

Giovanni Giorgini

**Machiavelli e il problema  
delle «mani sporche».  
Considerazioni sul male  
in politica**

L'INTENTO DI MACHIAVELLI

Il problema delle 'mani sporche', ossia la questione se, e in che misura, sia lecito in politica usare mezzi malvagi e ignobili per raggiungere fini nobili o qualcosa pensabile come «bene comune», non può essere disgiunto dalla questione di quale fosse lo scopo che Machiavelli si prefiggeva nello scrivere le sue opere politiche, e segnatamente il *Principe*, che ha appena passato la boa dei cinquecento anni e che viene solitamente acclamato come l'opera che segna l'inizio della modernità politica. Vale a dire quella nuova epoca nella quale la politica – così ci è stato spesso raccontato – si separa o diviene autonoma dalla morale e dalla religione e viene valutata esclusivamente in termini di efficacia in un'ottica consequenzialistica.

Il problema delle mani sporche concerne il ruolo della morale in politica e non si è certamente presentato per la prima volta all'acuto occhio del segretario fiorentino; anzi, possiamo dire che sia antico quanto la politica, se pensiamo che Caino dopo essere stato bandito dall'Eden fondò una città, Enoch; e Romolo uccise Remo nell'atto stesso della fondazione di Roma. Quanto a Machiavelli, egli non oblitera il ruolo della morale in politica, non disgiunge né tantomeno contrappone le due sfere; bensì, come ha ben scritto Nicola Matteucci, le vede in una relazione dialettica, «per cui la politica non è l'essere contrapposto al dover essere della morale, ma ha una sua interna e intrinseca doverosità» (Matteucci 1984, 59). E in certi casi eccezionali – quello che possiamo definire lo 'stato di emergenza' – i doveri della morale e quelli della politica possono collidere senza alcuna possibilità di riconciliazione. È proprio in questi casi che si rivela il lato drammatico della politica perché l'uomo di Stato si trova a fronteggiare dei dilemmi tragici: qualunque decisione prenderà sarà in qualche modo colpevole. Machiavelli ha un'acuta consapevolezza di questa dimensione tragica della politica e perciò avverte il lettore e futuro uomo politico che egli deve essere disposto a «dannarsi l'anima» nel momento in cui entra nella sfera politica: in certi casi di emergenza l'uomo politico deve porre la salvezza dello Stato al di sopra di ogni altra considerazione ed è pertanto costretto a fare cose malvagie, empie e immorali. Ma questo è il punto fondamentale per un'esatta comprensione della serietà e drammaticità del pensiero di Machiavelli: egli non era il portatore di una nuova moralità né credeva che i principi e gli uomini politici avessero una speciale dispensa dalla morale comune. Il male rimane male nella sua visione e le mani sporche sono effettivamente sporche; il problema consiste pertanto nell'individuare quelle circostanze che richiedono

all'uomo politico di sporcarsi le mani senza divenire una persona o un governante malvagio. Machiavelli concepisce questo come un problema squisitamente di educazione politica perché solo l'uomo politico saggio e prudente può individuare correttamente il problema che lo fronteggia e può decidere quale sia il corso d'azione più appropriato.

Io sono dell'opinione che Machiavelli si proponesse diversi scopi nel momento in cui pose mano al *Principe* nell'estate del 1513, ma uno era predominante: egli intendeva educare un nuovo genere di uomo politico alla luce di quanto aveva appreso (attraverso le sue letture e i suoi intensi quattordici anni di lavoro nella cancelleria della Repubblica Fiorentina) in modo che questi potesse fronteggiare le sfide straordinarie dell'epoca e fosse preparato a ciò che l'attività politica richiedeva. Per realizzare questo compito, da quanto desumiamo dal suo scambio di lettere con il Vettori, egli doveva ingraziarsi i Medici mostrando loro il suo talento in politica, l'unica arte nella quale si ritenesse versato. Come ogni venditore di talento, Machiavelli mise in chiaro le sue intenzioni subito all'inizio della propria opera, nell'epistola dedicatoria del *Principe*: dopo aver affermato che il suo possesso più caro e più prezioso è «la cognizione delle azioni delli uomini grandi» – da lui appresa «con una lunga esperienza delle cose moderne et una continua lezione delle antiche» – egli promette al giovane Lorenzo de' Medici che sarebbe stato in grado di «potere in brevissimo tempo *intendere* tutto quello che io in tanti anni e con tanti mia disagi e pericoli ho conosciuto». Sono dell'avviso che la scelta linguistica di Machiavelli sia semplicemente perfetta: «intendere» significa sia afferrare sia comprendere e si riferisce alla capacità che il principe deve avere di comprendere le cose della massima importanza per un uomo politico. Il libriccino che egli offre al giovane Lorenzo potrà essere piccolo, ma in esso sono riassunte le cose della massima importanza concernenti l'arte dello Stato. Sullo sfondo vi sono gli «uomini grandi» menzionati sopra, gli uomini politici che fecero «gran cose» al servizio del proprio Stato, i quali hanno il ruolo di esempi per l'azione del principe nuovo. L'importanza degli esempi del passato, l'esemplarità degli «uomini grandi» ha un ruolo centrale nella visione filosofica di Machiavelli: dal momento che la natura umana è fissa e la storia tende pertanto a ripetersi, la possibilità di imitare i grandi esempi di uomini di Stato è reale. Di più: leggendo le grandi biografie educative, come la *Ciropedia* di Senofonte e le *Vite* di Plutarco, scopriamo che è proprio questo che fecero i grandi uomini del passato: si posero esempi di uomini eminenti da imitare.

Mi sembra pertanto quasi incredibile che a distanza di oltre cinquecento anni troviamo ancora rappresentazioni di Machiavelli come il (cattivo) consigliere di principi e tiranni che suggerisce loro come mantenere il potere con qualunque mezzo. Perché ancora questo è per molti il Machiavelli della vulgata, il «maestro del male»<sup>1</sup> per il quale «il fine giustifica i mezzi»<sup>2</sup>. Per averne una conferma, oltre che alla letteratura specialisti-

<sup>1</sup> L'affermazione secondo cui Machiavelli fu un *teacher of evil* ricorre nella frase di apertura dei *Thoughts on Machiavelli* di Leo Strauss (1958). In realtà, la raffinata esegesi di Strauss parte dal presupposto che Machiavelli sia un vero filosofo e, in quanto tale, metta in discussione e mini le credenze dell'epoca: vi è un'inevitabile tensione tra la città e il filosofo, che viene sempre visto come un sovvertitore della morale comune. Nel caso specifico di Machiavelli, per Strauss «il carattere diabolico» del suo pensiero si rivela nel suo uso di Livio contro il Cristianesimo e poi nel suo attacco a Livio e ai classici per far posto alla sua dottrina secondo cui l'ordine (statuale) nasce da un crimine originario (Strauss 1970, 1; cfr. 286).

<sup>2</sup> Un accurato esame della questione del rapporto tra mezzi e fini in Machiavelli si trova in Benner 2009, cap. 9. Interessanti osservazioni anche nel suo recente *Machiavelli's Prince* (2013).

ca<sup>3</sup> occorre guardare ai libri di consigli pratici o di *self-help*: troviamo così un Machiavelli per signore, uno per manager, uno per dandy in cerca di suggerimenti per l'abbigliamento e perfino uno per donnaioli, solo per citarne alcuni!<sup>4</sup> Laddove ciò che Machiavelli ha in mente e cerca di fare in ogni capitolo e pagina del *Principe*, questo trattato in stile aristotelico sull'arte dello Stato, è invece educare un nuovo tipo di uomo politico che sia in grado di compiere qualcosa di grande, qualora l'occasione propizia gli si presenti<sup>5</sup>; perché possa fare ciò l'uomo politico deve avere una specie di Stella Polare che lo guidi attraverso acque perigliose verso la meta. Questa luce-guida è la consapevolezza che l'azione più nobile e grande che un uomo politico possa compiere è quella di salvare il proprio Stato dalla distruzione causata da forze esterne o interne, ossia la conquista da parte di una potenza straniera o l'anarchia causata dalla lotta tra fazioni interne. L'aspetto esteriore di questo insegnamento può apparire drammatico e infatti esso ha attirato fin dall'inizio le critiche dei lettori più pii o meno attenti<sup>6</sup>; ma altrettanto drammatiche erano le circostanze: in generale, perché quando lo Stato è minacciato di distruzione, il principe e i cittadini si trovano nella condizione più pericolosa; nel caso specifico, perché all'epoca di Machiavelli l'acquisto, la perdita, la rovina di uno Stato erano eventi così ricorrenti quanto mai in passato.

Questo insegnamento – che il primo e più importante compito dell'uomo politico sia quello di salvare lo Stato – ricorre in molti passaggi nell'opera di Machiavelli e segnatamente nel *Principe*, riaffermato in punti e guise diverse. Io propongo di leggere il *Principe* come un corso accelerato di arte politica, il riassunto della conoscenza ed esperienza di Machiavelli redatto con lo scopo di fornire al futuro uomo politico un'educazione permanente, di creare in lui una *hexis* virtuosa, se vogliamo utilizzare un'espressione aristotelica. Non si tratta, quindi, di un insieme di consigli pensati per risolvere questioni specifiche bensì di un'opera educativa nella tradizione di Aristotele, Cicerone e Plutarco. E, all'interno di tale opera educativa, questa è la lezione numero 1, il grado zero della politica: la prima preoccupazione dell'uomo politico prudente che ama la propria patria deve essere quella di salvare o mantenere lo Stato. Quest'affermazione è assai diversa dal dire che il governante deve mantenere il proprio potere: Machiavelli afferma sempre che ciò che conta è lo Stato, perché senza di esso non vi è vita civile, non vi è sicurezza, non vi è moralità, non vi è libertà; vi è a malapena la possibilità di sopravvivere. Lo Stato è il bene comune e pertanto salvare lo Stato significa preservare il bene comune; spesso, naturalmente, i due fini – salvare lo Stato e conservare il proprio potere – sono interconnessi per il principe ma questa è una considerazione secondaria per Machiavelli, il quale insiste sempre sulla necessità di preservare lo Stato. In questa prospettiva possiamo dire che il *Principe* è una variazione sul tema del *Notzustand*, lo stato di necessità, un tema centrale del pensiero politico, individuato circa duemila anni prima dallo storico ateniese Tucidide<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Un importante interprete e raffinato storico come Herbert Butterfield può ancora affermare che l'opera di Machiavelli è «un manuale di stratagemmi pronti all'uso, studiato particolarmente per gli scopi di un tiranno» (Butterfield 1940, 78).

<sup>4</sup> Si vedano, per esempio, Rubin 1997, Casanova 1996, McAlpine 2000, Powell 2010, Volpe 2010.

<sup>5</sup> È il tema classico del *kairos*, che Machiavelli letterariamente trasfigura nell'immagine dell'uomo «più amato dal Cielo»: *Discorsi* II, Proemio. Si veda anche *Principe* 26.

<sup>6</sup> Mi permetto di rimandare a Giorgini 2013; si veda anche Anglo 2005.

<sup>7</sup> Si veda il drammatico dialogo tra i comandanti ateniesi e gli oligarchi dell'isola di Melo in Tucidide V, 85-113. In esso gli Ateniesi ricordano ai loro interlocutori che l'argomento di discussione non è la giustizia,

È a questo livello che incontriamo la lezione più drammatica che Machiavelli ha da offrire al suo lettore: la «serietà della politica». La politica è una faccenda seria; è quella sfera dell'attività umana nella quale vengono prese decisioni che riguardano la vita di centinaia, migliaia di persone la cui felicità o infelicità, vita o morte, possono dipendere dalla capacità dell'uomo politico di prendere decisioni a volte drammatiche. L'uomo che entra in politica deve pertanto sapere che sta intraprendendo un cammino che lo può portare a «dannarsi l'anima». Machiavelli ha una considerazione straordinariamente alta della politica perché sa per esperienza che un uomo politico può fare o disfare uno Stato, può compiere l'azione per la quale gli esseri umani vengono considerati come eroi, ossia creare o salvare uno Stato<sup>8</sup>; o compiere l'azione peggiore di tutte, lasciar distruggere il proprio Stato per inettitudine o per desiderio egoistico di potere o mancanza di amore per la comunità. Se teniamo a mente questo, ossia che la politica è una faccenda estremamente seria e che salvare lo Stato è il bene supremo, siamo nella condizione migliore per esaminare il problema delle mani sporche in Machiavelli.

#### GLI ESEMPI DEL PASSATO

Come ho affermato precedentemente, il problema delle mani sporche è antico, antico quanto la politica, ed era già stato esaminato e affrontato da autori eminenti. Due dei più importanti erano certamente ben noti a Machiavelli. Il primo è un autore classico ritornato al centro dell'attenzione nel secolo precedente grazie a nuove traduzioni e, specialmente a Firenze, attraverso l'opera di Marsilio Ficino e dell'Accademia Fiorentina: Platone<sup>9</sup>. Il panorama politico nel quale visse Platone era assai simile a quello di Machiavelli: le città greche erano in preda a lotte interne tra oligarchici e democratici ed erano minacciate all'esterno da potenze straniere come il Gran Re di Persia e Filippo di Macedonia. Platone era persuaso che tutti i regimi politici della sua epoca fossero difettivi perché in essi vi era inevitabilmente il governo di una fazione contro l'altra: una parte comanda e l'altra serve – come rivelano chiaramente i nomi stessi: potere «del popolo», potere «dei nobili», potere «dei pochi» – e la felicità dell'una avviene sempre a spese dell'altra. È il sofista Trasimaco che rivela, o meglio urla, questa verità a uno spaventato Socrate: «la giustizia è l'utile del più forte», vale a dire del governo costituito. Ogni governante scrive leggi a vantaggio della propria parte e chiama questo 'giustizia'; è per questo che la 'giustizia' è «il bene di qualcun altro» (*allogrion agathon*) e «un danno proprio di chi obbedisce e serve»<sup>10</sup>. A Socrate

di cui si parla solamente quando si è a parità di potenza o vi è un'uguale necessità, bensì la *soteria tes poleos*, la salvezza della loro città: non vi è tempo per edificanti discorsi o per dimostrare la propria eccellenza nel parlare quando la posta in gioco è la sopravvivenza della città. Meno noto, ma ancor più significativo è forse lo scambio di battute tra gli Ateniesi rifugiatisi in un tempio della Beozia e i Beoti che intimano loro di andarsene e cessare il proprio comportamento empio: gli Ateniesi ribattono che quando gli uomini sono costretti dalla necessità trovano comprensione anche da parte di dio: Tucidide IV, 97-98.

<sup>8</sup> «Io credo che il maggiore onore che possono avere gli uomini sia quello che volontariamente è loro dato dalla loro patria; credo che il maggior bene che si faccia, ed il più grato a Dio, sia quello che si fa alla sua patria» (*Discursus Florentinarum rerum*, 582).

<sup>9</sup> Sul ritorno di Platone nella cultura fiorentina si veda Hankins 1990 e 2003-4; inoltre Vegetti 2005.

<sup>10</sup> Platone, *Repubblica* I, 338c-339a; 343c.

sono necessari nove libri (su dieci) della *Repubblica* per confutare Trasimaco e alla fine l'essenza del suo ragionamento rimane intatta; anche se Socrate, introducendo la dimensione delle idee e dunque un piano veritativo oggettivo, dimostra che i filosofi, i quali conoscono il vero bene per i propri concittadini, governano per il bene comune e riescono a rendere felici tutti i cittadini. Al fine di confutare Trasimaco, tuttavia, Socrate deve nel contempo identificare l'origine della comunità politica e chiarificare il suo scopo, elaborare una teoria della conoscenza, delineare un progetto educativo per i giovani, dare disposizioni su ciò che gli artisti possono o non possono fare e, non da ultimo, delineare una città che sia «una» e non tante (perché esente da lotte civili), unita dalla virtù della moderazione (*sophrosyne*) posseduta da tutti i cittadini; una città completamente differente da tutti gli altri regimi politici esistenti perché in essa gli esseri umani (presupposti come diversi e pertanto con differenti immagini della felicità) vivono armoniosamente e sono felici nei limiti consentiti dalla loro natura. Tuttavia, al fine di costruire e mantenere in vita la «città bella» (*kallipolis*), i filosofi-re hanno alcuni compiti alquanto sgradevoli da eseguire: mentono (anche se si tratta di una «nobile menzogna» perché giustificata dal fine elevato da essa assolto, mantenere l'armonia all'interno della città) ai propri concittadini riguardo alle loro differenti nature, che giustificano l'ordinamento in differenti classi<sup>11</sup>; espellono in campagna tutti i cittadini sopra ai dieci anni di età<sup>12</sup>; sorvegliano i bambini fin da piccoli e selezionano quelli che hanno le giuste capacità intellettuali e caratteriali e meritano pertanto un'educazione filosofica, mentre, nel contempo, relegano altri nelle altre classi<sup>13</sup>; organizzano i matrimoni e presiedono all'accoppiamento dei cittadini con fini eugenetici<sup>14</sup>; prendono la morale e la religione sul serio e pertanto puniscono severamente i comportamenti devianti e l'ateismo, anche con la pena di morte per i casi più ostinati<sup>15</sup>. Nel fare ciò non si curano delle leggi scritte, ritenendo più importante «la forza della loro arte»<sup>16</sup>, e usano ogni sorta di mezzi per persuadere e perfino «incantare» i propri concittadini<sup>17</sup>.

In Platone, dunque, troviamo già perfettamente delineato e affrontato il problema dell'utilizzo di mezzi malvagi per raggiungere un fine elevato di importanza fondamentale: la transizione da una pessima forma di governo a una buona, anzi la migliore possibile. In Platone, inoltre, troviamo che la soluzione del problema viene affidata a un progetto educativo che coinvolge innanzitutto la classe dirigente e poi l'intera cittadinanza. Platone era perfettamente consapevole che i metodi da lui esposti erano discutibili, e diversi personaggi dei suoi dialoghi infatti avanzano obiezioni al loro utilizzo. Platone era tuttavia persuaso che questa fosse l'unica maniera di porre fine ai conflitti che affliggevano tutte le compagini politiche esistenti e di creare un ordinamento politico nel quale finalmente *tutti*

<sup>11</sup> Questa «nobile menzogna» (III, 414b) a fini educativi, che esplicitamente tratta i sudditi come bambini ai quali si raccontano favole edificanti (II, 377a-378e), è sempre risultata particolarmente inaccettabile agli interpreti di inclinazione liberale: si veda per tutti il classico Popper (2004). L'opera originaria e fondamentale in questa tradizione interpretativa è di Grote (1865).

<sup>12</sup> Platone, *Repubblica* VII, 541a.

<sup>13</sup> Platone, *Repubblica* III, 415c.

<sup>14</sup> Platone, *Repubblica* VIII, 546d.

<sup>15</sup> «I giudici faranno uccidere chi ha l'anima naturalmente cattiva e inguaribile» – leggiamo in *Repubblica* III, 410a. Si vedano il libro X delle *Leggi* sulla punizione dell'ateismo e *Politico* 293d; 309a.

<sup>16</sup> Platone, *Politico* 297a.

<sup>17</sup> Platone, *Leggi* 903b; cfr. anche 664b.

i cittadini potessero dirsi felici<sup>18</sup>. Né gli sfuggiva il fatto che un critico malevolo avrebbe potuto obiettarli che tali metodi erano già stati usati nel passato – dai tiranni. La questione per Platone consisteva dunque nel distinguere il filosofo-re dal tiranno, il vero governante da chi aveva solamente l'esteriorità del potere; un compito tuttavia non facile perché a giudicare solamente dai mezzi impiegati le due figure risultavano assai simili. Proprio come nel caso della differenza tra filosofo e sofista, perché le due figure si assomigliano moltissimo anche se sono effettivamente assai differenti, anzi completamente opposte come il cane e il lupo che pure si assomigliano tanto<sup>19</sup>. Per Platone la questione era chiara: esisteva una distanza enorme e una differenza fondamentale tra il filosofo-re e il tiranno perché il primo possiede la *politikè episteme* o *techne politiké*, la scienza politica o arte della politica. È il possesso di quest'arte che consente al filosofo di conoscere cosa è bene per i cittadini della propria città; possedendo una scienza, l'uomo politico è come il medico, che può purgare i corpi e perfino amputare degli arti, ma sempre per il reale beneficio del paziente<sup>20</sup>. Al contrario del tiranno, che mira solamente al proprio interesse. E alla fine – egli era convinto – i cittadini si sarebbero resi conto della differenza che sussiste tra le possibilità di felicità in una città retta da un filosofo e in una retta da un tiranno guardando ai risultati. Vediamo, infine, che Platone ha già perfettamente individuato uno dei problemi centrali della riflessione politica di Machiavelli: il rapporto tra virtù del governante e fortuna; quanto sia necessaria l'occasione favorevole, unitamente all'arte politica del filosofo, per realizzare il miglior regime<sup>21</sup>. Questo tema è già affrontato nella prima grande opera politica, la *Repubblica*, nelle fondamentali battute finali del libro IX, dove si parla della possibilità di realizzazione della città perfetta: qui Socrate afferma che solo una «casualità voluta dal dio» (*theia tyche*) potrà consentire l'attività politica dei filosofi. Il mito del cosmo rovesciato nel *Politico* ci ricorda che esistono dei tempi e dei ritmi dell'universo e che dio non lo abbandona mai al suo destino di dissoluzione «nel mare senza limiti della dissomiglianza» (273d). Nelle *Leggi*, infine, l'opera platonica maggiormente venata di pietà religiosa, leggiamo che «dio governa tutte le cose degli uomini e insieme a lui il caso (*tyche*) e l'occasione favorevole (*kairos*)»; al terzo posto vi è l'arte (*techne*): ne consegue che «nessun uomo istituisce mai le leggi, sono le vicissitudini (*tychai*) e gli accidenti (*symphorai*) di ogni sorta» a farlo<sup>22</sup>. «Fortunato», oltre che dotato di tante virtù, deve pertanto essere l'uomo politico (tiranno) che tenta di realizzare il miglior regime; e accompagnato da una «sorte fortunata» (*tyche*) che gli faccia incontrare un saggio legislatore filosofo.

«Perché non dovremmo metterci a fare il male, perché ne venga il bene?» è un'affermazione calunniosamente attribuita ai Cristiani e rifiutata sdegnosamente da Paolo nella sua lettera ai Romani (3:8): per Paolo non vi è nessun fine, neppure diffondere la parola di Dio e la Buona Novella, che possa giustificare il peccato. Vi sono degli assoluti morali (ossia delle norme morali che non prevedono eccezioni) e nessuna situazione può mai giu-

<sup>18</sup> È, questo, il messaggio centrale della *Repubblica* e della *Settima Lettera*.

<sup>19</sup> È quanto emerge dall'analisi dialettica delle due figure nel *Sofista*. Sul sofista come lupo e sulla necessità di diffidare delle somiglianze si veda *Sofista* 231a.

<sup>20</sup> Cfr. Platone, *Politico* 293b-c.

<sup>21</sup> Non sono il primo a notare questo: si veda l'acuta ed elegante analisi di Wind (1993).

<sup>22</sup> Platone, *Leggi* IV, 709a-c.

stificare commettere un atto malvagio al fine di raggiungere un presunto bene superiore<sup>23</sup>. Prendersi cura della propria anima, prepararsi per la vita eterna comprendendo che Cristo è Dio e la Verità, costituiscono il bene supremo per l'uomo e dunque non è difficile delineare una gerarchia di beni: dannarsi l'anima attraverso il peccato costituisce la scelta peggiore possibile per un essere umano. Non esistono conflitti tragici nella prospettiva cristiana di Paolo perché questi sorgono soltanto quando due beni ugualmente importanti, due argomentazioni ugualmente ragionevoli, entrano in conflitto. La tragedia greca ci presenta e mette sulla scena tali conflitti drammatici perché i Greci non avevano una nozione di un bene ultimo e supremo e dunque era possibile pensare allo scontro di due visioni ugualmente valide e ragionevoli del bene. Nell'*Antigone* di Sofocle, per esempio, le ragioni dei morti e quelle dei vivi, il decreto della città e le leggi eterne si confrontano e scontrano in maniera drammatica proprio perché hanno argomentazioni ugualmente valide a loro sostegno. Antigone può affermare – come in effetti fa – che ha disobbedito al decreto dei governanti per obbedire a un imperativo più elevato, per non «violare le leggi non scritte, incrollabili, degli dei, che non da oggi né da ieri ma da sempre sono in vita»<sup>24</sup>. Seppellendo il fratello e disobbedendo così al decreto di Creonte, Antigone ha commesso un'azione sbagliata per la legge ma per un fine nobile. Dal canto suo Creonte è inflessibile nel difendere l'ordine e la legalità della città perché la comunità rappresenta per lui il sommo bene, una posizione certamente non inusuale nella Grecia del V secolo a.C. La tragedia greca mette sulla scena *dike* contro *dike* e ci mostra che nella decisione si perde qualcosa: Agamennone nel caso di Ifigenia, Oreste nel momento del matricidio, Zeus nella condanna di Prometeo mostrano come con la propria decisione, motivata da ragioni valide ma unilaterali, abbiano perso qualcosa. Machiavelli riconosce la dimensione tragica della politica nell'aver colto che ciò che si perde nella decisione è l'innocenza. Non è possibile governare rimanendo innocenti – come avrebbe osservato Saint-Just – e la conoscenza colpevole è l'amaro frutto dell'esperienza politica<sup>25</sup>.

Machiavelli conosceva assai bene l'insegnamento cristiano, così come il pensiero politico greco. Queste due tradizioni gli fornivano indicazioni molto contrastanti riguardo alla questione delle mani sporche in politica, e Machiavelli ritenne di stare dalla parte dei classici<sup>26</sup>. La dottrina cristiana, infatti, con la sua enfasi sull'utilizzo di questa vita come preparazione per la salvezza e la vita eterna, con la sua visione del Giudizio Finale che ribalterà il verdetto di questo mondo sulla gloria e la fortuna, non riesce a comprendere la grande responsabilità che l'uomo politico ha verso i propri concittadini: per Machiavelli è da irresponsabili pensare che si possa rimanere moralmente integri quando ci si assume il compito di governare uno Stato. Di qui discende la sua critica feroce al Cristianesimo e alla Chiesa di Roma: essi hanno la duplice colpa di aver fatto divenire gli uomini meno «amatori della libertà», oltre ad aver fornito «esempi rei» con la propria corruzione; essi sono

<sup>23</sup> Una bella trattazione del problema si trova in Finnis 1991.

<sup>24</sup> Sofocle, *Antigone*, vv. 453-5. Sul «dramma legale» rappresentato in questa tragedia si veda Ziolkowski 1997, cap. 8.

<sup>25</sup> Si vedano le raffinate osservazioni di Hampshire (1995, cap. 5).

<sup>26</sup> La serietà di questa opzione di Machiavelli è ben colta da Berlin (1979, 25-79), il quale afferma che Machiavelli rifiuta l'etica cristiana in favore di un altro universo morale, di «un regno di fini alternativo» (p. 55).

diseducativi e politicamente inefficaci, per la mancanza di progetto politico<sup>27</sup>. È interessante che Machiavelli abbia fatto della nozione di «virtù» il centro della propria trattazione politica: una virtù da lui ridefinita e in stridente contrasto con le virtù cristiane, una virtù tutta politica che in certe, drammatiche circostanze entra in conflitto con le virtù cardinali e gli altri insegnamenti del Cristianesimo proprio per la doverosità e la responsabilità che caratterizzano la dimensione politica. Egli intende, pertanto, avvertire il potenziale uomo politico che se vorrà essere un buon politico quasi certamente non sarà un buon cristiano; quanto meno deve mettere in conto che, se anche riuscirà a fare «gran cose» per la propria patria, ciò avverrà a spese della propria anima. Questa nozione centrale è ben colta da quel raffinato lettore di Machiavelli che fu Max Weber, il quale oppose «l'etica della responsabilità» che deve guidare l'uomo politico all'«etica della convinzione». La prima suona come una variazione dell'idea che «il cristiano opera da giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio»; la seconda ricorda che «bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni» (Weber 1980, 109). Con ironia amara Weber faceva l'esempio di un sindacalista che agisce secondo l'etica della convinzione il quale, di fronte ai risultati disastrosi della propria azione, non si ritiene responsabile bensì accusa «il mondo o la stupidità altrui o la volontà divina che li ha creati tali» (*ibidem*). In realtà nella visione di Weber questi due tipi di etica non sono antitetici ma si completano a vicenda e, congiunti, formano l'uomo che ha la «vocazione politica». Nelle drammatiche circostanze in cui scriveva, nella Germania appena uscita sconfitta dalla Prima guerra mondiale, Weber aveva perfettamente colto il problema di Machiavelli:

Chi anela alla salute della propria anima e alla salvezza di quella altrui, non la cerca attraverso la politica, la quale si propone compiti del tutto diversi e tali che possono essere risolti soltanto con la violenza (Weber 1980, 117).

#### MACHIAVELLI E LE MANI SPORCHE

Per arrivare al cuore della trattazione machiavelliana del problema delle mani sporche possiamo rifarci a *Discorsi* I, 18. In questo capitolo Machiavelli esamina la questione «se in una città corrotta si può mantenere lo stato libero», ossia se sia possibile mantenere un ordinamento repubblicano in una città ove la lotta tra fazioni non riesce a essere contenuta e disciplinata dalle leggi e dalle istituzioni. Machiavelli afferma subito al principio che è «quasi impossibile darne regola, perché sarebbe necessario procedere secondo i gradi della corruzione»: se egli avesse ritenuto di poter procedere in questo modo, o avesse voluto optare per questo tipo di trattazione, avrebbe scritto un trattato di casuistica o un manuale di precetti disegnati per rispondere a questioni specifiche. Machiavelli invece aggiunge che, «essendo bene ragionare d'ogni cosa», non vuole trascurare la questione e intende porsi il problema più difficile, quello di una «città corrottissima» in modo che l'esempio risulti del tutto chiaro: ciò che egli intende fare è, quindi, dare una regola generale che possa contribuire all'educazione dell'uomo politico; starà poi a lui applicare questo insegnamento nella maniera corretta a seconda dei casi. L'esempio che egli fa è quello di Roma, che emanò

<sup>27</sup> *Discorsi* II, 2.



nuove leggi per frenare la corruzione crescente tra i cittadini ma non mutò gli «ordini», le istituzioni politiche dello Stato: il risultato fu pertanto un fallimento. Per mantenere la propria libertà Roma avrebbe dovuto mutare il proprio ordinamento politico perché la «materia corrotta» richiede leggi e istituzioni differenti rispetto a quella sana. Questo cambiamento di regime può avvenire in due modi: o gradualmente o subitaneamente. Entrambe le imprese sono, tuttavia, quasi impossibili: per rinnovare le istituzioni a poco a poco occorre trovare un uomo «prudente che vegga questo inconveniente assai discosto, e quando e' nasce»; tali uomini sono però assai rari e, in ogni caso, assai difficilmente riuscirebbero a persuadere i propri concittadini usi a vivere in maniera corrotta. Ma anche rinnovare le istituzioni a un tratto, quando ogni cittadino è consapevole della corruzione, è assai problematico perché non può essere fatto nella maniera ordinaria (ossia attraverso le leggi) in quanto esse sono appunto il problema nella loro inefficacia; è necessario in questo caso «venire allo straordinario, come è alla violenza ed all'armi»: occorre cioè divenire principi della città per agire senza impedimenti. Ma qui sta la prova più difficile per un uomo politico:

E perché il riordinare una città al vivere politico presuppone uno uomo buono, e il diventare per violenza principe di una repubblica presuppone uno uomo cattivo.

Machiavelli conclude che è pertanto assai raro che un «uomo buono» voglia divenire principe usando mezzi malvagi («per vie cattive»), «ancora che il fine suo fusse buono»; e, per converso, che un uomo cattivo, divenuto principe, intenda utilizzare per fini buoni la propria autorità sebbene abbia acquisito il potere con mezzi malvagi. Ne consegue che è assai difficile mantenere una repubblica in una città corrotta senza «ridurla più verso lo stato regio», nel quale la mano forte del principe riesce a tenere a freno l'insolenza di quelli che non vogliono obbedire alle leggi (che di solito sono i nobili, i quali hanno milizie private, «comandano a castella» e si sentono superiori alle leggi)<sup>28</sup>. Gli esempi storici forniti da Machiavelli di persone che riuscirono a combinare fini buoni con mezzi malvagi sono assai interessanti e indicativi: il re spartano Cleomene, che uccise tutti gli Efori, e Romolo, che uccise il fratello e Tito Tazio Sabino; entrambi utilizzarono mezzi certamente malvagi ma con il fine di preservare libera la propria città e renderla più potente, dunque per il bene comune e non per interesse personale. Entrambi questi personaggi erano stati citati precedentemente, in un capitolo nel quale Machiavelli dimostrava come occorresse essere soli al potere per ordinare una repubblica o un regno: questa è una «regola generale». E, riguardo al crimine di Romolo, Machiavelli commenta che «conviene bene che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi»<sup>29</sup>. Romolo appartiene alla categoria dei «prudenti ordinatori d'una repubblica» che agirono «per il bene comune e non per ambizione propria», per giovare cioè alla «comune patria». Egli ritiene che tali personaggi non saranno mai rimproverati dagli uomini saggi per aver utilizzato mezzi straordinari al fine di raggiungere i propri scopi elevati. Una volta che sia riuscito a mantenere lo Stato, a renderlo sicuro e potente, l'uomo prudente ha svolto il proprio compito e dovrebbe evitare di cercare di avere dei successori: Machiavelli ritiene, infatti, che l'apparizione di un principe virtuoso e prudente sia un evento rarissimo e sia pertanto consigliabile che il principato conduca in maniera

<sup>28</sup> *Principe* I, 55.

<sup>29</sup> *Discorsi* I, 9.

non traumatica alla creazione del «vivere libero», ossia di una repubblica, e al ritorno dei mezzi ordinari – le buone leggi date dal principe virtuoso.

Se, dunque, l'intento di Machiavelli era quello di fornire l'educazione necessaria a creare un uomo politico «buono», ossia in grado di compiere le azioni giuste per preservare e ingrandire la propria patria, nella convinzione che la salvezza della patria sia il compito primo e più grande per un uomo politico, appare perfettamente conseguente l'interesse e l'enfasi che egli pone sull'importanza delle armi e segnatamente delle milizie cittadine. Perché il cittadino in armi che difende la patria è un'altra versione dell'uomo «buono»: entrambi darebbero la vita per la salvezza del proprio Stato.

Occorre qui fare un duplice ordine di considerazioni. Si noti, innanzitutto, in questa trattazione, l'importanza attribuita agli esempi del passato. Essi servono a ricordare al lettore che certe imprese sono possibili, che certi tipi umani sono sì rari ma non impossibili a trovarsi e che il mondo non è cambiato così drammaticamente da rendere questa esemplarità impossibile. Anzi, è una delle convinzioni centrali di Machiavelli che pensare che sia impossibile imitare gli esempi del passato equivale a pensare che «il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza da quello che gli erano antiquamente»<sup>30</sup>. In secondo luogo, appare evidente che il compito che Machiavelli si propone è proprio quello di cercare di formare uomini prudenti e virtuosi di tal genere; capaci cioè di sporcarsi le mani rimanendo tuttavia uomini buoni, perché animati dall'amor di patria e dal desiderio di giovare al bene comune. Questo nella convinzione che una tale impresa sia possibile perché la virtù non è sparita dalla terra. Come ha osservato tanti anni fa Francesco Flora (1972, vol. II, 417), se Machiavelli non avesse creduto nella virtù umana, i suoi discorsi sull'esemplarità dell'antichità sarebbero solo vuote parole.

#### LA SOLUZIONE DI MACHIAVELLI

Ci troviamo ora nella condizione migliore per comprendere la natura e le dimensioni del problema di Machiavelli. Nella vita di una città o di uno Stato sorgono inevitabilmente delle situazioni nelle quali è richiesto l'intervento di un uomo prudente che ama la propria patria e intende agire per il bene comune contro la corruzione interna o una minaccia esterna. Un uomo prudente di tal genere deve essere conscio che per portare a termine il proprio compito e salvare lo Stato potrebbe essere necessario usare mezzi straordinari ed essere pertanto crudele, violento e agire contro le leggi. È il medesimo problema affrontato nei capitoli centrali del *Principe*, dedicati non a caso alle qualità che il principe nuovo deve possedere per essere efficace nella sua azione di creare e conservare lo Stato: egli deve «non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato»<sup>31</sup>. In questo risiede il dramma della politica, in questa combinazione di potere assoluto e necessità: l'uomo politico, e soprattutto chi ambisce a divenire principe, deve sapere che il suo potere di agi-

<sup>30</sup> *Discorsi* I, Proemio. Cfr. I, 11; I, 39; II, Proemio; III, 43. Si veda anche quanto Machiavelli già scriveva in *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*: «Io ho sentito dire che la historia è la maestra delle azioni nostre e massime de' principi, ed il mondo fu sempre ad un modo abitato da uomini che hanno avuto sempre le medesime passioni [...]».

<sup>31</sup> *Principe* 18.

re per il bene della comunità è accompagnato dalla necessità «per mantenere lo stato, [di] operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione»<sup>32</sup>. Questo aspetto di necessità discende dall'ordinamento del cosmo (che non è ovviamente opera dell'uomo) e dalla natura umana stessa: gli uomini, per loro natura, desiderano avere sempre maggiore potere: sia per ambizione, sia per «mala contentezza», sia come rimedio all'*insecuritas* loro connaturata<sup>33</sup>. Così, il desiderio di maggiore potenza o la tendenza ad ampliare lo Stato sono assolutamente naturali<sup>34</sup>; come naturale sarà l'esito di conflitto sempre ricorrente. Anche in questo importante aspetto della visione di Machiavelli si scorge una eco tucididea, della sua visione di una «natura umana necessaria» che renderà sempre la guerra inevitabile<sup>35</sup>. Il nuovo uomo politico apprenderà da Machiavelli anche l'importanza di conoscere la natura umana; e il (*quondam*) segretario fiorentino gli svelerà tutto ciò che ha appreso<sup>36</sup>.

Machiavelli non è il portatore di una nuova morale e non pensa che i governanti abbiano una speciale dispensa dalla morale comune: il male rimane male e pertanto l'uomo politico si sporcherà le mani mentre porta a termine il proprio alto compito. Per fare ciò egli deve aver ricevuto un'educazione politica appropriata che ne abbia fatto un «uomo buono», ossia gli abbia instillato una chiara scala di priorità: in essa la convinzione che egli deve agire per il bene comune e che la salvezza dello Stato costituisce la priorità fondamentale sta al primo posto; l'uomo politico deve sapere che la politica è una questione seria, perché dalle sue decisioni dipende la felicità o l'infelicità dei suoi concittadini, e talvolta la loro vita o morte. Egli deve pertanto essere disposto a sporcarsi le mani quando situazioni estreme lo richiedano, rimanendo tuttavia un «uomo buono» mentre utilizza mezzi malvagi per raggiungere il proprio scopo. Paradossalmente, questa educazione politica può assumere le forme di un'educazione alla «non-bontà», alla capacità di sporcarsi le mani ma sempre per il fine più elevato, l'unico che renda onorevoli tutti i mezzi: salvare lo Stato<sup>37</sup>. In questa prospettiva appare altamente significativa la celebre asserzione del *Principe*:

Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità<sup>38</sup>.

Per comprendere esattamente la drammaticità del messaggio di Machiavelli al proprio lettore, e futuro uomo politico, occorre insistere sull'elemento di *necessità* politica che costringe l'uomo di Stato a essere «non buono» in determinate circostanze: perché, certo, non mantenere la parola data, cambiare alleanza secondo la convenienza, uccidere a tra-

<sup>32</sup> *Principe* 18. Cfr. anche *Principe* 19 dove Machiavelli riafferma che «uno principe, volendo mantenere lo stato, è spesso forzato a non essere buono».

<sup>33</sup> Si veda, per esempio, *Principe* 2 («di uomini mutano volentieri signore credendo migliorare»).

<sup>34</sup> Si veda *Principe* 3: «È cosa veramente molto naturale et ordinaria desiderare di acquistare; e sempre, quando li uomini lo fanno che possano, saranno laudati e non biasimati».

<sup>35</sup> Penso in particolare all'*anankaiia physis* di Tucidide V, 105 e alla «legge di natura» che ne consegue, «valida per tutta l'eternità»: chi è più forte comanda e fa quello che può e chi è più debole cede.

<sup>36</sup> Belle riflessioni su questo tema in Vincieri 1984; si veda anche la raffinata esegesi in Vincieri 2011, in particolare il cap. 2 sugli «uomini rei».

<sup>37</sup> *Principe* 18, dove leggiamo: «facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati».

<sup>38</sup> *Principe* 15.

dimento i propri avversari, far trovare il proprio luogotenente squartato sulla piazza di Cesena dopo avergli affidato il compito di riportare l'ordine in quella terra sono azioni malvagie e tali rimangono, per cui l'uomo politico ne risponderà con la propria anima al momento del Giudizio; esse, tuttavia, sono talvolta richieste in politica e pertanto chi non si sente pronto a sporcarsi le mani per la patria o vuole agire sempre da buon cristiano dovrebbe astenersi dall'aver pubblici uffici.

Machiavelli sapeva bene che una tale combinazione era estremamente rara perché aveva fatto esperienza in prima persona di un «uomo buono» che non era stato capace di ricorrere a mezzi straordinari e alla violenza per salvare la propria città: l'uomo era Piero Soderini e la città era Firenze<sup>39</sup>. L'incapacità di Soderini di forzare la propria natura per prendere le crudeli e straordinarie decisioni necessarie a salvare la repubblica fiorentina determinarono la fine della libertà cittadina, un esempio in cui i mezzi buoni determinarono un risultato cattivo per l'intera città. Io sono persuaso che Machiavelli ritenesse Soderini la perfetta esemplificazione, *per contrarium*, della propria proposta di educazione politica. Sebbene Soderini fosse un uomo prudente e conoscesse la necessità di agire in maniera risoluta contro alcuni suoi oppositori aristocratici, «credeva con la pazienza e con la bontà» (ripetuto due volte in poche righe in *Discorsi* III, 3) di poter superare gli avversari, era convinto che con il tempo e la fortuna, e facendo benefici ad alcuni, avrebbe spento l'invidia degli aristocratici che gli si opponevano. Ma

Non sapeva che il tempo non si può aspettare, la bontà non basta, la fortuna varia e la malignità non trova dono che la plachi<sup>40</sup>.

Egli era però consapevole che

a volere gagliardamente urtare le sue opposizioni e battere i suoi avversari, gli bisognava pigliare istraordinaria autorità e rompere con le leggi la civile equalità.

Si trattava di far ricorso a mezzi straordinari, ossia extra-legali, e malvagi che, tuttavia, non lo avrebbero trasformato in un «uomo cattivo», ossia un tiranno: Soderini, infatti, avrebbe agito «per salute della patria e non per ambizione sua», ossia per un fine elevato. Perché, «avendosi a giudicare l'opere sue e la intenzione sua dal fine», sarebbe emerso chiaramente che egli doveva essere lodato piuttosto che biasimato per aver anteposto il bene della patria alla salvezza della propria anima<sup>41</sup>. Con sguardo retrospettivo, Machiavelli osserverà poi che nella Firenze di Soderini mancava un'istituzione alla quale chi volesse accusare un cittadino potesse rivolgersi: senza questa via legale e istituzionale le accuse si trasformano in calunnie e distruggono il «vivere libero» e lo Stato perché i cittadini fanno ricorso ai «modi straordinari»<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Sulla figura di Piero Soderini si veda Pesman 2010 e la letteratura secondaria ivi citata.

<sup>40</sup> *Discorsi* III, 30.

<sup>41</sup> *Discorsi* III, 3.

<sup>42</sup> *Discorsi* I, 7; cfr. I, 8.

## MACHIAVELLI E L'ARTE DELLA POLITICA

Per Machiavelli la politica è un'arte, che deve essere appresa attraverso letture e con l'esperienza, nel 'laboratorio', per così dire, della pratica. Di essa egli si riconosce maestro, come afferma con orgoglio al Vettori dal suo esilio campestre<sup>43</sup>, e ritiene che l'amore per la patria gli imponga di cercare di creare uomini politici in grado di fare ciò che a lui stesso non è stato possibile fare a causa delle avverse circostanze. Egli si rivolge a qualcuno «più amato dal cielo» e si prefigge lo scopo di fornirgli delle «regole generali», ben sapendo che queste devono essere adattate a ciascuna situazione pratica che l'uomo politico incontra. Ma ancor più basilare è un insegnamento che ricorre continuamente nelle opere di Machiavelli perché ha, per così dire, un valore fondativo: la nozione che l'imperativo categorico dell'uomo politico è quello di mantenere lo Stato con qualunque mezzo; e ciò può comportare non solo sporcarsi le mani ma anche «dannarsi l'anima». Le «regole generali» da lui fornite dovrebbero quindi consentire all'uomo politico di «veder discosto», di prevedere genericamente i possibili pericoli, sebbene quelli effettivi e specifici non possano essere predetti precisamente. Questa qualità del discernimento è di fondamentale importanza per il vero uomo politico e l'intenzione di Machiavelli è quella di plasmare un uomo politico di tale virtù da essere in grado di adattarsi ai cambiamenti della fortuna: la fortuna deve dunque essere interpretata come l'antitesi della saggezza, la co-responsabile delle azioni umane e la co-autrice della storia; perché è dall'incontro, o (ri-)scontro, tra virtù umana e fortuna che si determina l'accadimento storico. Il «savio», l'uomo prudente, è l'equivalente in Machiavelli del *phronimos* aristotelico, l'uomo perfettamente virtuoso che sa prendere la decisione corretta nelle questioni pratiche.

Un'eccellente illustrazione del pensiero di Machiavelli a questo riguardo, che ci porta al cuore del problema che per tutta la vita ha attanagliato questo uomo d'azione che anche in mezzo alle più disparate circostanze pratiche non ha mai smesso di cercare di elaborare una teoria estrapolandola dagli avvenimenti di cui era spettatore, si trova nella lettera a Giovan Battista Soderini redatta a Perugia nel settembre 1506 e generalmente nota come i *Ghiribizzi al Soderini*<sup>44</sup>. Qui troviamo già enunciate molte delle idee che Machiavelli avrebbe sviluppato successivamente nelle sue opere principali. Tra di esse ve n'è una di fondamentale importanza per la nostra trattazione, l'idea che il successo nell'azione politica dipenda dal «riscontro» tra l'uomo e il suo tempo. Machiavelli muove dall'osservazione delle diverse, talvolta contrapposte vie attraverso le quali gli uomini hanno successo o, al contrario, falliscono negli scopi politici che si propongono. Egli non vuole cedere – come riaffermerà nel capitolo 25 del *Principe* – alla rassegnazione di attribuire alla fortuna, al «cielo et la dispositione de' fati», il risultato finale dell'azione dell'uomo, e avanza un'ipotesi alternativa: gli uomini sono diversi nell'ingegno come lo sono nel volto e ciascuno di loro «secondo lo ingegno et fantasia sua si governa». Dal momento che anche i tempi e gli ordini politici variano, ne consegue che il risultato dell'azione umana dipende dall'accordo o

<sup>43</sup> Lettera a Francesco Vettori del 9 aprile 1513: «Pure, se io vi potessi parlare, non potrei fare che io non vi empessi il capo di castellucci, perché la Fortuna ha fatto che, non sapendo ragionare né dell'arte della seta et dell'arte della lana, né de' guadagni né delle perdite, e' mi conviene ragionare dello stato, et mi bisogna o botarmi di stare cheto, o ragionare di questo».

<sup>44</sup> Per il testo si veda *Opere di Niccolò Machiavelli* (1997, vol. II, 135-138). Si vedano inoltre Martelli 1969, Ridolfi e Ghiglieri 1970, Ginzburg 2006.

disaccordo del proprio modo di procedere con i tempi: «et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose». La soluzione per Machiavelli consiste nel «conformarsi con el riscontro suo», ossia nel prendere atto che l'azione umana inevitabilmente si scontra con le circostanze e nell'adattare la propria condotta a quella che egli chiamerà «la qualità de' tempi»:

E veramente chi fussi tanto savio, che conoscessi e' tempi e l'ordine delle cose et adcomodassisi a quelle, avrebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, e verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma perché di questi savii non si truova, avendo li uomini prima la vista corta e non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la fortuna varia et comanda a li uomini, et tiegli sotto el giogo suo<sup>45</sup>.

Queste idee vengono notoriamente riprese nelle due maggiori opere politiche e segnatamente nel capitolo 25 del *Principe*, dove viene teorizzata la necessità di adeguare il proprio comportamento a ciò che richiedono le circostanze, o meglio alla «qualità de' tempi»: «Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi». In quel capitolo i possibili modi di procedere vengono rubricati sotto le due categorie di «impetuoso» e «rispettivo», dove entrambi gli aggettivi indicano – si badi bene – un modo di procedere attivo e non l'acquiescenza di fronte alla fortuna<sup>46</sup>: l'agire «rispettivo» caratterizza piuttosto un prudente aspettare l'occasione propizia per l'azione, l'uso della diplomazia e non delle armi, la ricerca del compromesso (che non è la «via del mezzo» che non si può tenere perché dannosissima)<sup>47</sup>. Nei *Discorsi* questo tema è oggetto di un approfondimento teorico. Qui Machiavelli dapprincipio ripete la teoria del «riscontro»:

Io ho considerato più volte come la cagione della trista o della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo con i tempi: perché e' si vede che gli uomini nelle opere loro procedono, alcuni con impeto, alcuni con rispetto e con cauzione<sup>48</sup>.

Essa viene quindi resa più complessa, e raffinata, con l'innesto di una visione chiaramente aristotelica fondata sulla nozione di «giusta misura»:

E perché nell'uno e nell'altro di questi modi si passano e' termini convenienti, non si potendo osservare la vera via, nell'uno e nell'altro si erra<sup>49</sup>.

Machiavelli afferma qui che esiste in generale una «vera via», ossia una maniera corretta e «conveniente» di agire, ma essendo difficile da osservare occorre adeguare l'azione alle circostanze cercando di errare il meno possibile. La lezione è semplice ma la sua attuazione è

<sup>45</sup> Ghiribizzj al Soderini, in *Opere di Niccolò Machiavelli* (1997, vol. II, 138).

<sup>46</sup> Questo aspetto si coglie bene esaminando lo svolgimento del ragionamento in *Discorsi* II, 29. Qui Machiavelli inizia il capitolo affermando che certi «accidenti» dimostrano chiaramente «la potenza del cielo sopra le cose umane». Dopo diverse esemplificazioni sostiene però che la fortuna, quando voglia portare a compimento cose grandi, sceglie un uomo di grande virtù che sia in grado di cogliere l'occasione. E conclude che gli uomini possono assecondare la fortuna, senza opporvisi, e non debbono mai disperare perché le sue vie sono incognite e possono condurre a un fine positivo.

<sup>47</sup> Cfr. *Discorsi* I, 26; II, 23; III, 2; III, 21; III, 40; *Principe* 26.

<sup>48</sup> *Discorsi* III, 9.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

difficilissima: per avere successo occorre una duplice virtù, una dell'intelletto e una del carattere, se vogliamo usare categorie aristoteliche. È necessario saper individuare le caratteristiche delle circostanze specifiche, vedere quale tipo di azione esse richiedano, ma qui si pone già il primo problema perché gli uomini hanno in generale «la vista corta», ossia mancano di quella qualità di discernimento che consente loro di vedere i pericoli da lontano e di individuare esattamente le caratteristiche salienti della situazione pratica nella quale si trovano ad agire: quell'«occhio dell'anima» che giudica correttamente posseduto dall'uomo *phronimos* secondo Aristotele<sup>50</sup>. È necessario poi possedere una natura capace di adattarsi alle differenti circostanze, o meglio una «seconda natura» prodotta dall'educazione, in grado di vincere sia la rigidità determinata dal carattere innato sia la forza dell'abitudine, che ci rende inclini a perseverare in condotte che in passato ci hanno portato al successo senza curarci delle circostanze. Si noti che Machiavelli afferma che noi faticiamo a trovare questi «uomini savii», non dice che questi «savii» non esistono più; egli afferma semplicemente che non è dato trovarne ai suoi tempi. La ragione è la mancanza di educazione politica, o meglio l'erronea educazione politica dei cittadini e degli uomini politici italiani. La saggezza e le altre qualità necessarie a divenire «savio» si sviluppano a suo avviso attraverso un processo di educazione non dissimile da quello delineato dai classici, come Aristotele, Cicerone e Seneca, e ripreso da Petrarca e tanti umanisti civici successivi. In molti passi Machiavelli si lamenta della «debole educazione» e della mancanza di conoscenza storica dei suoi contemporanei, che hanno come conseguenza quella di creare «uomini deboli» incapaci di fronteggiare «le avversità ed i tempi forti»<sup>51</sup>. Si noti, tuttavia, che il tono generale dei *Ghiribizzi* non è di disperazione e resa al potere del fato, ma piuttosto di esortazione e fiducia nella capacità di giudizio dell'uomo savio. È assai significativo quello che Machiavelli aggiunge in una nota a margine: «Non consigliar persona, né pigliar consiglio da persona, eccetto che un consiglio generale: che ognuno faccia quello che gli detta l'animo et con audacia». Che è la medesima conclusione del capitolo 25 del *Principe*, assolutamente incoerente con il resto della trattazione di quel denso capitolo: dopo aver affermato di essere stato incline lui stesso ad attribuire una forza preponderante alla fortuna nelle vicende umane, sbigottito dal succedersi di eventi nella sua epoca «fuori da ogni umana coniettura», Machiavelli le riconosce di influire equamente nelle azioni umane quanto la virtù; e dopo aver lungamente argomentato che occorre che il principe sia così prudente da adeguare il proprio agire alla «qualità de' tempi», conclude che è meglio essere «impetuoso» che «rispettivo» perché «la fortuna è donna; et è necessario volendola tenere sotto, batterla et urtarla». Conclusione preceduta da un intervento autoriale in prima persona: «Io iudico bene questo», a voler enfatizzare la convinzione personale di Machiavelli su tale importante punto.

In questa incoerenza finale, che mostra come egli non sia solamente un filosofo, emerge l'originalità di Machiavelli rispetto ai classici e ai Platonici contemporanei:<sup>52</sup> dopo aver

<sup>50</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* VI 13, 1144a30; cfr. VI 5, 1140b8; VI 12, 1143b13.

<sup>51</sup> Si veda *Discorsi* III, 27, dove viene stigmatizzata «la debolezza de' presenti uomini, causata dalla debole educazione loro e dalla poca notizia delle cose». E, naturalmente, l'attacco all'educazione cristiana alla mitezza e al disinteresse per l'onore e le cose del mondo: *Discorsi* I, Proemio; II, 2.

<sup>52</sup> Si veda, per esempio, la famosa lettera sulla Fortuna di Marsilio Ficino a Giovanni Rucellai (1460-2), nella quale Ficino sostiene che l'uomo prudente non deve concepire la fortuna come una forza ostile e nemica della sua preveggenza, perché entrambe hanno origine da dio. Cfr. Perosa 2000, vol. I, 114-116.

disquisito su dio, fortuna e occasione favorevole, una volta giunti al termine del processo educativo, occorre senz'altro passare all'azione.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anglo S. (2005), *Machiavelli – The First Century*, Oxford, Oxford University Press
- E. Benner (2009), *Machiavelli's Ethics*, Princeton-Oxford, Princeton University Press
- (2013), *Machiavelli's Prince*, Oxford, Oxford University Press
- Berlin I. (1979), *The Originality of Machiavelli*, in *Against the Current*, Oxford, Clarendon
- Butterfield H. (1940), *The Statecraft of Machiavelli*, London, G. Bell & Sons
- Casanova N. (1996), *The Machiavellian's Guide to Womanizing*, London, The Headline Books
- Finnis J. (1991), *Moral Absolutes*, Washington, The Catholic University of America Press
- Flora F. (1972), *Storia della letteratura italiana* [1940], cinque volumi, Milano, Mondadori
- Ginzburg C. (2006), *Diventare Machiavelli. Per una nuova lettura dei «Ghiribizzi al Soderini»*, «Quaderni Storici», 41, pp. 151-164
- Giorgini G. (2013), *Five Hundred Years of Italian Scholarship on Machiavelli's Prince*, «Review of Politics», 75, pp. 625-640
- Grote G. (1865), *Plato and the Other Companions of Sokrates*, London, J. Murray
- Hampshire S. (1995), *Innocenza ed esperienza* [1989], Milano, Feltrinelli
- Hankins J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill
- (2003-4), *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura
- Martelli M. (1969), *I «Ghiribizzi» a Giovan Battista Soderini*, «Rinascimento», 9, pp. 147-180
- Matteucci N. (1984), *Niccolò Machiavelli*, in *Alla ricerca dell'ordine politico*, Bologna, Il Mulino
- McAlpine A. (2000), *The New Machiavelli: The Art of Politics in Business*, New York, Wiley
- Opere di Niccolò Machiavelli* (1997), a cura di C. Vivanti, tre volumi, Torino, Einaudi
- Perosa A. (2000), *Studi di filologia umanistica*, tre volumi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura
- Pesman R. (2010), *Machiavelli, Piero Soderini, and the Republic of 1494-1512*, in J. Najemy (a cura di), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 48-63
- Popper K.R. (2004), *La società aperta e i suoi nemici* [1945], Roma, Armando
- Powell J. (2010), *The New Machiavelli: How to Wield Power in the Modern World*, London, The Bodley Head
- Ridolfi R. e Ghiglieri P. (1970), *I Ghiribizzi al Soderini*, «La Bibliofilia», 72, pp. 53-74
- Rubin H. (1997), *The Princess: Machiavelli for Women*, New York, Doubleday
- Strauss L. (1958), *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press
- (1970), *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè
- Vegetti M. (2005, a cura di), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, Bibliopolis
- Vincieri (1984), *Natura umana e dominio*, Ravenna, Longo
- (2011), *Machiavelli. Il divenire e la virtù*, Genova, Il Melangolo
- Volpe J.M. (2010), *The New Machiavellians: Political Consultants in Contemporary American Theory and Practice*, Kansas City, ProQuest



- Weber M. (1980), *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi
- Wind E. (1993), *Platonic Tyranny and the Renaissance Fortuna*, in *The Eloquence of Symbols*, Oxford, Clarendon
- Ziolkowski T. (1997), *The Mirror of Justice. Literary Reflections of Legal Crises*, Princeton, Princeton University Press