

«CORREGGERE» O «FRENARE» GLI UOMINI?

NATURA UMANA E ARTIFICIO POLITICO IN MACHIAVELLI

di **Roberto Gatti**

(Università degli Studi di Perugia)

«Correcting» or «Restraining» Mankind? Human Nature and Political Artifice in Machiavelli

Abstract

Machiavelli is usually considered the founder of political science or of politics as such. He would provide politics with its autonomy, recognizing its distinguishing features as opposed to other activities it has been traditionally confused with. This is a widely hegemonic interpretation, and by now almost removed from any objection. In his contribution, Roberto Gatti suggests that we reconsider this reading, trying to justify a view on Machiavelli as a critic of modernity.

Keywords: Machiavelli, Politics, Modernity, Republic, Human Nature.

1. Machiavelli precursore della scienza politica?¹

Machiavelli segna già, alle soglie della modernità, i due percorsi che condurranno alla frattura con la precedente tradizione aristotelica e tomista. Questi due percorsi sono profondamente diversi, ma convivono – non senza contraddizione – nel suo pensiero.

Il primo va verso la tecnicizzazione della politica e si basa sulla programmatica esclusione di ogni intento normativo. Così riduce la riflessione sulle cose politiche ai suggerimenti funzionali per conquistare e, soprattutto, per mantenere il potere. La dichiarazione più esplicita, in tale prospettiva, è probabilmente quella contenuta nel §1 del cap. 15 de *Il Principe*: «sendo l'intento mio, scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa [...]; perché elli è tanto discosto da come si vive a come di

¹ Riprendo, in questa prima parte, fino a p. 9, quanto ho già scritto su Machiavelli in *Filosofia politica. La storia, i concetti, i problemi*, La Scuola, Brescia 2011².

doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare impara più presto la ruina che la preservazione sua»².

In tal modo è prefigurato, pur da lontano, il modello della *political science* come tipo di ricerca che, prescindendo da riferimenti valoriali, si volge al campo dell'azione politica con l'obiettivo preminente di insegnare la previsione delle conseguenze di ogni azione e di ogni evento rispetto al fine della conservazione del potere, indipendentemente da chi lo detenga. Machiavelli la definisce, com'è noto, «virtù», che in lui diventa, attraverso una radicale frattura nei confronti della tradizione, mera capacità tecnica e non più pratica di vita.

I termini del problema politico sono nettamente delineati e vengono illustrati da Machiavelli con note e calzanti metafore. Alla virtù concepita quale accortezza strategica fa da contrappunto la fortuna (simbolizzata nel fiume in piena e nella volubilità femminile³), che altro non è se non l'incombere imperscrutabile del caso. La permanenza nel tempo dei moventi umani, cioè l'immutabilità della natura dell'uomo⁴, conferisce allo studio della storia la grande importanza data dal fatto che, conoscendo come gli uomini si sono comportati in passato, sarà più facile mettere in atto il calcolo degli effetti che potranno scaturire dalle decisioni e dalle azioni dei governanti. Si rammenti il proemio del I libro dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*: «nello ordinare le repubbliche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia e amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio, non si truova principe né repubblica né capitano che agli esempi delli antiqui ricorra. Il che credo che nasca [...] da non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso, né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé. Donde nasce che infiniti che le leggono pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti di imitarle, giudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile: come se il cielo, il sole, li elementi, l'uomini fussino variati di moti, d'ordine e di potenza da quelli che gli erono antiquamente»⁵.

² N. Machiavelli, *Il Principe* (1532, postumo), a cura di M. Martelli. Corredo filologico di N. Marcelli, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, Ed. Salerno, Roma 2006 (vol. I, tomo 1, pp. 215-216 [c. XV]).

³ Cfr. *ibi*, pp. 302-303, 309-310 (c. XXV).

⁴ Cfr., per esempio, N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio* (1531, postumo), a cura di F. Bausi, in *Opere...*, (vol. I/2, tomo 1, pp. 177-178 [libro I, c. 17], 194-195 [libro I, c. 39], 300-301 [libro II, Proemio]).

⁵ *Ibi*, pp. 8-9 (libro I, Proemio).

Nella parte finale del capitolo 11 del libro I dei *Discorsi*, a proposito di Girolamo Savonarola, Machiavelli, sempre sulla stessa linea, osserva: «Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante, né rozo; nondimeno, da frate Girolamo Savonerola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no [...]: ma io dico bene che infiniti lo credevano, senza avere visto cosa nessuna straordinaria da farlo loro credere [...]. Non sia pertanto nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quel che è stato conseguito da altrui: perché gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono sempre con uno medesimo ordine»⁶.

Ciò a cui ci troviamo di fronte non è tanto la negazione dei principi politici della tradizione, quanto la sospensione del giudizio su di essi, che avviene a partire da una constatazione empirica non intaccabile da quei principi, comunque intesi e comunque interpretabili. Questa constatazione consiste nel riconoscere realisticamente che il fatto cruciale della politica è la ricerca del potere. Possono, e storicamente sono stati, molto diversi gli strumenti per ottenerlo, i comportamenti da adottare per mantenerlo, le giustificazioni con cui di volta in volta si è ricoperta e si ricopre la nuda crudeltà del dominio. Ma sempre uguale rimane, comunque, la realtà che ognuno di questi mezzi fa scoprire dietro l'apparenza, cioè dietro la simulazione e la dissimulazione, che si rivelano molto utili giacché «sono tanto semplici gli òmini, e tanto obediscono alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare»⁷.

La ragione calcolante, qui, opera secondo la logica del «se...allora»: se si ammette, come l'esperienza conferma, che la ricerca del potere è il dato dominante della vita politica, allora il punto diventa quello, strettamente e rigorosamente tecnico (l'«arte» nell'accezione umanistico-rinascimentale del termine), di individuare le strategie più idonee per raggiungere quest'obiettivo. Così è la «verità effettuale». E la «necessità» spinge a usare tutti i mezzi utili al fine, relegando l'idealismo politico, in ogni sua forma, nel dominio dell'immaginazione. La tecnica politica, per la sua stessa natura, può essere messa a disposizione di chiunque; si presenta cioè come un insieme di accorgimenti neutri, atti a servire ogni regime e ogni soggetto politico⁸. Ricade perfettamente entro tale impostazione metodologica la parte del *Principe* in cui Machiavelli, dopo aver distinto le

⁶ *Ibi*, pp. 82-83 (libro I, c. 12); cfr. anche p. 194 (libro I, c. 39).

⁷ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., pp. 237-238 (c. XVIII); cfr. anche pp. 241-242.

⁸ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 199 (libro I, c. 40) e pp. 212-213 (libro I, c. 42).

«repubbliche» dai «principati»⁹, classifica le tipologie del principato in funzione dei due criteri costituiti dalla facilità/difficoltà del conquistare e mantenere. E vi rientra anche la parte nella quale, a partire dal cap. XV, analizza i «modi» del governo del principe.

In entrambe queste parti Machiavelli non adotta un metodo normativo, ma (con i limiti che dirò poi) descrittivo. Punta cioè a chiarire il contesto entro il quale il principe si trova ad agire. E tale contesto è diverso, per esempio, nel caso in cui si tratti di «stati ereditari»¹⁰ o «nuovi», sia che questi ultimi «si aggiungono a uno stato antiquo di quello che acquista»¹¹, sia che consistano invece in «principati al tutto nuovi»¹². Inoltre ha come obiettivo di indicare quali possano essere le maniere di governare dopo aver conquistato. Ed è appunto in quest'ambito che campeggia il richiamo alla «verità effettuale». Essa spinge il principe ad adoperare, di volta in volta, le «qualità»¹³ più adatte alle circostanze, sempre rimanendo naturalmente fermo il presupposto che a guidare quella sottile strategia della prudenza politica insegnata nel *Principe* è il mantenimento del potere: «uno omo, che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini fra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo la necessità»¹⁴.

La prudenza diviene abilità nel prevedere negli effetti che possono di volta in volta nascere da uno o dall'altro comportamento, mentre virtù e vizio finiscono per dipendere dall'«occasione», cioè da un insieme d'imponderabili (ma almeno fino a un certo punto governabili) contingenze rispetto alle quali sono mezzi o, meglio ancora, condizioni di possibilità della riuscita o del fallimento nella lotta per il successo. Per questo «sarebbe laudabilissima cosa in uno principe trovarsi, di tutte le [...] qualità, quelle che sono tenute buone; ma perché non si possono avere né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, li è necessario essere tanto prudente che sappia fuggire l'infamia di quelle [qualità] che li torrebbero lo stato [...]; ma, non possendo, vi si può con meno

⁹ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 63 (c. I).

¹⁰ *Ibi*, pp. 66-68 (c. II).

¹¹ *Ibi*, p. 74 (c. III).

¹² *Ibi*, p. 111 (c. VI).

¹³ *Ibi*, p. 217 (c. XV).

¹⁴ *Ibi*, p. 216 (c. XV).

rispetto lasciare andare». Infatti, «se si considererà bene tutto, si troverà qualche cosa che parrà virtù e, seguendola, sarebbe la ruina sua, e qualcuna altra che parrà vizio e, seguendola, ne riesce la securtà e il bene essere suo»¹⁵.

Collocare nella dimensione dell'apparenza la virtù e il vizio non vuol dire, in tale contesto, decretarne il carattere fittizio e illusorio, quanto piuttosto indicare che l'attenzione è centrata sugli effetti che le scelte conformi all'una o all'altro possono avere in ordine alla conquista e alla conservazione del potere. Questi, e soltanto questi, contano per una scienza empirica della politica che intende situarsi sul piano dell'analisi dei fatti e non delle illusioni.

2. L'impianto normativo della riflessione machiavelliana: l'ideale repubblicano

Detto questo, si può però cercare di riflettere anche sul secondo percorso che Machiavelli inaugura. L'attenzione programmatica alla «verità effettuale» della politica e della natura umana non è certamente il risultato di un gesto asettico e la registrazione passiva di un dato. Invero, già questo assumere il «fatto» della natura dell'uomo come originariamente acquisitiva¹⁶ e della politica come il luogo in cui questo «fatto» si manifesta attraverso la ricerca del potere da parte di chi ha volontà e doti per governare (oppure attraverso la ricerca della protezione da parte di chi vuol godere semplicemente della sicurezza negli affari privati¹⁷) implica l'introduzione di una frattura rispetto all'aristotelismo.

Ha correttamente osservato Alasdair Mac Intyre che l'etica e la politica di Aristotele erano basate sulla fondamentale distinzione della natura umana com'è dalla natura umana come dovrebbe essere. I principi morali venivano, in tale contesto, considerati come quelle direttive che consentono la realizzazione del fine interno alla natura stessa attraverso idonee pratiche virtuose che l'abitudine contribuisce a sedimentare¹⁸. Ora, in Machiavelli accade che, abbandonata ogni impostazione teleologica, rimane solo in campo, per quanto riguarda la concezione dell'uomo, il primo termine, cioè la natura «com'è». L'apparente neutralità dello sguardo senza presupposti svela l'inevitabile

¹⁵ *Ibi*, pp. 217-218 (c. XV); cfr. anche pp. 240-241 (c. XVIII).

¹⁶ Cfr. *ibi*, p. 94 (c. III).

¹⁷ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 105 (libro I, c. 16).

¹⁸ Cfr. A. Mac Intyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 70 ss.

opzione normativa che la sottende e che consiste nell'inchiodare l'immagine dell'essere umano ai suoi aspetti più crudi, che vengono presentati come gli aspetti decisivi di cui la politica deve tener conto.

Emerge un'antropologia filosofica, pur non sistematica né elaborata rigorosamente, che anticipa i tratti dell'*homo homini lupus* hobbesiano e che fornisce il contesto interpretativo necessario per comprendere il pensiero politico del segretario fiorentino. Essa sottende sia il *Principe* che i *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, quindi la teoria del «principato» non meno che quella della «repubblica»: «come ne è piena di esempi ogni istoria, 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»¹⁹. La ragione è che «la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa». Da qui «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»²⁰. È il motivo per cui diventa del tutto plausibile il suggerimento che «li òmini si debbono o vezzeggiare o spegnere»²¹. Si ricordi anche il libro XVII, cap. 2, del *Principe*: «perché delli òmini si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno, e, mentre fai loro bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli [...], quando el bisogno è discosto, ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano. E quel principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina [...]. E li òmini hanno meno rispetto ad offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere, perché l'amore è tenuto da uno vinculo di obbligo, il quale, per essere li òmini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai»²².

Quello che, però, a questo punto c'è da osservare è che la nostalgia palesata ripetutamente da Machiavelli per un governo «libero» e il suo attaccamento a esso -cioè a quella forma di reggimento

¹⁹ N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 30 (libro I, c. 3).

²⁰ *Ibi*, p. 178 (libro I, c. 37). Con un significativo precorrimiento della strategia dell'anticipazione che si attua nello stato di natura stilizzato da Hobbes nel *Leviathan*, Machiavelli osserva che «non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro» (*ibi*, p. 40 [libro I, c. 5]).

²¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 79 (c. III).

²² *Ibi*, pp. 228-231 (c. XVII).

politico di cui, a parere del Segretario fiorentino, resta esempio paradigmatico la repubblica romana- sono difficilmente conciliabili con questi presupposti antropologici. E lo sono perché il governo «libero» può essere costituito e mantenuto solo sulla base dell'esercizio di virtù che appare improbabile far seguire a uomini che siano come Machiavelli li descrive.

Il Segretario fiorentino si sofferma ripetutamente sulla virtù degli antichi Romani, identificandola con il coraggio militare, con l'amore per la libertà, con l'attaccamento al bene comune, con la capacità di curare allo stesso tempo i «privati e pubblici commodi»²³, con una pratica religiosa che non pone in conflitto l'amore per gli dei e il successo mondano. Mancanza di corruzione, ostilità verso l'ozio ed «equalità» sono altri fondamentali ingredienti dell'antica bontà²⁴. E «la virtù che allora regnava» viene contrapposta al «vizio che ora regna»²⁵. I severi costumi dei Romani erano fondamento della conquista del loro impero, che deve meno alla «fortuna» di quanto debba alla «virtù»²⁶. Machiavelli definisce «meravigliosa cosa» sia la grandezza che si originò per Atene a seguito della cacciata di Pisistrato, sia quella di Roma dopo che si fu liberata «da'suoi re»: «La ragione è facile a intendere, perché non il bene particolare, ma il bene comune è quello che fa grande le città. E senza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche»²⁷. La virtù consente anche che si possano «le ricchezze moltiplicare in maggiore numero, e quelle che vengono dalla cultura e quelle che vengono dalle arti», cioè dall'agricoltura e dalle attività artigianali²⁸.

Si ha quindi, da un lato, la permanenza di un catalogo di abiti virtuosi che evidenzia un fondamentale debito rispetto alla tradizione classico-repubblicana e, dall'altro, un resoconto della natura umana che è difficile accordare con quanto da questi abiti virtuosi è richiesto. Lo scarto che così si crea è colmabile solo al prezzo di una forte torsione che viene fatta subire al rapporto tra natura umana e artificio politico: «gli uomini non operano mai nulla bene se non per necessità; ma

²³ N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p. 322 (libro II, c. 2).

²⁴ *Ibi*, p. 263 (libro I, c. 55).

²⁵ *Ibi*, p. 301 (libro II, Proemio).

²⁶ *Ibi*, pp. 303-319 (libro II, c. 1).

²⁷ *Ibi*, p. 313 (libro II, c. 2).

²⁸ *Ibi*, p. 321 (libro II, c. 2).

dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine. Però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni»²⁹.

Il ruolo delle leggi, dei «costumi», degli «ordinamenti» non è più quindi -a differenza di quanto accadeva nella tradizione aristotelica- di rendere possibile che sia portato a compimento il fine interno dell'uomo, cioè la vita secondo ragione e virtù. Diventa, piuttosto, quello di «correggere», attraverso accorte strategie miranti a utilizzare gli ineliminabili e dominanti moventi egoistici degli individui, gli effetti degli «appetiti umani insaziabili»³⁰. La forbice che si genera tra l'accettazione dell'immagine dell'uomo come essere acquisitivo, egoistico, portato al conflitto, e la recezione dei principi su cui si basava la libertà repubblicana può essere chiusa solo *correggendo* una natura i cui caratteri sono ben lontani dal rispondere ai requisiti richiesti per la realizzazione di quei principi.

In innumerevoli passi dei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio* è indicato come ciò sia fattibile³¹. Machiavelli si sofferma, per esempio, sulla funzione delle pene e dei premi, rispettivamente per le cattive e per le buone azioni pubbliche³². Sottolinea con forza il ruolo delle leggi per tenere a freno «gli appetiti»³³. Loda il ruolo dei censori³⁴. Sostiene che, a condizione di essere «regolato dalle leggi» e «bene ordinato» da esse, un popolo può essere più savio e più costante di un principe³⁵. Insiste, infine, sul ruolo dell'educazione, che nell'antica Roma s'ispirava a una religione la quale «non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria»³⁶. A partire dall'«elezione del sito», cioè dalla scelta del luogo ove edificare la Città, per arrivare all'«ordinazione delle leggi»³⁷ nel loro necessario e complesso rapporto con i «costumi», la politica diviene il difficile ma non impossibile

²⁹ *Ibi*, p. 31 (libro I, c. 3).

³⁰ *Ibi*, p. 300 (libro II, Proemio).

³¹ Cfr. *ibi*, p. 31 (libro I, c. 3); p. 110 (libro I, c. 17); pp. 112-113 (libro I, c. 18); pp. 132-135 (libro I, c. 24); pp. 234-236 (libro I, c. 49).

³² Cfr. *ibi*, pp. 132-135 (libro I, c. 24).

³³ *Ibi*, pp. 212-213 (libro I, c. 42).

³⁴ Cfr. *ibi*, pp. 234-240 (libro I, c. 49).

³⁵ *Ibi*, pp. 276-286 (libro I, c. 58).

³⁶ *Ibi*, p. 318 (libro II, c. 2).

³⁷ *Ibi*, p. 12 (libro I, c. 1).

artificio finalizzato a produrre libertà e virtù partendo da uomini pronti in ogni momento «a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione»³⁸.

Il passaggio tra l'uomo *qual è* e l'uomo *quale dovrebbe essere* risulta attuabile, una volta negata la teleologia interna della natura umana, solo attraverso un intervento esterno -quello del legislatore- che operi sui moventi delle azioni. Allora si tratterà di agire su tali moventi, egoistici e acquisitivi, per utilizzarli in modo che producano comportamenti almeno esteriormente conformi alla virtù. Ma che -è quasi inutile osservarlo- non potranno mai essere intrinsecamente virtuosi così come lo erano nel modello aristotelico. D'altra parte, più di questo -semplicemente- non si può fare, se del modello aristotelico si deve far cadere ciò che in esso appare inaccettabile, cioè l'idealismo circa la natura umana, e se s'intende, nello stesso tempo, rendere operante, per quanto è ancora possibile, l'ideale repubblicano.

Certo, tutto ciò rende quanto mai fragile e vulnerabile questo ideale nella versione machiavelliana, giacché si viene a creare un evidente contrasto tra l'accoglimento dei modelli normativi correnti nella tradizione classica, da un lato, e, dall'altro, la cancellazione dello sfondo antropologico che in quella tradizione li sosteneva e li rendeva giustificabili. Tale fragilità investe non solo il tema della repubblica; è piuttosto la cifra di tutto il pensiero machiavelliano e si coglie nel raffronto tra le due grandi alternative della politica che in esso emergono. La prima comporta il mantenere gli uomini «frenati» attraverso la «podestà» dello «stato regio» (*Il Principe*). La seconda richiede di predisporre «ordinamenti» che siano in grado, come accade nello «stato popolare», di preservare i cittadini, una volta «corretti», dalle loro inclinazioni naturali (*Discorsi*)³⁹, che li portano a essere «più proni al male che al bene»⁴⁰.

In realtà, principato e repubblica, al di là delle loro ovvie differenze e prescindendo anche dalle circostanze storiche che possono rendere preferibile il primo rispetto alla seconda (o viceversa), hanno in comune la forte tensione che viene a crearsi tra *natura* e *politica*. Mentre la natura dispone gli uomini al conflitto e all'insocievolezza, la politica deve creare le condizioni per un ordine che, dopo l'abbandono dell'idea dell'uomo come *zoon politikon* (o, nella versione tomista, *animal*

³⁸ *Ibi*, p. 30 (libro I, c. 3).

³⁹ *Ibi*, p. 117 (libro I, c. 18).

⁴⁰ *Ibi*, p. 64 (libro I, c. 8). Cfr. L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli* (1958), tr. it. di G. De Stefano, Giuffrè, Milano 1970 (specie c. IV).

socialis et politicum), non può che essere un ordine artificiale, cioè *creato* e non *dato*. Riguardo a quest'ultimo aspetto Machiavelli, pur nella mancanza di sistematicità del suo pensiero politico, anticipa chiaramente Hobbes.

Ma l'aspetto cruciale è che, in Machiavelli -diversamente da quanto accadrà in Hobbes- la stessa natura umana finisce per essere intesa come insieme di proprietà su cui, almeno fino a un certo punto e in una certa misura, si può operare, lavorare, incidere. Il confine tra «natura» e «arte» - anche per quanto riguarda l'uomo- si fa sottile, tende a essere sempre più incerto, indefinibile, sfumato.

Si apre qui o, almeno, qui trova un'espressione di grande rilevanza teorica l'idea che la natura umana non è più, in senso stretto, un vincolo e anche un limite per la politica: la politica può modellare l'uomo secondo i suoi disegni. Il lascito aristotelico e il suo prolungamento, mediato innanzitutto da Tommaso D'Aquino, viene ribaltato, nella misura in cui non è più la natura, con il suo *telos* interno a contenere e indicare i principi cui conformare la prassi, ma è nella prassi stessa che la natura è plasmata secondo un disegno prestabilito.

Non affronto per nulla, qui, il discorso concernente le potenzialità «totalitarie» implicite in siffatto modo di concepire il rapporto tra natura umana e politica, per cui la politica opera sulla natura umana come se quest'ultima fosse unicamente un «fascio di reazioni intercambiabili» (Hannah Arendt). Non è, infatti, questo -pur nella sua innegabile rilevanza- il problema su cui vorrei richiamare l'attenzione. E si tratta, comunque, di un aspetto che, se in Machiavelli è contenuto, lo è allo stato embrionale, mentre gli sviluppi più compiuti, più radicali e anche più pericolosi di esso appartengono ad autori e a epoche successive.

3. Il Principe e i dilemmi della politica moderna

Ciò che è significativo per un raffronto dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* con il *Principe* è il fatto che in questo secondo scritto -destinato a incidere così profondamente sul pensiero politico successivo- la prospettiva cambia palesemente. La stesura del *Principe* interrompe la stesura dei *Discorsi* e costituisce una parentesi nella delineazione dell'ideale politico di Machiavelli, che rimane sempre la repubblica romana. Il punto importante è, per noi, interrogarci sul significato di questa parentesi, che non può essere colto, a mio parere, se si considera il *De Principatibus* solo

come un testo «d'occasione» legato al repentino mutamento della situazione politica nella Firenze del tempo e al tentativo, da parte dell'ex-Segretario fiorentino, di rientrare nel gioco politico. Questa motivazione c'entra, ovviamente, ma credo che sia necessario andare al di là di essa per capire come e quanto il *Principe* introduca una fondamentale frattura rispetto ai *Discorsi* e come, soprattutto, ci indichi il modo in cui Machiavelli considera la modernità politica e l'atteggiamento che assume nei suoi confronti.

L'aggancio può essere fornito da un passaggio contenuto nei *Discorsi*, quando si tratta della religione civile e dell'opera di Numa. Qui Machiavelli osserva che Numa si trovò facilitato nel suo compito a seguito della circostanza che gli uomini con cui aveva a che fare erano ancora «grossi», cioè semplici e ingenui. Questo gli consentì «facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma». Poche righe più sotto ci viene detto che chi tentasse di stabilire «né presenti tempi» un ordinamento repubblicano sarebbe grandemente agevolato se avesse a che fare con «uomini montanari, dove non c'è alcuna civiltà», mentre incontrerebbe enormi difficoltà con gli «uomini usi a vivere nelle cittadi, dove la civiltà è corrotta»⁴¹.

I «presenti tempi» sono proprio quelli che, in Italia innanzitutto (ma non solo in Italia), hanno visto l'avanzamento della «civiltà», ma hanno anche mostrato come e quanto tale avanzamento abbia distrutto alcune delle condizioni essenziali per creare un «popolo» nel senso repubblicano del termine. In quest'ottica, il «principato civile» finisce per configurarsi come l'alternativa alla repubblica in un'epoca in cui l'instaurazione della libertà incontra dovunque le difficoltà insite nel fatto che gli uomini non sono più tali da poter essere facilmente essere resi idonei ad abitare una Città libera. Il «principato civile», infatti, non persegue per nulla il tentativo di plasmare gli uomini nel senso indicato nei *Discorsi*, ma ha come obiettivo di «frenarli», cioè di tenere sotto controllo le inclinazioni che li caratterizzano e che, però, non si prestano a quel disciplinamento consentito dalle particolari e forse irripetibili condizioni che esistevano nella repubblica romana. Lo «scultore» non può più trarre la sua «statua» da un «marmo rozzo», quindi modellabile con facilità, docile alla mano dall'artista. Deve invece operare con un marmo «male abbozzato»⁴². Il progresso della

⁴¹ N. Machiavelli, *Discorsi...*, cit., p.68 (I, 11).

⁴² *Ibi*.

«civiltà» riduce la possibilità di istituire la repubblica. Basta guardare alcuni elementi che sono sotto gli occhi di chiunque li voglia vedere e capire. È sufficiente, per esempio, esaminare i grandi Stati che prendono forma (la Francia, la Germania) e che, con le loro stesse dimensioni, rendono improponibile il modello antico di repubblica; oppure, osservare i «costumi» che si corrompono e l'«educazione» ormai fatalmente ostacolata dall'influenza della religione cristiana, che fa gli uomini «umili e contemplativi», non più «attivi», e li abitua a vedere il «sommo bene» non nella «mondana gloria» ma nel «dispregio delle cose umane». Così Machiavelli: «Fanno dunque queste educazioni e sì false interpretazioni, che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; né per conseguente si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora»⁴³.

Per Machiavelli due fattori hanno operato in modo decisivo nel determinare la drammatica riduzione delle possibilità che la repubblica possa essere «imitata» nei tempi moderni: il primo è stato l'impero romano, che «con le arme e sua grandezza spense tutte le repubbliche e tutti e' vivere civili»⁴⁴, mentre il secondo è la «setta cristiana», la quale «ha cancellati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella [pagana], e spenta ogni memoria di quella antica teologia»⁴⁵, da cui le virtù romane erano alimentate e sostenute.

Machiavelli retrodata, se così si può dire, il «moderno», che per lui è il tempo che inizia con quei due eventi che sono l'impero romano, il quale spegne la libertà, e la religione cristiana, che -nel momento in cui diviene religione universale dei popoli «civili»- opera un letale cambiamento dei valori di riferimento degli uomini, facendoli «remissivi» e non più adatti al coraggio degli antichi Romani. La modernità non coincide con il processo della secolarizzazione, ma è fondamentalmente *cristiana*. Qui c'è, per Machiavelli, il suo cruciale punto debole, la ragione del suo essere un'età di crisi e di decadenza rispetto alla classicità.

Date tali premesse, la politica è chiamata a ripensare i cardini stessi su cui aveva ruotato al tempo delle sue più alte realizzazioni, cioè nella repubblica romana. E il *Principe* costituisce lo spazio teorico entro il quale questo ripensamento si svolge. Qui, a mio avviso, sta il suo valore, anche filosofico, che ne riscatta ampiamente l'immagine di libro d'occasione. Certo, l'occasione c'è, ma il

⁴³ *Ibi*, pp.224-225 (II, 2).

⁴⁴ *Ibi*, p.225.

⁴⁵ *Ibi*, p.237.

punto importante è che essa, pur nella contingenza che l'origina, dà a Machiavelli la possibilità di prospettare l'alternativa -forse l'unica alternativa possibile- alla repubblica. E, dunque, questo piccolo scritto diventa enormemente rilevante, giacché ci consente di verificare come Machiavelli si misuri con il dato epocale rappresentato dalla modernità, nel senso che ne scava a fondo le implicazioni per cogliere il significato del cambiamento che è avvenuto.

Qual è l'aspetto essenziale di tale cambiamento? Il fatto che si sono progressivamente esaurite le possibilità di «correggere» gli uomini con quegli «ordinamenti», leggi, istituzioni che erano praticabili ai tempi della repubblica di Roma. E abbiamo visto il perché di tale esaurimento. Ora, a seguito di ciò, muta la morfologia stessa della politica, il cui compito diventa di «frenare» ciò che «correggere» non si può più. La politica, molto prima di Hobbes, comincia già a configurarsi come lo spazio in cui il *timore della spada* assume il ruolo di elemento centrale, soprattutto una volta che sia accompagnato da tutte quelle tecniche suggerite dal capitolo XV al capitolo XXV del *Principe*: simulazione, dissimulazione, menzogna, uso accorto e spregiudicato della violenza, ecc.

Fin troppo ci si è soffermati su questa parte del testo e non è certo il caso di farlo ancora. Ma almeno una cosa resta da dire: il «principato civile» è la forma che un ordinamento deve assumere se si vuole che sia *politico* e non tirannico. E «civile» significa soprattutto che è fondato sul consenso del popolo, quel popolo che il principe deve farsi «amico», anche se inizialmente ha acquistato il potere con il favore dei soli «grandi» (cap. IX).

Una funzione, quindi, al popolo rimane. Ma non è certo più quello che aveva avuto e che dovrebbe avere nella repubblica. Nel principato si tratta di mantenerne o acquisirne l'appoggio facendo sì che possa occuparsi in sicurezza della sua «roba», dei suoi interessi e affari, senza dover temere l'arbitrio del principe o dei «magistrati»: «Qualunque volta alle universalità degli uomini non si toglie né roba né onore, vivono contenti» (cap. XIX). Il «principato civile» è già (anche in questo caso con una netta anticipazione di Hobbes) il regime in cui s'instaura e funziona, tra sudditi e governanti, il rapporto protezione-obbedienza, rapporto che diverrà via via la relazione fondante della statualità moderna.

Ma, detto ciò, va necessariamente aggiunto che, allora, in Machiavelli tutto il quadro, rispetto ai *Discorsi*, è trasformato. Si modifica il concetto di «popolo», che non può più essere «attivo» nel senso richiesto dalla repubblica. Scompare, in gran parte, quell'insieme di ordinamenti, istituzioni, leggi finalizzate a formare l'uomo adatto alla vita «libera». Svanisce la religione civile.

Il punto saliente che consente di inquadrare e comprendere il motivo di tale mutamento si può cogliere osservando come e quanto l'intero pensiero di Machiavelli si regga sullo svolgimento teorico del rapporto tra natura, storia e politica. La natura umana, quanto ai suoi moventi, non cambia, è l'elemento stabile del quadro. Ma su questi moventi si può agire, facendo sì che dal perseguimento dell'interesse personale, dalla brama di essere glorificati, dallo stesso egoismo, nascano comportamenti che spingano i cittadini a impegnarsi per il bene comune piuttosto che per quello personale. Abbiamo visto sopra alcuni esempi dei modi attraverso cui ciò è ottenibile.

Machiavelli non arriva ancora a ridurre totalmente la natura al «costume» e all'«abitudine»; questo si verificherà solo dopo di lui, in autori che, comunque, a lui debbono moltissimo. Lo possiamo constatare seguendo, per esempio, la linea che congiunge Montaigne a Pascal, ma anche percorrendo un tragitto diverso, cioè quello costituito dalle componenti più radicali dell'Illuminismo. Si pensi a Claude Adrien Helvétius, che scrive così: «sono le passioni [...] che formano gli uomini. Gli studiosi di morale dovrebbero percepirlo e sapere che, simile allo scultore il quale da un tronco d'albero foggia un dio o una semplice panca, il legislatore forma a suo piacimento degli eroi, dei geni, e della gente virtuosa». Per questo «tutto l'impegno degli studiosi di morale consiste nel determinare l'uso che bisognerebbe fare delle ricompense e delle punizioni, e i vantaggi che se ne potrebbero trarre per legare l'interesse personale all'interesse generale [...]. Se i cittadini non potessero perseguire la loro felicità particolare senza realizzare allo stesso tempo il bene pubblico, i soli malvagi resterebbero gli insensati»⁴⁶. In sostanza, «è [...] sempre all'irrazionalità più o meno grande delle leggi che bisogna, nelle varie società, attribuire la più o meno grande stoltezza o malvagità dei cittadini»⁴⁷.

Helvétius, e altri con lui, non avrebbero mai potuto accedere a una simile posizione senza il Segretario fiorentino, a giudizio del quale la politica è prassi che opera sulla natura per lavorarla, per piegarla ai principi della virtù pubblica, per ottenere lo stesso scopo esaltato nel venerando ideale repubblicano così come lo troviamo da Aristotele a Cicerone, ma tenendo conto che l'uomo è fondamentalmente diverso da quello che entrambi avevano, con scarso realismo, immaginato.

⁴⁶ C. A. Helvétius, *De L'esprit*, in Id., *Oeuvres complètes*, Georg Olms, Hildesheim 1969 (rist. anast. dell'ed. 1795), vol. III, pp. 96-97 (Disc. II, c. 22).

⁴⁷ C. A. Helvétius, *De l'homme* (1773, postumo), *ibi*, vol. IX, p. 15 (Sez. IV, c. 14).

A parere di Machiavelli, nella tradizione filosofica classica manca ancora la corretta visione dell'uomo e prevale un ingiustificato ottimismo quanto alla sua natura. Di questa tradizione egli accoglie alcuni basilari valori morali e politici, ma rifiuta contemporaneamente quella che giudica un'ingenua concezione della natura umana. Tutto il suo problema sta nel conciliare tale frattura in campo antropologico con la continuità che permane invece in campo etico-politico. Questo mi pare il nucleo centrale per la comprensione del rapporto tra i *Discorsi* e il *Principe*.

Solo il passaggio attraverso una severa e realistica revisione del modo di considerare l'essere umano consente, dal punto di vista del Segretario fiorentino, di inquadrare in modo adeguato il problema politico, giacché fa accedere alla comprensione di quello che i governanti possono e debbono fare per rendere l'uomo come *deve essere* se intende vivere in un ordinamento libero. Ecco perché lo studio della storia prende il posto della troppo spesso ingannevole meditazione che ci consegna la filosofia. Le «istorie» sono importanti esattamente nella misura in cui mostrano come effettivamente gli uomini sono e come si comportano, al di là di ogni astratto idealismo. La loro lettura e il loro studio fa intravedere «acque e terre incognite» e indirizza Machiavelli, come egli stesso afferma, per una «via [...] ancora da alcuno trita»⁴⁸.

Ma la storia ci insegna anche che le condizioni e i contesti variano col tempo e con gli eventi, ci indica che un'epoca non è uguale all'altra, ci ammonisce che quanto era possibile nell'antica Roma non è forse più possibile oggi, nell'epoca in cui «di quella antiqua virtù non ci è rimasto alcun segno»⁴⁹. Certo, Machiavelli è il primo a non cedere al pessimismo e afferma che, se i *Discorsi* li ha scritti, l'ha fatto proprio perché è doveroso cercare di «imitare» gli antichi esempi. L'«utilità» della «cognizione delle istorie» sta appunto in questo spingere all'azione facendo perno sulla permanenza del mondo fisico e umano. L'«imitazione» è possibile perché «il cielo, il sole, gli elementi, li uomini» non sono «variati di moto, di ordine e di potenza da quello che gli erano antiquamente»⁵⁰. E però a «variare» -ci viene ricordato, non a caso, nel *Principe*- è stata appunto la «qualità de' tempi». È questa «variazione» che, nel momento in cui Machiavelli scrive, rende difficile il «riscontro» tra il tempo dei moderni, da un lato, e, dall'altro, il «modo di procedere» che si

⁴⁸ N. Machiavelli, *Discorsi...*, p.8 (Proemio).

⁴⁹ *Ibi*.

⁵⁰ *Ibi*, p. 9 (Proemio).

dovrebbe adottare per ricostituire un ordinamento repubblicano. Il modo di procedere va adeguato ai «tempi», ma non sempre tale adattamento è praticabile. A renderlo arduo e talvolta impossibile sono molti fattori (XXV, 6), di fronte ai quali si può scegliere di essere «rispettivo» o «impetuoso» (XXV, 5 e 9). Ed è proprio la diversa «qualità de' tempi» a far sì che un medesimo modo di agire, sia esso «impetuoso» o «rispettivo», in un caso fallisca e in un altro riesca oppure che due uomini arrivino felicemente al fine essendo l'uno «rispettivo» e l'altro «impetuoso» (XXV, 5).

In questa tragica tensione tra *il tempo* e *l'azione* si colloca il dilemma della politica nella modernità. Per i motivi che ho già in precedenza ricordato, sembra proprio che questa sia l'epoca in cui l'ideale repubblicano incontra i più grandi ostacoli. Il *Principe* è, in tale prospettiva, il tentativo di trovare la corretta mediazione tra la *qualità del tempo* e le circoscritte possibilità dell'agire umano.

Ma non si afferra in pieno il senso di questa mediazione se non s'introduce un ulteriore elemento, da cui mi pare impossibile prescindere: la mediazione appena ricordata implica l'abbassamento del baricentro dal punto di vista normativo. Detto in altri termini: il «principato» è il *male minore* in un'epoca che rende la repubblica quasi un'illusione. Ma, se questo è vero, allora non sarà più possibile né legittimo leggere il *Principe* come l'opera inaugurale della politica, cioè quell'opera nella quale la politica riceve, per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, quanto le è dovuto in termini di autonomia, di funzioni, di dignità, ecc., rispetto alle sfere dell'attività umana con le quali era stata sin lì confusa. In realtà, sembra che le cose stiano in maniera esattamente opposta: a confronto con il modello normativamente superiore e, per molti aspetti, inarrivabile della politica quale fu realizzata nella Roma repubblicana, la politica cui appare destinata la modernità costituisce, per Machiavelli, un esangue surrogato. Infatti, perde tutte le caratteristiche che avevano consentito a Roma di far vivere a prosperare un popolo virtuoso e libero. Il moderno si configura come il tempo nel quale la politica deve restringere i suoi obiettivi per sopravvivere almeno nella forma del «principato civile», in cui però, se libertà rimane, si conserva unicamente come fruizione privata degli interessi dei singoli, della loro «roba», delle loro «donne», dei loro affari, mentre il popolo viene spogliato di ogni responsabilità pubblica.

Ai popoli moderni, nella loro stragrande maggioranza, si applica ciò che è detto ripetutamente e chiaramente nei *Discorsi*, vale a dire che appare quanto mai improbabile ricondurre un popolo «corrotto» alla libertà; e comunque, anche se arrivasse a riconquistarla, mantenervelo (I, 17-18). Ciò dipende dal fatto che «non si trovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale

corruzione»⁵¹. Certo, quando Machiavelli insiste, spesso ossessivamente, sul tema della «corruzione», lo fa soprattutto con riferimento alla condizione dell'Italia. Ma credo sia del tutto legittimo sostenere che c'è anche una *corruzione del principio politico*, cioè delle basi morali e civili, oltre che materiali (per esempio, come già osservato in precedenza, l'estensione degli Stati), che dovrebbero consentire l'instaurazione e la durata dell'ordinamento repubblicano. E ciò riguarda gli Stati e i popoli moderni in genere, non solo l'Italia. Non aveva, d'altra parte, già detto Machiavelli che, secondo un principio di pressoché universale applicazione e con poche eccezioni, un popolo è adatto alla repubblica finché in esso la «civiltà» non si è sviluppata oltre un certo (e piuttosto ristretto) limite, mentre lo diventa sempre meno via via che si fa più *civile*? Sembra vi sia una sorta di dinamica interna ai processi di civilizzazione, in virtù della quale la corruzione si palesa come uno dei rischi più forti che essi portano con sé. Man mano che ci si allontana dall'origine, la tenuta dei «costumi», delle istituzioni, degli ordinamenti, diventa ogni giorno più problematica. Il tema anticipa Rousseau, che non a caso ammira Machiavelli e, esattamente come lui, intende il moderno come tempo della crisi dell'ideale repubblicano nell'accezione greca e romana. Pur dando per scontata la difficoltà o l'impossibilità di creare *ex novo* o mantenere una repubblica nelle «città corrotte», c'è comunque una via che si potrebbe tentare, cioè «ridurla più verso lo stato regio che verso lo stato popolare, acciocché quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenza non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati»⁵². Il principato è una forma organizzativa della politica che potrebbe servire -forse- a ristabilire la repubblica nei modi possibili, anche se, per così dire, al più basso livello del suo rendimento. In un certo senso, questa è la funzione più nobile, ma chiaramente subordinata, che Machiavelli è disposto a conferirgli: l'essere e il consistere in vista del suo superamento.

⁵¹ *Ibi*, p.92 (I, 18).

⁵² *Ibi*, p.96 (I, 18).



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.