

Beatrice Magni

## Il metodo Machiavelli

### LA SERIETÀ DELLA POLITICA

Le dispute che hanno diviso, nel corso dei decenni, gli studiosi di Machiavelli non si sono mai risolte in una direzione che desse completa soddisfazione ad alcuno. Interpretare Machiavelli sovente significa, per chi decide di percorrere questa strada, impegnarsi in un'infinita e spesso inconcludente conversazione intorno a un autore apparentemente trasparente, in realtà profondamente complesso e soprattutto controverso. Con l'aggravante che, non di rado, tutti i lettori e i critici di Machiavelli pensano che la loro interpretazione coincida con le intenzioni dell'autore, che infedeli siano gli altri.

A oggi, lo stato dell'arte su Machiavelli è dominato da coloro che lo situano scrupolosamente all'interno della tradizione fiorentina dell'umanesimo civico – una tradizione devota a ideali quali il patriottismo, l'autonomia del singolo in quanto artefice di se stesso e dell'universo, l'idea di governo popolare e di una educazione civica al servizio del pubblico. Secondo questa prospettiva, Machiavelli non avrebbe saputo offrire se non una mera modalità di linguaggio politico fino a lui ignota e non ben codificata: non sarebbe, cioè, come nella *vague* interpretativa precedente, un radicale innovatore, un fautore della modernità, e nemmeno un pioniere della moderna scienza politica. Tanto meno sarebbe un difensore della tirannia. Questo stato dell'arte presenta una versione in un certo senso «sanificata», ripulita, di Machiavelli (simile ad altre versioni salubri di autori della teoria politica altrettanto controversi, quali Marx o Nietzsche), per cui ci sarebbe una implicita tendenza esegetica a glossare, quando non ignorare, le affermazioni e gli argomenti più scioccanti o inopportuni, accentuando al contrario quegli aspetti che renderebbero l'autore più accettabile e, accademicamente, più presentabile. Il Machiavelli che emerge da tale letteratura, quindi, sarebbe un repubblicano classico, un democratico comunitarista, orientato alla misura, alla partecipazione popolare e alle libertà civiche.

La prima ragione del mio interesse verso Machiavelli è stata l'insoddisfazione nei confronti di questa interpretazione, che considero fuorviante e anacronistica. Trovo accettabile che coloro che ritraggono Machiavelli come un repubblicano gentile lo facciano in contrasto con quanti moralisticamente lo considerano «*murderuous*» (come si legge nell'*Enrico VI* di Shakespeare), un genio del male precursore del moderno totalitarismo. Questa seconda prospettiva, stando alla quale Machiavelli sarebbe un illiberale calcolatore di vantaggi e interessi politici, è tuttavia, plausibilmente, altrettanto fuorviante.

Nessuno dei due estremi permette, dal mio punto di vista, di restituire il vero significato del suo pensiero e della sua riflessione. Due sono, allora, i pericoli nel presentare Machiavelli: banalizzarlo, demonizzarlo. Machiavelli è stato spesso sottoposto a un'azione «attualizzante», la sua teoria piegata e alterata a seconda delle circostanze, storiche e teoriche. Quasi sempre, ciò ha comportato un'indifferenza ai caratteri più cruciali della sua vita e delle sue opere (che si intrecciano costantemente in maniera significativa) e si è assistito a quella paradossale operazione per cui il nome di un autore si pone come generatore di un modello che agisce in modo determinante sulla lettura della sua opera. Al punto che il cosiddetto machiavellismo ha finito per prevalere su Machiavelli, sull'urgenza delle sue domande critiche e sulle contingenze storiche stesse, laddove critica e analisi della contingenza sono i fili rossi che guidano la sua riflessione. Perché si acconsente al potere? E, viceversa, come riuscire a 'educare' il potere nell'ambito delle istituzioni? Come tenere insieme necessità del male e responsabilità politica? Come governare la contingenza (la 'fortuna', nel vocabolario machiavelliano)? Quali ragioni abbiamo, in sostanza, per rileggere Machiavelli, oggi? È in grado il suo pensiero di rispondere alle sfide del tempo presente? È, in altri termini, attualizzabile la riflessione teorico-politica machiavelliana?

La questione implica un ritorno ai testi: un'opera vasta, plurale, contrastata, che difficilmente si lascia ridurre a un nodo unico di significato e nella quale, comunque, il *Principe* probabilmente non costituisce né il centro né il punto finale. Le tesi formulate nel *Principe*, in effetti, si comprendono soltanto come risposte a questioni formulate altrove, soprattutto nei *Discorsi*, dove Machiavelli espone la sua concezione e il dilemma del «vivere libero»: a quali condizioni una repubblica può fondare se stessa, resistere ai pericoli, raggiungere, e poi conservare, gloria e stabilità? Roma è il primo esempio di uno stato in grado di contenere questi ultimi due valori cruciali per l'autore. Roma si è sviluppata adattando se stessa a una pluralità di minacce esterne e interne, e riuscendo a dar forma al più durevole equilibrio politico conosciuto dagli umani. Roma deve essere emulata, suggerisce Machiavelli, non a causa della sua grandezza morale, ma per la sua capacità di *durare* nel tempo (che è poi causa diretta della sua grandezza morale).

Tutta la riflessione machiavelliana è così segnata da un'ossessione dell'inizio, da un'attenzione esasperata al momento fondante, e al valore politico del dissenso, che in Machiavelli diventa costitutivo, diventa – si potrebbe osar dire – una condizione ontologica: la volontà di essere liberi, scrive Machiavelli, non è necessariamente una volontà di potere. Può anche essere «soltanto» una volontà di non subire un potere (dominare e non voler essere dominati, questa è la tensione che si stabilisce tra i «più» e i «grandi»).

La storia romana pone dunque in Machiavelli il fondamento di una tesi normativa per pensare a quello che *sono stati, sono, e dovrebbero essere* i rapporti politici tra cittadini. A quello che *è stata, è, e dovrebbe essere* la politica. Diventerà allora cruciale il ruolo delle istituzioni che *permettono* le dispute, nella misura in cui, così facendo, proteggeranno la libertà politica della città stessa.

## POLITICA E STASIS

L'orizzonte politico di Machiavelli è dunque determinato in modo assoluto dalla premienza della città, ma nel senso della sua fondazione, e soprattutto del suo mantenimento.

La singolarità delle istituzioni romane – scelte come paradigma da Machiavelli, sia nei *Discorsi* sia nel *Principe* – risiede nella loro capacità di offrire un canale di sfogo istituzionale al dissenso, alla *stasis*<sup>1</sup>, una volta accertato che nessuna classe in particolare potrà prendere il potere nella città: è la divisione tra plebe e senato (*i più e i grandi*) a rendere la costituzione repubblicana romana perfetta, nonostante i conflitti che ha prodotto. Il panorama politico di Machiavelli è dato dal primato della *polis*, come luogo di potere: ma il potere viene sempre ricondotto alla fondazione e alle rifondazioni che sono premessa di stabilità e di durata. Non è un caso se tutti i grandi eroi machiavelliani sono dei fondatori (di città): Mosè, Ciro, Romolo, Teseo.

La città machiavelliana ha una forma singolare, perché assume – secondo la teoria degli *umori* – i tratti di un corpo vivente e mortale, soggetto a malattie e crisi, e irriducibilmente corruttibile. E la teoria politica che si fa strada con Machiavelli è una teoria politica per tempi di crisi, per i *dark times* evocati da Hannah Arendt nelle sue riflessioni su Lessing. Machiavelli e la riflessione machiavelliana sono sempre associati a una «urgenza», a un momento di estrema difficoltà e di disordine politico: a partire da queste premesse, il merito di Machiavelli risiede precisamente nell'aver scoperto l'irriducibilità della crisi o, per usare il suo vocabolario, delle *desunioni*. Alla base del rapporto politico, in altri termini, per Machiavelli sussiste una contrapposizione tra due desideri di movimento contrari, e l'opposizione stessa diventa costitutiva dello spazio politico in quanto tale: uno spazio politico che potrà essere definito solo in virtù delle sue divisioni; meglio ancora, esso non potrà esistere né mantenersi se non attraverso le sue divisioni, i suoi conflitti.

In tal senso il vocabolario organico e medico presente nell'opera machiavelliana è essenziale alla comprensione delle idee di corruzione e di finitezza temporale della città: Machiavelli estende la nozione medica di *umore* alla natura del corpo politico, secondo il parallelismo che vuole che ogni città, come ogni corpo, abbia i propri umori. La teoria degli umori machiavelliana diventa allora fondamentale: l'idea di base è che, come il corpo umano si compone di quattro umori, così il corpo politico si componga di particolari umori, e la chiave per la salute di un corpo – e di una città – risiede nella possibilità che ogni umore in esso presente trovi la sua *misura*.

## LE PATOLOGIE DELLA POLITICA

Potrebbe allora essere interessante, ai fini della comprensione dell'autore, considerare la politica machiavelliana come scienza medica, più che morale. Una scienza interessata a stabilire e rintracciare stabilità, durata, misura: ed è precisamente perché i tumulti/umori

<sup>1</sup> Esiste una legge – scrive Nicole Loraux (1997, 100 e seguenti) ne *La cité divisée* – che Solone ha concepito per il futuro incerto della città (Atene), per i conflitti futuri che la colpiranno. La legge dice: «Colui che, durante una *stasis* nella città, non avrà preso le armi con una parte o con l'altra, che egli sia privato dei diritti, e non abbia più parte nelle cose della città». La *stasis*, prosegue Loraux, «è un male, ed è meglio prevenirne lo scatenamento; ma quando sopravviene, essa invade la città al punto da sostituirsi alla comunità: bisogna dunque prendere partito, prendere una posizione, perché solo così facendo si potrà, da una città divisa, ricostituire una totalità, nell'impegno senza eccezioni di tutti i suoi membri, nella ricomposizione di due metà antagoniste. Di fronte alla *stasis* e al suo servizio civico, il cittadino "tiepido" sarà privato dei suoi diritti di cittadino, ovvero politicamente morto. La neutralità, nella *polis*, non esiste».

sono concepiti come uno stato della divisione naturale della città, che Machiavelli può attribuir loro una funzione politica essenziale, a proposito di Roma, dove i conflitti non saranno più la negazione della concordia intesa come perfezione della città, ma l'espressione della divisione intesa come principio della sua vita reale (Machiavelli, *Discorsi*, I, 4, e *Historie*, Proemio).

Uno dei tratti distintivi della tesi machiavelliana della superiorità e della serietà della politica, intesa come arte di governo ma anche come *politeia*, ovvero come dimensione fondamentale e ineliminabile della convivenza umana, riguarda dunque il suo aspetto patologico e conflittuale: la questione è sapere *come assumere* tale conflitto che divide, come riuscire a concepire conflitto e dominio in termini diversi, come poter 'farne buon uso'. Un conflitto può essere fattore di anarchia oppure di libertà. Un conflitto può essere composto oppure respinto, come non pertinente. Un conflitto può essere attraversato, disciplinato e 'coltivato', come suggerisce Machiavelli.

La politica non è tuttavia per Machiavelli semplicemente un oggetto privilegiato di studio, ma attività concreta, che si dispiega secondo impressionanti sequenze di inconvenienti e difficoltà, spesso foriere di disastri; e la funzione essenziale della riflessione machiavelliana sulla politica consiste nel porre rimedi alla contingenza, riparare torti e trovare equilibri, che saranno tuttavia sempre provvisori e sempre precari. È solo in tal senso che l'esigenza pratica fonda sempre, in Machiavelli, l'esigenza teorica.

Proprio in questa direzione procede il presente numero di «Biblioteca della libertà»: a partire da un ritorno ai testi, la scelta è stata quella di comprendere almeno parte della complessità e dell'articolazione del pensiero di Machiavelli, di verificare la possibilità di riprenderne e svilupparne assunti metodologici e contenuti, per capire se ci siano ragioni – e quali – per tornare a leggerlo, e se sia egli in misura di rispondere, in qualche modo, alle sfide del tempo che viviamo. Io credo che ragioni ne esistano, perlomeno su quattro fronti: il conflitto tra due morali; la questione dell'apparenza (e il rapporto con la verità); il problema della responsabilità, dal punto di vista degli usi della crudeltà; la tensione costitutiva tra virtù e fortuna.

#### IL CONFLITTO TRA DUE MORALI

Se la riflessione politica moderna si è formata a partire da Machiavelli, con altrettanto impegno essa si è spesso rivolta contro di lui, al punto che – è la domanda che si pone Isaiah Berlin (2001, 33-101) – Machiavelli non ha ancora trovato un 'posto' nella teoria politica tradizionale. Perché? Che cosa giustifica la persistente reazione di orrore suscitata nei lettori di questo autore, e le divergenze tra gli interpreti? Non può essere a causa del suo realismo, scrive Berlin, delineando un confronto critico tra l'autore fiorentino e pensatori realisti che lo hanno preceduto senza suscitare scandalo, quali Erodoto o Tucidide, né a causa della sua sobrietà, del tutto in linea con la durezza di sistemi quali, ad esempio, quello hobbesiano, spinoziano o hegeliano; e nemmeno per il suo cinismo, per lo stile o per il suo empirismo.

Machiavelli appare 'fuori posto' perché – seguendo la tesi berliniana – si tratta di un pensatore contrastato, sempre isolato e deliberatamente distaccato da scuole o accademie, qualcuno che rifiuta le categorie analitiche del suo tempo (come, ad esempio, la categoria

del diritto naturale, secondo la quale gli individui sarebbero per natura titolari di diritti svincolati dall'autorità politica) e che, in qualche modo, sembra *rompere* con il passato. Una figura eccentrica, nel senso più letterale di «lontana dal centro», dal canone, dalla versione canonica del filosofo o dello scienziato. Segretario della seconda cancelleria fiorentina – alla fine del Cinquecento – Machiavelli si occupò di ordine interno, di relazioni esterne e della difesa della repubblica. È un uomo d'azione e di negoziazione, militante, impegnato. Non è un filosofo di professione, è stato attore politico del suo tempo e interessato a coglierne le dinamiche nello spazio della città; la sua analisi della politica mancherebbe, secondo questa interpretazione, di profondità filosofica – nel senso della filosofia tradizionale –, quindi il pensiero politico tradizionale non lo studia (secondo il paradosso arendtiano per cui i filosofi hanno raramente apprezzato la dignità della politica e i pensatori politici non sono filosofi di professione).

Non esisterebbe, in Machiavelli, alcun riferimento a un ordine ideale quale che sia, a una qualunque teoria sulla condizione dell'uomo nella natura: non vi sarebbe nulla di ciò che Popper chiama «essenzialismo». Tutta l'attività politica di Machiavelli, sviluppata in una repubblica fragilissima quale quella fiorentina, è sottoposta a pericoli di ogni tipo, tutti i suoi scritti sono segnati da questo senso dell'inevitabilità del 'molestare ed essere molestati', dalla visione di un mondo regolato dai rapporti di forza, dove ogni potere tende a sottrarre spazio ad altri poteri e ogni posizione acquisita è condannata all'instabilità e alla necessità di difendersi.

Il *realismo* machiavelliano è tutto basato su questa percezione dell'aggressività di corpi sociali in lotta tra loro, a partire da una violenza originaria, da un primordiale stato ferino. Per Machiavelli, la vita dei corpi politici e civili è esposta continuamente all'aggressione di altri corpi politici e civili: la condizione politica è la condizione di un'inevitabile ostilità, che l'autore considera a diversi livelli: tra le civiltà, tra gli stati, tra i modelli istituzionali, tra le classi sociali, tra le fazioni e i gruppi familiari, tra i singoli individui.

Metodo e toni sarebbero di conseguenza, in Machiavelli, puramente pratici, empirici. Ugualmente, prosegue Berlin, non sembra si trovi in lui il minimo interesse per il ruolo della coscienza individuale, né per alcun altro soggetto metafisico o teologico – l'eroe machiavelliano, scriverà Walzer (2002) nel suo saggio sulle mani sporche, è un eroe privo di interiorità. L'unica libertà che Machiavelli riconosce è la libertà politica, che sola è in grado di permettere all'individuo di sottrarsi al dominio arbitrario, fosse anche quello di un principe. Machiavelli non ha liberato la politica dall'etica e dalla religione, ma ha istituito un'opposizione che va ancora più lontano, tra due modi di concepire la vita, dunque tra *due* morali: la morale del mondo pagano (i cui valori essenziali sono, ad esempio, il coraggio, l'energia, il successo, la disciplina, la forza, la giustizia), di fronte alla quale si pone un differente universo morale, la morale cristiana (fatta di carità, misericordia, sacrificio, perdono, salvezza dell'anima, fede nella vita futura). Machiavelli, scrive Berlin,

è convinto che quelle che si considerano in generale come le virtù cardinali del cristiano siano altrettanti ostacoli insormontabili per la costruzione della società politica. Di conseguenza, un uomo deve scegliere: se sceglie di condurre una vita cristiana, si condannerà all'impotenza politica (Berlin 2001, 51).

È utile sottolineare che Machiavelli non condanna formalmente la morale cristiana, né i valori da essa ammessi. Non vuole ridurre la morale a un sistema, non cerca di ridefinirne

i termini né cerca di far apparire come debolezze o vizi le virtù cristiane come, ad esempio, la pietà, l'umiltà, il sacrificio di sé o l'obbedienza.

Non fa niente di tutto ciò: per Machiavelli, ciò che gli uomini chiamano «il bene» è *davvero* il bene. Egli sostiene semplicemente che la pratica di queste virtù (la loro «verità effettuale») rende impossibile l'edificazione di una società politica, laddove quelli che interessano all'autore sono precisamente i limiti della possibilità della politica:

la vita collettiva determina il dovere morale di ciascuno dei suoi membri. Ne consegue che, quando pone sulla bilancia le leggi della politica e le nozioni di bene e di male, Machiavelli non sta contrapponendo due ambiti autonomi dell'azione umana, l'ambito della politica e quello della morale. Egli contrappone la sua morale «politica» a un'altra concezione della stessa, cui si ispirano, per governare la loro vita, persone alle quali Machiavelli non si interessa minimamente. L'autore rifiuta una morale, certo, la morale cristiana, ma non per sostituirla con qualcosa che non meriterebbe più il nome di morale, qualcosa che diventerebbe un semplice gioco strategico, un tipo di azione che si potrebbe qualificare come politica, e che, non preoccupandosi dei fini ultimi degli individui, perderebbe per ciò stesso ogni carattere etico. Se Machiavelli rifiuta effettivamente l'etica cristiana, è in favore di un altro sistema, di un altro universo morale, i cui attori opereranno per una morale concorrente (sia essa romana oppure classica), per una differente concezione del regno dei fini. In altri termini, il conflitto avviene tra due morali, la morale cristiana e la morale pagana, e non tra due ambiti autonomi cui attribuire il nome di morale e politica (Berlin 2001, 70 e seguenti).

I valori machiavelliani non sono certo valori cristiani, prosegue Berlin, bensì valori morali, e la politica non si situa al di là della morale, ma nell'ambito stesso di un tipo particolare di morale, la morale della politica. Nella logica machiavelliana, dunque, gli individui non si possono affidare a regole universali e infallibili che guidino le deliberazioni politiche o le scelte morali: i principi cristiani non sono rifiutati perché insoddisfacenti, sono rifiutati perché inapplicabili:

in altri termini, voi potete scegliere di sottrarvi al mondo della vita pubblica, ma in questo caso Machiavelli non avrà più nulla da dirvi, poiché è a questo mondo, e agli individui in quanto pubblici, che egli si rivolge [...] esistono due universi distinti, l'universo della morale personale e l'universo dell'organizzazione pubblica. Esistono due codici etici, entrambi assoluti; non due sfere autonome, etica e politica, ma due sistemi di valori che si contrappongono, e che esauriscono, secondo Machiavelli, tutte le possibili scelte. Se si sceglie la prima «modalità di bene», sarà verosimilmente necessario abbandonare ogni speranza di uguagliare un giorno Atene e Roma, di costituire cioè una città magnanima e illuminata. Si dovrà abbandonare forse anche la speranza di condurre una vita decente su questa Terra, dato che nessuno può permettersi di vivere fuori dal mondo [...] esistono infatti almeno due mondi, e gli argomenti non mancano, in favore dell'uno o dell'altro. Ma vi sono due mondi, non uno soltanto. Bisogna imparare a scegliere, e, una volta effettuata la scelta, non guardare indietro. Noi non viviamo in un unico singolo universo, ed esiste più di una famiglia di virtù: ogni confusione tra mondi differenti comporterà risultati disastrosi. Ignorarlo significa nutrirsi di illusioni, la più grave delle quali è l'illusione platonico-ebraico-cristiana secondo la quale la virtù dei governanti potrà instillare la virtù nei governati. È un errore, pensa Machiavelli (Berlin 2001, 58).

La revisione del vocabolario etico messa in atto da Machiavelli (in un periodo particolare della storia italiana) corrisponde quindi a un resoconto pluralistico della moralità, un resoconto che accetta: che non tutti i valori e i fini perseguiti dagli esseri umani, oggi come ieri

e domani, siano tra loro *necessariamente* compatibili; che i fini ultimi, i valori intrinseci degli individui non sono riducibili ad alcuna sorta di «sintesi finale»; che i valori o i fini in sé, entro la stessa comunità – o versione morale del mondo – confliggono tra loro.

Per Machiavelli, in altri termini, non esisterebbero valori morali assoluti, la cui ignoranza o il cui rifiuto condurrebbe gli individui alla rovina: la sua competenza teorica, unita allo spirito polemico, l'assenza totale di una tradizionale filosofia della storia, e soprattutto le due attitudini solitamente ascritte a Machiavelli – l'attitudine alla menzogna e l'attitudine a considerare la politica non secondo la sua essenza, ma secondo un mascheramento tecnico – renderebbero Machiavelli il principale responsabile dell'autogiustificazione moderna della politica in quanto attività tutta immanente, e accrediterebbero la riflessione machiavelliana alla stregua di una riflessione *non metafisica* sulla politica<sup>2</sup>.

Machiavelli è un pensatore di parte: prende partito e rivendica un punto di vista di partito, nel senso che conosce e riconosce lo spazio politico come diviso in campi antagonisti (secondo la teoria degli umori cui ho fatto cenno in apertura) che possono essere contenuti per più o meno tempo entro certi limiti, le cui forze possono essere equilibrate ma mai ridotte all'unità di una pace civile, perpetua, razionale o naturale. L'ordine politico per Machiavelli non può essere che imposto da una parte sull'altra, e sempre per un tempo circoscritto. In questo senso, vale per Machiavelli quello che Pericle dice nel suo elogio funebre per i caduti durante il primo anno della Guerra del Peloponneso: «per noi, l'uomo che evita di essere coinvolto negli affari della *polis* non è semplicemente qualcuno che pensa agli affari suoi, ma un cittadino inutile» (Tucidide 2003). Pensatore di parte non significa pensatore ideologico: lo sguardo di Machiavelli non è compiacente né complice, né mai corre il rischio di identificarsi con una delle fazioni di cui, nei suoi resoconti, restituisce forma e carattere.

Il conflitto tra valori, se seguiamo la teoria delle due morali, non sarà allora, infine, uno stato patologico, un problema da eludere o neutralizzare. Sarà l'esito della libera capacità valutativa degli umani, che procede in direzioni diverse: a volte è possibile trovare un minimo comune denominatore, ma non si tratta di un esito obbligato. La regola in base alla quale si giudica è il mondo: la politica è conservazione e salvezza del mondo.

#### LA QUESTIONE DELL'APPARENZA (E IL RAPPORTO CON LA VERITÀ)

Per affrontare il secondo nodo cruciale machiavelliano si potrebbe partire da una delle più note affermazioni di senso comune sull'autore, secondo la quale – è Machiavelli a scrivere – «amo la patria più della mia anima» (Machiavelli, *Lettera XXVIII*). Si può salvare la propria anima oppure voler fondare una città, mantenere o servire una grande e prestigiosa città: ma non si possono fare entrambe le cose, contemporaneamente. Salvare la propria anima e fondare una città – ovvero, essere moralmente innocenti e politicamente giusti – sono due percorsi che non si sovrappongono, secondo la nota aristotelica riportata nella *Politica*, secondo la quale essere uomo morale non significa sempre essere un buon cittadino. Se il profilo dell'uomo morale disegnato dalla filosofia platonica nell'*Apologia* so-

<sup>2</sup> Sull'idea di riflessione non metafisica sulla politica, cfr. Besussi (1987).

cratica è dato dall'impegno alla coerenza del rispetto del *logos*, esiste tuttavia – come dimostra la figura di Cesare Borgia nel *Principe* – sempre almeno un conflitto possibile tra l'uomo morale e il buon cittadino, conflitto che Machiavelli decide di accettare e dirimere almeno in parte: combattere il male, infatti, comporta sempre il rischio di commetterlo. Resistere al male e all'ingiustizia può indurre a commetterne: il «buon» cittadino di cui Machiavelli rappresenterebbe il paradigma nel *Principe* non è indifferente al male compiuto, ma accetta il peso della colpa in nome della responsabilità assunta – e non dimessa – nei confronti del mondo. Anche Machiavelli, scriverà Arendt, aveva cura della sua anima, ma, diversamente da Socrate, era anche consapevole del fatto che «il giorno in cui si dovrà lasciare il mondo, sarà più importante lasciar dietro di sé un mondo migliore che essere stati uomini morali» (Arendt 1973, 127).

Se per Socrate la cura dell'anima conta più della cura della città (nel senso che la cura della città non può che passare attraverso un tentativo critico e ricorrente di sottrarsi alla presa della città), per Machiavelli vale il ragionamento opposto. Il problema di Socrate è dire cose vere, e non commettere ingiustizia: Socrate è un cercatore di verità. Il problema di Machiavelli è la stabilità della città: Machiavelli è un cercatore di durata. Il confronto tra uomo morale e buon cittadino si gioca, dunque, soprattutto al livello della tensione tra apparenza e verità. Lo spazio politico machiavelliano non è l'ambito delle convinzioni accreditate, dell'accordo con se stessi, della fede né della coscienza, ma il luogo di atti e di azioni visibili offerte al giudizio di un pubblico: consegnata a tale giudizio, l'azione ha il senso che le viene riconosciuto, un senso non predeterminato, né presunto o preteso. Machiavelli, come noto, dichiarerà di seguire sempre e solo la verità effettuale della cosa<sup>3</sup>. Ma che cosa significa seguire la *verità effettuale* della cosa? La verità accreditata da Machiavelli è una verità che ha subito, con successo, la prova dell'esperienza e della contingenza, è la comprensione dei fatti politici come esiti dei conflitti descritti dalla divisione umorale della città.

Per poter negare l'idea di una verità ultima e definitiva occorre, tuttavia, necessariamente possedere un'idea di verità: la preoccupazione machiavelliana di separare le virtù della politica da quelle della teoria non è più acuta della sua consapevolezza del legame tra le due. La verità che concepisce l'autore è una verità suscettibile di servire gli scopi dell'uomo d'azione, anche se l'attitudine di quest'ultimo, come si vedrà, si distingue nel fine, ma non nella struttura, da quella dell'uomo di pensiero: l'uomo d'azione è colui che, in una congiuntura singolare e unica, sceglie in funzione di *alcuni* valori, e introduce nella griglia del determinismo un fatto nuovo. Le conseguenze della decisione presa non potranno essere previste secondo rigore, nella misura in cui la congiuntura è unica. Agire ragionevolmente significa, dopo aver pensato, prendere la decisione in grado di offrire la miglior possibilità di raggiungere lo scopo preposto. Una teoria dell'azione è una teoria del rischio, oltre che della causalità, e lo sforzo machiavelliano associato alla ricerca di verità effettuali è il tentativo di promuovere valori costitutivi di spazio pubblico in circostanze non sempre esito di scelte, ma molto spesso eterodirette. Tra la «comprensione» dell'azione, quale ricostruzione razionale dei motivi e degli scopi dei protagonisti, e la «possibilità oggettiva» della stessa, che attesta la presenza di relazioni causali, al di là di ogni determinismo fata-

<sup>3</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Il principe*, cap. XV: «Ma, 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».

listico, il presunto realismo dell'autore non meriterebbe questo nome se si riducesse alla mera concatenazione di certi mezzi di adattamento alla realtà, restando indifferente all'ispirazione che governa tale concatenazione.

Come già osservato, non si può promuovere una verità – nemmeno una verità *effettuale* – senza avere un'idea di verità. Il realismo rifiuta l'utopia, sebbene sia evidente che anche un'utopia, qualora intenda promuovere una politica, può dar luogo a un esame attento delle condizioni reali. All'esigenza di tenere conto di tali condizioni, il realismo machiavelliano aggiunge la volontà di riconoscervi l'origine di una necessità pratica, che determini i comportamenti e i confini di un sistema al di là del quale l'arbitrio del desiderio, pur regolandosi ancora su certe proprietà dell'oggetto, determinerà irrimediabilmente il soggetto a perdere il controllo delle sue operazioni. Il realismo di Machiavelli si regge allora sull'idea che, in ultima istanza, la realtà empirica, qual è quella della storia degli uomini, sia accessibile alla conoscenza, e che questa riuscirà a trovarvi il fondamento per un'azione adeguata. Al problema di trovare un nuovo assoluto per sostituire l'assoluto del potere divino (*Discorsi*, I, 11) Machiavelli risponde quindi con un'*intenzione realista*: mira al reale, ma vuole anche essere compreso, e chiama il lettore a comunicare con lui nello spazio del contingente.

Se, infatti, governare rende costantemente necessario valutare una situazione in termini di rapporti di forza, scegliere di fare del passato una risorsa per il (governo) futuro significa anche lavorare sulla questione della verità o, per meglio dire, del monopolio della verità:

Come si può pensare che il *Principe* di Machiavelli sia destinato ai principi? Invano si risponderà che li persuade ad agire secondo i loro interessi; se l'opera parla, è perché si situa *altrove*, perché la loro contraddizione non è la sua. Se attira l'attenzione sulla natura del potere, se rivela che si tratta di una creazione umana scaturita dalle condizioni permanenti della divisione, è perché si rivolge a quelli che il potere rende ciechi, i quali non hanno ancora capito che il potere è alla loro portata, non appena siano i più forti, e quale sia il prezzo della sua conquista (Nadeau 2003, 285).

L'esigenza pratica, in Machiavelli, fonda sempre l'esigenza teorica. In Machiavelli, come già osservato, non esiste visione comprensiva del bene: il bene della città è necessario, ma non esiste solo quello, esiste anche una dimensione privata di bene (legata agli interessi dei singoli), visibile precisamente nella disputa politica.

Joseph Femia, nell'intervento che «Bdl» presenta in traduzione italiana – *Imparare «a poter essere non buono»: Machiavelli tra utilità e morale* – si sofferma sull'analisi del rapporto tra verità e contingenza, per dimostrare la sua tesi dell'equivalenza tra utilità e morale presente in Machiavelli. Chiedersi cosa significhi davvero occuparsi della «verità effettiva della cosa» equivale dunque, per Femia (e per Martine Leibovici, nel suo interessante commento critico a Femia), a porsi la questione del rapporto tra descrittivo e normativo in Machiavelli:

... perché egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara più tosto la ruina che la preservazione sua (Machiavelli, *Principe*, cap. XV).

Nella divergenza tra un pensiero del dover essere e l'elaborazione di una prescrizione che non designa mai un miglior regime assoluto, ma determina le sue raccomandazioni in funzione della 'qualità' dei tempi, delle circostanze fondative della città, della natura e dell'ori-

gine delle sue istituzioni e dello stato di virtù dei suoi cittadini, colui che fornisce risposte e definisce verità ultime e definitive non farà che interrompere la ricerca stessa della verità. Machiavelli rifiuta di confondersi con questo tipo di attività, e all'unione nella certezza preferisce, come già esaminato, il legame che deriva dal disaccordo e dall'antagonismo. Sostenere una verità effettuale non significa tuttavia negare la possibilità di credenze vere, significa negare che una credenza sia detenuta con assoluta certezza: la necessità di fare scelte non implica che il pensiero sia sospeso a decisioni essenzialmente irrazionali, né che l'esistenza proceda nella direzione di una libertà che rifiuti di sottomettere se stessa a *una* verità. Dichiararsi fedele a una verità effettuale significa, in un certo senso, accordare maggiore stima all'onore del mondo: è la visione del mondo, infatti, a fare il mondo stesso, in Machiavelli, il cui 'panpolitismo' impedisce irrimediabilmente ogni ritiro nella trascendenza.

Sulla base della teoria delle due morali, le verità sono parziali, i valori cui esse fanno riferimento molteplici, ed è raro che le conseguenze prevedibili di una misura particolare risultino conformi a tutti i nostri valori, e gradevoli a ciascuno e chiunque. A fondare la necessità della scelta tra valori e opzioni a disposizione degli individui non saranno allora né soggettività né relativismo, ma il carattere parziale di verità contingenti e la pluralità di valori. La politica per Machiavelli è una questione di accordi e di disaccordi, più che di verità. Saranno l'accordo su una credenza, o, meglio, una condivisa disputa sulla medesima, a legittimarla politicamente, e non la *sua* verità. Se questo è vero, conclude Femia,

per Machiavelli nessuna azione politica può essere in sé giusta o sbagliata; la sua concezione pratica della morale è sempre legata alle circostanze e alle conseguenze. Ma se nessuna azione è *in sé* cattiva, allora l'idea di «mani sporche», così come la si intende di solito, perde di senso. Finché i politici o i governanti otterranno risultati desiderabili, nessuna trasgressione morale avrà avuto luogo.

#### IL PROBLEMA DELLA RESPONSABILITÀ E GLI USI DELLA CRUDELTÀ

Femia solleva nel suo intervento uno degli argomenti più condizionati dal senso comune sull'autore (senso comune, peraltro, molto spesso pertinente e degno di nota): Machiavelli come nemico della (comune) decenza. È nel terzo libro delle *Historie fiorentine* che si trova, in tal senso, il passaggio più machiavelliano di Machiavelli<sup>4</sup>: si tratta del discorso pronun-

<sup>4</sup> «... Convienci per tanto, secondo che a me pare, a volere che ci sieno perdonati gli errori vecchi, farne de' nuovi, raddoppiando i mali, e le arsoni e le ruberie multiplicando, e ingegnarsi a questo avere di molti compagni, perché dove molti errano niuno si gastiga, e i falli piccoli si puniscono, i grandi e gravi si premiano; e quando molti patiscono pochi cercano di vendicarsi, perché le ingiurie universali con più pazienza che le particolari si sopportono. Il multiplicare adunque ne' mali ci farà più facilmente trovare perdono, e ci darà la via ad avere quelle cose che per la libertà nostra di avere desideriamo... Né vi sbigottisca quella antichità del sangue che ei ci rimproverano; perché tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e da la natura sono stati fatti ad uno modo. Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili, rivestite noi delle veste loro ed eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili ed eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disaguagliano. Duolmi bene che io sento come molti di voi delle cose fatte, per coscienza, si pentono, e delle nuove si vogliono astenere; e certamente, se gli è vero, voi non siete quelli uomini che io credevo che voi fusse; perché né coscienza né infamia vi debba sbigottire; perché coloro che vincono, in qualunque modo vincono, mai non ne riportono vergogna. E della coscienza noi non

ciato dal leader anonimo della rivolta popolare del 1378: il discorso qui riportato non cattura forse l'intera riflessione politica dell'autore, ma riesce a restituirne una convincente rappresentazione. Nei suoi toni e contenuti è molto vicino al *Principe*. Qui, come nel testo più celebre, Machiavelli esamina le urgenze del presente: la vita ci pone di fronte a istanze nelle quali pericoli inattesi e urgenze esigono azioni risolutive, estreme, talvolta barbare, per ragioni di difesa, di sopravvivenza, di miglioramento della (nostra) condizione. Quando tali istanze si rendono manifeste, esitare, lasciarsi condizionare da concessioni alla morale, talvolta anche solo riflettere, significa fallire. Il punto di vista espresso in questo discorso ha il carattere di una teoria generale: gli uomini sono grandi non per ciò che sono, ma per ciò che fanno.

La lotta per il potere politico ed economico è l'assioma generale machiavelliano della vita politica. Ci si può, certo, sottrarre a tale competizione, ma non è mai possibile evitare le conseguenze di una simile scelta. Tali affermazioni sembrerebbero portare verso l'argomento più classico secondo il quale Machiavelli sosterebbe una concezione dualistica della politica e della morale: secondo Croce, ad esempio, l'originalità di Machiavelli risiede nella scoperta della politica quale ambito e impresa separata e distinta rispetto all'etica; in base a un argomento più recente, invece, il confine tracciato da Machiavelli non sarebbe tra politica ed etica, ma tra due diversi tipi di etica. Sembra plausibile considerare l'ipotesi che Machiavelli ritenesse la morale una componente centrale della vita politica. Morale e politica sono strettamente legate, ma secondo una relazione sottile che sfida, quando addirittura non contravviene, le comuni assunzioni sulla relazione medesima.

Dal punto di vista machiavelliano, cioè, è impossibile *forzare* la politica dentro all'etica e alla morale: quando la politica cerca di essere morale (la morale tradizionale), si perdono le condizioni necessarie per ogni esistenza morale. In questo precisamente risiede il paradosso della politica inaugurato da Machiavelli: in tutto ciò che riguarda la vita pubblica, la sicurezza e quello che oggi definiremmo *welfare*, essere morali è per Machiavelli altamente immorale (*ironia* della politica). Ma l'alternativa non è meno rischiosa (*tragedia* della politica): se la politica infatti seguisse interamente la morale, il danno causato non sarebbe, dal punto di vista machiavelliano, minore.

Paradossalmente, dunque, l'esistenza morale di una città può essere garantita solo da una fondazione e da fondamenti politici la cui creazione implica e talvolta richiede mezzi che compromettono la morale comune: ad esempio, forza, crudeltà, inganno. Uno schiavo fedele è pur sempre uno schiavo, sottolinea Machiavelli, e il paradosso presente nel discorso del testo citato in nota non corrisponde affatto al più classico argomento realista dell'*omelette* («per fare un'*omelette* bisogna risolversi a rompere delle uova»). Nell'argomento machiavelliano, infatti (affine piuttosto a una lettura arendtiana del paradosso), non solo la politica, *ma anche* la morale si trova in stato di crisi costante, incastrata in una ri-

dobbiamo tenere conto; perché dove è, come è in noi, la paura della fame e delle carcere, non può né debbe quella dello inferno capere... E quelli i quali, o per poca prudenza o per troppa sciocchezza, fuggono questi modi, nella servitù sempre e nella povertà affogono; perché i fedeli servi sempre sono servi... né mai escono di servitù se non gli infedeli e audaci, e di povertà se non i rapaci e frodolenti. Perché Iddio e la natura ha posto tutte le fortune degli uomini loro in mezzo... Debbesi adunque usare la forza quando ce ne è data occasione... Io confesso questo partito essere audace e pericoloso; ma dove la necessità strigne è l'audacia giudicata prudenza, e del pericolo nelle cose grandi gli uomini animosi non tennono mai conto, perché sempre quelle imprese che con pericolo si cominciano si finiscono con premio, e di uno pericolo mai si usci senza pericolo» (Machiavelli, *Historie fiorentine*, III, 13).

corrente incertezza e costretta dalla necessità. Se si sceglie di seguire la lezione del *Principe* (cap. XXIV: «... questi uomini sono molto più vincolati dalle cose presenti che da quelle passate»), si comprende quanto gli individui siano attenti soltanto alle cose presenti (non solo per *necessità*) e quanto siano *obbligati* molto più dal presente – che svolge dunque una funzione normativa in Machiavelli – che dal passato.

La grande intuizione machiavelliana sulle relazioni tra potere, legittimità e governo politico si applica – secondo Stephen de Wjize, il secondo degli autori di questo numero – alle società democratiche tanto quanto si applicava ai principati medievali: de Wjize prende in esame la relazione tra mani sporche e *governance* democratica, e la declina seguendo due direzioni. Se si segue la prima, si comprende come l'apprendimento al male sia risorsa (*sound advice*, saggio consiglio), e non pericolo, per la democrazia (e per i leader democratici). Con la differenza notevole che in democrazia esiste un dovere di *accountability* che non è possibile ignorare. Se si segue la seconda direzione, emergono molto chiaramente il peso e il ruolo cruciale della responsabilità non solo del leader politico, ma dei cittadini, in un contesto di *dirty hands*.

#### LA TENSIONE COSTITUTIVA TRA VIRTÙ E FORTUNA

«In questo risiede il dramma della politica, in questa combinazione di potere assoluto e necessità», così scrive Giovanni Giorgini nel suo intervento sull'argomento machiavelliano delle mani sporche: per Machiavelli la violenza è un dato necessario alla costruzione della politica, è l'elemento che fonda e costituisce il vivere civile. Non c'è fondazione senza violenza, non c'è inizio senza conflitto. Solo l'agire, ancora una volta, può restituire senso alla politica e sottrarla all'abbraccio mortale con la violenza. E il registro dell'agire politico si situa per Machiavelli nel rapporto tra virtù e fortuna: la fortuna è ciò che sfugge, è la configurazione che prende in un dato momento il conflitto che devasta lo spazio politico, quello che divide i *più*, che non vogliono essere dominati, e i *grandi* che vogliono dominare. La virtù è la *virtus* di cui Romolo è dotato, la capacità di agire e di rimanere sempre in equilibrio in un contesto senza via di uscita, unita alla competenza all'azione, per il conseguimento della libertà. Il registro dell'azione politica si situa per Machiavelli nel rapporto tra *virtù* e *fortuna*: lo spazio entro cui si muove Machiavelli è lo spazio della *openness to fortune* degli esseri umani, ovvero della loro esposizione alla fortuna.

Se uno dei punti più interessanti dell'argomento teorico machiavelliano è l'elaborazione di una forma di eccellenza che è tale proprio grazie alla sua fondamentale esposizione alla fortuna (e Machiavelli, al contrario di Socrate, accetta anche di andare a indagare la nostra geografia emozionale), la teoria politica di cui va alla ricerca Machiavelli è una teoria politica in grado di sopportare l'imprevedibilità della vita degli umani, anche e soprattutto nelle circostanze di emergenza: è in tal senso che Giorgini riformula il problema di Machiavelli – il problema delle mani sporche – come una «questione di educazione politica».

La nostra esposizione alla fortuna e il nostro senso dei valori ci rendono dipendenti da ciò che sta fuori di noi. Dobbiamo salvarci la vita, dunque la domanda generale sarà: con quanta fortuna possiamo umanamente convivere? Con quanta fortuna dobbiamo convivere affinché la nostra vita sia la migliore e la più valida? Nell'ambito della tensione tra politica e contingenza, la domanda generale sarà dunque: con quanta fortuna possiamo uma-

namente convivere? Con quanta fortuna dobbiamo convivere affinché la nostra vita sia la migliore e la più valida? *Fortuna* è pertanto nozione centrale nell'opera di Machiavelli, benché priva di statuto epistemologico unico. Il vero senso del concetto è, in effetti, assai difficile da cogliere: necessità, urgenza, imponderabilità, una forma di non padronanza che pone sfide molto impegnative; la fortuna non può essere prevista, ma bene o male *attesa*, e contro di essa si possono mettere in atto reazioni. Politiche. La virtù di cui Machiavelli è in cerca non è una virtù morale: è una virtù politica.

La virtù è *virtus*, la capacità di agire in un contesto senza via di uscita, e implica il riconoscimento del ruolo irrinunciabile della decisione nell'esercizio di ogni potere politico, senza tregua chiamato a scegliere tra esigenze differenti e plurime, solo in parte compatibili. Orientarsi sui confini (in senso kantiano, orientarsi nel pensiero, in generale, significa – data l'insufficienza dei principi oggettivi della ragione – determinarsi nel ritenere vero in base a un principio soggettivo di essa) è la prima competenza che un principe dovrà dunque machiavellianamente acquisire, seguendo una prospettiva che si assume come compito la riduzione dell'incertezza e la costruzione di un regime politico stabile, non utopico. Una prospettiva, quella machiavelliana, che ha una marcata tendenza a identificare la politica come un artificio per la soluzione di problemi. Politica allora non sarà meramente una tecnica, ma un repertorio di artifici per la soluzione dei problemi umani. Un repertorio che sia auspicabilmente desiderabile e decentemente praticabile: il suo compito è terapeutico e, come da scienza medico-umorale, consiste nella cura di lacerazioni, e possiede un profilo costruttivistico.

Al centro della vita politica, in conclusione, due elementi si presentano come i due lati di un medesimo fenomeno: libertà e azione. Come scrisse Hannah Arendt in *What Is Freedom?*:

la *ragion d'essere* della politica è la libertà, e il suo campo di esperienza è l'azione [...] Gli uomini sono liberi [...] finché agiscono, né prima né dopo; in effetti, essere liberi e agire sono una cosa sola: *essere* significa innanzitutto essere *liberi*. Essere liberi e agire sono allora strettamente sinonimi. Essere significa agire, in senso pieno. Se dovessimo rappresentarlo, nulla renderebbe visibile questa inerenza della libertà all'azione più del «concetto machiavelliano di *virtù*, l'eccellenza con la quale l'individuo risponde alle occasioni che il mondo gli rivela sotto forma di *fortuna*» (Arendt 1991, 130).

Se virtù indica la virtuosità con cui si cattura l'occasione, essa esige l'esposizione al pubblico. L'azione politica ha bisogno di uno spazio istituzionalmente e politicamente organizzato per apparire. Il realismo machiavelliano consiste nel dissociare l'apparire dal reale, al fine di distinguere lo spazio pubblico nell'ambito del quale le azioni politiche hanno corso, lasciandosi vedere e giudicare, dal luogo privato delle convinzioni morali e dei moventi psicologici che riguardano solo i soggetti. Spazio politico non è spazio di credenze, accordi, fedeltà o coscienze morali, ma luogo di azioni visibili offerte allo sguardo pubblico. Esibita al pubblico, l'azione ha il senso che questi le riconosce, senza essere piegata deterministicamente né aprioristicamente. Il senso dell'azione risiede nel suo essere vista e toccata, e ciò richiede pubblicità in spazio di apparenza. La virtù ne è l'operatore.

La grande forza e originalità della posizione machiavelliana è quella di riuscire a permettere di pensare insieme – rendendole reciprocamente funzionali – libertà e autorità, conflitto (sociale) e dinamica politica, e di riuscire a suggerire che la soluzione più propriamente politica al conflitto risiede non nel suo superamento, ma nella sua iscrizione nel

cuore della dinamica sociale e politica. In questo senso, la divisione machiavelliana diventa occasione di azione, di relazione, spazio in misura di generarne altri, sempre politici; irrinunciabile vettore della politica, la divisione in Machiavelli possiede una dimensione ontologica tale da consentire tuttavia di attingere la drammatica concretezza esistenziale della politica e di pensarla come una contingente ‘risposta a sfida’, come un ordine che incorpora il disordine senza neutralizzarlo, secondo la legge della *stasis*: quella divisione che paradossalmente garantisce, come scrive Eraclito, il conflitto. È il legame nel conflitto, per cui senza agitazione, senza – machiavellianamente – desunione, non potrà esserci ordine.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arendt H. (1973), *Men in Dark Times*, Harmondsworth, Penguin Books  
– (1991), *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti  
Berlin I. (2001), *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press  
Besussi A. (1987), *John Locke. La ragionevolezza della politica*, in S. Veca (a cura di), *Filosofia, politica, società. Utilitarismo e teoria della giustizia*, Napoli, Bibliopolis  
Loraux N. (1997), *L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot  
Machiavelli N. (2000), *Lettere*, Torino, UTET  
Nadeau C. (2003), *Machiavel: domination et liberté politique*, «Philosophiques», 30, autunno, n. 2, pp. 321-351  
Tucidide (2003), *La Guerra del Peloponneso*, Pisa, ETS  
Walzer M. (2002), *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, a cura di T. Casadei, Reggio Emilia, Diabasis