volontà dei grandi, le quali sono immancabilmente assunte come le scelte politiche più appropriate per l'interesse della repubblica romana, forse avrebbe sottoposto a revisione la sua interpretazione ultra «democratica» del Segretario fiorentino.

compreso che era senza alternative e che era quello più opportuno. Ma questo, appunto, perché aveva potuto osservare «le cose più da presso». E gli altri, quelli che invece erano rimasti a girare per «le logge e le piazze»? Beh, quelli continuavano a rimanere nel loro errore, poiché non avevano avuto modo di avere una visione diretta delle dinamiche effettive del potere e delle necessità a cui obbliga. Quindi, non essendo in grado di comprendere le ragioni del mutato atteggiamento del loro antico compagno e avendolo «prima, quando era privato, sentito parlare e vedutolo poi nel supremo magistrato stare quieto, credevono che nascessi, non per più vera cognizione delle cose, ma perché fusse stato aggirato e corrotto dai grandi» (*Discorsi*, I XLVII 24). E, poiché casi del genere erano tutt'altro che infrequenti in quei tempi a Firenze, prese allora a circolare tra il popolo «uno proverbio che diceva: “costoro hanno uno animo in piazza e uno in palazzo”» (*Discorsi*, I XLVII 25). Ma è un detto che Machiavelli considera privo di ogni contenuto di verità. La diversità di animo tra piazza e palazzo aveva un preciso fondamento fattuale, e non era certo frutto di raggirato e corruzione da parte dei nobili. Era dovuto all'esatta conoscenza delle cose della politica che solo lo starvi a contatto giorno dopo giorno, come vi stavano abitualmente i grandi, consentiva. Esatta conoscenza che il popolo non aveva.

Ma chi non è riuscito ancora a farsi un'idea chiara e distinta riguardo a come Machiavelli intende la capacità del popolo di destreggiarsi tra i «particolari», si legga il brevissimo successivo capitolo XLVIII. Esso si risolve in un unico capoverso di un solo esempio. Nel titolo si annuncia che la materia che sarà trattata sarà come fare per evitare che una magistratura sia assegnata «a uno vile o a uno cattivo» (*Discorsi*, I XLVII 1). Di fatto però quanto viene illustrato è come procedeva il senato romano, cioè i patrizi, per scongiurare l'eventualità che venissero eletti al tribunato con potestà consolare tutti esponenti della plebe. Che faceva il senato quando si profilava questo che anche per Machiavelli era un'eventualità indesiderabile? Due cose: 1. faceva scendere in pista uno dei suoi più «riputati» esponenti; 2. «corrompeva qualche plebeo vile e ignobilissimo» (*Discorsi*, I XLVII 2) affinché anch'egli avanzasse la sua candidatura. In questo modo, il popolo era messo nelle condizioni di esprimersi al meglio nel campo che gli era più congeniale, quello dei «particolari». Ed esso, infatti, puntualmente non sbagliava scelta, conferendo il magistrato al virtuoso esponente patrizio, poiché si «vergognava a darlo» (*Discorsi*, I XLVII 3) al proprio tanto mediocre e scadente rappresentante. Adesso sarà

veramente chiaro a tutti, nessuno escluso, che il fiuto per i «particolari» del popolo per Machiavelli era la sua capacità di scegliere quello che i patrizi, dall'alto della loro superiore conoscenza «de' generali», volevano che si facesse e che sapevano come ottenere che si facesse.

§

E sui tribuni, che abbiamo visto non uscire per niente bene dai capitoli sulla religione, come si esprime Machiavelli nel resto dei *Discorsi*? Non si può certo dire che il suo giudizio sul loro operato sia alieno di sostanziose riserve. Riserve che concernono sempre il loro atteggiamento nei riguardi delle misure adottate dai patrizi. Già abbiamo detto come in *Discorsi* III XXXIII essi vengono indicati come responsabili della corruzione della religione romana che era stata sempre ben custodita e usata dai patrizi per attuare l'interesse della repubblica. Ma anche nel capitolo LI del primo libro Machiavelli ne censura il comportamento. Essi vengono aspramente da lui criticati per avere cercato di screditare agli occhi della plebe la concessione del soldo fatta dal senato ai soldati. Il provvedimento fu preso dal senato con decisione prudente, quando si accorse che nessuna autentica politica di conquista sarebbe stata possibile finché si lasciava i soldati «militare del loro proprio» (*Discorsi*, I LI 3). Andando avanti in quel modo, dice Machiavelli, «non si poteva fare lungamente guerra, [...] né assediare terre né condurre gli eserciti discosto» (*Discorsi*, I LI 4). Benché il provvedimento fosse salutato con manifestazioni di giubilo da parte della plebe, che era la beneficiaria principe della misura, i tribuni, invece, s'ingegnarono «di cancellare questo grado, mostrando come ella era cosa che aggravava, non alleggeriva la plebe» (*Discorsi*, I LI 3), in quanto sarebbe stata essa stessa a pagare il costo dell'operazione, a causa dell'aumento del carico fiscale che ne sarebbe derivato. Ma si trattava di un'accusa falsa perché, come si vide subito, i tributi «più gravi e maggiori furono quegli che ei posano alla nobiltà». Non proprio un comportamento ispirato all'interesse generale quello che dunque tennero i tribuni in questa vicenda, come invece fu quello dei patrizi.

La stessa vicenda viene ripresa anche all'inizio del capitolo successivo in una prospettiva diversa, ma da cui pur sempre emerge una visione negativa dell'azione dei tribuni e, in questo caso, anche dei tumulti. Qui la critica di Machiavelli, va precisato, è

indirizzata primariamente contro nobiltà per avere disperso il credito che aveva guadagnato con la plebe, non essendosi anche in seguito attenuta al comportamento osservato in occasione della concessione del soldo. Se la nobiltà avesse insistito nel suo iniziale atteggiamento, si sarebbero evitate una serie di conseguenze negative per Roma; infatti, «si sarebbe levato via ogni tumulto in quella città, e sarebbesi tolto ai Tribuni quel credito che gli avevano con la plebe e per conseguente quella autorità» (*Discorsi*, I LII 3). La responsabilità che Machiavelli addossa alla nobiltà è indubbiamente grave. Non avere insistito nella linea di governo precedentemente seguita, fu all'origine di molti mali che afflissero Roma. E quali furono questi mali? A Roma sarebbero stati risparmiati sia i tumulti sia la grande autorità acquisita dai tribuni presso la plebe. Dunque, tumulti e potenza dei tribuni furono per Machiavelli un male che sarebbe stato molto meglio non ci fosse stato. E questo vuol dire che gli uni e gli altri non contribuirono all'ordine e alla libertà della città. Indubbiamente, i patrizi non escono bene dal capitolo; ma peggio ancora, si deve aggiungere, ne escono i tribuni e i tumulti, che sono considerati un male che doveva essere evitato e che poteva esserlo a condizione che i patrizi avessero continuato a ben governare come avevano fatto.

Vi sono però anche dei capitoli in cui Machiavelli elogia i tribuni. Tali sono i capitoli ottavo e undicesimo del terzo libro. Ma anche in queste circostanze non si può dire che l'elogio sia incondizionato e non sia accompagnato da più di qualche ombra. Nel primo dei due capitoli menzionati, Machiavelli apprezza l'operato dei tribuni per avere cooperato con la nobiltà a «opprimere una comune peste» (*Discorsi*, III VII 7), cioè a fermare le mire di potere dell'ambizioso Manlio Capitolino. Benché si fosse costruito una base di consenso tra il popolo, i tribuni infatti non esitarono a portare in giudizio Manlio e a farlo condannare. Senonché Machiavelli accompagna il suo apprezzamento con un'osservazione assai tagliente in cui dichiara che però non era certo questo l'usuale modo loro di fare, dal momento che essi piuttosto «solevano sempre favorire le cose che pareva venissero in beneficio del popolo, e quanto erano più contro a' nobili tanto più le tiravano innanzi» (*Ibidem*). Il comportamento dei tribuni nella vicenda di Manlio Capitolino è considerato quindi da Machiavelli come un'eccezione e non come la normalità. Se in quest'occasione contribuirono al mantenimento della libertà di Roma, fu perché si comportarono diversamente dal solito,

essendo stato il loro primario intento sempre invece quello di dare corpo a qualunque pretesa del popolo, e soprattutto a quelle che tornavano in danno della nobiltà.

Una riserva sull'istituzione tribunizia si legge perfino nel capitolo in cui, all'infuori di quelli iniziali, Machiavelli più ne fa l'elogio, l'XI del terzo libro. Avviando il capitolo, Machiavelli afferma che proprio il tribunato era stato il principale fondamento della libertà romana. Senza il suo grande potere, non sarebbe stato possibile contenere la nefasta ambizione dei patrizi che avrebbe altrimenti provocato la fine della libertà repubblicana: «la potenza de' Tribuni nella città di Roma fu grande, e fu necessaria [...], perché altrimenti non si sarebbe potuto porre freno all'ambizione della Nobiltà, la quale avrebbe molto tempo innanzi corrotta quella repubblica, che la non si corroppe» (*Discorsi*, III XI 2). Ma, subito dopo, Machiavelli precisa che poi quello stesso grande potere dei tribuni divenne a sua volta un problema, una minaccia per la libertà romana, poiché l'autorità tribunizia divenne «insolente e formidabile alla Nobiltà e a tutta Roma» (*Discorsi*, III VII 4). E ciò rese necessario escogitare un modo per contenere anche i tribuni al fine di evitare che essi usassero male quella grande autorità che possedevano: «il quale fu che trovarono sempre infra loro qualcuno che fussi o pauroso o corrottibile o amatore del comune bene, talmente che lo disponevano ad opporsi alla volontà di quegli altri che volessono tirare innanzi alcuna deliberazione contro alla volontà del Senato. Il quale rimedio fu un grande temperamento a tanta autorità, e per molti tempi giovò a Roma» (*Discorsi*, III VII 4-5). Quello che è notevole è che anche in questo capitolo, pur esaltando il ruolo dei tribuni, Machiavelli riconosce comunque ai patrizi la preminenza nella direzione dello Stato e, nonostante ne denunci l'ambizione, di possedere una superiore coscienza del suo autentico interesse. Chi stabilisce, infatti, se i tribuni hanno passato il segno nell'uso del loro potere di contenimento dell'ambizione dei patrizi sono i patrizi stessi, cioè il soggetto sociale che i tribuni avrebbero dovuto controllare. Com'era già successo, nemmeno in questa circostanza a Machiavelli viene da sospettare che l'azione d'interdizione dei patrizi nei riguardi dei tribuni potesse essere dovuta alla volontà di difendere i propri interessi particolari. La possibilità di tirare qualche tribuno dalla propria parte e metterlo contro i suoi colleghi è considerata invece sempre come mossa effettuata in vista del supremo bene pubblico. A suo giudizio, si trattò di un rimedio che agì da «grande temperamento a tanta autorità [dei tribuni], e per molti tempi giovò a Roma».

§

Ci rendiamo conto di essere banali, noiosi e ripetitivi, ma non riusciamo proprio a fare a meno di chiudere il capitolo senza manifestare nuovamente il nostro sconcerto per il fatto che questi tutt'altro che episodici e isolati giudizi di Machiavelli che abbiamo sopra riportati siano sistematicamente ignorati da parte degli esaltatori della teoria del conflitto/libertà, della teoria del conflitto/libertà intesa come lotta del popolo contro la prepotenza dei grandi. Ma è lecito, scientificamente s'intende, da parte degli interpreti attribuire a Machiavelli una compiuta e coerente teoria del conflitto sociale sulla base di una singola affermazione, la solita di *Discorsi* I IV, sciogliendola da tutto quanto la circonda e che ne costituisce una smentita e una negazione? Possibile che a nessuno venga, a parte il solo M. Geuna²³⁴, d'interrogarsi su come si possa, o almeno in quali termini, effettivamente parlare di una teoria del conflitto/libertà, quando essa è immersa in una massa di giudizi che la contraddicono alla radice?

²³⁴ Cfr. M. Geuna, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, cit., pp. 107 ss. e *Machiavelli and the Problem of Dictatorship*, cit., pp. 226 ss.

Capitolo 8

Conflitto buono e conflitto cattivo: il confine che non c'è

Nei *Discorsi*, Machiavelli torna sulla questione del conflitto sociale, oltre a quelle che abbiamo già considerate, altre due volte, vale a dire nei capitoli xvii e xxxvii, entrambi del primo libro. La prospettiva da cui il conflitto vi viene esaminato richiama quella del capitolo vi, Come ben si ricorderà, Machiavelli, lì, aveva definito i conflitti fra grandi e popolo un «inconveniente» per la conservazione della libertà politica in cui incorrevano quelle repubbliche che, avendo un popolo numeroso, non lo potevano «maneggiare»; un «inconveniente» che, tuttavia, esse dovevano sopportare per potere mettersi nelle condizioni, facendo appunto un popolo numeroso, di potere avere un esercito adeguato per darsi alla conquista.

Il proposito di fornire una giustificazione al conflitto sociale a partire dal fatto che esso sia, o possa diventare, un «inconveniente» è alla base anche dei capitoli xvii e xxxvii. Sennonché, colto da un altro attacco di amnesia, Machiavelli formula due nuove giustificazioni che non hanno alcuna correlazione con quanto aveva affermato nel vi. E che non hanno nemmeno alcuna relazione fra di loro. In effetti, sebbene si sia soliti collegarle, esse non sono collegabili. Indubbiamente, i capitoli xvii e xxxvii condividono il medesimo problema: la considerazione del conflitto a partire dagli effetti negativi che ebbe sulla repubblica romana. Così come condividono pure il medesimo scopo: fornire una giustificazione al conflitto, nonostante il suo essere, o potere essere, un «inconveniente». Tuttavia, ciascun capitolo poi fornisce al comune problema un tentativo di soluzione autonoma e indipendente rispetto all'altro, e le conclusioni a cui pervengono sono l'una estranea all'altra. Non solo soggettivamente Machiavelli non li ha collegati, ma anche oggettivamente non sono collegabili, poiché il tipo di argomentazione che svolgono e le loro conclusioni non hanno punti di corrispondenza. Di qui, pertanto, l'esigenza di esaminarli separatamente.

Cominciamo dal capitolo XVII. La sua analisi andrà condotta unitamente al capitolo che lo precede e a quello che lo segue, con i quali costituisce un trittico che ha al proprio centro il tema della corruzione e del decadimento della libertà politica delle repubbliche. Riflettendo sulla corruzione e sull'ipoteca che getta sulla possibilità di mantenere gli ordinamenti liberi, Machiavelli afferma che ad essa va anche addebitata la causa per cui il conflitto diventa un «inconveniente». L'effetto della corruzione sarebbe quello di radicalizzare i conflitti fra gli «umori», facendo quindi sì che essi producano conseguenze negative sulla vita pubblica. Il che vuol dire che per il Machiavelli del capitolo XVII, finché la corruzione non si manifesta, i tumulti non costituiscono un problema. Anzi, essi sono benefici. Infatti, Machiavelli scrive che «gl'infiniti tumulti che furono in Roma, avendo gli uomini il fine buono, non nocerono, anzi giovarono alla republica», perché «dove la materia non è corrotta, i tumulti e altri scandoli non nucono», come al contrario avviene quando essa «è corrotta» (*Discorsi*, I XVII 12-13). Se, dunque, i tumulti smettono di avere effetti positivi, la colpa è unicamente della corruzione. Si potrebbe dire che, col capitolo XVII, Machiavelli rimetta la barra del timone nella direzione del capitolo IV. E, in effetti, è così. Ma solo in parte, in quanto la posizione del capitolo XVII non coincide del tutto con quella del capitolo IV. Intanto, in quest'ultimo, l'elogio del conflitto era stato incondizionato, era, insomma, stato senza *se* e senza *ma*. Machiavelli non aveva introdotto alcun distinguo tra gli effetti del conflitto. Cosa che invece fa il capitolo XVII, in cui si distingue tra una fisiologia e una patologia del conflitto. Fisiologicamente, il conflitto fa bene, o almeno non fa male; patologicamente però fa male, eccome se fa male, visto quello che causò a Roma. E, siccome la patologia è data dalla corruzione, ciò vuol dire che la corruzione è in grado di cambiare segno al conflitto, di far diventare “meno” il “più”. Nello stesso tempo, l'introduzione di questa distinzione, che è una limitazione dell'assolutezza della posizione del capitolo IV, risolve un grave problema che era fuori dalla portata di quest'ultimo proprio in ragione della sua assolutezza. Il capitolo IV non aveva una risposta al perché il conflitto degenerava. Ora abbiamo una spiegazione o, meglio, una possibile spiegazione, dal momento che dobbiamo ancora verificare se funziona. Quando si vede che i tumulti fanno male, lo si deve imputare alla corruzione, cioè al sopravvenire di una condizione che altera la loro natura specifica e ordinaria. Il conflitto

può essere negativo, ma la negatività non è ad esso consustanziale. Questa distinzione rende il capitolo XVII anche diverso dal VI, dove il conflitto era stato dichiarato sempre e comunque un «inconveniente».

C'è però un secondo punto sul quale la posizione del capitolo XVII si discosta in maniera importante da quella del capitolo IV. Esso riguarda il soggetto sociale della corruzione e che, quindi, porta la responsabilità della degenerazione del conflitto. Non i grandi ma il popolo. Come vedremo, la rovina di Roma iniziò quando la corruzione si diffuse tra il popolo. E questo invece avvicina il capitolo XVII a quanto era cominciato a emergere nella parte finale dello stesso capitolo IV, ma che si era affermato soprattutto da lì in avanti.

Il nostro intento sarà di verificare se la corruzione costituisca davvero un criterio di demarcazione valido, atto cioè a spiegare come il conflitto sociale possa avere un duplice effetto, positivo e negativo, e se, soprattutto, si riveli capace di conferire alla teorizzazione che ne ha dato una coerenza che fin qui Machiavelli non è stato in grado di conferirle.

§

Prima di tutto però vogliamo cercare di identificare la reale natura della corruzione. Che cosa è per Machiavelli la corruzione che conferirebbe al conflitto tratti distruttivi? E qui dobbiamo subito sgombrare il campo dall'idea che la risposta alla natura della corruzione di cui discutono i capitoli XVI-XVIII sia contenuta nelle parole conclusive dello stesso capitolo XVII: «perché tale corruzione e poca attitudine alla vita libera nasce da una inegualità che è in quella città» (*Discorsi*, I XVII 16). La corruzione secondo queste parole consisterebbe, dunque, nell'«inegualità», in quell'«inegualità» per la cui illustrazione Machiavelli rimanda ad «altro luogo» (*Ibidem*), ovvero a *Discorsi* I LV. E, tuttavia, a una lettura appena un poco attenta – e cioè che non si limiti semplicemente a prendere per buono quanto Machiavelli scrive – ci si accorge immediatamente che col capitolo XVII, ma anche col sedicesimo e col diciottesimo, l'«inegualità» non c'entri nulla²³⁵. Infatti, se lo si legge nel contesto di ciò che lo

²³⁵ La cosa è stata notata dal solo G. Inglese, *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, cit., p. 255. Chi è invece convinto, e vi insiste con estrema forza, che la corruzione dei capitoli XVI-

precede e di ciò che lo segue, il finale del capitolo XVII rivela chiaramente un carattere, per così dire, posticcio. Non si possono avere dubbi, come vedremo, che esso sia stato aggiunto in coda al capitolo XVII in un tempo successivo alla sua composizione; e – ed è quel che davvero conta – senza che Machiavelli si sia preoccupato di valutarne la pertinenza con quanto aveva scritto nel capitolo XVII. Per dimostrarlo, bisognerà anzitutto spostarsi e andare al capitolo LV, e vedere come vi viene definita l'«inequalità». In questa che è peraltro l'unica pagina dei *Discorsi* in cui se ne occupa²³⁶, Machiavelli afferma che l'«inequalità» consiste in quel particolare assetto sociale caratterizzato dalla presenza dei «gentiluomini», ovvero di una nobiltà di stampo feudale. Solo laddove esiste una tale specie di «gentiluomini», si deve parlare di «inequalità». Già, perché anche a Venezia vi erano «gentiluomini». Ma i suoi «gentiluomini» appartenevano alla borghesia commerciale e mercantile. E, per Machiavelli non è la ricchezza mobiliare a rendere una società qualificabile come «inequale»; è, invece, la proprietà immobiliare. Più precisamente è quel tipo di possesso immobiliare che consente di esercitare un vero e proprio potere sovrano sui territori e sui beni posseduti. Si ha, insomma, «inequalità» quando i «gentiluomini», come si esprime Machiavelli, «comandano a castella, e hanno sudditi che ubbidiscono a loro» (*Discorsi*, I LV 19). Stando così le cose, la corruzione propria dell'«inequalità» coincide con quella condizione che si è soliti definire di anarchia feudale, in cui il potere centrale è mantenuto in uno stato di cronica debolezza per le spinte centrifughe che vengono dall'esistenza di un potente ceto di feudatari. Ed è per questo suo carattere, che Machiavelli ritiene che l'«inequalità» renda impossibile, o che sia in grado di mettere in crisi, i regimi politici repubblicani. Questi, a suo giudizio, col loro governo della legge, difettano della capacità coercitiva necessaria per ridurre all'obbedienza civile i «gentiluomini». Libertà repubblicana e «gentiluomini» sono dunque incompatibili²³⁷.

XVII consista nell'«inequalità», è G. Sasso, *Principato civile e tirannide*, in «La Cultura», XX, 1982, pp. 258 ss.

²³⁶ Nei termini di *Discorsi* LV, il concetto di «inequalità» si trova da Machiavelli impiegato anche nel *Discursus florentinarum rerum post mortem Iunioris Laurentii Medices*, in N. Machiavelli, *L'arte della guerra, scritti politici minori*, a cura di J.-J. Marchand, D. Fachard, G. Masi, cit., p. 631 ss. Nel primo capitolo del III libro delle *Istorie fiorentine*, Machiavelli adopera i termini di «ugualità» e «disagguaglianza», ma non ci pare che il loro significato sia sovrapponibile a quello di «equalità» e «inequalità».

²³⁷ Per una trattazione dettagliata del concetto di «inequalità», ci permettiamo di rinviare al nostro *Equalità/inequalità*, in AA. VV., *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana*, Treccani, Roma 2014, pp. 493-97.

Ma se questa è la specifica natura della corruzione dell'«inequalità», non è però certamente quella di cui Machiavelli discute nei capitoli che vanno dal XVI al XVIII. In questi capitoli, non si aggirano «gentiluomini» di sorta che, con la loro presenza, minano la sovranità delle repubbliche. La corruzione di cui invece vi si parla è di carattere etico/politico, in quanto investe i costumi della generalità del popolo. Cominciamo col vedere come stanno le cose nel capitolo XVI, il cui titolo c'informa che «uno popolo uso a vivere sotto uno principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficoltà mantiene la libertà» (*Discorsi*, I XVI 1). Infatti, un popolo vissuto sotto il potere di uno principe assoluto è come un animale che «sia stato nutrito sempre in carcere e in servitù» (*Discorsi*, I XVI 3). E se, quindi, lo si rimette in libertà, rimane disorientato e confuso, non sa cosa fare, al punto che è facile prevedere che diventerà «preda del primo che cerca rincatenarlo» (*Ibidem*). Questo medesimo destino è quello a cui rischia di andare incontro un popolo che non ha mai prima conosciuto la libertà: «non sappiendo ragionare né delle difese o offese pubbliche, non conoscendo i principi né essendo conosciuto da loro, ritorna presto sotto uno giogo il quale il più delle volte è più grave che quello che poco inanzi si aveva levato d'in sul collo» (*Discorsi*, I XVI 4). Ma se l'attitudine servile contratta in lunghi anni di obbedienza costituisce un formidabile impedimento a conservare la libertà, allorché vi si perviene, incomparabilmente più compromessa, puntualizza Machiavelli, è la condizione di un popolo corrotto. Qui c'è da farsi ancora meno illusioni, «perché un popolo dove in tutto è entrata la corruzione, non può non che piccol tempo ma punto vivere libero» (*Discorsi*, I XVI 5).

Come si vede, nessun «gentiluomo» all'orizzonte, nessuna «inequalità» in vista. Machiavelli parla solo di popolo, popolo che può essere uso a servire, e popolo che può essere corrotto. Ma sempre e solo di popolo si tratta. E quello che promette di fare è di continuare, anche per i due capitoli successivi, a parlare di popolo. Questa volta non più in stato di servitù, ma solo in quello assai più grave di corruzione. E, giusto per anticiparci quello che ci attende nel seguito, prima di congedarsi dal capitolo XVI, Machiavelli precisa che se il popolo romano riuscì a mantenersi libero, fu perché non era corrotto; non lo era ancora, perché quando lo sarebbe diventato poi, dopo alcuni secoli, allora, al popolo romano, non fu più possibile mantenere oltre la libertà: «sendo pertanto il popolo romano ancora non corrotto, quando ei recuperò la libertà potette

mantenerla [...]. Ma se fusse stato quel popolo corrotto, né in Roma né altrove si truova rimedii validi a mantenerla, come nel seguente capitolo mostreremo» (*Discorsi*, I XVI 31).

§

Precisamente da qui riparte il capitolo XVII. Il suo titolo avverte che esso tratterà di come la corruzione di un popolo costituisca un gravissimo impedimento al mantenimento di istituzioni libere: «uno popolo corrotto, venuto in libertà, si può con difficoltà grandissima mantenere libero» (*Discorsi*, I XVII 1). È vero che ora Machiavelli sembra avere ammorbidito la sua posizione rispetto a quello che aveva asserito poco sopra. Egli non esclude più in maniera tassativa che un popolo corrotto possa conservare la propria libertà, ovvero vivere in un regime repubblicano. Rimane però fermo che anche in questa circostanza il fenomeno della corruzione è cosa che investe il popolo. Come la condizione di servitù era stata considerata in relazione al popolo, così ora lo è quella della corruzione. In avvio del capitolo, Machiavelli scrive che il popolo romano poté costituire una repubblica, perché, alla cacciata dei Tarquini, non era ancora corrotto:

io giudico ch'egli era necessario o che i re s'estinguessero in Roma o che Roma in brevissimo tempo divenisse debole e di nessuno valore; perché, considerando a quanta corruzione erano venuti quelli re, se fossero seguitati così due o tre successioni, e che quella corruzione che era in loro si fosse cominciata a distendere per le membra, come le membra fossero state corrotte era impossibile mai più riformarla. Ma perdendo il capo quando il busto era intero, poterono facilmente ridursi a vivere liberi e ordinati (*Discorsi*, I XVII 2-3).

Al tempo dei Tarquini vi era corruzione a Roma, ma non era certamente l'«inequalità» dovuta alla presenza dei gentiluomini, di cui nessuno sapeva niente. Essa, invece, concerneva il monarca e la famiglia regnante, cioè era circoscritta ai vertici dello Stato. E di che natura poteva mai essere una corruzione che riguardava un ristretto nucleo di individui – quelli che ruotavano intorno al re – se non di carattere etico/politico? Denunciare infatti un re e il suo *entourage* per la loro corruzione può significare solo che essi abusavano del loro potere, che si consideravano al di sopra della legge, che agivano come se tutto fosse loro consentito, che erano dediti a comportamenti licenziosi e violenti verso i sudditi. E la fortuna di Roma fu che, quando

per l'azione congiunta di patrizi e plebei, i Tarquini furono cacciati da Roma, i loro modi corrotti non avevano fatto scuola, non essendosi diffusi oltre la cerchia che faceva capo al monarca; che non avevano avuto il tempo di prendere piede e di radicarsi anche nel popolo, i cui costumi erano ancora integri e sani, nonostante il cattivo esempio che gli veniva dall'alto. È questa la ragione che fece sì che i Romani «poterono facilmente ridursi a vivere liberi e ordinati», perché persero «il capo» corrotto «quando il busto era intero», quando quindi l'intera società era ancora civilmente integra.

Qualora alla cacciata dei Tarquini il popolo fosse stato invece corrotto, si sarebbe avuto uno scenario assai triste, poiché è «cosa verissima che una città corrotta che viva sotto uno principe, come che quel principe con tutta la sua stirpe si spenga, mai non si può ridurre libera, anzi conviene che l'un principe spenga l'altro; e senza creazione d'uno nuovo signore non si posa mai» (*Discorsi*, I xvii 4). Un popolo corrotto, cioè preda della più sfrenata licenza e delle più egoistiche passioni, non può che essere il terreno di coltura ideale per quei demagoghi che aspirano alla tirannide. E, aggiunge Machiavelli, dove la corruzione dilaga, chiunque giunga al potere avrà difficoltà a conservarlo a lungo. La sua sorte è segnata in partenza. Il popolo si stancherà presto anche di lui e si volterà a seguire il nuovo e più spregiudicato demagogo che nel frattempo si sarà fatto avanti, eleggendolo a proprio beniamino e innalzandolo al trono in sostituzione del primo. E così, in una città corrotta, le cose andranno avanti, perché «senza la creazione d'uno nuovo signore non si posa mai». Lo si capisce bene quando si confronta quanto accadde dopo la cacciata dei Tarquini con quello che invece si verificò «morto Cesare, morto Caio Gallicola, morto Nerone, spenta tutta la stirpe cesarea» (*Discorsi*, I xvii 5). Dopo l'espulsione dei Tarquini, non essendo «il popolo romano ancora corrotto [...] a mantenerlo saldo e disposto a fuggire i re, bastò solo farlo giurare che non consentirebbe mai che a Roma alcuno regnasse» (*Discorsi*, I xvii 6-7). Il popolo giurò e mantenne il giuramento perché la corruzione era rimasta confinata al suo vertice monarchico. Non solo: il fatto che il giuramento riguardasse l'impegno a non restaurare la monarchia, conferma che il fattore all'origine della corruzione non era dato dall'«inequalità» connessa ai «gentiluomini». Ma, quando poi divenne «corrottissimo», tutto si rivelò vano per tenerlo rispettoso delle norme della convivenza civile. Nemmeno «l'autorità e severità di Bruto con tutte le legioni orientali», fu sufficiente «a tenerlo disposto a volere mantenersi quella libertà che esso a

similitudine del primo Bruto gli aveva renduta. Il che nacque da quella corruzione che le parti mariane avevano messo nel popolo; delle quali sendo capo Cesare, potette accecare quella moltitudine che ella non conobbe il giogo che da se medesima si metteva sul collo» (*Discorsi*, I XVII 7-8). «Parti mariane»? Già, la fazione popolare. Cesare? Già, il leader della fazione popolare che condusse al tramonto la libertà repubblicana.

C'è poco da discettare. A porre fine all'esperienza repubblicana a Roma fu, per Machiavelli, il diffondersi della corruzione tra il popolo, cioè fu dunque il popolo. Dei «gentiluomini» protagonisti del capitolo LV nemmeno l'ombra. Ma non è solo ai «gentiluomini» che non viene imputata la corruzione che portò alla caduta della repubblica. Machiavelli non accenna nemmeno a responsabilità che avrebbe avuto l'«umore» dei grandi. Una sola allusione si trova in tutto il capitolo ai patrizi ed è di apprezzamento per l'apporto che da essi venne alla fondazione della libertà repubblicana di Roma. Poiché sappiamo che la religione era uno strumento nell'esclusiva disponibilità dei patrizi, il merito di avere imposto al popolo di giurare che «mai che a Roma alcuno regnasse» dopo la cacciata dei Tarquini fu infatti il loro.

Si potrebbe tuttavia osservare che vi è almeno un passaggio del capitolo XVII in cui si trova un riferimento alla corruzione dei «gentiluomini» del capitolo LV. In quest'ultimo Machiavelli cita Milano e Napoli, oltre alla Roma dei suoi tempi e la Romagna, come esempi di terre corrotte a causa dell'«inequalità» prodotta dalla presenza dei «gentiluomini». Ebbene, Milano e Napoli sono nominate anche nel capitolo XVII e sempre per la corruzione che le contraddistingue. Sennonché, i termini in cui vengono richiamate Milano e Napoli nel capitolo XVII non sono però gli stessi del capitolo LV. La prospettiva d'osservazione nei due capitoli non è la medesima. Infatti, nel capitolo XVII, Machiavelli guarda a Milano e Napoli in analogia con la Roma di Mario e Cesare. Sono anch'esse realtà che esprimono quel tipo di corruzione che, dal vertice dello Stato, si è estesa a tutto il corpo della società, che è, insomma, passata alle «membra tutte corrotte». Sì, perché la corruzione di Milano e Napoli è appunto rintracciata nel capitolo XVII nelle loro «membra tutte corrotte». Si tratta, pertanto, anche in questa circostanza, di una corruzione che non è assimilabile all'«inequalità» feudale dei «gentiluomini» di cui si parla nel capitolo LV.

Che l'«inequalità» non c'entri nulla con la corruzione del capitolo XVII, lo si intende anche dal rimedio, e dalla sua modalità operativa, che Machiavelli propone per tentare di ovviarvi. Qui troviamo anticipati alcuni motivi che saranno sviluppati e approfonditi nel capitolo successivo. Il problema che la corruzione pone alla vita civile consiste nel rendere inefficaci la funzione obbligante delle leggi: dove la materia «è corrotta, le leggi bene ordinate non giovano» (*Discorsi*, I XVII 13). Non giovano per la ragione che quando è l'intero popolo, e non singoli o ristretti gruppi, a essere corrotto, la capacità usuale di obbligazione delle leggi viene meno. L'efficacia delle leggi è sempre commisurata a una «certa virtù dello universale» (*Ibidem*), cioè a un qualche grado di senso civico diffuso, e, quando questo non c'è più, gli «ordini», benché siano «buoni», servono a poco. Allora si deve sperare solo che la «virtù d'uno uomo che è vivo» (*Ibidem*) compensi la deficienza delle leggi impotenti per l'assenza di una «certa virtù dello universale». In che senso? Nel senso che si sostituisca, con la sua virtù personale, permanentemente alla legge e instauri un regime monarchico? Non è questo che auspica Machiavelli. Il fine ultimo della virtù individuale, coll'autorità che è in grado di esprimere, è invece di riabituarlo il popolo a prestare obbedienza alle leggi. È un'opera quasi di rieducazione, di riforma morale verrebbe da dire, quella che Machiavelli assegna alla «virtù d'uno uomo che è vivo». Un'opera che incontra la sua difficoltà ad andare a buon fine nel fattore tempo. Infatti, riabituarlo un popolo alla vita civile richiede molto tempo, ed è difficile che un uomo sia «di tanta vita che 'l tempo basti a avvezzare bene una città lungo tempo male avvezza» (*Discorsi*, I XVII 14). Machiavelli porta ad esempio quanto accadde a Tebe allorché la corruzione vi si radicò. Finché fu retta dalla virtù di Epaminonda, la città «potette tenere forma di repubblica e imperio». Appena dopo la sua morte però, la città «ritornò ne' primi disordini suoi» (*Discorsi*, I XVII 13), perché la durata del suo potere non fu sufficiente ad «avvezzare» i suoi cittadini al vivere civile. Ma se la questione è il tempo che occorre per «avvezzare» un popolo, è evidente allora che il terreno sul quale la «virtù d'uno uomo che è vivo» si muove è quello etico/politico dei costumi e non delle struttura sociale, come sarebbe stato invece se si fosse dovuto rimuovere l'«inequalità». E, infatti, nel capitolo LV, dove di «inequalità» effettivamente si tratta, Machiavelli non parla di «avvezzare», ma di

spegnere. Dove esistono «gentiluomini», nessuno può istituire una repubblica «se prima non li spegne tutti» (*Discorsi*, I LV 27). Ma, appunto, questo è il capitolo LV e non il XVII.

Sarà bene puntualizzare che quanto sosteniamo non è che tra «inequalità» e corruzione non vi sia parentela, ma che si possa assimilare la corruzione che provocherebbe la degenerazione del conflitto sociale del capitolo XVII all'«inequalità». Perché quella di cui Machiavelli qui parla è invece una corruzione etico/politica che investe il popolo nel suo insieme. È la corruzione che si ritrova anche *Discorsi* III VIII, dove Machiavelli ricorda come uomini ambiziosi quali Spurio Cassio e Manlio Capitolino non trovarono mai seguito, nella loro volontà di «pigliare autorità istraordinaria» (*Discorsi*, III V_{III} 3), proprio in quanto il popolo romano era ancora incorrotto. Né l'uno né l'altro, nonostante cercassero di «guadagnarsi la plebe con il fargli molti beneficii» (*Ibidem*), ottennero alcun risultato, non per altro che per la «bontà della materia» «di quella città» (*Discorsi*, III VII 6). Come «avvezzare» un popolo richiede tempo, così anche lo richiede corromperlo. I buoni costumi come non si acquistano, così non si perdono a un tratto, per cui «un uomo può bene cominciare [...] a corrompere uno popolo di una città, ma gli è impossibile che la vita d'uno basti a corromperla in modo che egli medesimo ne possa trarre frutto» (*Discorsi*, III VIII 16)²³⁸. A riprova che senza la corruzione del popolo, il vivere libero non corre rischi, Machiavelli, in *Discorsi* III VIII, cita, insieme a Silla, proprio uno dei protagonisti del capitolo XVII, Mario. Se anche «Silla e Mario fussono stati ne' tempi di Manlio» non avrebbero potuto guadagnarsi il favore del popolo, ma anch'essi, come lui, «sarebbero stati intra le loro prime imprese oppressi» (*Discorsi*, III VIII 15). Se, quindi, essi se lo

²³⁸ G. Cadoni (*La crisi della costituzione repubblicana di Roma nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Crisi della mediazione politica nel pensiero di Machiavelli*, Guicciardini, Giannotti, Jouvence, Roma 1994 p. 21) sostiene che il fallimento del disegno tirannico di Spurio Cassio e Manlio Capitolino dimostrerebbe che Machiavelli ritiene che la corruzione non possa essere introdotta dall'esterno, per dir così, in un popolo. Ma, come abbiamo visto, non è questo quanto Machiavelli si proponeva di dimostrare recando gli esempi di Spurio Cassio e Manlio Capitolino. Egli non voleva spiegare che la corruzione non può essere introdotta dall'esterno e da un singolo individuo nel popolo, ma solo che la sua introduzione richiede un tempo che supera la vita di un singolo. Se, infatti, quello che era stato avviato dai due prenommati fosse stato raccolto e proseguito da altri, Roma sarebbe stata certamente diventata corrotta. Che è poi quello che sarebbe accaduto, stando a quanto era stato detto in precedenza, se Tarquinio non fosse stato scalzato dal potere o se qualcuno ne avesse raccolto e proseguito l'eredità. La corruzione può ben avere molte vie per farsi strada nel popolo, ma quella dell'azione esterna di un individuo o, meglio, di una sequenza di individui è sicuramente, a dispetto di quanto pensa Cadoni, una di esse.

guadagnarono, fu evidentemente perché, «ne' tempi» loro il popolo, e non altri, era corrotto.

§

Il capitolo XVIII non si discosta da questa linea. Anche in questo capitolo protagonista è la corruzione, ed anche qui l'«inequalità», insieme ai «gentiluomini», non gioca alcun ruolo. Ed è cosa che dovrebbe far molto riflettere, visto che il capitolo precedente era stato chiuso proprio nel segno dell'«inequalità». Come, Machiavelli finisce un capitolo dichiarando l'equivalenza tra corruzione e «inequalità» e, poi, in quello che segue, tutto dedicato alla corruzione e ai rimedi per farvi fronte, dell'«inequalità» non fa parola? Anzi, rimanda ad «altro luogo». Ma perché rimandare al lontano capitolo LV, quando l'oggetto di cui si stava occupando era proprio la corruzione? L'«altro luogo» naturale sarebbe dovuto essere proprio il capitolo XVIII. Un rimando ad un «altro luogo» così lontano si capirebbe, se Machiavelli stava trattando una materia diversa dalla corruzione e si fosse trovato a fare ad essa un semplice cenno. Allora sì che sarebbe stato comprensibile il rinvio all'«altro luogo» deputato alla specifica trattazione della corruzione. Non però quando era proprio essa la materia su cui si stava intrattenendo, poiché l'«inequalità» avrebbe dovuto occupare il cuore del suo ragionamento nel capitolo XVIII. Non ci pare vi possa essere migliore prova di questa a sostegno che il periodo conclusivo di *Discorsi* XVII sia stato aggiunto successivamente alla composizione del capitolo LV e senza che Machiavelli percepisse che esso fosse estraneo alla riflessione sulla corruzione che aveva condotto nel trittico XVI-XVIII. Scrivendo, o rileggendo, il capitolo LV, a Machiavelli sarà parso, data la comunanza della materia, il caso di tornare indietro e di inserire il riferimento all'«inequalità» in coda al capitolo XVII. Ma, probabilmente, non ricordava bene quanto aveva detto e/o non si è preoccupato di verificare se effettivamente l'«inequalità» fosse pertinente con la corruzione dei capitoli XVI-XVIII. Avesse riflettuto con attenzione, avrebbe dovuto o lasciare il capitolo XVII com'era, senza operare quell'aggiunta; o intervenire, modificandolo in profondità, su quello che vi aveva scritto sulla corruzione. Non ha fatto però né l'una nell'altra cosa e, così, ha finito per indurre i suoi lettori a

credere che vi fosse un collegamento, che non aveva invece stabilito, tra la corruzione dei capitoli XVI-XVIII e quella del capitolo LV.

§

Entriamo però nel merito del capitolo diciottesimo, del quale abbiamo già avuto sopra modo di occuparci per altri suoi aspetti. Il problema da cui prende le mosse è l'individuazione del processo generatore della corruzione di un popolo. La corruzione prende piede a causa della sfasatura che si determina, nel corso del tempo, tra «leggi e ordini», da un lato, e costumi dall'altro. Tra leggi e ordini e costumi vi è un rapporto complementare: «come gli buoni costumi per mantenersi hanno bisogno delle leggi, così le leggi per osservarsi hanno bisogno de' buoni costumi» (*Discorsi*, I XVIII 5). Leggi e ordini e costumi hanno però, spiega Machiavelli, una diversa inerzia. I costumi tendono ad evolvere più rapidamente delle leggi e degli ordini, che non riescono a tenerne il passo. In verità, spiega Machiavelli, il problema, più che dalle leggi, è costituito dagli ordini. Quando si guarda alla storia di Roma si nota appunto che «variarono le leggi che frenavano i cittadini, come fu la legge degli adulterii, la suntuaria, quella della ambizione e molte altre, secondo che di mano in mano i cittadini diventavano corrotti» (*Discorsi*, I XVIII 11), ma non gli ordini che, per la maggiore resistenza che oppongono al cambiamento, rimasero da un certo momento in poi sostanzialmente immutati. Ciò però finì per vanificare la stessa efficacia delle nuove leggi nel frattempo introdotte, poiché «tenendo fermi gli ordini dello stato, che nella corruzione non erano più buoni, quelle legge che si rinnovavano non bastavano a mantenere gli uomini buoni» (*Discorsi*, I XVIII 12). A conservare la libertà di Roma anche nella corruzione, sarebbe stato pertanto necessario che, «così come aveva nel processo del vivere suo fatto nuove leggi, l'avesse fatto nuovi ordini; perché altri ordini e modi di vivere si debbe ordinare in uno soggetto cattivo che in uno buono, né può essere la forma simile in una materia al tutto contraria» (*Discorsi*, I XVIII 22).

Machiavelli accoglie da Sallustio la tesi secondo cui a causare il degrado dei costumi dei Romani, al punto che quelle leggi e quegli ordini, che pure avevano svolto egregiamente la loro funzione, divennero inefficaci, se non dannosi, fu la definitiva

vittoria riportata su Cartagine, con la terza guerra punica²³⁹. A quel punto, Roma non aveva più alcun nemico esterno: «avendo i Romani domata l’Africa e l’Asia, e ridotta quasi tutta la Grecia a sua ubbidienza, erano divenuti sicuri della libertà loro, né pareva loro avere più nimici che dovessero fare loro paura» (*Discorsi*, I XVIII 17). L’assenza di una concreta minaccia esterna, rese allora il popolo romano meno sensibile alle esigenze dell’interesse pubblico e più propenso a badare a quello proprio particolare. Lo scadimento del senso civico che si ebbe a seguito del venir meno di un serio pericolo esterno fece sì che dagli aspetti, per così dire, più democratici della costituzione romana venissero i pericoli più gravi al proseguimento dell’esperienza repubblicana. Si prenda, per esempio, l’elezione popolare dei magistrati. Cosa buona, sì, certo, ma finché il popolo non era corrotto. Divenuto però corrotto, «il popolo romano, nel dare il consolato non riguardava più la virtù ma la grazia, tirando a quel grado quelli che meglio sapevano intrattenere gli uomini, non quelli che sapevano meglio vincere i nimici» (*Discorsi*, I XVIII 18). Analogamente, si prenda un altro «ordine buono», quello che prevedeva che un tribuno o «qualunque altro cittadino» potesse portare davanti al popolo una proposta di legge sulla quale chiunque potesse «parlare o in favore o incontro, innanzi che la si deliberasse» (*Discorsi*, I XVIII 19). Una volta però «diventati i cittadini cattivi, diventò tale ordine pessimo, perché solo i potenti preponevano leggi, non per la comune libertà ma per la potenza loro, e contro a quelle non poteva parlare alcuno, per paura di quelli; talché il popolo veniva o ingannato, o sforzato a diliberare la sua rovina» (*Discorsi*, I XVIII 21). Si noti come i due esempi addotti da Machiavelli sembrerebbero ripartire la responsabilità della corruzione equamente tra il popolo e i cittadini «potenti». Eppure, basta un minimo di attenzione per accorgersi che non è poi propriamente così. I cittadini potenti e ambiziosi vi erano sempre stati, anche prima che si sviluppasse la corruzione. Il fatto è che prima, quando il popolo non era corrotto, non trovavano spazio in quanto non c’era chi fosse disposto ad assecondarne le mire. Come abbiamo visto, personaggi quali Spurio Cassio e Manlio Capitolino ci avevano in effetti provato anche in tempi non corrotti a farsi strada, ma erano però stati più o meno facilmente isolati e neutralizzati. È solo la corruzione politica del popolo che apre la via ai «potenti». Questi ultimi, pur essendone, individualmente, e non come esponenti dell’«umore» dei grandi, i principali beneficiari, non sono tuttavia il soggetto sociale

²³⁹ Cfr. Sallustio, *La guerra di Giugurta*, cit., XLI, 1-2, e Id., *La congiura di Catilina*, a cura e traduzione di I. Storoni Mazzolani, Rizzoli, Milano 2013, X, 1.

della corruzione, che è e rimane invece il popolo. In *Discorsi* III XVI, ritornando sugli effetti che la fine delle guerre puniche ebbe a Roma, la responsabilità del popolo per l'affermarsi di individui che non avevano a cuore l'interesse della repubblica emerge con ancora maggiore evidenza. Una volta sconfitta Cartagine, il popolo romano, «non temendo più le guerre», cominciò a «commettere gli eserciti a qualunque la voleva», scegliendo non i più virtuosi, ma quelli da cui credeva che avrebbe ricevuto più benefici e vantaggi. Fu infatti perché il popolo aveva smarrito il senso del bene comune che «Paulo Emilio ebbe più volte la ripulsa del consolato» (*Discorsi*, III XVI 12-13)²⁴⁰ e che gli furono preferiti uomini meno degni, ma demagogicamente più spregiudicati nel carpirne il favore.

§

Anche quando il capitolo XVIII viene al rimedio necessario per conservare la libertà repubblicana in una «città corrottissima», com'era diventata Roma a decorrere dalla fine della terza guerra punica, si conferma la natura etico/politica della corruzione e il suo avere per soggetto il popolo. Detto che il compito di conservare una repubblica corrotta è impresa improba, la strada che Machiavelli indica si discosta da quella del capitolo XVII. Mentre lì aveva indicato la necessità di un periodo protratto in cui, per mezzo dell'autorità di un individuo virtuoso, si avvezzasse al bene «una città lungo tempo male avvezza», reintroducendo nei cittadini quella bontà etica, condizione imprescindibile della vita repubblicana, nel capitolo XVIII, Machiavelli punta invece sull'adeguamento dell'apparato normativo e istituzionale alla situazione di corruzione. Leggi e ordini vanno riformati in maniera da conferire loro un supplemento di potere per metterle in grado di tenere a freno la corruzione dei cittadini. In breve, questo significa che per Machiavelli una repubblica va ridotta «più verso lo stato regio che verso lo stato popolare», mediante l'inserimento nel suo sistema costituzionale di una

²⁴⁰ Machiavelli, all'inizio del capitolo, aveva riferito come la stessa situazione si era avuta anche ad Atene. Dopo la vittoria nella guerra del Peloponneso, quando quindi era stata «quasi sottomessa tutta l'altra Grecia», il popolo ateniese, svanita la paura che la sua tradizionale rivale, Sparta, le incuteva, cominciò a non dare più ascolto ai cittadini valenti che avevano a cuore il bene pubblico, ma a andare dietro a quelli ambiziosi, come Alcibiade, e non riusciva più a percepire, abbagliato dai facili guadagni che gli venivano fatti balenare, i rischi che si annidavano nelle imprese che costoro proponevano alla città.

«podestà quasi regia» (*Discorsi*, I XVIII 29)²⁴¹. E contro quale «umore» va diretta la maggiore autorità dello Stato? Nulla fa pensare che Machiavelli abbia in mente un soggetto sociale diverso da quello su cui era intervenuto il tebano Epaminonda del capitolo XVII. Machiavelli parla genericamente di «uomini i quali dalle leggi per la loro insolenza non possono essere corretti». E, dunque, si può legittimamente pensare che sia il popolo contro cui si debba rivolgere la maggiore autorità. D'altronde, la fine della «paura» del nemico esterno aveva agito uniformemente sull'intero corpo sociale, modificando i costumi di tutti i Romani. Anche perché, come abbiamo visto, in *Discorsi* I LV, dove la corruzione è effettivamente dovuta all'«inequalità», Machiavelli è preciso nell'indicare che l'azione di contrasto deve essere orientata specificamente contro il ceto dei «gentiluomini». Ma, siccome qui non è questione di «inequalità», ma di decadimento dei costumi, è contro la generalità dei cittadini che va rivolta la forza di coercizione della repubblica che, pur mantenendosi tale, andrà ridotta poiché solo così potranno essere frenati «quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenza non possono essere corretti».

Benché, dunque, nei capitoli XVI-XVIII riaffiori la linea di pensiero del conflitto/libertà, l'attribuzione della responsabilità della degenerazione dei tumulti all'«umore» popolare non è però una variante di poco conto rispetto al capitolo IV. Si vede che quello che era successo a partire dal capitolo quinto ha lasciato il segno su Machiavelli.

§

²⁴¹ Non ci sembra che abbia giovato alla comprensione del significato della «podestà quasi regia» di *Discorsi* I XVIII la relazione in cui è stata talvolta posta con il «principato civile» del capitolo IX del *Principe*. Sulla base di tale relazione, M. Martelli (*La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del Principe*, in «Interpres», IV, 1984, cit. p. 358), e F. Bausi (*I "Discorsi" di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, cit. pp. 65 ss., *Machiavelli*, cit., p. 208) sono stati indotti a ritenere che Machiavelli abbia inteso la «podestà quasi regia» come una forma di principato più o meno larvato o, nel caso di G. Sasso, come «una sorta di soluzione intermedia, e come di compromesso, tra repubblica e principato» (*Intorno a due capitoli dei "Discorsi"*, in *Studi su Machiavelli*, cit. pp. 127). In realtà, con «podestà quasi regia» Machiavelli intende un'istituzione che si rende necessario innestare nell'ordinamento di un regime che per lui rimane comunque pienamente repubblicano, allo scopo di, col supplemento di potere che realizza, metterlo in condizione di fronteggiare una condizione di radicata corruzione. Dunque, con la «podestà quasi regia» non si fuoriesce dall'ambito istituzionale della repubblica. Per farsi un'idea di cosa Machiavelli avesse in mente in *Discorsi* I XVIII, ci si può riferire alla dittatura romana che, pur essendo definita in *Discorsi* I XXXIV 20 «regia potestà», era un'istituzione di un regime a tutti gli effetti repubblicano. Sulla natura della «potestà quasi regia», si vedano H. Baron, *Machiavelli the Republican Citizen and the Author of the Prince*, cit., pp. 33 ss. e, se ci si permette, la nostra voce *Corruzione*, in *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana*, I, cit., pp. 354-55.

Ma veniamo a questo punto, definita la natura della corruzione, alla questione che per noi, almeno in questa sede, riveste la maggiore rilevanza teorica. Machiavelli ha fornito con la corruzione un criterio di demarcazione per distinguere tra le condizioni in cui il conflitto opera bene e quelle in cui opera male? Possiede questo criterio un'effettiva portata esplicativa? Consente di dare ragione dei fatti per cui pretende di valere? Ebbene, sembrerebbe proprio che la risposta debba essere no, in quanto è Machiavelli stesso a falsificarlo fornendo un esempio storico che lo smentisce.

Se, come è detto nel capitolo XVII, è solo con la corruzione che si producono le condizioni per cui il conflitto sociale dà luogo a effetti negativi, dovrebbe risultarne che prima della definitiva vittoria su Cartagine, cioè all'incirca alla metà del II secolo a. C., a Roma i tumulti sempre «non nocerono anzi giovarono». Ma, allora, come la si mette con la vicenda di Appio Claudio e del decemvirato? Il decemvirato si colloca in una fase altissima della storia della repubblica romana, nel 451-50 a. C., vale a dire ad appena una sessantina d'anni dalla sua nascita. Roma era a quel tempo impegnata a combattere contro i popoli limitrofi e l'impero che ne farà la padrona del mondo era ancora *in mente Dei*. Di nemici in giro che le incutessero paura, ce n'era in abbondanza. Nessuna corruzione si era infiltrata tra i cittadini romani. Anche perché Machiavelli aveva detto nel capitolo XVII che Roma aveva potuto acquisire la libertà e agevolmente mantenerla in quanto la corruzione non era uscita dalla corte del monarca, Tarquinio il Superbo. Eppure, l'assenza di corruzione non impedì che il confronto fra patrizi e plebei assumesse una radicalità tale che per poco non travolse la repubblica. E a dirlo è proprio Machiavelli in *Discorsi* I XL. Qui, infatti, egli illustra come il conflitto tra patrizi e plebei possedeva di per sé, cioè senza bisogno dell'apporto della corruzione, l'energia per travolgere la repubblica. E a conferirgli tale energia fu semplicemente il «troppo desiderio del popolo d'essere libero» e il «troppo desiderio de' nobili di comandare» (*Discorsi*, I XL 27), cioè la passione che secondo Machiavelli anima usualmente ogni atto dei due «umori». Se la repubblica si salvò in quella circostanza, fu solo per i «molti errori fatti da Appio» (*Discorsi*, I XL 3). Ben altrimenti drammatico epilogo ci sarebbe stato, invece, qualora al posto di Appio ci fosse stato qualcuno più abile di lui a profittare pienamente dell'«odio» che vi era fra i due «umori». In questo caso, il conflitto tra patrizi e plebei avrebbe portato diritto alla tirannide, perché è appunto così

che nascono «la maggior parte delle tirannidi nelle città» (*Discorsi*, I XL 27), e non acausa del sopraggiungere della corruzione.

Che conclusione allora trarre? Che il criterio di demarcazione introdotto da Machiavelli in *Discorsi* I XVII è stato da lui stesso falsificato in *Discorsi* I XL. Sulla base di *Discorsi* I XVII, una vicenda come quella del decemvirato di *Discorsi* I XL non ci sarebbe dovuta essere. Il capitolo XVII non contempla quello che accade nel capitolo XL, perché prevede che gli effetti negativi del conflitto conseguano unicamente da situazioni sociali in cui sia presente la corruzione. Alla sua luce, il capitolo XL è un enigma che esso non è in grado di risolvere. L'esistenza del capitolo XL è sufficiente pertanto a falsificare l'ipotesi teorica avanzata per spiegare la degenerazione dei tumulti nel capitolo XVII. Il che vuol dire che nemmeno in quest'occasione Machiavelli è riuscito a mettere un po' d'ordine e chiarezza nella sua riflessione sul conflitto.

§

Ma quello che non è riuscito a Machiavelli nel capitolo XVII, potrebbe ancora essergli riuscito nel XXXVII. Può essere che qui gli sia andata meglio. Può essere che in *Discorsi* I XXXVII si trovi finalmente una spiegazione logicamente convincente e fattualmente comprovabile a dimostrazione che le lotte sociali facciano normalmente bene e che solo sotto determinate condizioni siano nocive. Non indugiamo e andiamo subito a vedere qual è posizione che Machiavelli vi sostiene, partendo dal passo in cui egli tira le somme del ragionamento che ha svolto nel corso del capitolo:

E benché noi mostrassimo altrove come le inimicizie di Roma intra il Senato e la Plebe mantenessero libera Roma, per nascerne, da quelle, leggi in favore della libertà, e per questo paia disforme a tale conclusione il fine di questa legge agraria, dico come per questo io non mi rimuovo da tale opinione: perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che se per varie vie e in vari modi ella non è, in una città, sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina sua. In modo che, se la contenzione della legge agraria penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta per avventura molto più tosto in servitù, quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili. Vedesi per questo ancora, quanto gli uomini stimano più la roba che gli onori. Perché la Nobiltà romana sempre negli onori cedé senza scandoli straordinari alla plebe; ma, come si venne alla roba, fu tanta la ostinazione sua nel difenderla, che la plebe ricorse per isfogare l'appetito suo, a quegli straordinari che di sopra si discorrono (*Discorsi*, I XXXVII 22-25).

La posizione di Machiavelli è chiara: i tumulti a Roma, avranno anche provocato la caduta della repubblica, ma non per questo si debbono biasimare. Senza di essi,

infatti, la libertà repubblicana si sarebbe spenta assai prima dei trecento anni che la legge agraria «penò» a rendere Roma serva, perché impedirono che l'ambizione dei patrizi – la vera e autentica fonte da cui la libertà di Roma era minacciata – potesse dispiegarsi indisturbata. Con i suoi tumulti, invece, la plebe costrinse i patrizi ad agire nell'interesse del bene comune e, quindi, ad introdurre sempre nuove «leggi a favore della libertà». E tale positiva funzione i tumulti avrebbero continuato a svolgerla, se lo scontro non fosse trapassato dal piano degli «onori», cioè politico, a quello della «roba», cioè economico. Solo allora la contesa tra patrizi e plebei assunse forma violenta e distruttiva. E per colpa dei patrizi che, pur di difendere la loro «roba», non esitarono a ricorrere anche a mezzi estremi. Ma prima che si venisse alla «roba», i tumulti furono lo strumento con cui la plebe piegò l'arrogante volontà di dominio dei patrizi, preservando la libertà di Roma.

Rispetto al capitolo XVII, di *Discorsi I XXXVII* presenta due importanti differenze. La prima riguarda il fattore che modificò il segno al conflitto. Non fu la corruzione, ma il contenuto economico che da un certo momento assunse. Il secondo concerne la ragione per cui il conflitto svolse una funzione positiva. Su questo punto, il capitolo XVII era rimasto sul vago, poiché si era limitato genericamente ad enunciare come i conflitti, in assenza di corruzione, giovarono a Roma. Nel capitolo XXXVII, Machiavelli torna invece a insistere su quanto aveva asserito nel capitolo IV, e cioè che i tumulti promossero la libertà di Roma per il freno che imposero all'ambizione dei patrizi. Infatti, egli afferma che la libertà repubblicana fu difesa per oltre tre secoli dall'ambizione dei patrizi solo grazie ai tumulti della plebe. Ciò detto, c'è però un problema, e non di poco conto. Ed è che questa conclusione, Machiavelli la tira al termine di un capitolo in cui ha raccontato tutt'un'altra storia. Una storia nella quale Roma era sì stata minacciata nella sua libertà dall'ambizione, ma non era stata l'ambizione dei patrizi, bensì quella della plebe; una storia in cui, se i tumulti avevano svolto una funzione positiva, era stato unicamente nell'episodio della creazione del tribunato, essendo stati per il resto una minaccia costante alla libertà repubblicana, che, se non produsse danni irreparabili, fu per la moderazione non della plebe, bensì dei patrizi. I quali ultimi però nulla poterono più quando il conflitto si trasferì alla «roba». Allora, l'ambizione della plebe divenne incontenibile e i tumulti esplosero in tutta la loro forza distruttiva, trascinando la repubblica alla sua rovina. Insomma, la conclusione

del capitolo XXXVII è tratta in maniera totalmente arbitraria, perché in completa contraddizione con quanto era stato asserito lungo tutto il suo corso. E mostrarlo non sarà per nulla un problema. Sarà sufficiente lasciare parlare Machiavelli:

Egli è sentenza degli antichi scrittori come gli uomini sogliono affliggersi nel male e stuccarsi nel bene, e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascono i medesimi effetti. Perché qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona. La cagione è perché la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa; talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro, perché, desiderando gli uomini parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla guerra, dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra (*Discorsi*, I XXXVII 2-5).

Questo è il ben noto passo con cui si apre il capitolo XXXVII, nel quale viene tratteggiata la vera e propria tirannia che l'ambizione esercita sull'uomo, con tutte le conseguenze negative che essa è in grado di determinare per la vita civile. Il richiamo all'ambizione è fatto da Machiavelli con un preciso intento: evidenziarne il ruolo nelle vicende di Roma. Se ci si basa sulla conclusione del capitolo, non ci dovrebbe essere spazio per dubbi sul fatto che queste linee si riferiscano ai patrizi. Ma così non è. La potenza dell'ambizione è da Machiavelli evocata per spiegare il comportamento della plebe romana! Non furono i patrizi ad essere stati preda di quell'irrequietezza che t'impedisce di sentirti appagato di quello che hai e che ti pungola ad incrementarlo sempre di più. No, spiega Machiavelli:

questo discorso ho fatto, perché alla Plebe romana non bastò assicurarsi de' nobili per la creazione de' Tribuni, al quale desiderio fu costretta per necessità; che lei subito, ottenuto quello, cominciò a combattere per ambizione, e volere con la Nobiltà dividere gli onori e le sostanze, come cosa stimata più dagli uomini. Da questo nacque il morbo che partorì la contenzione della legge agraria, che infine fu causa della distruzione della repubblica (I XXXVII 6-7).

Vada per i tumulti che fruttarono il tribunato. In quel caso, la plebe non combatté per mera ambizione, bensì per «necessità». Aveva bisogno di uno strumento istituzionale per tenere testa ai patrizi. Ma dopo, cioè dopo i primi e gli unici tumulti dovuti alla «necessità», le cose cambiarono radicalmente. Per i tumulti che seguirono – cioè per circa quattro secoli – Machiavelli afferma che non si può invocare alcuna «necessità», poiché la plebe combatté solo per «ambizione», per pura «ambizione». E, il suo intento, come aggiunge, fu solo di strappare ai patrizi tutto quanto avevano, «onori»

e «sustanze». Ad essere costretti a difendersi lungo tutto l'arco della storia repubblicana fu la nobiltà romana che, davanti a sé, aveva la furia scatenata di una plebe che voleva spogliarli di tutto. E si noti come Machiavelli stabilisca una stretta continuità tra i tumulti successivi all'ottenimento del tribunato e quelli legati alla riforma agraria voluta dai Gracchi. I secondi sono presentati come l'esito consequenziale dei primi, poiché entrambi mossi dall'ambizione, e non dalla «necessità», della plebe. Nessun cesura tra i primi e i secondi e, dunque, negativi egli reputa tanto gli uni quanto gli altri.

E come va avanti Machiavelli? Da qui alla fine del capitolo, lo schema rimane invariato: plebe sempre all'attacco e patrizi sempre in difesa. E l'idea che Machiavelli trasmette è che se la repubblica non cadde prima, fu per la moderazione con cui i nobili reagirono all'ambizione del popolo. Ad ogni rilancio, per buona sorte di Roma, «la nobiltà romana sempre negli onori cedé senza scandoli straordinari alla plebe». Ma, in verità, la moderazione e la saggezza dei nobili non si arrestò agli «onori», bensì riguardò anche le «sustanze» o la «roba». Per un motivo o per l'altro, la repubblica romana non era mai riuscita a darsi una legge agraria ben congegnata e che soddisfacesse le aspettative di entrambi gli «umori». Tanto è che «in qualunque modo si fusse, mai non si parlò di questa legge in Roma che quella città non andasse sottosopra» (*Discorsi*, I xxxvii 8). Per colpa dei patrizi che quando fu toccato loro il portafoglio non ci videro più? No, ancora una volta per colpa della plebe. Certo i patrizi non volevano che gli si portasse via il loro, ma non ebbero mai comportamenti scomposti o reazioni sopra le righe di fronte ai tentativi di approvare una legge agraria che, comunque, li avrebbe penalizzati. Piuttosto essi «con pazienza e industria la temporeggiavano, o con trarre fuori uno esercito, o che a quel Tribuno che la preponeva si opponesse un altro Tribuno» (*Discorsi*, I xxxvii 12). Non solo: ma pur di mantenere la città in pace ed evitare che venisse messa soquadro, essi acconsentirono anche, a volte, che si distribuissero fra la plebe le terre conquistate ai nemici, «come intervenne del contado di Anzio, per il quale surgendo questa disputa della legge, si mandò in quel luogo una colonia tratta di Roma, alla quale si consegnasse detto contado» (*Ibidem*). Ma fu tutto vano. La plebe pareva incontentabile. Ogni offerta dei patrizi veniva rispedita al mittente. E proprio la reazione che ebbe alla proposta di spartirsi le terre di Anzio lo mostra. Riprendendo le parole di Livio, Machiavelli infatti scrive: «con difficoltà si trovò in Roma chi desse il

nome per ire in detta colonia; tanto era quella plebe più pronta a volere desiderare le cose in Roma che a possederle in Anzio» (*Discorsi*, I_{XXXVII} 13).

È vero che, allorquando, dopo che per qualche secolo in cui «questa legge stette come addormentata» (*Discorsi*, I_{XXXVII} 16), fu rimessa sul tavolo dai Gracchi, i patrizi reagirono con una determinazione prima sconosciuta. E, in una certa misura, si può anche capire che, dopo essere stati tanto a lungo inutilmente saggi e moderati, perdessero infine la pazienza. A che le era servito porgere l'altra guancia, se a ogni schiaffo preso era seguito un manrovescio? Eppure, sempre da come la mette Machiavelli, fu, anche allora, la plebe per prima a ricorrere alla violenza e a spingere le cose a un punto di non ritorno: «prevenne in questo scandolo e disordine la plebe, e volse la sua reputazione a Mario, tanto che lo fece quattro volte console» (*Discorsi*, I_{XXXVII} 18). Se anche la nobiltà ricorse agli stessi mezzi, fu quindi unicamente per difendersi dall'ambizione della plebe: «contro alla quale peste non avendo la Nobiltà alcuno rimedio, si volse a favorire Silla; e, fatto quello capo della parte sua, vennero alle guerre civili» (*Discorsi*, I_{XXXVII} 19). E se in un primo tempo la nobiltà riuscì non solo a respingere l'attacco portatole dalla plebe, ma, pur «dopo molto sangue e variare di fortuna» (*Ibidem*), a rimanere «superiore», alla lunga, tuttavia dovette soccombere al ritorno delle forze popolari. Infatti, quando «risuscitarono poi questi omori a tempo di Cesare e di Pompeo, perché, fattosi Cesare capo della parte di Mario, e Pompeo di quella di Silla, venendo alle mani rimase superiore Cesare: il quale fu primo tiranno in Roma, talché mai fu poi libera quella città» (*Discorsi*, I_{XXXVII} 20). Cioè Roma non fu più libera per il prevalere di Cesare e della parte popolare di cui era il capo.

Confessiamo che il racconto di Machiavelli ci ha fatto venire un po' di compassione per i patrizi. E, d'altronde, vorremmo proprio vedere chi è che, al posto nostro, rimarrebbe insensibile di fronte al triste destino che toccò loro. Vedere che le prendono sempre, che la plebe porta loro via tutto, senza che riescano a fare nulla per arrestare il ciclone che continuamente si abbatte loro addosso, non può non toccare il cuore di chiunque. Ma reprimiamo i nostri sentimenti e chiediamoci piuttosto che ne segue da questa rappresentazione delle vicende romane per la teoria dei conflitti? Ne segue che anche questo tentativo di Machiavelli di dimostrare i benefici effetti dei tumulti per la libertà è andato a vuoto. Se si pretende di giustificare i tumulti della plebe dicendo che essi furono necessari per tenere in scacco l'ambizione dei patrizi, che

diversamente avrebbe ridotto in servitù Roma ben prima dei trecento anni che impiegò di fatto la «contenzione» della legge agraria, quest'ambizione la si deve far vedere. Non si può mostrare che l'unica ambizione che agitò la vita civile di Roma fu quella della plebe e poi giustificare la positività dei tumulti con l'esigenza di tenere a freno un'inesistente protervia dei patrizi. Inesistente non perché inesistente storicamente. Non è la veridicità storica che qui, evidentemente, è in gioco. Inesistente perché Machiavelli è incapace di indicarla. E che, avendola posta a giustificazione della bontà dei tumulti popolari, era obbligato a mostrare. E non è solo che non la fa vedere. È che ne fa vedere un'altra, quella che ha detto che non c'era: quella della plebe. Ragion per cui la conclusione logica che avrebbe dovuto trarre dal capitolo XXXVII doveva essere esattamente l'opposta di quella che ha tratto: la repubblica romana sarebbe durata più, e non meno, dei trecento anni che «penò» a diventare «serva» senza i tumulti di quell'ambiziosa e incontentabile plebe²⁴².

D'altra parte, nel contesto argomentativo del capitolo XXXVIII, le stesse due raccomandazioni, l'una strategica e l'altra tattica, che, qualora adottate, avrebbero potuto evitare, o quantomeno ritardare, la degenerazione del conflitto a Roma, hanno un senso solo se in riferimento all'esigenza di contenere l'ambizione della plebe e non quella dei patrizi. Una volta detto che, ottenuto il tribunato, i tumulti della plebe furono tutti indistintamente espressione della sua crescente ambizione, il precetto strategico di «tenere ricco il pubblico e gli loro cittadini poveri» (*Discorsi*, I XXXVII 8) ha senso solo in relazione alla plebe. Infatti, tenendo i «cittadini poveri», si sarebbe tolto alla plebe motivo di combattere per «ambizione».

²⁴² *Si parva licet*, alle nostre medesime conclusioni era già giunto Montesquieu e proprio sulla base di quanto aveva letto in Machiavelli e, in particolare, nel capitolo XXXVII del libro primo dei *Discorsi*. Infatti, anche a Montesquieu era parso che la sua autorevole fonte, al di là delle sue dichiarazioni programmatiche e di quanto potesse soggettivamente credere di avere scritto, avesse assegnato la responsabilità della crisi della repubblica, e quindi della sua fine, non all'ambizione dei patrizi, bensì a quella della plebe e dei suoi rappresentanti istituzionali, i tribuni. Ecco alcuni giudizi di Montesquieu in cui l'eco di *Discorsi* I XXXVII è fin troppo evidente: «par une maladie éternelle des hommes, les Plébéiens, qui avaient obtenu des tribuns pour se défendre, s'en servirent pour attaquer: ils enlevèrent peu à peu toutes les prérogatives des Patriciens. Cela produisit des contestations continuelles. Les Peuple était soutenu ou plutôt animé par ses tribuns, et les Patriciens étaient défendus par le Sénat, qui était presque tout composé de Patriciens, qui était plus porté pour les maxims anciennes, et qui craignait que la populace n'élève à la tyrannie quelque tribun» (*Considération sur les causes de la grandeur des Romains e de leur décadence*, Flammarion, Paris 1968, p. 74); «tandis que le peuple de Rome ne fut corrompu que par ses tribuns, à qui il ne pouvait accorder que sa puissance même, le Sénat put aisément se défendre, parce qu'il agissait constamment, au lieu que la populace passait sans cesse de l'extrémité de la fougue à l'extrémité de la faiblesse. Mais, quand le Peuple put donner à ses favoris une formidable autorité au-dehors, toute la sagesse du Sénat devint inutile, et la République fut Perdue» (*Ivi*, p. 80).

E lo stesso dicasi per quello tattico. Rimarcare che dei Gracchi «si debbe laudare più la intenzione che la prudenza» (*Discorsi*, I XXXVII 26), per l'intempestività della loro iniziativa di riforma agraria la quale, andando a colpire le ricchezze che lungo secoli avevano accumulato, era impensabile che non suscitasse la veemente reazione dei patrizi; e che, quindi, al punto in cui le cose erano giunte, sarebbe stato preferibile temporeggiare e non fare nulla, perché così «o il male viene più tardo, o per se medesimo, col tempo, avanti che venga al fine suo, si spegne» (*Discorsi*, I XXXVII 27), non è riconoscere che la repubblica sarebbe durata di più senza che l'ambizione dei grandi venisse «sbattuta»? In altri termini, ancora una volta Machiavelli non dà a intendere che il problema era l'ambizione dei grandi. Sugerire di non fare nulla quando i patrizi erano diventati tanto potenti e ricchi significa dare l'idea che non è da lì che veniva il pericolo per la libertà. Infatti, se i tumulti erano indispensabili per mettere la museruola ai grandi, a maggior ragione lo sarebbero dovuti essere all'epoca dei Gracchi. Machiavelli avrebbe dovuto dire che l'azione dei Gracchi era urgente e non procrastinabile, poiché senza di essa la repubblica non sarebbe durata un giorno in più, vista la potenza che i patrizi avevano ormai accumulato e che li metteva in condizione di spadroneggiare e opprimere come mai avevano potuto fare in precedenza. Insomma, ne fosse o meno consapevole, il suggerimento di temporeggiare e di non procedere a una riforma agraria, ha senso solo se riguarda non l'ambizione dei grandi, ma quella del popolo²⁴³.

²⁴³ Concediamoci un momento di ilarità, con le bislacche e sconclusionate considerazioni che J. P. McCormick (*Machiavellian Democracy*, cit., pp. 96-97) formula sui tribuni della plebe in relazione proprio al contenuto di *Discorsi* I XXXVII. Per McCormick, il grande potere dei tribuni fu indispensabile per il mantenimento della libertà romana. Senza di esso, l'ambizione dei nobili non sarebbe potuta essere «sbattuta». E, tuttavia, per come era congegnato, questo potere presentava un vistoso difetto che lo rendeva atto sì a rallentare, ma non a impedire la «rapacious senatorial self-aggrandizement». Anzi, paradossalmente, si può perfino dire che fu esso stesso a favorire l'arricchimento della classe senatoriale dei patrizi e, di conseguenza, a mettrli nella condizione di esercitare con ancor maggiore forza il loro dominio sulla plebe. Infatti, fu per neutralizzare l'autorità tribunizia, che non si estendeva oltre il perimetro delle mura di Roma, che i patrizi furono indotti a intraprendere continue guerre di conquiste, per portare cioè la plebe dove i tribuni non potevano difenderla. E la ricchezza e la potenza che così acquisirono, essi poi la riversarono all'interno per piegare l'autorità dei tribuni, la cui capacità di difesa della plebe perse quindi, col tempo, efficacia. E di qui, appunto, scaturì per McCormick la rovina della repubblica, perché i tribuni non furono più in grado di contrastare l'enorme potenza politico/economica raggiunta grazie alle continue guerre volute dai patrizi. L'aspetto più risibile del ragionamento di McCormick, ammesso che lo si voglia elevare a tale dignità, non sta tuttavia nella spiegazione dell'imperialismo romano che propone, che pure, per effetto comico, non è niente male affatto – già ci figuriamo gli occhi fuori dalle orbite degli storici a sentire dire che Roma si lanciò alla conquista per la sola ragione di mettere la museruola ai tribuni – bensì nell'antidoto che indica per prevenirlo e che pertanto, messo in pratica, avrebbe evitato l'accrescimento della potenza dei patrizi. Qui davvero ci si sbellica dalle risate: per conservare il più a lungo possibile la propria libertà la «tribunician republic»

L'andamento del capitolo xxxvii ci riporta alla mente quello del capitolo v. Come in quest'ultimo, una volta accortosi che i suoi argomenti non collimavano con le sue intenzioni, che erano di indicare nel popolo il migliore guardiano della libertà, aveva cambiato rotta, così Machiavelli, nella sostanza, ha fatto anche nel capitolo xxxvii. Egli ha creduto che gli bastasse inventare una chiusa in cui si affermava che i tumulti della plebe erano stati necessari per contrastare l'ambizione dei patrizi, per rimediare al fatto che lungo tutto il corso del capitolo aveva sostenuto esattamente l'opposto.

romana avrebbe avuto bisogno della «external presence of other tribunician republics capable of containing its own imperial expansion». Grandioso, davvero grandioso! E, ancor più grandioso, è che McCormick non aggiunge altra parola per chiarire il senso della sua trovata. Avrà voluto lasciare il lettore di sasso davanti a un tale esercizio di intelligenza. E veramente a bocca aperta si rimane, ma perché ci si smascella per la scempiaggine che ha confezionato. Nondimeno, vogliamo provare a prendere sul serio la trovata di McCormick e discuterla. Ebbene, se le conquiste romane furono causate, come pretende McCormick, dalla natura del potere tribunizio, per risolvere il problema non c'era alcun bisogno di ipotizzare «other tribunician republics» che, tra l'altro, avrebbero messo la soluzione dei problemi romani nelle mani altrui, con tutto ciò che questo solitamente comporta nella vita politica, come proprio Machiavelli ci insegna. Bastava invece, e più semplicemente, o: 1. estendere il potere dei tribuni oltre l'ambito delle mura cittadine o, 2. abolire *tout court* il tribunato. Ecco, ci piacerebbe in particolare conoscere l'opinione di McCormick su questa nostra seconda soluzione. Se i tribuni furono responsabili delle conquiste, allora niente tribuni, niente conquiste, niente arricchimento e potenziamento dei patrizi e, amen, vita eterna di Roma. Accidenti, non sarà che rimarrà lui a bocca aperta, adesso? Voleva un mondo pieno di tribuni e gli abbiamo spiegato che l'effetto che voleva ottenere si raggiunge meglio per la via che porta all'eliminazione dei tribuni. Ma non vogliamo rinunciare a vedere anche cosa verrebbe fuori se si adottasse la soluzione escogitata da McCormick. Prima però dobbiamo recuperare un po' di fiato che ci è venuto meno per il troppo ridere. Bene, eccoci qua pronti. Dunque, libertà per tutti in un mondo popolato da tutte «tribunician republics», perché ciascuna limiterebbe la potenza (dei patrizi) delle altre? In parte no e in parte no, cioè in tutto e per tutto no. Visto che il potere dei tribuni riguarda l'interno e non l'esterno, per seguire la logica di McCormick, quello che accadrebbe è che tutti i patrizi delle «tribunician republics» si darebbero alla conquista matta. Darebbero luogo a una sequenza infinita di guerre; nessuna parte del mondo riposerebbe più un attimo; pace nemmeno per sogno. Tutti all'arrembaggio continuo per tenere a bada quei monelli dei tribuni. Ci sarebbero allora «tribunician republics» che inevitabilmente soccomberebbero e altre che s'imporrebbero. Ecco, nelle prime, si avrebbe il contenimento della potenza dei patrizi. Peccato solo che ciò avverrebbe al prezzo della libertà repubblicana che si voleva conservare. Nelle seconde, per via diversa, il risultato, sempre per stare alla logica di McCormick, sarebbe esattamente lo stesso. Nelle «tribunician republics» vittoriose, la potenza dei nobili non conoscerebbe arresto, ovviamente. E, dunque, se la potenza dei nobili è la rovina di tutto, anche qui niente libertà repubblicana. Sì, non c'è che dire, proprio un ragionamento, quello di McCormick, che lascia di sasso.

Conclusione

C'è poco da fare, da qualunque parte la si prenda e la si osservi, la si giri e la si volti, la riflessione sui conflitti sociali che Machiavelli fa nei *Discorsi* non regge, piena zeppa di contraddizioni, incoerenze e inversioni di marcia com'è. Quasi in ogni capitolo, o blocco di capitoli, in cui ne discute, Machiavelli racconta una diversa verità sul loro conto. Tanto che non crediamo vi sia un analogo in tutta la storia del pensiero, e non solo di quello politico, in cui un autore in così poche pagine abbia detto così tante cose diverse, e tra di loro in aperto contrasto, sullo stesso argomento. Come si può allora parlare di una teoria dei conflitti sociali in Machiavelli? Dove starebbe e, soprattutto, quale sarebbe? Perché, ad esempio, si dovrebbe privilegiare il capitolo IV, con la libertà che esso attribuisce ai tumulti come proprio effetto, e non piuttosto il capitolo VI, in cui invece i conflitti sono qualificati come un «inconveniente» proprio per il mantenimento della libertà? Certo, se il capitolo IV fosse stato il perno intorno a cui Machiavelli avesse costruito un ragionamento in qualche misura unitario, allora sarebbe diverso. Ma così non è, perché il capitolo IV rimane chiuso in se stesso, senza né un prima né un dopo. O, meglio, il prima e dopo ci sono, ma si muovono in direzioni nettamente divergenti rispetto ad esso. E, poi, davvero ci si può far convincere da quel girare a vuoto, da quel pestare acqua nel mortaio, che è appunto il capitolo IV, che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» sono opera dei conflitti fra grandi e popolo? Lo sappiamo, e lo abbiamo più volte ricordato, che così è stato negli ultimi decenni. Ma crediamo di avere provato a sufficienza che si è fatto male a farlo, che si è stati, mettiamola così, troppo indulgenti e generosi con Machiavelli, che gli si è dato partita vinta senza andare a vedere che carte aveva da giocare. Si è accettato quello che affermava senza battere ciglio, come fosse una verità rivelata. E dire che sarebbe invece bastato chiedergli di mostrare solo alcune delle infinite leggi che a suo dire erano sorte dai tumulti, per fare emergere che non aveva niente in mano. Nessuno lo ha però fatto. Più precisamente, nessuno lo ha voluto fare, perché si voleva credere, fortissimamente credere, che effettivamente avesse dimostrato che i tumulti sono un toccasana politico,

una medicina e non un veleno, una cura e non il male, quando, in realtà, intorno ai conflitti aveva sì molte idee, ma altrettanto ben confuse.

Accingendoci a concludere, proviamo a spiegare a cosa si possa o debba addebitare la confusione che Machiavelli ha fatto intorno alla questione dei conflitti sociali. A noi pare che essa vada ricondotta a quelli che sono i suoi due maggiori limiti. Il primo dei quali consiste nella mancanza della virtù del pensiero sistematico. Delle virtù che compongono il bagaglio intellettuale di Machiavelli non si può dire che faccia parte la capacità di articolare con precisione e rigore idee e concetti, di stabilire i nessi esatti che tra di essi intercorrono e di coordinarli e organizzarli in tutto coeso e coerente. Sennonché, gli effetti negativi di questo primo limite sarebbero stati probabilmente più contenuti, se non fossero stati enormemente amplificati dal suo secondo limite, al quale abbiamo avuto più volte l'occasione di fare cenno nel corso del presente lavoro: vale a dire, la tendenza a sottomettere le esigenze teoretiche a quelle pratiche. Su questa tendenza di Machiavelli hanno, in verità, già avuto modo di richiamare l'attenzione autorevoli studiosi, come M. Martelli e F. Bausi. L'uno e l'altro hanno, infatti, a più riprese insistito sulla propensione di Machiavelli a modificare e riorientare la teoria non per impulso di esigenze speculative, bensì pratiche, la cui natura è, per entrambi gli studiosi, essenzialmente di ordine politico. A loro giudizio, Machiavelli sarebbe continuamente intervenuto sulle sue opere con nuove inserzioni e modifiche in risposta alle sollecitazioni e ai problemi che il mutare del quadro politico fiorentino e, in generale, italiano poneva. Per Martelli e Bausi, le molteplici contraddizioni in cui Machiavelli incorre si spiegano con l'influsso che l'attualità politica ebbe su di lui. Sarebbe ad essa da attribuirsi la responsabilità di avere reso il pensiero di Machiavelli simile al tracciato di un sismografo, nelle cui oscillazioni sono registrati i continui sommovimenti del sottosuolo via via che si susseguono. Oscillazioni che, per di più, si sarebbero moltiplicate a dismisura anche in ragione del lungo tempo in cui Machiavelli avrebbe sottoposto a revisione e rimaneggiamenti le sue due maggiori opere politiche, non avendo mai egli, come ancora aggiungono all'unisono Martelli e Bausi, in realtà posto la parola fine né al *Principe* né ai *Discorsi*, su cui sarebbe invece costantemente ritornato nel corso degli anni con nuove aggiunte²⁴⁴.

²⁴⁴ Cfr. M. Martelli, *La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del 'Principe'*, cit., pp. 262-348; Id., *Saggio sul Principe*, Salerno editrice, Roma 1999; Id., *Machiavelli e i classici*, cit., pp. 99-127; F. Bausi, *I Discorsi di Niccolò Machiavelli, Genesi e strutture*, cit.; Id., *Machiavelli*, cit. Nell'Introduzione alla sua

Non è nostra intenzione, né è questo il luogo idoneo, entrare nel merito della questione dei tempi e dei modi della composizione del *Principe* e dei *Discorsi*, se abbiano o meno ricevuto da Machiavelli l'ultima e conclusiva mano, se siano o meno mai usciti dal suo scrittoio, dove trascorreva le serate a colloquio con gli spiriti magni dell'antichità, e abbiano avuto una qualche circolazione prima dell'edizione postuma che ebbero²⁴⁵. Né intendiamo misconoscere che Machiavelli si sia lasciato più che spesso influenzare dalle contingenze del quadro storico-politico nella stesura delle sue idee. Tuttavia, a noi sembra che la natura autentica delle interferenze pratiche che operano sul pensiero di Machiavelli abbia una radice più profonda di quella indicata da Martelli e Bausi, che, almeno così ci pare, affonda nella sua stessa *forma mentis*, nel suo specifico e proprio *modus operandi*. La convinzione che ci siamo formati è che su Machiavelli agisca una specie di tendenza spontanea e incoercibile a piegare e ripiegare fatti e idee in funzione della questione specifica di cui si trova di volta in volta a discutere, della soluzione che vuole dare al problema che sta affrontando in quell'istante, del particolare contesto concettuale e storico-politico del quale si sta occupando. Al di là del peso che può avere esercitato la cangiante realtà politica sulla sua riflessione teorica, le molte contraddizioni in cui Machiavelli incorre ci appaiono soprattutto conseguire dal suo lasciarsi assorbire completamente dalla materia e dall'oggetto particolare che di gli sta dinanzi, al punto da dimenticare tutto il resto, a

monografia machiavelliana, ecco quanto Bausi scrive: «nelle pagine che seguono [...], non si troverà quasi traccia – in primo luogo – del Machiavelli filosofo, la cui consistenza dovrebbe agli occhi di ognuno essere messa in forse dalle frequentissime e gravi aporie concettuali disseminate nelle sue opere, dalla limitatissima cultura filosofica da lui posseduta, dal suo disinteresse per le astratte e autosufficienti elaborazioni concettuali: al suo posto, campeggerà invece un Machiavelli “politico”, che in ogni frangente della sua vita e in ogni pagina della sua produzione si propone di comprendere gli eventi storici del momento e di suggerire le più efficaci modalità per intervenire su di essi; un Machiavelli che muove sempre dalle concrete sollecitazioni politiche contingenti, e che ad esse sempre ritorna, senza preoccuparsi di conservare una “coerenza” ideale resa di fatto impossibile dall'evolversi incessante degli avvenimenti e degli scenari» (pp. 15-16).

²⁴⁵ Sulla datazione e sui tempi della composizione del *Principe* e dei *Discorsi*, oltre ai lavori di Martelli e Bausi di cui alla nota precedente, è necessario tenere conto, anche per la diversa posizione che esprimono, di F. Gilbert, *The composition and structure of Machiavelli's «Discorsi»*, in «Journal of the History of Ideas», 1953, trad. it. *Composizione e struttura dei «Discorsi»*, in *Machiavelli e il suo tempo*, cit., pp. 223-52; G. Sasso, *Intorno alla composizione dei «Discorsi»*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXIV, 1957, pp. 482-534 e CXXXV, 1958, pp. 215-259; Id., «Filosofia» o «scopo pratico» nel *Principe*?, in *Studi su Machiavelli*, cit., pp. 81-109; Id., *Il principe ebbe due redazioni?*, in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., pp. 197-276; C. Pincin, *Sul testo del Machiavelli. I «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, in «Atti dell'Accademia delle scienze di Torino. Classe di scienze morali», XCVI, 1961-62, pp. 71-178; H. Baron, *Machiavelli cittadino repubblicano e autore del Principe*, in *Machiavelli*, cit., pp. 9 ss.; G. Inglese, *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione della storia*, cit., pp. 45 ss. e pp. 93 ss.

cominciare da quanto già detto su quello stesso oggetto o materia, magari solo un momento prima o alla pagina precedente. Machiavelli discute di leggi, ordini e costituzione? Leggi, ordini e costituzioni diventano immediatamente la cosa più importante nella vita dello Stato. Vuole difendere Roma dall'accusa di essere stata una «repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione»? Ed ecco che i tumulti vengono innalzati a fondamento della libertà. Non riesce a dimostrare che il popolo è il migliore custode della libertà che vi possa essere? Nessun problema, la «guardia della libertà» non è poi quell'istituzione così decisiva per la sopravvivenza della libertà come pure aveva assicurato che fosse. Vuole mostrare quanto bene fece l'istituto delle accuse a Roma per mantenere l'ordine nella città? Da Roma viene fatta sparire ogni traccia di tumulti. Vuole sottrarre Romolo alla taccia di essere, col fratricidio da lui commesso, l'origine delle violenze che costellarono la storia di Roma? Il primo re di Roma viene immediatamente trasformato nel benefattore unico e solitario a cui la città dovette interamente la sua grandezza. Vuole esaltare il ruolo avuto dalla religione a Roma? E allora Romolo, un attimo prima innalzato alle stelle, viene subito detronizzato e al suo posto viene collocato Numa. Vuole riaffermare, nel capitolo I XXXVII, che i tumulti servirono a tenere buoni l'ambizione dei patrizi? Non esita ad ignorare quanto lui stesso aveva appena dichiarato nelle pagine immediatamente precedenti, e cioè che a Roma vi era stata una sola ambizione: quella della plebe²⁴⁶.

Ma vogliamo qualche altra prova di come questa *forma mentis*, come l'abbiamo definita, abbia, e particolarmente, condizionato la riflessione di Machiavelli sul conflitto sociale, minandone irrimediabilmente la coerenza? Prendiamo allora gli ultimi suoi due grandi scritti storico-politici: le *Istorie fiorentine* e il *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*. Ad oggi, la generalità degli studiosi, che si è accostata alle *Istorie fiorentine* coll'occhio rivolto in specie alla questione delle lotte sociali, ha ritenuto che fosse evidente farlo a partire da quanto era stato statuito in *Discorsi* I IV. Il che ha comportato che l'analisi sia stata condotta sulla base della tesi che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» sono frutto delle lotte fra grandi e popolo. Una volta assunta questa prospettiva di lettura, il problema che Machiavelli si

²⁴⁶ Sui limiti di Machiavelli come teorico e filosofo, ha insistito anche M. Hulliung. Per Hulliung, i limiti del Machiavelli teorico sarebbero da ricondursi interamente alla sua formazione, avvenuta su autori latini, cioè su autori che «produced works of lesser quality than those of the Greek Masters» (*Citizen Machiavelli*, cit., p. 126).

sarebbe posto di risolvere nelle *Istorie fiorentine* è stato qualificato come quello di capire come mai a Firenze non era andata in questo modo. Perché, insomma, i conflitti avevano promosso la libertà a Roma e l'avevano distrutta a Firenze; e perché, ancora, Firenze era stata un'eccezione rispetto alla regola generale che nelle vicende di Roma aveva trovato un'espressione paradigmatica. Ma quest'approccio alle *Istorie fiorentine* è destituito di fondamento. Sembra che nessuno si sia accorto che la legge di *Discorsi I IV* sia stata da Machiavelli mandata in soffitta nelle *Istorie fiorentine*. Lasciandosi compenetrare del tutto dalla tonalità di fondo *negativa* che le lotte sociali ebbero a Firenze, Machiavelli infatti l'ha ribaltata. Almeno se ci si attiene a quanto scrive, che è, evidentemente, l'unica cosa a cui ci si deve attenere. Ecco quanto si può leggere nell'*incipit* del capitolo I del terzo libro, uno dei più rilevanti, se non addirittura il più rilevante, sulla questione del conflitto sociale delle *Istorie fiorentine*:

Le gravi e naturali nimicizie che sono intra gli uomini popolari e i nobili, causate da il volere questi comandare e quegli non ubbidire, sono cagione di tutti i mali che nascono nelle città; perché da questa diversità di umori tutte l'altre cose che perturbano le repubbliche prendono il nutrimento loro.

Il passo condivide con *Discorsi I IV* l'idea della bipartizione della società in due «umori», grandi e popolo, animati da desideri contrapposti. Niente altro però, in quanto quella bipartizione che in *Discorsi I IV* era la fonte della libertà, nelle *Istorie* è diventata la causa di «tutti i mali»! Le divisioni sono infatti il «nutrimento» di «tutte l'altre cose che perturbano le repubbliche». E l'affermazione è presentata come avente validità incondizionata e assoluta. Non vengono fatti distinguo, nessuna eccezione, né vengono introdotti *se* e *ma*. Uno che non conoscesse già *Discorsi I IV*, avrebbe una sola conclusione a disposizione da questo passaggio, vale a dire che per Machiavelli la storia di Firenze costituisce il paradigma dei mali che sono causati dalle discordie sociali. Perché se la tesi è che le divisioni sociali sono l'origine di «tutti i mali», non può essere diversamente. Non è incredibile? Domanda: come è possibile che Machiavelli sia passato da un estremo all'altro nel giro di pochi anni, i pochi anni cioè che separano i *Discorsi* dalle *Istorie fiorentine*? Non aveva capito niente in *Discorsi I IV*? O, piuttosto, ha improvvisamente perso il senno durante la composizione delle *Istorie*? Nessuna delle due, crediamo: Le due opposte e inconciliabili leggi - che poi leggi sono solo per modo di dire - sono semplicemente l'effetto su Machiavelli del contesto testuale in cui stava operando in ciascuna delle due circostanze. Nel caso di *Discorsi I IV*, gli è apparso che

la situazione che stava trattando richiedesse che si affermasse che «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà» nascono dai tumulti, per potere difendere Roma dall'accusa di essere stata una «repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione». E così ha fatto. Nel secondo, visto quanto avevano prodotto a Firenze, gli è parso più indicato cambiare registro e dichiarare perentoriamente le divisioni fra gli «umori» la causa di «tutti i mali» e di «tutte l'altre cose che perturbano le repubbliche». E non ci ha pensato su due volte a capovolgere quanto aveva scritto nei *Discorsi*. Senza accorgersi della macroscopica contraddizione in cui così si incorreva? È precisamente quanto pensiamo. Perché, se ne avesse avuto consapevolezza, certamente avrebbe provveduto a eliminare o l'una o l'altra affermazione, o a modificare entrambe per renderlo in qualche modo compatibili fra di loro. Ma non ha fatto nulla di tutto questo, per la semplice ragione che non si è accorto di nulla.

§

E, una volta trasformate le discordie delle *Istorie fiorentine* in causa di «tutti i mali» e di «tutte l'altre cose che perturbano le repubbliche», la questione di Machiavelli non poteva essere allora, come è stato ritenuto fino ad oggi, quella di come trovare il modo per mettere i conflitti a cui esse danno luogo al servizio della libertà. L'unica questione che invece aveva senso porre poteva essere solo come impedirli, come eliminarli *tout court*. Ed infatti, nessun lettore delle *Istorie* che non fosse pregiudizialmente condizionato da *Discorsi* I IV si farebbe mai l'idea che Roma si mantenne libera grazie ai tumulti. Quello che penserebbe è che, se si mantenne libera, fu perché gli opposti desideri dei suoi «umori» non sfociarono in alcuna circostanza in tumulti²⁴⁷. Non vediamo come si possa giungere ad altra conclusione sulla base dell'affermazione di Machiavelli secondo cui «le inimicizie che furono nel principio in Roma intra il popolo e i nobili, disputando, quelle di Firenze combattendo si difinivano» (*Istorie fiorentine*, III I). Chi potrebbe mai prendere il verbo disputare come sinonimo di tumultuare? Già, perché finché si disputa, non si tumultua. È quando si combatte, come a Firenze, che si può, e si deve, parlare di tumulti. Peraltro, basta entrare nel

²⁴⁷ Sotto tale riguardo, le *Istorie fiorentine* si possono vedere come nient'altro che l'espansione dei capitoli VII e VII del libro primo dei *Discorsi* in cui, come abbiamo visto, Roma era stata rappresentata, nel confronto di Firenze, come una repubblica in cui non si erano avuto tumulti.

dettaglio della descrizione che egli fa dei termini in cui patrizi e plebei *disputarono*, per avere la certezza che non ci furono mai tumulti a Roma, almeno stando alle *Istorie*. Una descrizione che non ha nulla, ma proprio nulla, a che fare con quanto si era letto nei capitoli v e xxxvii del libro primo dei *Discorsi*, dove era stato detto che la plebe, ottenuto il tribunato, non si era accontentata e aveva continuato a combattere per «ambizione», al solo scopo di strappare ai patrizi tutto quello che avevano, gli «onori e le sostanze», fino a gettare Roma nella guerra civile. Nelle *Istorie*, i rapporti fra patrizi e plebei sono invece improntati al più grande e cavalleresco *fair play*, nonché alla reciproca comprensione delle rispettive esigenze:

E perché il desiderio del popolo romano era più ragionevole, venivano a essere le offese ai nobili più sopportabili; tale che quella nobiltà facilmente e senza venire alle armi cedeva; di modo che, dopo alcuni dispareri, a creare una legge dove si sodisfacesse al popolo, e i nobili nella loro dignità rimanessero, convenivano (*Ibidem*).

Il massimo della contrapposizione a cui patrizi e plebei arrivarono consistette nell'aver «dispareri». Altro che tumulti! Questi ci furono a Firenze, dove si combatté e dove, proprio per questo, le cose finirono in maniera molto diversa che a Roma, cioè molto male. E, in effetti, per quale ragione Machiavelli ci dice che è importante occuparsi «delle civili discordie e delle intrinseche inimicizie» e non fare come «messer Lionardo d'Arezzo e messer Poggio» (*Istorie fiorentine*, Proemio) che le hanno trascurate? Perché dalla loro conoscenza si può trarre grande utilità. Riguardo alla dinamica della libertà? No, non scherziamo. Le *Istorie fiorentine* non contemplano alcun rapporto tra tumulti e libertà. La conoscenza delle cause delle discordie serve invece a prevenirle. Ed è appunto prevenendole, che ci si mantiene uniti e, di conseguenza, che si conserva la libertà:

Se niuna lezione è utile a' cittadini che governono le repubbliche, è quella che dimostra le cagione degli odi e delle divisioni della città, acciò che possino, con il pericolo d'altri diventati savi, mantenersi uniti (*Ibidem*).

Più d'uno²⁴⁸, sempre avendo in mente quanto aveva letto in *Discorsi* I IV, ha preso un abbaglio, ritenendo, erroneamente, che nelle *Istorie* Machiavelli abbia voluto

²⁴⁸ Cfr. G. Sasso, *Machiavelli*, II, cit., pp. 179 ss; A. M. Cabrini, *Machiavelli's Florentine Histories*, in J. M. Najemi (a cura di), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, cit., pp. 133 ss.; J.-C. Zancarini, *Le*

attribuire i negativi effetti che il conflitto ebbe a Firenze all'anomalia della sua articolazione sociale rispetto a quella delle altre repubbliche. Mentre la maggior parte delle altre repubbliche di cui si ha storicamente notizia «sono state contente di una divisione», Firenze no, poiché «non contenta di una, ne ha fatte molte»: «prima si dividono intra loro i nobili, di poi i nobili e il popolo, e in ultimo il popolo e la plebe» (*Ibidem*). Ma non c'è alcuna parola di Machiavelli che attribuisce a quest'anomalia la causa della negatività del conflitto rispetto alla positività che avrebbe avuto nelle altre repubbliche, dove la divisione fu canonicamente bipartita. Certamente, Machiavelli riconosce che a Firenze le divisioni furono particolarmente nocive, dal momento che le definisce «notabilissime», ma solo per distinguerle da quelle delle altre repubbliche, dove furono semplicemente «notabili», cioè dove si mantennero in un ambito di nocività ordinario. In altri termini, nelle *Istorie*, non ci sono divisioni buone e cattive; le divisioni sono sempre nocive e quello che cambia è unicamente l'intensità o il grado della loro nocività. Ed è per questo che lo studio della storia di Firenze è di particolare utilità: essendo state qui di estrema virulenza, c'è più da imparare per potere sottrarsi a «tutti i mali» che generano e non per poterle rendere proficue.

E come si può fare perché le divisioni sociali non facciano danni? C'è un solo modo, ed è attraverso leggi e ordini. La libertà si conserva non per opera dei tumulti, ma per l'azione di leggi e ordinamenti che, regolando rigorosamente i rapporti fra gli «umori», impediscono che si manifestino. Quando si vede che le divisioni hanno «accreciuta [...] la città loro» (*Ibidem*), è perché sono state imbrigliate dalle leggi e dagli ordini. In mancanza di buone leggi e di buone istituzioni, si può ancora sperare che la «virtù di uno uomo» (*Istorie fiorentine*, IV I) faccia che «questi umori de' nobili e de' popolani si quietino o in modo che si restringhino che male operare non possino» (*Ibidem*). Ma se non si può fare affidamento né sulle une né sull'altra, allora il destino di una città è segnato. Esso potrà essere solo quello di oscillare continuamente dalla «servitù» alla «licenza», cioè dalla tirannide all'anarchia, e non certo di mantenersi libera:

Le città, e quelle che massimamente che non sono bene ordinate, le quali sotto nome di repubblica si amministrano, variano spesso i governi e stati loro, non mediante la libertà e la servitù, come molti credono, ma mediante la servitù e la licenza. Perché della libertà solamente il nome dai ministri della

“civili discordie” e la lingua della guerra, in R. Ruggiero (a cura di), *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*, cit., pp. 215 ss.

licenza, che sono i popolani, e da quegli della servitù, che sono i nobili, è celebrato», desiderando qualunque di costoro non essere né alle leggi né agli uomini sottoposto (*Ibidem*)²⁴⁹.

Chi proprio non vuole rassegnarsi a prendere atto che la tonalità della trattazione delle lotte sociali delle *Istorie fiorentine* ha portato Machiavelli al capovolgimento della linea di *Discorsi I IV* prova a tenere duro afferrandosi al primo capitolo del settimo libro, dove, si argomenta, si leggerebbe una presa di posizione che sembrerebbe ispirata direttamente ad esso: «vera cosa è che alcune divisioni nucono alle repubbliche e alcune giovono» (*Istorie fiorentine*, VII I). Se non siamo proprio al «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà», almeno ci si è vicino. Ma è giusto dire così? A quali divisioni Machiavelli si sta qui riferendo, a quelle tra grandi e popolo, a quelle tra i due «umori» che «e' sono in ogni republica»? No. Le inimicizie che qui Machiavelli dichiara essere ineliminabili dall'orizzonte di una repubblica, e che possono o nuocere o giovare, sono quelle tra singoli individui potenti e ambiziosi. E, in effetti, tutta la prima parte del libro settimo è dedicata alle figure di «duoi cittadini potentissimi, Cosimo de' Medici e Neri Capponi» (*Istorie fiorentine*, VII II). Attraverso il confronto tra i due, Machiavelli vuole mostrare come si deve fare per volgere a fine dell'interesse pubblico le rivalità tra i cittadini di maggior rilievo, evitando che possano trasformarsi in un pericolo per la libertà. Se una repubblica non può mai del tutto eliminare le contrapposizioni tra i suoi cittadini più ambizioni, deve però provvedere «almeno che non vi sieno sètte» (*Istorie fiorentine*, VII I). Evitare che si formino sètte vuol dire impedire ai maggiori cittadini di sfruttare il loro prestigio e le abbondanti risorse materiali di cui dispongono per farsi una rete di clientele che sia più obbligata a loro che non all'unica fonte d'autorità legittima all'interno di una comunità politica, quella dello Stato. Quando una repubblica riesce a fare questo, allora non ha nulla da temere. Anzi, rivalità e inimicizie «conviene che giovino, perché è necessario per vincere le loro pruove si voltino alla esaltazione di quella e particolarmente osservino l'uno l'altro, acciò che i termini civili non si trapassino» (*Ibidem*). Machiavelli sta insomma dicendo

²⁴⁹ Giustamente A. M. Cabrini insiste sull'enorme distanza di questo passo e, in generale, del primo capitolo del libro IV delle *Istorie* da *Discorsi I IV*. Sennonché aggiunge che esso sarebbe distante anche da quanto Machiavelli aveva sostenuto nel primo capitolo del libro terzo delle *Istorie* dove, in sintonia con *Discorsi I IV*, avrebbe espresso un giudizio positivo sui conflitti tra gli «umori». Si vede però che alla Cabrini, benché vi abbia dedicato un intero volume, è sfuggito proprio il periodo iniziale del libro terzo in cui, come abbiamo sopra riportato, Machiavelli dichiara che i conflitti «sono cagione di tutti i mali» delle repubbliche (*Interpretazione e stile in Machiavelli. Il terzo libro delle «Istorie»*, Bulzoni editore, Roma 1990, p. 13), e non certo della libertà, come aveva asserito in *Discorsi I IV*, a cui Cabrini vorrebbe assimilarlo.

che se si fa in modo da assegnare ai più ambiziosi incarichi e funzioni pubbliche, la loro volontà di primeggiare si esplicherà in atti a vantaggio dell'interesse pubblico. Ciascuno, infatti, aspirando a emergere sugli altri, dovrà per forza farlo solo attraverso i servizi che rende alla comunità. È chiaro che qui i tumulti e le discordie civili fra gli «umori» non c'entrino qui nulla. Ai tumulti che sono espressioni di «sette», Machiavelli non contrappone quelli che non lo sono: oppone invece gli atti d'individui di valore in competizione fra loro nell'espletamento di funzioni pubbliche²⁵⁰. A molti dispiacerà, ma non c'è alternativa: ci si deve rassegnare a prendere atto che l'atmosfera delle *Istorie* ha orientato Machiavelli secondo una logica totalmente estranea a quella di *Discorsi* I IV. E, a questa logica, non ha esitato un momento a conformarsi del tutto e a improntarvi la sua riflessione, facendo sparire ogni benefico effetto dei tumulti.

§

Forse più ancora delle *Istorie fiorentine*, è però il *Discursus* a rendere palese la tendenza operante in, ma forse bisognerebbe dire su, Machiavelli a modellare il proprio pensiero sulle questioni con cui si trova di volta in volta alle prese e sui loro contesti. Nella composizione del *Discursus*, il progetto di riforma costituzionale composto nell'ambito del dibattito istituzionale apertosi a Firenze all'indomani del vuoto politico che la prematura scomparsa di Lorenzo dei Medici il giovane aveva lasciato, Machiavelli era conscio che, per trovare un qualche ascolto, esso doveva soddisfare una condizione pregiudiziale: doveva riuscire gradito a papa Leone X, il che vuol dire che doveva tenere conto degli interessi della famiglia dei Medici e del suo *entourage*. Ed è appunto per conseguire tale scopo che Machiavelli introdusse nel suo progetto costituzionale una serie di accorgimenti ed espedienti istituzionali volti a garantire che, almeno fintanto che fosse rimasto in vita, le redini del potere sarebbero rimaste saldamente nelle mani di papa Leone, nonché della sua famiglia e dei suoi potenti «amici» fiorentini. Senza soddisfare questa condizione, egli sapeva che i Medici non

²⁵⁰ Della natura effettiva della conflittualità a cui Machiavelli si riferisce in *Istorie* VII, non si sono accorti né G. Bock (*Civil discord in Machiavelli's Istorie fiorentine*, in G. Bock, Q. Skinner and M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, cit., pp. 196 ss.), né J.-C. Zancarini, *Le "civili discordie" e la lingua della guerra*, cit., pp. 220 ss. Nemmeno però G. Sasso (*Machiavelli*, II, cit., pp. 187 ss.) e G. Cadoni (*Machiavelli teorico dei conflitti sociali*, cit., pp. 218 ss.) colgono appieno i termini in cui la questione delle «divisioni» è posta da Machiavelli nel libro settimo.

avrebbero nemmeno gettato l'occhio su un progetto che prevedeva di riformare in senso repubblicano Firenze, come appunto Machiavelli voleva che fosse, dal momento che questa gli appariva l'unica forma politica congeniale all'«equalità» che ne caratterizzava l'assetto sociale.

Ma per tranquillizzare del tutto i Medici era necessario soddisfare anche una seconda condizione: il suo progetto costituzionale repubblicano doveva rivelarsi capace di garantire il massimo grado di ordine e di stabilità politica. Ma, data la sua duttilità e adattabilità alle circostanze, Machiavelli non ha avuto difficoltà a soddisfare anche questa seconda esigenza. Si è così guardato bene dall'uscirsene con affermazioni del tipo che tutte le repubbliche sono tumultuarie per gli opposti desideri di grandi e popolo, e che la loro libertà dipende appunto dai loro tumulti, delineando invece, in accordo con quanto richiedeva il copione, il profilo di una repubblica che è la quintessenza stessa dell'ordine e della stabilità²⁵¹. Ordine e stabilità che egli spiega si ottengono applicando una ricetta semplice semplice: dare a ciascun «umore» o, come in questo caso si esprime Machiavelli, «qualità di uomini»²⁵², il suo. Benché le «qualità di uomini» presenti in una repubblica siano diventate nel *Discursus* tre da due che erano sempre state, «primi, mezzani e ultimi»²⁵³, quando si dà a ciascuna componente sociale quello che ritiene che le spetti, allora una repubblica potrà dormire sonni tranquilli, poiché nulla verrà a turbarne la pace interna. Infatti, una volta ottenuto quanto è nelle loro aspirazioni, gli «umori» – due o tre che siano in fondo fa poca differenza – se ne staranno ciascuno buono al proprio posto e non avranno motivo di creare disordini. Che fine ha fatto quello sconfinato desiderio di dominare dei grandi che aveva bisogno, per non causare danni irreparabili alla compagine politica, di essere permanentemente tenuto sotto scacco dai tumulti del popolo? Chiaro: non poteva trovare posto in uno scritto con gli intenti, gli obiettivi e i destinatari del *Discursus*. E così è stato.

²⁵¹ G. Silvano ha sottolineato la curvatura fortemente oligarchica della riforma costituzionale delineata da Machiavelli nel *Discursus*, nel cui impianto è attribuito al popolo un ruolo di scarsa rilevanza a tutto vantaggio della famiglia dei Medici e dei ceti elevati, cosa che rende questo testo assai distante dalle teorizzazioni dei *Discorsi*. Tuttavia, Silvano non compie alcun tentativo di spiegarsi come Machiavelli sia passato dalla posizione dei *Discorsi* a quella del *Discursus* (*Early sixteenth-century Florentine republicanism*, in G. Bock, Q. Skinner and M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, cit., pp. 57 ss.).

²⁵² *Discursus florentinarum rerum post mortem Iunioris Laurentii Medices*, in J. J. Marchand, D. Fachard, G. Masi (a cura di), *L'arte della Guerra, scritti politici minori*, cit., p. 633.

²⁵³ *Ibidem*.

§

Per secoli, non è stata certo la teoria del conflitto a meritare a Machiavelli un posto nella primissima fila della storia del pensiero politico moderno. Che essa torni allora nell'ombra dove tanto a lungo, e forse non a caso, era rimasta, non potrà nuocergli. Anzi, c'è da credere che la cosa possa fargli solo bene, poiché si toglierà dal tavolo una questione sulla quale il suo genio non era stato di certo all'altezza di se stesso.

Bibliografia

Edizioni delle opere di N. Machiavelli da cui sono state tratte le citazioni:

- *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese e introduzione di G. Sasso, Rizzoli, Milano 1984 (abbreviato in: *Discorsi*).
- *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 1995 (abbreviato in: *Principe*).
- *Istorie Fiorentine*, a cura di A. Monteverocchi, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, vol. 1, Utet, Torino 1986.
- *L'arte della guerra e scritti politici minori*, a cura di J.-J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Salerno, Roma 2001.
- *Lettere*, a cura di F. Gaeta, Feltrinelli, Milano 1961.

Altre edizioni delle opere di N. Machiavelli consultate:

- *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, a cura e con introduzione di F. Bausi, Salerno, Roma 2001, vol. 2, tomi I-II.
- *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di R. Rinaldi, Utet, Torino 1999, vol. 1, tomi I-II.
- *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Viavanti, Einaudi, Torino 2000.
- *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Niccolò Machiavelli, le grandi opere politiche*, a cura di G. M. Anselmi e C. Varotti, Bollati Boringhieri, Torino 1993, vol. 2.
- *Il Principe*, in *Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, a cura e con introduzione di M. Martelli, Salerno, Roma 2006, vol. 1.

Fonti e Letteratura critica

- AA. VV., *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del convegno di Firenze-Pisa 27-30 ottobre 1997*, Salerno, Roma 1998.
- AA.VV., *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana*, Treccani, Roma 2014.
- Abensour M., *La Démocratie contre l'État. Marx et le Moment Machiavélien*, Éditions du Félin, Paris 2004, trad. It., *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008.
- Agostino A., *Confessioni - La trinità - La città di Dio*, Bompiani, Milano 2013.
- Albertini R. von, *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, A. Francke AG Verlag, Bern 1955, trad. it., *Firenze dalla repubblica al principato*, Einaudi, Torino 1995.
- Alfieri V., *Della tirannide*, introduzione di M. Cerruti, note di E. Falconer, Rizzoli, Milano 1996.
- Ames J. L., *Potere politico e gioco di alleanze in Machiavelli. La funzione del conflitto sotto un governo principesco*, in «Filosofia Politica», XXVII, 2, 2013, pp. 227-249.
- Arienzo A. e Borrelli G. (a cura di), *Anglo-American faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana(secoli XVI-XX)*, Polimetrica, Monza 2009.
- Aristotele, *Politica*, Introduzione, traduzione e note di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002.
- Arnaldi G., *Dino Compagni cronista e militante «popolano»*, in «La Cultura», XXI,1983, pp. 37-82.
- Audier S., *Machiavel, Conflit et liberté*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005.
- Baccelli L., *Machiavelli, la tradizione repubblicana e lo Stato di diritto*, in D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 424-459.
- Balestrieri G.G., *Machiavelli e la doppia fondazione della dottrina dei conflitti sociali*, in «La Cultura», XLVIII, 3, 2010, pp. 459-490.

- Balot R. e Trochimchuck S., *The Many and the Few: On Machiavelli's "Democratic Moment"*, in «The Review of Politics», 74, 2012, pp. 559-588.
- Barberis M., *Libertà*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Barbuto G. M., *La politica dopo la tempesta. Ordine e crisi nel pensiero di Guicciardini*, Liguori, Napoli 2002.
- Barbuto G. M., *Machiavelli*, Salerno, Roma 2013.
- Barbuto G.M., *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, Liguori, Napoli 2007.
- Baron H., *the Crisis of the Early Italian renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1966, trad. it., *La crisi del primo Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1970.
- Baron H., *Machiavelli the Republican Citizen and the Author of the Prince*, in *In Search of the Florentine Civic Humanism*, II, Princeton University Press, Princeton 1988, trad. it., *Machiavelli cittadino repubblicano e autore del Principe*, in *Machiavelli*, Anabasi, Milano 1994, pp. 9-65.
- Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus de Guelphis et Ghibellinis*, in *Opera Omnia*, Basilea 1588, vol. 11.
- Bassani M. L. e Vivanti C. (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, Giuffrè, Milano 2006.
- Bausi F., *I "Discorsi" di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Sansoni, Firenze 1985.
- Bausi F., *Machiavelli*, Salerno, Roma 2005.
- Berns T., *Violence de la Loi à la Renaissance. L'Originare du Politique chez Machiavel et Montaigne*, Editions Kimé, Parigi 2000.
- Bertelli S., Rubinstein N., Smith G. H. (a cura di), *Florence and Venice: Comparisons and Relations. Acts of Conferences at Villa I Tatti, 1976-1977, voll. 2: Il Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia 1980.
- Bisaccia G., *La «Repubblica fiorentina» di Donato Giannotti*, Olschki, Firenze 1978.
- Bobbio N., *Governo misto*, in *Dizionario di Politica*, Utet, Torino 1983, pp. 491-96.
- Bobbio N., *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976.
- Bobbio N., *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981.

- Bonadeo A., *The Role of the People in the Works and Times of Machiavelli*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 32, 1970, pp. 351-377.
- Bonadeo A., *Appunti sul concetto di conquista e di ambizione nel Machiavelli e sull'antimachiavellismo*, in «Annali dell'Istituto Orientale sezione romanza», 12, 1970, pp. 245-260.
- Bonadeo A., *Corruption, Conflict and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, University of California Press, Berkeley 1973.
- Boni M. (a cura di), *Machiavelli nel quinto centenario della nascita*, Boni, Bologna 1973.
- Borrelli G., *Repubblicanesimo e teoria dei conflitti in Machiavelli. note su un dibattito in corso*, in M. L. Bassani e C. Vivanti (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, cit., pp. 329-347.
- Bouwsma W. J., *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of Counter Reformation*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1968, trad. it., *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Il Mulino, Bologna 1977.
- Brucker G., *Florentine Politics and Society 1343-1378*, Princeton University Press, Princeton 1962.
- Brucker G., *The Civic World of Early Renaissance Florence*, Princeton University Press, Princeton 1977, trad. it., *Dal commune alla signoria. La vita pubblica a Firenze nel primo Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1981.
- Brudney K. M., *Machiavelli on social class and class conflict*, in «Political theory», 12, 1984, pp. 507-19.
- Brunetto Latini, *Trésor*, a cura e traduzione di P. Squillacioti, P. Torri e S. Vatteroni Einaudi, Torino 2007.
- Bruni F., *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna 2003.
- Bruni L., *Historiarum Florentini populi libri XII*, a cura di G. Mancini, P. Leoni e F. Tonietti, Le Monnier, Firenze 1855.
- Bruni L., *Laudatio Florentinae urbis*, a cura di G. De Toffol, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Burdese A., *Le istituzioni romane*, in AA. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Utet, Torino 1982, pp. 653-722.

- Butti de Lima P., *La virtù del popolo*, in Ruggiero R. (a cura di), *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*, Pensa Multimedia editore, Lecce-Rovato 2016, pp. 215-233.
- A. M. Cabrini, *Per una valutazione delle «Istorie fiorentine» del Machiavelli*, La Nuova Italia, Firenze 1985.
- Cabrini A.M, *Interpretazione e stile in Machiavelli. Il terzo libro delle «Istorie»*, Bulzoni editore, Roma 1990.
- Cadoni G., *Machiavelli. Regno di Francia e “principato civile”*, Bulzoni, Roma 1974.
- Cadoni G., *Machiavelli teorico dei conflitti sociali*, in «Storia e Politica», XVII, 2, 1978, pp. 197-220.
- Cadoni G., *Crisi della mediazione politica nel pensiero di N. Machiavelli, F. Guicciardini, D. Giannotti*, Jouvence, Roma 1994.
- Cadoni G., *Un governo immaginato. L'universo politico di Guicciardini*, Jouvence, Roma 1999.
- Canfora D., *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Caporali R., Morfino V. e Visentin S. (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Caprariis V. de, *Francesco Guicciardini. Dalla politica alla storia*, Il Mulino, Bologna 1950.
- Càssola F. e Labruna L., *Linee di una storia delle istituzioni repubblicane*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1979.
- Cedroni L., *Democrazia in nuce. Il governo misto da Platone a Bobbio*, Franco Angeli, Milano 2011.
- Cervelli I, *Machiavelli e la crisi dello stato veneziano*, Guida, Napoli 1974.
- Cicerone, *Dei Doveri*, introduzione e note di E. Narducci, Rizzoli, Milano 1987.
- Cicerone, *Dello Stato*, a cura di A. Resta Barile, Mondadori, Milano 1994.
- Ciliberto, M., *Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2015.
- Coby J.P., *Machievell's Romans. Liberty and Greatness in the Discourses on Livy*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford 1999.
- Colish M., *The Idea of Liberty in Machiavelli*, in «Journal of the History of Ideas», 32, 1971, pp. 323-350.

- Colish M., *Republicanism, Religion and Machiavelli's Savonarolan Moment*, in the «the Journal of the History of Ideas», 60, 1999, pp. 597-616.
- Compagni D., *Cronica*, a cura di I. Del Lungo, , 3 voll., Le Monnier, Firenze 1879-1887.
- Connell W. J., *Machiavelli nel Rinascimento italiano*, Franco Angeli, Milano 2015.
- Cordero F., *Savonarola*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Cutinelli-Rendina E., *Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998.
- Cutinelli-Rendina E., *Guicciardini*, Salerno, Roma 2009.
- Cutinelli-Rendina E., *Introduzione a Machiavelli*, Laterza editrice, Roma-Bari 1999.
- Dante A., *Monarchia*, a cura di M. Pizzica, Rizzoli, Milano 2001.
- De Simone A., *Machiavelli. Il conflitto e il potere*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Del Lucchese F., «Disputare» e «combattere». *Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, in «Filosofia politica», XV, 2001, pp. 71-95.
- Del Lucchese F., *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano 2004.
- Del Lucchese F., *Sedizione e modernità*, in «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 9-32.
- Dionigi di Alicarnasso, *Le Antichità romane*, a cura di F. Donadi e G. Pedullà, Einaudi, Torino 2010.
- Dionisotti C., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino 1980.
- D'Ippolito F. M., *Aspetti di Storia costituzionale romana*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2001.
- Esposito R., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento*, Liguori, Napoli 1984.
- Fioravanti M., *Costituzione*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Fleisher M. (ed. By), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, New York 1972.
- Fournel J. L., *Guicciardin, juge de Machiaevl: modale, dévoielment, rupture et réforme dans la pensée politique fiorentine*, in «Corpus, revue de Philosophie», 31, 1997, pp. 113-130.
- Franceschi D. (a cura di), *Oculus pastoralis*, in «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino», 11, 1966, pp. 19-70.

- Fritz K. von, *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity*, Columbia University Press, New York 1954.
- Gaeta F., *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXIII, 1961, pp. 58-75.
- Gaille-Nikodimov M., *Conflit Civil et Liberté: la Politique Machiavélienne entre Histoire et Médecine*, Honoré Champion Éditeur 2004.
- Gaille-Nikodimov M. (a cura di), *Le Gouvenement Mixte: De l'ideal politique au monstre constitutionnel (XIIIe-XVIIe siècle)*, Press Universitaire Saint-Etienne, S. Etienne, 2005.
- Gaille-Nikodimov M., *L'ideale del governo misto tra Venezia e Firenze. Un aristotelismo politico a doppia faccia*, in «Filosofia Politica», XIX, 1, 2005, pp. 63-76.
- Galli della Loggia E., *Credere, tradire, vivere. Un viaggio negli anni della Repubblica*, Il Mulino, Bologna 2016.
- Garin E., *Machiavelli fra Politica e storia*, Einaudi, Torino 1993.
- Geraci G. – Marcore A., *Storia romana*, Le Monnier, Milano 2011.
- Gerbier L., *Constitution mixte e complexion civile chez Machiavel, Discorsi I 2-9*, in M. Gaille-Nikodimov (a cura di), *La constitution mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe XIIIe-XVIIe s.*, cit., pp. 57-69.
- Geuna M., *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in A. Arienzo (a cura di), *Conflitti*, Dante e Descartes, Napoli 2005, pp. 19-57.
- Geuna M., *Quentin Skinner e Machiavelli*, in A. Arienzo e G. Borrelli (a cura di), *Anglo American faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Polimetrica, Milano 2009, pp. 579-624.
- Geuna M., *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), cit., pp. 107-139.
- Geuna M., *Machiavelli and the Problem of Dictatorship*, in «Ratio Iuris», 28, 2015, pp. 226-241.
- Giannotti D., *La repubblica fiorentina*, in *Opere politiche e letterarie*, a cura di F. L. Polidori, Le Monnier, Firenze 1850.

- Gilbert F., *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton 1965, trad. it., *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Einaudi, Torino 1970.
- Gilbert F., *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1977.
- Gilmore M.P. (ed. By), *Studies on Machiavelli*, Sansoni, Firenze 1972.
- Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatum*, in A. Gaudenti (a cura di), *Biblioteca iuridica Medii Evi*, vol. 3, pp. 215-280.
- Gramsci A., *Quaderno 13. Noterelle sulla politica del Machiavelli*, a cura di C. Donzelli, Einaudi, Torino 1981.
- Gray T., *Freedom*, MacMillan, London 1991.
- Harrington J., *The Commonwealth of Oceana*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, trad. It., *La repubblica di Oceana*, Utet, Torino 2004.
- Hayek F. von, *Law, legislation and liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. It., *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- Heck P. van, *La presenza di Livio nei Discorsi di Machiavelli*, in «Res Publica Litterarum. Studies in the Classical Tradition», XXI, 1998, pp. 45-78.
- Heers J., *L'exil, la vie politique et la société*, Puf, Paris 1995, trad. it., *L'esilio, la vita politica e la società nel Medioevo*, Liguori, Napoli 1997.
- Heers J., *Le clan familial au Moyen Age. Etude sur les structures politiques et sociales des milieux urbains*, Universitaires de France Press, Parigi 1974, trad. it., *Il clan familiare*, Liguori, Napoli 1976.
- Hegel G. W. F., *Die Phänomenologie des Geistes*, Felix Mainer Verlag, Hamburg, 1980, trad. it., *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 1995.
- Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ullstein, Frankfurt am Main 1972, trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1974.
- Hexter J. H., *Seysel, Machiavelli and Polybius VI: the Mystery of the Missing Translation*, in «Studies in the Renaissance», (111), 1956 New York, pp. 75-96.
- Homo L., *Les Institutions Politiques Romaines. De la Cité à l'État*, Éditions Albin Michel, Paris 1970, trad. it., *Le istituzioni politiche romane*, Mursia, Milano 1975.
- Hulliung M., *Citizen Machiavelli*, Princeton University Press, Princeton 1983.
- Inglese G., *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Carocci, Roma 2006.

- Jal P., *Pax civilis = Concordia*, in «R.E.L.», 39, 1961, pp. 210-231.
- Kalimtzis K., *Aristotle on Political Enmity and Disease*, State University of New York Press, New York 2000.
- Kuhn T. S., *The Foundation of Scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970, trad. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1979.
- Landi S., *Opinions et Conflits. Une Relecture des Histoires de Florence de Machiavel*, in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 33, 2011, pp. 137-162.
- Larivaille P., *La Pensée politique de Machiavel. Les «Discours sur la première décade de Tite-Live»*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1982.
- Lefort C., *Ecrire. A l'Épreuve du Politique*, Calmann-Lévy, Paris 1992, trad. it., *Scrivere, alla prova del politico*, Il Ponte, Firenze 2007.
- Lefort C., *Machiavel. Le travail de l'œuvre*, Gallimard, Paris 1974.
- Lévi-Strauss C., *Anthopologie structurale, II*, Plon, Paris 1973, trad. it., *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- Lintott A., *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 750-330 BC*, Croom Helm, London & Canberra 1982.
- Livio T., *Storia di Roma*, Libri I-X, trad. di M. Scàndola, introduzione e note di C. Moreschini, vol. 1-4, Rizzoli, Milano, 1982.
- Lobrano G., *Il potere dei tribuni della plebe*, Giuffré editore, Milano 1983.
- Loreaux N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997, trad. it., *La città divisa*, Neri Pozza, Vicenza 2006,
- Magni B., *Conflitto e libertà. Saggio su Machiavelli*, Edizioni Ets, Pisa 2012.
- Mansfield H. C., *Machiavelli's New Modes and Orders*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2001.
- Marchand J.-J. (a cura di), *Machiavelli politico, storico, letterato*. Atti del convegno di Losanna, 28-30 settembre 1995, Salerno, Roma 1996.
- M. di Coppo Stefani, vd. Stefani M. di Coppo.
- Marietti M., *Machiavelli. L'eccezione fiorentina*, Cadmo, Fiesole 2005.
- Marramao G., *Potere e secolarizzazione*, Editori riuniti, Roma 1983.

- Marsilio da Padova, *Il Difensore della pace*, introduzione di M. Fumagalli Boenio Brocchieri, trad. e note di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice e S. Simonetta, voll. 2 Rizzoli, Milano 2001.
- Martelli M., *La logica provvidenzialistica e il capitolo XXVI del Principe*, in «Interpres», IV, 1984, pp. 262-384.
- Martelli M., *Machiavelli e la storiografia umanistica*, in «Interpres», X, 1990, pp. 224-257.
- Martelli M., *Saggio sul Principe*, Salerno, Roma 1999.
- Martelli M., *Tra filologia e storia*, Salerno, Roma 2009.
- Martines L., *Political Conflict in the Italian City States*, in «Government and opposition», 3, 1968, pp. 69-91.
- Masiello V., *Classi e stato in Machiavelli*, Adriatica editrice, Bari 1971.
- Matic I., *Social Discord as the Foundation of the Republicanism in Machiavelli's Thought*, in «Filozofija I Društvo», XXV, 4, 2014, pp. 123-145.
- Matteo da Vignano, *Flore de parlare*, in Matteo de' Libri, *Arringhe*, a cura di E. Vincenti, Ricciardi, Napoli 1974.
- Matteo de'Libri, *Arringhe*, cit.
- Matteucci N., *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, II Mulino, Bologna 1984, pp. 69-108.
- Mazzarino S., *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, Rizzoli, Milano 1992.
- McCormick J. P., *Machiavelli against Republicanism. On the Cambridge School's "Guicciardinian Moments"*, in «Political Theory», XXXI, 2003, pp. 615-643.
- McCormick J.P., *Addressing the Political Exception: Machiavelli's "accidents" and the mixed regime*, in «The American Political Science Review», vol. 87, 1993, pp. 888-900.
- McCormick J.P., *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- McCormick J.P., *Of Tribunes and Tyrants: Machiavelli's Legal and Extra-Legal Modes for Controlling Elites*, in «Ratio Iuris», 28, 2, 2015, pp. 252-266.
- F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, München und Berlin 1924, trad. it. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni Firenze 1970.

- Menissier T., *Ordini et tumulti selon Machiavel. La republique dans l'histoire*, in «Archives de philosophie», 62, 1999, p. 221-239.
- Millar F., *The Roman Republic in Political Thought*, University Press of New England, Hanover and London, 2002.
- Momigliano A., *Camillus and Concord*, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1984, pp. 89-104.
- Momigliano A., *Polybius' Reappearance in Western Europe*, in *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1980, pp. 103-23.
- Mommsen T., *Romische Geschichte*, Phaidon, Wien 1934, trad. it., *Storia di Roma antica*, I, Sansoni, Firenze 1960.
- Montesquieu Charles-Louis de Secondat, *Considération sur les causes de la grandeur des Romains e de leur décadence*, Flammarion, Paris 1990.
- Montesquieu Charles-Louis de Secondat, *L'Esprit de Loi*, in *Oeuvres completes*, vol. II, Gallimard, Paris 1951, trad. it., *Lo spirito delle leggi*, I-II, Utet, Torino 1965.
- Najemy J.M. (ed. by), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Najemy J. M., *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas», 60, 1999, pp. 659-681.
- Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Milano 1992.
- Nicolet C., '*Concordia hominum et homonoia*', in «REL», 40, 1962, pp. 43-44.
- Nicolet C., *Dictatorship in Rome*, in Ed. P. Baehr and M. Richter, *Dictatorship in History and Theory, Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 263-278.
- Noè E., *Ricerche su Dionigi d'Alicarnasso: La prima stasis a Roma e l'episodio di Coriolano*, in AA.VV., *Ricerche di storiografia greca in età romana*, Giardini editori e stampatori, Pisa 1979, pp. 21-116.
- Orfino da Lodi, *De regimine et sapientia potestatis*, in «Miscellanea di storia italiana», a cura di A. Ceruti, 7, 1869, pp. 33-94.
- Ottokar N., *Il comune di Firenze alla fine del Dugento*, Einaudi, Torino 1962.

- Pacchiani C., *La politeia come "mixis" in Aristotele*, in «Filosofia politica», XIX, 1, 2005, pp. 25-32.
- Palmieri M., *Vita civile*, edizione critica a cura di G. Belloni, Sansoni, Firenze 1982.
- Panebianco A., *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Parel A.J., *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, New Haven and London 1992.
- Patrizi F., *De Institutione reipublicae*, Ladislao Zetner, Cosmopolis 1608.
- Patrizi F., *De regno*, Ladislao Zetner, Cosmopolis 1608.
- Pecchioli R., *Dal «mito» di Venezia all'«ideologia americana». Itinerari e modelli della storiografia sul repubblicanesimo dell'età moderna*, Marsilio, Venezia 1983.
- Pedullà G., *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei « Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Bulzoni, Roma 2011.
- Petrocchi G., *Cultura e poesia nel Trecento*, in E. Cecchi e N. Sapegno (a cura di), *Storia della Letteratura italiana*, II, Garzanti, Milano 1965, pp. 616 ss.
- Pettit P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford 2000, trad. it., *Repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano 2000.
- Pico della Mirandola G., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di F. Bausi, Guanda, Parma 2003.
- Pincin C., *Sul testo del Machiavelli. I 'Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio'*, in «Atti dell'Accademia delle scienze di Torino. Classe di scienze morali», XCVI, 1961-62, pp. 71-178.
- Pizzorno A., *Come pensare il conflitto*, in *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano 1994.
- Plessner I., *L'émigration de la campagne à la ville libre de Florence au XIV siècle*, Gyldendalske Bochandel-Nordisk, Copenhagen 1934.
- Pocock J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton and London 1975, trad. it., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, I-II, Il Mulino, Bologna 1980.

- Polibio, *Storie*, trad. e note di C. Schick, Introduzione di G. Zelasco, Mondadori, Milano 1979.
- Poma G., *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Pontano G., *De Principe*, a cura di M. Cappelli, Salerno, Roma 2003.
- Pontremoli A. (a cura di), *La lingua e le lingue di Machiavelli*, Atti del convegno internazionale di studi Torino 2-4 dicembre 1999), Olschki, Firenze 2001.
- Preuss J. S., *Machiavelli's functional analysis of religion: object and context*, in «Journal of the History of Ideas», 40, 1979, pp. 171-90.
- Procacci G., *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Bari 1995.
- Procacci G., *Machiavelli rivoluzionario*, introduzione a Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Editori riuniti, Roma 1988, pp. VII-XXVIII.
- Quaglioni D., *Politica e diritto nel Trecento italiano: il De tyranno di Bartolo da Sassoferrato, 1314-1357*, Olschki, Firenze, 1983.
- Raab F., *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation 1500-1700*, Routledge & Kegan Paul, London 1964.
- Rahe P.A. (edited by), *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006,
- Raimondi F., *Les «Tumultes» dans le Prince e dans les Discours. Notes pour un Lexique Machiavélien des Lutttes*, in Y. C. Zarka e C. Ion (a cura di), *Machiavel: les Pouvoir et le Peuple*, cit., pp. 157-173.
- Raimondi F., *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*, in «Filosofia politica», 2005, p. 50-61.
- Reale M., *Machiavelli, la politica e il problema del tempo, un doppio cominciamento della storia di Roma? A proposito di Romolo in "Discorsi" I IX*, in «La Cultura», XXIII, 1985, pp. 45-123.
- Ridley R.T., *Machiavelli and the Roman History in the Discourses*, in «Quaderni di storia», IX, 1983, pp. 197-219.
- Rinaldi R., in *Scrivere contro. Per Machiavelli*, Edizioni Unicopli, Milano 2009.
- Rodolico N., *Il valore della Cronaca dello Stefani nella storiografia fiorentina*, in Id., *Saggi di storia medievale e moderna*, Le Monnier, Firenze 1963, pp. 242-298.
- Rubinstein N., *Machiavelli and the World of Florentine Politics*, in M. P. Gilmore (ed. by), *Studies on Machiavelli*, cit. pp. 5-28.

- N. Rubinstein, *Machiavelli storico*, in «Annali della scuola normale superiore di Pisa», 17, 1987.
- Rucellai B., *De bello Italico*, a cura di D. Coppini, Firenze University Press, Firenze 2011.
- Sallustio, *La congiura di Catilina*, a cura di L. Storoni Mazzolani, Rizzoli, Milano 1976.
- Sallustio, *La guerra di Giucurta*, a cura di L. Storoni Mazzolani, Rizzoli, Milano 1976.
- Salvemini G., *Magnati e popolani a Firenze dal 1280 al 1295*, Feltrinelli, Milano 1966.
- Sasso G., *Intorno alla composizione dei 'Discorsi'*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXIV, 1957, pp. 482-534 e CXXXV, 1958, pp. 215-259.
- Sasso G., *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli 1967.
- Sasso G., *Machiavelli, I, Il pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Sasso G., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., Ricciardi, Milano-Napoli 1987-97.
- Sasso G., *Per Francesco Guicciardini. Quattro studi*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1984.
- Sasso G., *Machiavelli e Romolo*, in «La Cultura», XXIII, 1985, pp. 7-44.
- Sasso G., *Machiavelli, II, La storiografia*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Sasso G. e Gnoli A., *I corrotti e gli inetti. Conversazioni su Machiavelli*, Bompiani, Milano 2013.
- Sasso G., *Su Machiavelli*, Carocci, Roma 2015.
- Savonarola G., *Trattato sul governo di Firenze*, Editori Riuniti, Roma 1999.
- Schmitt C., *Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft», LVIII, 1927, trad. it. *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.
- Senellart M., *La Crise de l'Idée de Concorde chez Machiavel*, in «Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 4, 1996, pp. 117-132.
- Servier J., *Histoire de l'Utopie*, Éditions de Gallimard, Paris 1967, trad. It., *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, Edizioni Mediterranee, Roma 2002.
- Silvano G. «Vivere civile» e «governo misto» a Firenze nel primo Cinquecento, Patron, Bologna 1985.
- Skinner Q., *Dell'Interpretazione*, Il Mulino, Bologna 2001.

- Skinner Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, trad. it., *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino 2001.
- Skinner Q., *Machiavelli*, Oxford 1981, trad. it. *Machiavelli*, Il Mulino, Bologna 1998).
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought, I*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, trad. it., *La fondazione del pensiero politico moderno, I*, Il Mulino, Bologna 1989.
- Skinner Q., *Visions of Politics, vol II: Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, trad. it., *Virtù rinascimentali*, Il Mulino, Bologna 2006.
- Skinner Q., Viroli M., Bock G., (ed. by) *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Stefani M. di Coppo. *Cronica fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Lapi, Città di Castello 1903.
- Strauss L., *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Clencoe (Illinois) 1958, tra. it., *Pensieri su Machiavelli*, Giuffré, Milano 1970.
- Strauss L., *Liberalism. Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago 1968.
- Sullivan V. B., *Machiavelli's three Romes. Religion, Human Liberty and Politics Reformed*, Northern Illinois University Press, De Kalb Illinois 1996.
- Tafuro A., *Parti politiche e forme istituzionali nella Firenze repubblicana e medicea*, in *Machiavelli tra filosofia e politica*, in Serra T. (a cura di), *Machiavelli tra filosofia e politica*, Aracne, Roma 2010.
- Taranto D., *La miktè politéia tra antico e moderno. Dal « quartum genus » alla monarchia limitata*, Franco Angeli, Milano 2006.
- Tenenti A., *La religione di Machiavelli*, in *Credenze, ideologie, libertinismi tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 175-219.
- Tocqueville A. de, *De la Démocratie en Amérique*, trad. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, I, Utet, Torino 1968.
- Tromp G. W., *The Idea of Historical Recurrence in the Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1979.
- Varotti C., *Francesco Guicciardini*, Liguori, Napoli 2009.

- Varotti C., *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- Vergerio P. P., *De Monarchia, sive de optime principatu*, a cura di Leonardo Smith, Tipografia del Senato, Roma 1934.
- Villani G., *Nuova cronica*, a cura di G. Porta, Guanda, Parma 1991. G. Petrocchi, *Cultura e poesia nel Trecento*, in E. Cecchi e N. Sapegno (a cura di), *Storia della Letteratura italiana*, II, Garzanti, Milano 1965, pp. 616 ss.
- Viroli M., *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, trad. it., *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, Roma 1994.
- Waley D., *The Italian City-Republics*, Longman group Limited, London 1978, trad. it. *Le città-repubbliche dell'Italia medievale*, Einaudi, Torino 1980.
- Weber M., Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1951, trad. it., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano 1974.
- Weinstein D., *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1970.
- Whitfield J.H., *On Machiavelli's Use of Ordini*, in «Italian Studies», 1955, pp. 19-39.
- Wilde M. de, *The Dictatorship's Trust: Regulating and Constraining Emergency Powers in the Roman Republic*, in «History of Political Thought», 33, 2012, pp. 555-77.
- Wood N., *The Value of Asocial Sociability: Contributions of Machiavelli, Sidney and Montesquieu*, in M. Fleisher (ed. By), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, cit. pp. 282-307.
- Yack B., *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 1993.
- Zancarini J.- C., *Le «civili discordie» e la lingua della guerra nelle Istorie fiorentine*, in Ruggiero R. (a cura di), *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*, Pensa Multimedia editore, Lecce-Rovato 2016, pp. 215-233.

- Zancarini, J.- C., *Gli umori del corpo politico. «Popolo» e «plebe» nelle opere di Machiavelli*, in *La lingua e le lingue di Machiavelli*, cit., pp. 61-70.
- Zarka Y. C. e Ion C. (a cura di), *Machiavel: les Pouvoir et le Peuple*, Mimesis, Paris 2015.

Machiavel entre ordre et conflit

Synthèse en français

Aucun autre aspect des *Discours sur la première décade de Tite-Live* n'a reçu, dans les dernières décennies, autant d'attention de la part des chercheurs machiavéliens que celui du conflit social. Tous considèrent que la thèse énoncée par Machiavel au chapitre IV du premier livre des *Discours*, c'est-à-dire que la liberté des républiques dépend de la lutte entre les deux classes, celle des « grands » – avec son désir de dominer – et celle du « peuple » – avec son désir de ne pas être dominée –, qui constituent chaque société, est l'une des contributions majeures qu'il ait apportées à la compréhension de la politique. Dans le passé, cette thèse avait non seulement été presque entièrement ignorée, mais également sévèrement critiquée. Quelques années à peine après la composition des *Discours*, François Guichardin la jugea même comme l'une des idées les plus étranges et extravagantes que son ami et concitoyen avait jamais exprimées. Aujourd'hui, cependant, les choses ont profondément changé. Des interprètes même extrêmement différents entre eux, ne partageant rien, ou presque, au sujet de Machiavel, comme c'est par exemple le cas de C. Lefort, G. Sasso, Q. Skinner, N. Bobbio, J. P. McCormick, M. Vatter, M. Viroli, F. Del Lucchese, M. Gaille-Nikodimov, s'accordent au moins sur un point : il faut reconnaître au Secrétaire florentin le mérite d'avoir démontré que le conflit social constitue le fondement de la liberté des régimes politiques républicains.

En un certain sens, notre recherche représente un retour au passé. Celle-ci est en effet née de notre impossibilité à partager l'enthousiasme des interprètes contemporains pour la théorie machiavélienne du conflit social. Et cela parce que nous croyons qu'en réalité Guichardin avait raison, et avec lui tout ceux qui, à sa suite et en suivant ses traces, ont critiqué Machiavel sur cet aspect spécifique de sa pensée. Il nous semble, à nous aussi, que le conflit social ne favorise pas la subsistance et le renforcement de la liberté politique, comme le prétend Machiavel, mais qu'il soit la cause de sa ruine. D'ailleurs, n'est-ce pas précisément la leçon que nous a toujours fournie l'expérience historique ? Les *polis* grecques n'auraient-elles pas perdu leur liberté l'une après l'autre

à cause de la conflictualité exaspérée qui les lacérait ? Et le même sort n'aurait-il pas été réservé aux communes du Centre-Nord d'Italie dans le siècle et demi environ qui précède la composition des *Discours* ? De quoi d'autre les Seigneuries ont-elles émergé, si ce n'est de l'incapacité des communes italiennes à mettre fin, dans le sens de parvenir à les régler et à les contenir dans le cadre de la loi et des institutions, aux luttes entre les factions dans lesquelles leurs citoyens se divisaient ? Et l'époque contemporaine n'aurait-elle pas fourni d'autres preuves dérivant des conflits internes ? Dans le premier après-guerre, la violence des luttes sociales n'aurait-elle pas conduit à sa perte la démocratie en Italie et en Allemagne ? C'est précisément le constat de comment les choses se sont toujours déroulées dans la réalité qui nous a induit à reprendre le point de vue de Guichardin pour examiner les arguments avec lesquels Machiavel a tenté de démontrer une thèse toujours démentie par l'histoire, avec l'objectif d'en évaluer son efficacité. Et puisque c'est principalement dans les dix-huit premiers chapitres des *Discours* que Machiavel s'intéresse à la question du conflit, c'est sur ceux-ci que nous nous sommes essentiellement, pour ne pas dire exclusivement, concentrés. Le résultat auquel est parvenue notre analyse est que Machiavel n'a en réalité pas réussi dans l'entreprise de fournir une démonstration crédible à la thèse du conflit social dans les *Discours* I, IV. Une thèse que, de par sa nature parfaitement anti-intuitive, Machiavel aurait dû soutenir avec un robuste et riche appareil d'arguments logiques et de preuves empiriques. Mais lorsqu'on lit les *Discours*, on se rend aisément compte qu'il n'a, en vérité, donné ni les uns ni les autres.

Plus : même le traitement des conflits sociaux que propose Machiavel est un enchaînement d'affirmations contradictoires, de changements de cap dans son fil argumentatif, de conclusions tirées arbitrairement de raisonnements qui allaient dans une toute autre direction. Tout cela, qui plus est, parfois dans le même chapitre, voire dans la même page. Et Machiavel donne l'impression de ne s'être aperçu de rien. On ne peut d'ailleurs pas croire que, s'il s'en était aperçu, il aurait pu préférer des affirmations incompatibles entre elles. En effet, il ne nous semble absolument pas possible que, s'il avait été en plein contrôle de ce qu'il écrivait, il aurait pu attribuer au conflit un rôle essentiel dans la formation de la constitution mixte romaine, au chapitre II, et ne pas même le mentionner au chapitre IX, où tout le mérite des institutions de Rome est renvoyé à l'action nomothétique de Romulus, avec, tout au plus, l'apport de Numa

Pompiles. De même, il n'aurait pu faire coexister l'éloge des émeutes comme fondement de la liberté avec celui de la religion pour sa capacité à les prévenir. Il n'aurait pas non plus pu faire suivre à peu de distance l'affirmation selon laquelle sans les émeutes du peuple, qui avaient freiné l'ambition des patriciens, la liberté de Rome se serait terminée bien plus tôt que ce qu'il arriva, et celle d'après laquelle ce fut grâce à la sagesse avec laquelle les patriciens la gouvernèrent, assagissant et rendant obéissante une plèbe toujours prête à créer des désordres, que la ville avait réussi à construire un empire sans précédent. Et il ne s'agit que d'un avant-goût du tortueux chemin sur la question du conflit social que Machiavel accomplit dans les *Discours*.

§

Reprenons donc, quoique brièvement, ce chemin tortueux entrepris par Machiavel autour du conflit social dans les *Discours*. La question est introduite presque d'emblée, dès le chapitre II du premier livre. Son entrée en scène survient au sein d'une réflexion qui a pour objectif de montrer dans quelle mesure les lois et les institutions sont le facteur déterminant pour la subsistance de l'Etat. Ce sont elles, en effet, l'instrument le plus efficace pour contraster ce que Machiavel considère comme le danger majeur de la vie politique : la liberté d'action des hommes. Laisser aux hommes la liberté d'agir engendre des dommages certains pour l'Etat, parce que d'après Machiavel les hommes tendent naturellement à profiter de la liberté pour promouvoir leurs ambitions personnelles à l'encontre de l'intérêt général de la communauté. Voilà pourquoi la première chose à faire pour assurer un futur à l'Etat est d'empêcher les hommes de mettre à profit leur liberté. Tel est précisément le rôle fondamental que Machiavel assigne aux lois et aux institutions. Mieux, si l'on veut construire un régime politique civil et libre – synonyme, pour Machiavel, de régime républicain –, il n'y a pas d'alternative aux lois et aux institutions.

Parmi toutes les lois et institutions, Machiavel accorde une prééminence absolue à la constitution, et plus précisément à cette constitution particulière qu'est la constitution mixte. C'est elle l'instrument le plus efficace pour maintenir sous contrôle la liberté des hommes, puisqu'elle agit aussi bien à l'égard des gouvernés qu'à celui des gouvernants. Se référant à Polybe, Machiavel soutient que la supériorité de la constitution mixte sur

toute autre constitution réside dans le fait qu'il s'agit d'un système à travers lequel il est impossible d'abuser du pouvoir, parce qu'elle fait en sorte que les différents organes qui le composent se contrôlent réciproquement. La conclusion de Machiavel est donc que l'on ne peut aller loin, politiquement, si l'on n'adopte la constitution mixte. Pour se faire une idée de ce qu'est en mesure de faire la constitution mixte, il suffit de considérer où sont arrivées, grâce à elle, Sparte et Rome.

Mais quel rapport y a-t-il entre les conflits sociaux et un discours de ce type ? Le suivant : que les conflits entre grands et peuple furent, comme l'explique Machiavel, l'un des moyens par lesquels Rome acquit la constitution mixte. Contrairement à Sparte, qui la reçut intégralement dès sa fondation par Lycurgue, Rome, en revanche, parvint à la constitution mixte seulement après un parcours long de plusieurs siècles. Un parcours qui connut trois étapes fondamentales, dont chacune coïncida avec l'avènement de l'une des institutions caractérisant la constitution mixte. La première étape fut celle qui aboutit à la création du sénat par Romulus. La deuxième eut lieu lorsque, une fois chassé le dernier roi, Tarquin le Superbe, la classe dirigeante patricienne de la toute jeune république institua le consulat. La troisième étape, enfin, fut celle qui mena à la création du tribunat de la plèbe, dernier pilier de la constitution mixte. Et ce fut dans cette circonstance que le conflit social entra en scène. En effet, comme l'explique Machiavel, sans les émeutes, qui effrayèrent les patriciens au point qu'ils craignirent de perdre tout ce qu'ils avaient, jamais la plèbe n'aurait-elle obtenu le tribunat et, donc, jamais l'institution qui complétait l'architecture de la constitution mixte romaine ne serait-elle née.

Voilà le rôle que Machiavel assigne aux émeutes dans les trois premiers chapitres des *Discours*. Il s'agit sans doute d'un rôle important. Mais aussi important soit-il, il s'agit néanmoins d'un rôle subordonné à celui que Machiavel reconnaît à la constitution mixte. Selon le Machiavel des trois premiers chapitres, ce fut en effet cette dernière, et certainement pas les émeutes, qui donna à Rome ce « petit plus » qui la fit devenir une « république parfaite », la mettant au même niveau où était dès l'origine, grâce à Lycurgue, Sparte. Et puisque dans l'éloge qu'il fait de la constitution mixte de Sparte Machiavel souligne que son mérite fut de maintenir la cité grecque dans la paix et sans émeutes pendant plus de huit cent ans, on penserait logiquement qu'elle devait avoir le même effet aussi à Rome. Et que, donc, si des émeutes avaient éclaté, c'était

uniquement parce que Rome n'avait pas encore la constitution mixte.

§

Mais avec le chapitre IV Machiavel modifie sa ligne argumentative. Voulant défendre Rome d'une « *opinione di molti* » pas mieux identifiée que cela, affirmant que Rome avait été une république tumultueuse et désordonnée, qui n'aurait pas duré longtemps sans la vertu militaire de ses citoyens et sa bonne fortune, Machiavel ne réplique pas, comme on l'aurait attendu après la lecture des trois premiers chapitres, que l'accusation était sans aucun fondement – la vie interne de Rome ayant été, avec la constitution mixte qu'elle avait, parfaitement ordonnée et disciplinée. Étonnement, il ne conteste pas. Sa dissension à l'« *opinione di molti* » concerne en réalité le jugement sur le fait : ce que nombreux jugent négativement est au contraire positif pour Machiavel. Parce que pour Machiavel aussi Rome fut une république tumultueuse et désordonnée, mais contrairement à ce que « *molti* » croient, ce fut précisément ce qui la rendit libre. Qui critique Rome en raison des émeutes se trompe donc, puisqu'il ne comprend pas que ces dernières furent justement la cause de sa liberté.

Il est évident pour quiconque que la position du chapitre IV n'est pas la même que celle des chapitres précédents. En effet, ce n'est désormais plus la constitution mixte à avoir assuré la liberté de Rome, comme l'avait précédemment dit Machiavel, ce furent au contraire les émeutes. Lesquelles ne furent pourtant pas un fait épisodique, dû au fait que Rome n'avait pas encore la constitution mixte, mais bien une réalité permanente de sa vie politique. Quoique Machiavel ait dit que Rome était devenue une république parfaite avec la constitution mixte, on découvre néanmoins à présent que rien ne changea avec son avènement. Les émeutes ne s'arrêtèrent pas avec la création du tribunat, mais se poursuivirent sans interruption par la suite. Et ce fut proprement ce qui construisit la fortune de Rome, car pour le Machiavel du chapitre IV les émeutes, et non la constitution mixte, maintinrent la république romaine libre.

Mais le changement de cap opéré dans le chapitre IV ne s'achève pas ici. En effet, car des émeutes, il n'y en eut pas uniquement à Rome. Comme le précise Machiavel, le cas romain représente la condition normale de toute république : c'est-à-dire l'exemplification d'une loi universelle, autrement dit de la loi étant à la base de la vie de

toute république. Le rapport houleux entre patriciens et plébéiens à Rome n'est qu'un exemple du rapport houleux général existant dans chaque république entre grands et peuple. Toute république est donc par essence tumultueuse. Et si les républiques sont libres, c'est en raison des émeutes qui les secouent sans cesse.

§

Avec le chapitre IV, Machiavel entre dans un territoire qui n'avait jamais été exploré avant lui. Tant que son discours s'était maintenu sur le plan des institutions, comme c'était le cas des trois premiers chapitres, il était resté dans un territoire bien connu et déjà amplement parcouru par une large foule de penseurs politiques. Le passage à la thèse selon laquelle les conflits sont la raison de la liberté représente en revanche une nouveauté absolue, sans aucun précédent. Et non parce que personne ne s'était intéressé aux conflits sociaux. Au contraire, on s'en était occupé abondamment, mais toujours et exclusivement pour en dénoncer les effets destructeurs sur la vie sociale et politique. Il faut pourtant croire que Machiavel se rendait compte de ne pas pouvoir penser qu'une thèse à ce point révolutionnaire, qui renversait ce que l'on avait toujours cru au sujet du conflit social, ne pouvait être acceptée sans difficulté. Il devait bien avoir à l'esprit que pour la faire accepter il lui fallait fournir d'amples preuves démontrant qu'il avait raison, et tous les autres tort. Mais il n'en est rien, puisque de la façon dont les émeutes favorisent la liberté des républiques, on n'en trouve pas de trace au chapitre IV. Et non seulement dans le chapitre IV, mais dans l'ensemble des *Discours* et dans l'œuvre entière de Machiavel. Lorsqu'il s'occupe des émeutes des républiques différentes de Rome, c'est toujours pour dire soit qu'elles se maintinrent libres dans la mesure où elles ne furent pas touchées par les émeutes, comme dans le cas de Sparte ou Venise, soit pour montrer les dommages qu'elles causèrent, comme à Athènes et Florence. Si l'on voulait donc découvrir en quoi les émeutes sont bénéfiques à la liberté, il ne serait donc pas nécessaire de lire Machiavel : il ne nous y aide aucunement.

Mais Machiavel a-t-il du moins montré comment les émeutes favorisèrent la liberté de Rome ? Non plus. Au cours du chapitre IV, il déclare à maintes reprises que les émeutes générèrent à Rome de nombreux « buoni effetti ». Par la suite, il n'en indique pas un seul. Jamais Machiavel ne donne-t-il un seul exemple d'une loi ou d'une

institution ayant germé des émeutes entre patriciens et plébéiens et qui contribua à la liberté de Rome. Et dire que Machiavel avait à disposition quatre cent ans d'histoire républicaine ; c'est-à-dire suffisamment de matière pour remplir un épais volume. Et pourtant, jamais rien. On pourrait certes observer que Machiavel donne bien un nom à la fin du chapitre IV : celui du tribunat de la plèbe. Mais celui-ci ne peut être considéré comme une preuve démontrant que les émeutes furent la source de toutes les lois créées pour le maintien de la liberté de Rome. En effet, on revient avec le tribunat à la phase qui précéda l'avènement de la constitution mixte, tandis que Machiavel déclarait dans le chapitre IV que les émeutes engendrèrent *toutes* les lois en faveur de la liberté tout au long de l'histoire républicaine romaine. En ne citant que le tribunat, Machiavel montre donc qu'il ne connaissait en réalité aucune mesure en faveur de la liberté générée par les émeutes suite à l'avènement de la constitution mixte. Et, rappelons-le une nouvelle fois, il s'agit d'une période de plus de quatre cent ans.

Mais Machiavel lui-même est le premier à réaliser de n'avoir pas été très convaincant. S'il n'en avait pas été ainsi, il n'aurait en effet pas ressenti le besoin d'introduire, dans la dernière partie du chapitre IV, un argument nouveau et différent pour justifier les émeutes. Machiavel l'introduit dans la mesure où il reconnaît désormais que l'« *opinione di molti* » n'était pas entièrement erronée, puisqu'au moins en certaines circonstances, les émeutes de la plèbe avaient menacé, et non favorisé, la liberté de Rome. Qu'affirme alors cet argument ? Bien que parfois dangereuses, les émeutes ne doivent néanmoins pas être empêchées ou réprimées, car il faut laisser au peuple la liberté de s'insurger afin de pouvoir l'employer dans des guerres futures. En d'autres termes, l'argument de Machiavel est que les émeutes, c'est-à-dire les désordres, sont le prix à payer pour que le peuple aille en guerre et risque sa vie. Or dans le chapitre IV, cet argument, qui, comme on le comprend, n'a rien à voir avec l'utilité des émeutes pour la liberté, a encore un rôle secondaire. Ce sera toutefois celui sur lequel Machiavel se concentrera entièrement dans les chapitres suivants, dans lesquels le rapport entre émeutes et liberté sera tout à fait abandonné. Rapport qui ne survit donc pas au chapitre qui l'a accueilli. En somme, la thèse révolutionnaire que la liberté est engendrée par les émeutes naît déjà morte !

En réalité, il faut dire que Machiavel commence le chapitre V sur une nouvelle tentative pour résister sur la ligne du conflit/liberté du chapitre IV. Ce ne sera qu'après l'échec de cette dernière tentative qu'il donnera libre voie à l'argument du conflit/emploi du peuple en guerre.

Quel est l'objet du chapitre V ? Qui il faut charger, des grands ou du peuple, de la « guardia della libertà ». Il s'agit d'un choix que Machiavel déclare fondamental pour la défense et la subsistance de la liberté d'une république. Comme on le sait, Guichardin, dans ses *Considérations sur les Discours de Machiavel*, démarra son commentaire de ce chapitre en écrivant qu'il ne comprenait pas le sens de la question posée par Machiavel, autrement dit qu'elle revenait à se demander à qui confier, du peuple ou des grands, la « guardia della libertà ». En réalité, Guichardin comprenait très bien ce que voulait dire Machiavel avec cette question. Sa question n'était qu'une formule rhétorique pour souligner avec plus de force sa divergence à l'égard de la perspective machiavélique. Se demander à qui il était plus opportun de confier la « guardia della libertà » était pour Guichardin un problème mal posé, contradictoire en lui-même et qu'il aurait donc mieux valu ne pas soulever. Dans une constitution mixte comme la romaine à laquelle Machiavel se référait, un problème comme celui concernant la classe sociale à laquelle confier la « guardia della libertà » n'avait pas de sens, dans la mesure où c'était la constitution mixte dans son ensemble qui faisait office de « guardia della libertà » avec son système de *checks and balances*. Mais Machiavel aurait effectivement très bien pu s'adresser lui-même l'objection de Guichardin. C'était d'ailleurs précisément l'aspect sur lequel il avait insisté dans le chapitre II pour illustrer la valeur de la constitution mixte. Et le mérite qu'il lui avait alors attribué était en effet celui, nous l'avons dit, de diviser le pouvoir en organes qui se contrôlaient mutuellement.

Comment se fait-il alors que Machiavel ait inclus dans le chapitre V une question qui, du point de vue constitutionnel, n'avait pas beaucoup de sens même pour lui ? Pour répondre, il faut revenir à la deuxième partie du chapitre IV, où il avait admis que les émeutes provoquées par le peuple avaient mis en danger la liberté de Rome. En posant la question de la classe sociale à laquelle il fallait confier la « guardia della libertà », le but de Machiavel était de circonscrire la portée de cette concession en démontrant que, malgré son excès, le peuple était tout de même un meilleur gardien de la liberté que les

grands. Et que, donc, chaque république devait imiter Rome, qui, l'ayant confiée au peuple, avait vu sa liberté durer plus longtemps. Une fois cela fait, il lui aurait même été possible de relancer à nouveau la thèse des bons effets des émeutes à Rome, car après tout, si le peuple avait été un bon garant de la liberté, les émeutes ne pouvaient pas avoir représenté une authentique menace pour la république.

Mais, si tel est le sens du projet dont naît les *Discours I V*, l'exécution ne correspond pas à l'intention : la conclusion à laquelle parviendra Machiavel sera même le parfait opposé de celle à laquelle il se proposait d'arriver. En effet, aucun des deux critères qu'il adopte dans son enquête ne lui permettra de se prononcer en faveur de la préférabilité de la « guardia della libertà » populaire par rapport à la seule autre option possible, celle nobiliaire. Si les « raisons » – le premier des deux critères –, c'est-à-dire les arguments qui militent en faveur de l'une ou l'autre classe, s'équivalent, la « fin » – le second critère –, autrement dit les résultats atteints par chaque option dans la conservation de la liberté, parle nettement en faveur des nobles. Les exemples de Sparte et de Venise qui, ayant conféré la « guardia della libertà » aux grands, ont maintenu leur liberté pour une durée redoublée en comparaison des républiques, à l'instar de Rome, qui l'ont mise entre les mains du peuple, le montrent clairement. Avec un match nul et une défaite, Machiavel ne pouvait évidemment pas – comme c'était au contraire son intention – se prononcer en faveur de la supériorité du peuple comme gardien de la liberté. Mais reconnaître que des républiques comme Sparte et Venise avaient conservé leur liberté bien plus longtemps signifiait admettre que le peuple, et non les grands, représentait la plus grande menace pour elle. Et c'est à ce moment-là, donc lorsqu'il a réalisé que son raisonnement l'avait amené à la conclusion opposée à celle à laquelle il voulait arriver, que Machiavel a définitivement renoncé au lien conflit/liberté, en le substituant avec celui de conflit/emploi militaire du peuple. Sa thèse est définitivement devenue celle selon laquelle les républiques comme Rome tirent leur valeur du potentiel guerrier qu'elles sont en mesure de mettre sur le champ de bataille et qui les rend idoines aux politiques de conquête. C'est là qu'il faut identifier la supériorité de Rome sur des républiques comme Sparte ou Venise. Ces dernières seront bien supérieures à Rome quant au maintien de la liberté, demeurant intouchées par les émeutes populaires, mais elles sont incapables d'étendre leur domination, dans la mesure où elles ne disposent pas d'un peuple nombreux qui combatte. Donc les émeutes ne servent

désormais plus à la liberté. Ce sont même, comme Machiavel s'apprête à le dire au chapitre VI, un « inconvénient » pour la liberté ; mais un « inconvénient » toutefois inévitable pour les républiques qui choisissent la voie de la conquête.

§

C'est précisément ici que reprend le chapitre VI. Les émeutes comme fondement de « toutes les lois que l'on fait en faveur de la liberté » ont désormais disparu de l'horizon de Machiavel ; elles se sont désormais transformées en « inconvénient ». A l'« *opinione di molti* », qui considéraient que Rome avait été une « *republica tumultuaria, e piena di tanta confusione* », Machiavel ne rétorque plus que les émeutes furent la raison de sa liberté. Ce qu'il leur oppose, c'est qu'il s'agissait d'un effet collatéral, et donc en tant que tel indésirable, dû à la nécessité d'avoir une population nombreuse, que l'on doit forcément avoir lorsqu'on décide de mener une politique de conquête. Voilà ce que devraient considérer ceux qui sont critiques à l'égard de Rome quand ils manifestent leur préférence pour des républiques telles que Sparte ou Venise, qui demeurèrent libres plus longtemps car elles ne connurent pas d'émeutes. Bien sûr, si Rome avait pu faire le grand empire qu'elle fit sans émeutes, et donc sans désordres internes, alors on aurait bien raison de la critiquer. Mais le cumul de tranquillité interne et capacité de conquête n'est pas possible selon Machiavel. En d'autres termes, on ne peut conjuguer les vertus de républiques comme Sparte et Venise, qui, ayant eu une population restreinte et ayant été gouvernées par les grands, sont restées libres plus longtemps, et celles de républiques comme Rome, qui, pour construire un empire, doivent avoir un peuple considérable, qui, en tant que tel, crée inévitablement des désordres. Donc si l'on choisit la voie de Rome, on doit obligatoirement en tolérer les émeutes, qui n'engendrent pas la liberté, mais sont un obstacle à la conservation de l'ordre interne.

Mais le fait que dans la dernière partie du chapitre VI Machiavel déclare ne pas y avoir d'alternative au modèle romain ne déplace pas, comme le pensent certains chercheurs, à l'instar de G. Sasso, les termes que la question a acquis pour Machiavel dans le reste du chapitre. En effet, si Machiavel soutient qu'il faut de toute manière préférer Rome à Sparte et Venise, ce n'est pas parce que les émeutes favoriseraient la

liberté, mais uniquement parce que l'on ne peut pas éliminer les désordres provoqués par les émeutes si une république veut posséder une armée puissante afin de pouvoir affronter les dangers et les menaces de la réalité.

§

Après le retentissant tournant des chapitres V et VI, on pourrait penser qu'il n'y a plus d'espace pour d'ultérieures surprises. Mais avec le Machiavel des conflits sociaux, il ne faut jamais dire jamais. Et dès le début du chapitre VII, pendant du VIII, on s'aperçoit en effet que le scénario a de nouveau changé. Soudainement, on croirait être revenu aux trois premiers chapitres. Il n'est plus question des émeutes qui profitèrent à la liberté de Rome, ni davantage des émeutes comme revers de la nécessité d'avoir un peuple nombreux pour la conquête. Il n'est plus du tout question d'émeutes, parce que Rome fut si bien ordonnée qu'elle ne se donna jamais l'occasion qu'il en éclatât. Chaque controverse qui surgissait à Rome était régulée par le biais des institutions. Tout se résolvait pacifiquement à Rome, sans qu'il n'y ait jamais de raison pour qui que ce soit de s'insurger. Prenons l'affaire de Coriolan. Lorsque l'on découvrit que le patricien Caius Marcius, plus connu sous le nom de Coriolan, complotait afin de réorganiser le pouvoir obtenu par le peuple avec la concession du tribunat, de dangereuses émeutes auraient pu éclater. Mais malgré la colère de la plèbe à l'égard de Coriolan, rien ne se passa. Ce qui revient à dire qu'il n'y eut de désordres d'aucun type, car Rome disposait d'institutions à même d'assurer la résolution de tout problème par voie légale. Dans ce cas particulier, ce furent précisément les tribuns qui évitèrent que la plèbe ne se fasse justice par elle-même, en dénonçant Coriolan et en obtenant qu'il fût jugé et condamné. Dans les chapitres VII et VIII, ce sont en effet les « *modi ordinari* », c'est-à-dire les lois et les institutions, qui préservent la liberté des républiques et les « *modi straordinarii* », autrement dit les émeutes et désordres en tout genre, qui la leur rétrécissent. Et Machiavel peut se faire fort de sa propre expérience pour le démontrer : Florence. Celle-ci fut bien une « une république tumultueuse, et pleine de grande confusion », puisque ses mauvais « ordres » ne furent jamais capables de discipliner la vie politique. A Florence, toute tension sociale débouchait sur des émeutes. Et il n'y avait certainement pas de raison de se réjouir, dans la mesure où il s'agissait d'occasions qui favorisaient sa

liberté. Pour le Machiavel de ces chapitres, désormais à des années lumières du chapitre IV, il n'y a pas d'émeutes qui promeuvent la liberté, car il n'y a pas de plus grand mal pour une république. Et de gros ennuis sont en perspective pour celles qui ne disposent pas de « modi ordinari », lois et institutions, comme ceux de Rome, aptes à les prévenir.

§

Et les surprises se poursuivent également dans cette sorte de petit traité sur la religion qui occupe les chapitres onze à quinze du livre I des *Discours*. Les pions sont toujours plus ou moins les mêmes sur l'échiquier, mais ici aussi Machiavel fait preuve d'une incomparable maestria en les rassemblant et les rassemblant à nouveau de façon toujours différente, juste pour éviter que son raisonnement ne se stabilise autour d'un noyau de pensée avec un minimum d'unité et de cohérence, et pour jeter son lecteur dans le désespoir. Ces chapitres revêtent essentiellement trois points d'intérêt pour le thème du conflit social, qui concernent : 1. la représentation des deux « humeurs » et des rapports qu'elles entretiennent ; 2. le jugement sur les émeutes ; 3. le rôle et la fonction des tribuns de la plèbe dans la société romaine.

Comme cela avait le cas pour chaque question affrontée dans les chapitres précédents, c'est désormais la religion que Machiavel déclare être le facteur le plus important pour la subsistance d'une république. Et comment la religion expliqua-t-elle ce rôle essentiel qui était le sien ? Pour le comprendre, il faut partir du principe que toute compagnie politique est toujours divisée d'un point de vue interne. Un instant, mais cela nous le savons déjà. C'est vrai, mais dans les chapitres sur la religion la division ne se trouve plus, comme cela avait été le cas jusqu'au chapitre IV, entre les grands qui veulent dominer et le peuple qui ne veut pas l'être. Elle se trouve en revanche entre les grands qui savent en quoi consiste le bien commun et le peuple qui l'ignore. Et dans cette nouvelle division, la religion devient le moyen par lequel les premiers conduisent les seconds à soutenir leurs desseins – qui coïncident d'ailleurs d'après Machiavel en tout et pour tout avec l'intérêt de la république dans son ensemble. La religion fut donc un instrument entre les mains des patriciens, mais non pas un instrument qu'ils utilisèrent pour tromper la plèbe et conserver leurs privilèges en tenant fermement le pouvoir entre leurs mains. L'hypothèse selon laquelle les

patriciens auraient pu se servir de la religion pour leur propre intérêt n'affleure jamais à l'esprit de Machiavel et n'est donc jamais exposée au lecteur. C'est toujours avec de bonnes intentions que les patriciens utilisèrent la religion, et s'ils n'avaient pu disposer de ses ressources, ils n'auraient pas pu faire en sorte que la plèbe les suive dans la réalisation du bien commun. En effet, si les patriciens avaient pleine conscience de leurs responsabilités à l'égard de l'Etat, il n'en allait pas de même pour la plèbe. Concernant cette dernière, ce n'était qu'avec la « crainte » de Dieu, c'est-à-dire avec la peur que suscitait l'éventualité d'un châtement divin, que l'on pouvait obtenir le même comportement, qui naissait chez les patriciens par choix autonome et conscient. Suivons le récit de Machiavel quant aux événements subséquents à la défaite de Cannes. Il arriva alors que de nombreux citoyens, qui craignaient pour leur propre destin personnel, croyant l'effondrement de la ville proche, projetèrent d'abandonner Rome et de se réfugier en Sicile – ce qui aurait évidemment marqué la chute définitive de la ville. Et bien, si l'on n'arriva pas à ce tragique épilogue, ce fut uniquement grâce à l'intervention de Scipion, qui, allant à la rencontre de la foule de ses concitoyens, la somma, l'épée au poing, de jurer de ne jamais quitter la ville. C'est donc seulement par le biais de la peur à l'égard des conséquences à venir s'il violait son serment que le peuple romain se résolut à antéposer le bien de la ville à son propre bien. Une peur dont Scipion et, avec lui, toute la classe patricienne romaine, n'avait certainement pas besoin pour faire ce qui était requis de l'intérêt général.

Mais si ceux-là sont les termes des rapports sociaux que configurent les chapitres sur la religion – et qui sont le parfait renversement de ceux esquissés dans les chapitres initiaux des *Discours* – que peuvent alors être les émeutes, dont, il ne faut jamais l'oublier, le peuple est toujours le sujet promoteur ? Le moyen à travers lequel, justement, le peuple se libère de l'insoutenable oppression des grands ? Certainement pas ! Elles ne peuvent être qu'une atteinte au juste et légitime ordre constitué ; les émeutes, en somme, sont une menace pour la liberté et elles doivent, en tant que telles, être évitées par ceux qui ont des responsabilités de gouvernement. Et la religion, comme l'explique et l'illustre Machiavel, sert aux Romains, c'est-à-dire aux patriciens, aussi pour cela. D'un point de vue interne, elle ne sert même presque exclusivement qu'à cela. Par le biais de la religion, les patriciens parvinrent toujours à ramener la plèbe à l'obéissance, même lorsqu'elle était incitée à la révolte par ses représentants

institutionnels, les tribuns. Dans les chapitres sur la religion, les tribuns sont bien loin d'être ces médiateurs capables d'institutionnaliser les instances de la plèbe, comme cela avait été dit au chapitre III et illustré par le concret de l'histoire avec l'affaire de Coriolan au chapitre VII. Ici, ils sont au contraire dépeints comme de cyniques agitateurs, cherchant à profiter de leur ascendant sur la plèbe uniquement pour satisfaire leur propre ambition de pouvoir, insouciants du bien commun de la ville. Et l'on comprend dès lors que la sympathie de Machiavel ne penche pas de leur côté, mais va plutôt aux patriciens. Machiavel considère en effet comme l'une des raisons favorisant le maintien de l'ordre et de la liberté de Rome le fait que la lutte pour l'hégémonie sur la plèbe se termine toujours en faveur de ces derniers et non des premiers. D'après ces chapitres sur la religion, s'il y avait un front social d'où pouvait provenir une menace pour la république, ce n'était donc assurément pas de celui constitué par les patriciens.

§

Dans deux autres chapitres du premier livre des *Discours*, le chapitre XVII et le XXXVII, Machiavel revient, de manière significative, à la réflexion sur le conflit social. L'angle sous lequel est examinée la question rappelle celui du chapitre VI. Comme on s'en souviendra, Machiavel y avait fourni une justification des conflits sociaux à partir du constat qu'il s'agit tout de même d'un « inconvénient » pour la liberté : les républiques voulant s'engager dans la conquête y faisaient inmanquablement face, du moment où elles avaient besoin d'un peuple nombreux qu'elles ne pouvaient donc pas contrôler. Le propos de fournir une justification au conflit social en partant du fait qu'il est, ou peut devenir, un « inconvénient » est également à la source des chapitres XVII et XXXVII. Si ce n'est qu'oubliant ce qu'il avait affirmé au chapitre VI, Machiavel formule dans ces chapitres deux nouvelles justifications au conflit qui n'ont aucune corrélation avec ce que, précisément, il avait affirmé au chapitre VI. Et qui n'ont non plus, il faut l'ajouter, aucun lien entre elles. En effet, bien que l'on ait l'habitude de les rattacher, elles ne sont pas rattachables. Les chapitres XVII et XXXVII partagent le même problème : le fait de considérer le conflit à partir des effets négatifs qu'il eut sur la république romaine. De même, ils partagent la même finalité : fournir une justification au conflit, malgré le fait qu'il s'agisse, ou puisse s'agir, d'un

« inconvénient ». Chaque chapitre fournit cependant par la suite une tentative de solution autonome et indépendante au problème commun, et les conclusions auxquelles ils aboutissent sont étrangères l'une à l'autre. Non seulement Machiavel ne les a pas reliés subjectivement mais ils ne sont aussi objectivement pas rattachables, puisque le type d'argumentation qu'ils suivent et les conclusions auxquelles ils aboutissent n'ont aucun point de correspondance. D'où l'exigence de les considérer séparément, afin de vérifier si, au moins en eux, Machiavel a enfin réussi à donner un peu de cohérence à sa réflexion si ondoyante et changeante sur les conflits sociaux.

La thèse avancée par Machiavel au chapitre XVII peut se résumer de la façon suivante : d'un point de vue physiologique, les conflits sociaux sont bénéfiques ; d'un point de vue pathologique en revanche, ils deviennent nocifs. Et Machiavel identifie la pathologie des conflits dans la corruption. Tant que cette dernière ne se manifeste pas, il n'y a rien à craindre : les luttes entre grands et peuple profitent toujours à la liberté. Ce n'est néanmoins plus le cas lorsque la corruption se répand dans le corps social. Comme il l'explique dans le chapitre XVIII qui suit, Rome n'encourut jamais aucun danger lié aux émeutes qui en caractérisèrent l'existence, si ce n'est après que la corruption se soit propagée dans la ville. Cela se manifesta à la suite de la troisième guerre punique, c'est-à-dire à partir de 146 avant notre ère. Alors, le fait de ne plus avoir d'ennemi extérieur qui « leur [fît] peur » amena les Romains à assumer des comportements tournés plutôt vers l'intérêt particulier que vers celui commun et général, comme cela avait au contraire été le cas jusqu'à ce moment-là. Et avec la prévalence de l'intérêt particulier aussi bien chez les patriciens que chez les plébéiens, leurs rapports s'exacerbèrent, puisque chacun ne pensait désormais plus qu'à s'imposer face à son adversaire. Machiavel identifie donc la corruption comme le critère de démarcation à même, avec sa présence ou son absence, de déterminer l'effet, positif ou négatif, que produira le conflit. Mais en est-il véritablement ainsi ? Ce critère fonctionne-t-il ? Il est très simple de le vérifier. Si, comme l'affirme Machiavel, la corruption est la cause des effets négatifs des conflits sociaux, il devrait en résulter qu'avant la victoire définitive sur Carthage, c'est-à-dire environ au milieu du II^e siècle avant notre ère, les émeutes ne furent jamais nuisibles à Rome, mais toujours bénéfiques. Mais que faire alors de l'affaire d'Appius Claudius et du décemvirat ? Le décemvirat se situe dans une phase très ancienne de l'histoire de la république romaine, en 451-450 avant J.-C., autrement

dit à peine une soixantaine d'années après sa naissance. Rome était en ce temps-là occupée à combattre contre les peuples voisins et l'empire qui en ferait la maîtresse du monde était encore *in mente Dei*. Des ennemis qui lui inspiraient la crainte, il y en avait à foison. Aucune corruption ne s'était infiltrée parmi les citoyens romains. Pourtant, l'absence de corruption n'empêcha pas, comme l'écrit Machiavel dans les *Discours*, I, XL, que la confrontation entre patriciens et plébéiens ne revête une radicalité telle qu'il s'en fallut de peu que la république ne soit renversée. Si en cette circonstance Rome se sauva, ce fut grâce aux erreurs commises par Appius Claudius, qui se révéla incapable d'exploiter l'immense pouvoir qu'il se trouva entre les mains pour imposer sa tyrannie à la ville. Mais sans de telles erreurs, la république serait tombée. Et elle serait tombée, comme le dit Machiavel, justement à cause des conflits entre patriciens et plébéiens, bien qu'il n'y eût pas de corruption. Quelle conclusion peut-on en tirer ? Que le critère introduit par le chapitre XVII ne fonctionne pas, parce qu'il n'est pas en mesure d'expliquer le scénario dessiné par Machiavel lui-même au chapitre XL, où ce ne fut pas la corruption qui fit revêtir un caractère destructeur au conflit social.

Mais ce que Machiavel n'est pas parvenu à faire au chapitre XVII pourrait lui avoir réussi au chapitre XXXVII. Dans ce dernier chapitre, Machiavel, se trouvant face à l'indiscutable fait que la liberté républicaine de Rome se termina précisément à cause des luttes sociales, souligne toutefois qu'elle se serait terminée bien avant si la plèbe n'avait pas tenu l'ambition des patriciens en échec avec ses émeutes. Sans le frein imposé à l'ambition des patriciens par les émeutes populaires, la liberté républicaine n'aurait jamais duré plus de quatre siècles. L'ambition des patriciens aurait expressément été ce qui l'en aurait empêché. Et c'est pour cette raison, soutient Machiavel, que l'on ne peut blâmer les émeutes, quoiqu'en définitive ce furent bien elles qui menèrent à la ruine de la république. Mais la justification du conflit social telle qu'elle est présentée dans le chapitre XXXVII, de la même façon que celle du chapitre XVII, souffre d'un grave problème : la position qui y est avancée est tirée de la fin d'un chapitre dans lequel Machiavel racontait une tout autre histoire. Une histoire dans laquelle Rome avait bien été menacée dans sa liberté par l'ambition, mais non pas par celle des patriciens, mais par celle des plébéiens ; et dans laquelle les émeutes avaient précisément été l'instrument de son ambition, et non le fondement de la liberté de Rome. Une histoire dans laquelle il fut en effet l'éloge des émeutes pour avoir débouché

sur la création du tribunal, mais pour en circonscrire la bonté à ce seul épisode, disant que concernant le reste elles avaient été une mine constante sous la liberté républicaine et que si elles n'avaient pas produit de dommages irréparables pendant environ trois siècles, c'était uniquement grâce à la modération des patriciens. Ceux-ci devinrent pourtant impuissants lorsque le conflit se transféra du plan politique au plan économique. L'ambition de la plèbe devint alors incontrôlable et les émeutes éclatèrent dans toute leur puissance destructrice, entraînant la république vers son effondrement. En somme, l'explication du chapitre XXXVII est extraite de façon totalement arbitraire, puisqu'en contradiction complète avec ce qui a été déclaré tout au long de son développement. Une explication probablement improvisée sur le moment par Machiavel pour tenter de sauver la bonté des émeutes populaires, lorsqu'il s'est aperçu d'en avoir systématiquement dit du mal dans tout le chapitre. Réutilisant, en substance, la façon de procéder qu'il avait déjà adoptée au chapitre V lorsqu'il n'était pas disposé, malgré son propos, à confier la « guardia della libertà » au peuple.

§

Au demeurant, de quelque côté qu'on la prenne et qu'on l'observe, qu'on la tourne et la retourne, la réflexion sur les conflits sociaux que Machiavel développe dans les *Discours* ne tient pas, remplie comme elle est de contradictions, d'incohérences et de revirements. Dans presque chaque chapitre, ou bloc de chapitres, dans lequel il en parle, Machiavel raconte une vérité différente à leur sujet. Au point que nous ne croyons pas y avoir d'exemple analogue dans toute l'histoire de la pensée, – et pas seulement politique –, dans lequel un auteur ait dit en aussi peu de pages tant de choses différentes, et en évident contraste entre elles, sur le même thème. Comment peut-on dès lors parler d'une théorie des conflits sociaux chez Machiavel ? Où se trouverait-elle et, surtout, laquelle serait-elle ? Pendant des siècles, ce n'est certainement pas la théorie du conflit qui a gagné à Machiavel une place de tout premier plan dans l'histoire de la pensée politique moderne. Qu'elle retourne alors dans l'ombre où elle est restée si longtemps, et peut-être pas par hasard – cela ne pourra pas lui nuire. Au contraire, il y a lieu de penser que cela ne puisse que lui faire du bien, puisqu'on enlèvera de la table une question sur laquelle son génie n'avait certainement pas été à sa propre hauteur.

Machiavel, entre ordre e conflit

Dans les dernières décennies, les *Discours sur la première décade de Tite-Live* ont été lus comme le traité dans lequel Machiavel livre sa théorie de la liberté politique en tant que résultat du conflit social. Un nombre toujours grandissant de chercheurs estime en effet que c'est en cela que consiste la contribution la plus importante du Florentin à la pensée politique. Notre thèse essaie de démontrer que cette position exégétique ne dispose pas de réels fondements dans l'œuvre machiavélienne. Une lecture ponctuelle des *Discours* atteste bien que la pensée machiavélienne est tout sauf univoque à ce sujet et le nombre de contradictions dans lesquelles l'auteur s'engouffre finit par rendre impossible la constitution d'une quelconque théorie.

Machiavel – Conflit – Ordre – Tumultes – Rome - Liberté

In the last decades or so, *Discourses on Livy* has become the book where Machiavelli theorizes that political freedom is a result of social conflict. An increasing number of scholars have argued, and argue, that this issue has to be taken as one of Machiavelli's major contributions to political thought. What our thesis tries to demonstrate is that this statement has no real textual basis. And the reason is – we argue – that when you have a very close and deep look on the *Discourses*, you have to recognize that it's not clear at all what Machiavelli thinks about social conflict, as he comes out with so many contradictory statements on the subject that make it impossible to talk of any kind of a theory.

Machiavelli – Conflit – Order – Tumults – Rome - Liberty