

***Machiavelli e la cultura politica  
del meridione d'Italia***

Atti del Convegno (Napoli, 27-28 novembre 1997)

***a cura di Gianfranco Borrelli***

Teoria e storia della ragion di Stato. Quaderno 2  
Napoli, Archivio della Ragion di Stato, 2001

Publicato con cofinanziamento MURST 2000 assegnato all'Università di Napoli "Federico II"  
Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta"  
Segreteria redazionale: Dario Caruso, d.caruso@unina.it

In copertina Donato Creti, *Prudenza*, Bologna - Palazzo Accursio

## Introduzione

L'obiettivo di partenza dei lavori qui presentati - prodotti in occasione delle giornate dedicate allo studio di *Machiavelli nella cultura politica meridionale* (Napoli, 27 e 28 novembre 1997) promosse dai Dipartimenti di Filosofia dell'Università di Napoli "Federico II" e dell'Università di Salerno - è stato sicuramente ambizioso: porre in relazione le specificità di un percorso tematico e problematico fortemente caratterizzato - l'opera di Machiavelli e i suoi commentatori nell'area meridionale d'Italia - con un indice cronologico di lungo periodo.

Esistono in effetti importanti ricerche, dedicate alla fortuna di Machiavelli in Italia, che testimoniano del posto ragguardevole che spetta ai commentatori meridionali: basterà fare riferimento alle ricostruzioni di Andrea Sorrentino, di Rodolfo De Mattei e, soprattutto, di Giuliano Procacci; ed ancora agli studi più recenti indicati nella rassegna bibliografica posta in appendice al volume. Tuttavia è sembrato particolarmente utile comporre un quadro complessivo di invito alla lettura dell'incidenza problematica che Machiavelli provoca su intelligenze diverse: da Agostino Nifo a Giordano Bruno ed agli autori secenteschi; quindi, le importanti letture offerte da Paolo Mattia Doria e da Giambattista Vico; ancora, i percorsi di quello che si può definire il riscatto interpretativo nell'epoca illuministica: da Filangieri a Galanti, agli scritti motivati dagli eventi del 1799 con al centro Vincenzo Cuoco; infine, le interpretazioni tra Ottocento e Novecento, da De Sanctis a Mosca e a Ferrero fino alle argomentazioni gramsciane del *nuovo principe*. Si tratta di un itinerario consapevolmente non completo; infatti, per alcuni autori rimane d'obbligo il rinvio a contributi critici insuperati: tanto vale per gli studi importanti dedicati al Machiavelli di Tommaso Campanella da Germana Ernst, o anche alla ricostruzione delle letture crociana e gentiliana prodotta da Michele Ciliberto. Inoltre, non si è voluto offrire una visione forzatamente unitaria e tantomeno procedere in un lavoro di verifica per ipotesi predefinite: piuttosto sono stati richiesti contributi finalizzati ad una lettura approfondita - in alcuni casi per connessioni critiche davvero inedite - di autori e di testi della riflessione politica meridionale al fine di produrre contestualizzazioni, operare confronti significativi, affinare contributi interpretativi: soprattutto, ricavare problemi.

1. Nota è la considerazione che Machiavelli svolge nei *Discorsi* (L,55) sulla intricata vicenda del meridione d'Italia:

«E per chiarire questo nome di gentiluomini quale e' sia, dico che gentiluomini sono chiamati quelli che oziosi vivono delle rendite delle loro possessioni abbondantemente, senza avere cura alcuna o di coltivazione o di altra necessaria fatica a vivere. Questi tali sono perniziosi in ogni repubblica ed in ogni provincia; ma più perniziosi sono quelli che, oltre alle predette fortune, comandano a castella, ed hanno sudditi che ubbidiscono loro. Di queste due spezie di uomini ne sono pieni il regno di Napoli, Terra di Roma, la Romagna e la Lombardia. Di qui nasce che in quelle provincie non è mai surta alcuna repubblica né alcuno vivere politico; perché tali generazioni di uomini sono al tutto inimici di ogni civiltà. Ed a volere in provincie fatte in simil modo introdurre una repubblica, non sarebbe possibile: ma a volerle riordinare, se alcuno ne fusse arbitro, non avrebbe altra via che farvi un regno».

La diagnosi del segretario fiorentino, variamente commentata, è comunque precisa: nelle regioni meridionali della penisola risulta pressoché impossibile introdurre il *vivere libero e civile* a motivo della dominazione prodotta da alcuni gentiluomini con un comando fortemente accentrato, che non offre alcuna garanzia di legge allo sviluppo del vivere civile, che nella vita associata produce attivamente frazionamento ed antagonismi quasi irrisolvibili.

Ed in realtà, la diagnosi machiavelliana risulta l'effettivo punto di partenza - la presente vissuta realtà - di ciascuno dei numerosissimi pensatori meridionali che rivolgono ai testi di Machiavelli domande interessate a progettare interventi di innovazione politica. Non a caso un carattere comune emerge con sintonia dai numerosi ed importanti tentativi di utilizzare negli specifici contesti l'opera del segretario fiorentino: riprendere dagli scritti machiavelliani suggerimenti e suggestioni per ritradurli in progetti utili nel presente. Con modalità di riferimento scritturale differenziate - con richiami impliciti, o anche attraverso la citazione esplicita, oppure, ancora fino a tutto il Seicento, con riferimenti prudenzialmente coperti, magari contrassegnati dalle dichiarazioni di condanna per l'empietà dell'autore citato - la presenza dei temi e delle argomentazione machiavelliane risulta diffuso e permanente in questi scrittori, molti dei quali rimangono personalmente coinvolti in eventi importanti della storia politica del meridione italiano. In breve, la lettura dell'opera machiavelliana - in termini di decisa confutazione o di più o meno cauto accoglimento - ha prodotto incidenze pratiche su quegli stessi contesti storici da cui proveniva, mentre la riflessione politica prendeva da queste modalità particolari di confronto spunti decisivi per il proprio avanzamento.

2. Per coloro che penseranno di introdurre nel meridione d'Italia cambiamenti civili significativi, lo studio dei testi machiavelliani significherà allora la necessità di ripensare in termini radicali le vicende della politica: peraltro, si può ragionevolmente sostenere che proprio in queste regioni italiane risultava indispensabile mettere a prova lo sforzo teorico profondo motivato dalle possibilità messe in luce dall'agire politico orientato dinamicamente alla trasformazione. Non a caso, se caratteristica comune all'intera cultura politica italiana è stata quella di riferire la lettura delle pagine del segretario fiorentino agli avvenimenti contemporanei al lettore e riferirne il complesso dispositivo congegnato ai problemi concreti dell'epoca, l'occasione di leggere e commentare l'incidenza dell'opera di Machiavelli negli scenari meridionali diventa l'osservatorio privilegiato per mettere a fuoco quel particolare fenomeno - presente in permanenza nel meridione italiano - di produrre spesso straordinari sforzi teorici, pure immediatamente confutati e combattuti, che sono poi rimasti normalmente improduttivi in queste regioni: la cui storia sembra volere rifiutare sia la realizzazione di rotture estreme sia gli interventi di moderato cambiamento, quasi porsi al di fuori dei percorsi *normali* della cosiddetta modernità.

In definitiva, trattare dell'incidenza di Machiavelli sulla cultura politica meridionale significa sostanzialmente discutere del peso avuto dalle risorse proprie della politica nella storia del meridione: da una parte, lo sviluppo interno proprio dei dispositivi del comando politico e sociale, dall'epoca dell'impianto spagnolo e fino alle vicende della monarchia borbonica; dall'altra parte, i tentativi di rottura che si susseguono a partire dal 1647 (ancora prima dal 1585), attraverso il 1799 ed il 1848, ancora fino agli avvenimenti precedenti e successivi alla realizzazione della costituzione politica unitaria: all'interno di questi percorsi, segnati da sofferte continuità e da dolorose fratture, diventa possibile ricostruire l'utilizzazione che viene fatta dell'opera di Machiavelli nelle pratiche e nelle ideologie messe in campo.

All'interno della produzione complessa di scritture e di riflessioni ispirate dal segretario fiorentino negli studi qui raccolti sembra allora potere riconoscere le tracce di alcuni percorsi critici privilegiati:

dapprima, la ricostruzione delle modalità di riflessione sul congegno teorico di Machiavelli nelle biografie intellettuali di scrittori e sui percorsi di vita di personaggi impegnati nelle pratiche delle politiche locali;

considerare, quindi, attentamente le relazioni tra le interpretazioni dedicate al pensiero di Machiavelli e le dinamiche relative alle pratiche di conservazione oppure ai tentativi di trasformazione nelle politiche vissute per epoche diverse dalle popolazioni meridionali; ecco, allora, l'analisi dell'incidenza machiavelliana sulle principali categorie utilizzate come chiavi di discorsi e di pratiche politiche nei differenti periodi: al centro, le semantiche di nozioni come innovazione, conservazione, conflitti, tecniche prudenziali (ordinarie o straordinarie), libertà, virtù civile, e così via;

infine, le interrelazioni tra le modalità critiche di lettura impegnate dai commentatori meridionali rispetto alle altre tendenze significative dei commenti all'opera machiavelliana svolte nelle altre regioni italiane e in Europa.

Per ultima cosa, non si può nascondere che l'incitamento maggiore a realizzare questa raccolta di studi sia provenuto dalle necessità poste alle popolazioni meridionali dalle urgenze della storia presente; in breve, se in primo luogo abbiamo domandato agli studiosi che hanno messo mente e mano a questi studi in quali termini la riflessione su Machiavelli sia stata effettivamente presente nella politica meridionale, abbiamo pure chiesto loro di rinviare alle nuove generazioni spunti, strumenti, problemi - posti in essere dalla stessa riflessione machiavelliana - utili a saggiare ancora oggi il senso delle possibilità offerte dalla politica. Per essere solo un poco più determinati: quale orizzonte possibile per politiche differenti?

Gianfranco Borrelli

Napoli, dicembre 2000

## Dario Caruso

### *Il 'De regnandi peritia' di Agostino Nifo: plagio o censura?*

L'inizio della fortuna e della maledizione del libello del *Principe* di Machiavelli e della stessa figura del segretario fiorentino nella cultura politica meridionale è legata senza dubbio alla persona del filosofo e medico di Sessa, Agostino Nifo. Infatti, della biografia del Nifo è ricordato dagli storici, dai letterati e dagli studiosi del pensiero politico, soprattutto l'evento del cosiddetto plagio dello scritto machiavelliano con la pubblicazione del *De regnandi peritia* nel 1523<sup>1</sup>.

Lo scritto è visto dalla maggior parte degli interpreti come un furto nei confronti del segretario fiorentino accentuando così una sua valutazione negativa fondata prevalentemente su un punto di vista moralistico; nella storia del testo, questa condanna ha significato per Nifo una fortuna in negativo parallela a quella dello stesso Machiavelli.

Il filosofo di Sessa è stato considerato da Ferrari come un «distinto filosofo» che però si rese autore di uno «sfrontato plagio di Macchiavelli, copiò alla lettera, non onorò di alcuna citazione, alterò al cominciare d'ogni capitolo, e prostituì dedicando il suo furto all'imperatore Carlo V»<sup>2</sup>. Insomma, un acuto ma spregiudicato scrittore pronto ad usare qualunque mezzo per i suoi fini particolari.

Settembrini sospende il giudizio morale per sostenere nelle sue lezioni che il *Principe* e il *De regnandi peritia* sono la traduzione del discorso *Del principato* d'Isocrate ed in più gli autori si «giovarono» del discorso dello stesso a Filippo, re di Macedonia<sup>3</sup>. Tale ipotesi è stata successivamente dimostrata con certezza non vera da Fiorentino<sup>4</sup> e da Valletta: quest'ultimo, invece, insiste sulla «certezza morale del plagio»<sup>5</sup>. Su questa linea si attestano anche le pagi-

<sup>1</sup> Augustini Niphi *Medicæ Philosophi Suessani / De Regnandi Peritia / Ad Carolum. VI. / Imper. Caesarem / Semper Augustum*, Neapoli, in aedibus dominae Catherinae de Silvestro, 1523. D'ora in poi cito il testo in nota con la sigla DRP. Il *Principe* di Machiavelli, scritto ed ultimato nel 1513, venne pubblicato solo nel 1532 dal tipografo Antonio Blado a Roma; sulla datazione del *Principe* è d'obbligo almeno il riferimento a F. Chabod, *Sulla composizione de "Il Principe"* (1927), in *Scritti su Machiavelli*, Torino, 1964, pp. 137-193.

<sup>2</sup> G. Ferrari, *Corso sugli scrittori politici italiani*, Milano, 1929, pp. 250 e ss. Nelle pagine che seguono le accuse di plagio, Ferrari riabilita Nifo a proposito della riflessione proposta in una sua opera - il *De re aulica* del 1534 - sulla figura del cortigiano così com'è delineata dal Castiglione: «Nifo da Sessa che noi abbiamo già citato con vilipendio per avere plagiato Macchiavelli, si riscatta ingegnosamente di questo suo fallo ritoccando il soggetto di Castiglioni per aggiungergli il grano di sale dell'egoismo», *ivi*, p. 252.

<sup>3</sup> L. Settembrini, *Lezioni di letteratura italiana*, Napoli, 11 ed., 1886-1887, II, pp. 170-171.

<sup>4</sup> F. Fiorentino, *Del "Principe" del Machiavelli e di un libro di A. Nifo*, in «Giornale napoletano di Filosofia e Lettere, Scienze morali e politiche», I (1879), pp. 94-114. Bisogna ricordare anche la valutazione di Pasquale Villari su Nifo e sul *De regnandi peritia*, in *N. Machiavelli e i suoi tempi*, Milano, 4 ed., 1927, II, pp. 169-172. Nifo è considerato un «filosofo di mediocre ingegno, ma pur molto lodato allora» e, sulla vicenda dello scritto nifiano, Villari lo considera un «evidente plagio». Inoltre, lo storico ci restituisce anche alcune notizie sulla circolazione e sull'influenza che ha avuto il libello nell'interpretazione dello scritto machiavelliano.

<sup>5</sup> G. Valletta, *Il "Principe" di Machiavelli e il "De Regnandi peritia" di Agostino Nifo*, in «Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», I (1951), pp. 137-156; la citazione è a p. 156.

ne di Ridolfi<sup>6</sup> e di Firpo che descrive Nifo come un «disinvolto profittatore» che ha «rozzamente manipolato» l'opera machiavelliana, il cui unico apporto alla storia del pensiero politico sarebbe stato la creazione della teoria del veleno e dell'antidoto come termine di giustificazione delle empie affermazioni tratte dal *Principe*<sup>7</sup>.

Il presente contributo non intende riproporre l'analisi filologica dell'opera per mostrare la veridicità della trascrizione e della manipolazione, già prodotta dagli studi comparativi di Fiorentino e di Valletta, per citarne solo alcuni, ma vuole mettere in risalto alcuni nodi problematici dell'operazione di *riscrittura* del nostro autore e interpretare la vicenda in modo da non ridurla solo ad un'azione opportunistica di rapina da parte di uno spregiudicato intellettuale. Si tratta di leggere la *riscrittura* del *Principe* come un importante documento del dibattito politico e culturale d'epoca rinascimentale, periodo in cui il concetto di proprietà letteraria non possedeva i connotati giuridici che ha assunto a partire dal XIX secolo.

Un decisivo sostegno in questa direzione proviene dagli studi critici di Paul Larivaille sul senso e sul significato di ciò che voleva significare *plagio* e *proprietà letteraria* in prima età moderna a seguito della diffusione dell'invenzione della stampa<sup>8</sup>. L'indicazione di Larivaille sulla prassi comune a molti autori del periodo d'appropriarsi di passi o interi brani d'altri scrittori senza la segnalazione della provenienza della citazione ci permette di rivisitare l'operazione di *copia* di Nifo alla luce di nuove possibili letture.

Il cosiddetto *plagio* viene ad assumere connotati diversi dalla semplice opera di contraffazione da condannare senza riserva. Anzi, assume un ruolo decisivo nei termini della diffusione del dibattito che è seguito alla pubblicazione dello scritto machiavelliano, soprattutto nella cultura politica meridionale a partire dalla metà del XVI secolo.

La distanza presa da Larivaille dai giudizi moralistici nel valutare l'operazione di Nifo restituisce una maggiore autonomia al lavoro del sessano, anche se, nelle intenzioni dello studioso, la rilettura è finalizzata principalmente a far «progredire l'esegesi del *Principes*»<sup>9</sup>, senza così curarne l'analisi complessiva e la prospettiva interpretativa della riflessione etica e politica di Agostino Nifo.

Per comprendere l'opera di ricomposizione è bene ricostruire alcuni momenti del percorso intellettuale del filosofo meridionale che possano contribuire a fare maggiore luce sull'evento e, soprattutto, evidenziare quegli elementi della trascrizione, nella relazione tra i due scritti, che siano indicativi del procedere attento e prudente del filosofo nella scottante materia machiavelliana.

Perciò, prima di passare all'analisi d'alcune parti del testo di Nifo per offrire degli elementi interpretativi sulla vicenda e sulla scrittura, voglio ripercorrere alcuni momenti della

---

<sup>6</sup> «Per colmargli [si riferisce a Machiavelli] il calice amaro di questo tempo è la stampa del famoso e infame plagio di Agostino Nifo: una gibbosa contraffazione del *Principe*», R. Ridolfi, *Vita di N. Machiavelli*, 3 ed., Firenze, 1969, 2 voll., p. 320.

<sup>7</sup> L. Firpo, *Le origini dell'anti-machiavellismo*, in «Il pensiero politico», II (1969), I, pp. 348-352. Non approfondisce il tema e fa proprio il giudizio di plagio anche G. Di Napoli, *N. Machiavelli e l'aristotelismo del Rinascimento*, in «Giornale di Metafisica», 1970, pp. 215-264. Invece, per la teoria del veleno e del suo antidoto, vedi *DRP*, Premio.

<sup>8</sup> P. Larivaille e S. Pernet-Beau, *Une réécriture du Prince de Machiavel: le De Regnandi peritia de Agostino Nifo*, Paris, 1987.

<sup>9</sup> P. Larivaille, *Nifo, Machiavelli, Principato civile*, in «Interpres», 1989, pp. 150-195; la citazione è a p. 150.

sua biografia al fine di ricostruire il percorso che ha portato il sessano alla produzione e alla circolazione dello scritto in esame.

1 - L'attività di Agostino Nifo si concentra principalmente nella produzione di opere filosofiche dedicate al commento e all'interpretazione del corpus degli scritti di Aristotele e di Averroè. Il filosofo di Sessa, allievo di Nicoletto Vernia, è già impegnato nella sua ricerca sui temi dello stagirita in prospettiva averroista nel 1492, anno in cui diventa - giovanissimo - professore straordinario *secundae scholae* nella cattedra di filosofia dell'Università di Padova<sup>10</sup>. Lascia Padova per alcuni anni per andare ad insegnare a Pisa dove concentra gli studi e l'attività didattica sull'averroismo di Sigieri di Brabante<sup>11</sup>. Nominato professore ordinario nella stessa cattedra ritorna a Padova nel 1495 dove avvia un intenso lavoro di confutazione delle tesi di Pietro Pomponazzi, professore *primae scholae* nella medesima disciplina nell'ateneo patavino. Gli anni dell'insegnamento a Padova e quelli immediatamente successivi, fino alla duplice pubblicazione del *Liber de inte lectu* e del *Tractatus de daemonibus* nel 1503, sono particolarmente intensi per Nifo; egli è costretto a ricusare la sua precedente adesione all'averroismo per non scontrarsi con le accuse di eresia seguenti il divieto di professione della dottrina da parte del vescovo di Padova, Pietro Barozzi. Con grande capacità politica il sessano fa dileguare i dubbi circa le proprie convinzioni teologiche intervenendo nella polemica contro Pomponazzi riguadagnando così la fiducia della Chiesa.

La disputa verte principalmente intorno al tema dell'immortalità dell'anima, riaffermata dal filosofo meridionale nel suo libello *De immortalitate animae* nel 1518, a seguito delle tesi di Pomponazzi al limite dell'eterodossia, esposte in un omonimo scritto nel 1516. Ma essa si estende anche ad altri temi filosofici e teologici legati al dibattito sull'anima - l'unicità dell'intelletto, l'eternità del mondo, l'esistenza dei demoni, ecc. - che vede coinvolti i due filosofi nel ventennio che va dalla fine del XV secolo ai primi decenni del XVI<sup>12</sup>.

Le affermazioni di Pomponazzi sull'anima problematizzano il quadro teorico e interpretativo proposto sia dalle dottrine tomiste, sia dai commentatori platonici, sia ancora dalle soluzioni averroistiche rendendo molto più articolata e complessa la questione. Pomponazzi formula un'ipotesi che, attraverso il richiamo del commento greco di Alessandro di Afrodisia al pensiero aristotelico, mette in crisi la concezione dell'immortalità dell'anima fino a legare que-

<sup>10</sup> Per le notizie biografiche su Nifo è possibile fare riferimento al lavoro di F. Fiorentino, *Del "Principe"*, cit., al contributo di P. Tuozzi, *Agostino Nifo e le sue opere*, in «Atti e memorie della R. Accademia di Scienze e Lettere di Padova», XX (1903-4), pp. 63-86; questo saggio è stato pubblicato nuovamente nel «Bollettino Aurunco», 1934, pp. 169-205, dove è annotato e corretto da Giuseppe Tommasino che ci fornisce, inoltre, una biografia con l'albero genealogico della famiglia Nifo in *Tra umanisti e filosofi*, Maddaloni, 1921, pp. 123-147. Cfr. anche G. Monarca, *Agostino Nifo: vita ed opere, traccia per una riscoperta*, Latina, Di Mambro, 1975 e E. De Bellis, *Una pagina autobiografica di Agostino Nifo: la prefazione al "De nostrarum calamitatum causis"*, in «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università di Lecce», XI (1993/1995), pp. 261-277.

<sup>11</sup> B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945.

<sup>12</sup> Per una ricostruzione della controversia si può vedere V. Castaldo, *Agostino Nifo e Pietro Pomponazzi. Cenno della polemica sull'immortalità dell'anima*, in «Bollettino Aurunco», 1934, pp. 5-37. Sulla teoria dell'anima, E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino, 1966 e E. P. Mahoney, *The early psychology of Agostino Nifo*, Columbia University, 1966.

st'ultima a elementi della corporeità fornendo un'interpretazione in contrasto con gli assunti teologici sanciti nel 1512 dal V Concilio lateranense<sup>13</sup>.

Pur essendo in alcune parti ambigua, la conclusione di Pomponazzi è fortemente osteggiata da Nifo. Il filosofo meridionale è sostenuto dalla Chiesa cattolica nella messa in discussione di tesi che avrebbero dato luogo a rilevanti termini di autonomia della riflessione filosofica da quella teologica. Tale opera di confutazione riceve impulso nel 1513, anno in cui sale al pontificato il papa Leone X della casata dei Medici e culmina nel biennio 1516-1518 con la pubblicazione degli scritti dei due contendenti. Per questo suo intervento Leone X premia il sessano donandogli il titolo di famiglia e, inoltre, lo invita ad insegnare nel Collegio romano della Sapienza. L'attività di polemistista di Nifo, nella disputa teologica con il Pomponazzi, si configura come una professione con mandato dalla Chiesa romana, particolarmente impegnata in questo periodo a difendersi dagli elementi di novità provenienti dalla Germania protestante<sup>14</sup>.

Però, occorre ribadire che la motivazione che ha spinto Nifo a farsi difensore degli assunti teologici cattolici non è stata così genuina e scevra da interessamento; anzi, il suo percorso è calcolato, durante gli anni dell'insegnamento a Padova e successivamente a Salerno e Napoli, e mira alla costruzione d'elementi di difesa della sua condotta teologica messa sott'osservazione dalle autorità ecclesiastiche nel periodo precedente il pontificato di Leone X<sup>15</sup>.

Bisogna, infatti, tornare indietro di qualche anno per vedere Nifo impegnato a sostenere nei suoi studi giovanili e nei primi scritti proprio le stesse ipotesi da lui osteggiate in seguito. Possiamo fare propria l'affermazione della Zambelli nel dire che Nifo riesce «abilmente a far perdere le tracce dei suoi eccessi giovanili (quando sosteneva [...] quella che sarà appunto la conclusione di Pomponazzi nel 1516)»<sup>16</sup>.

Per comprendere le oscillazioni nelle posizioni filosofiche e teologiche di Nifo, occorre risalire al 1497 quando pubblica la traduzione e il commento della *Destructio Destructionum philosophiae Algazalis* d'Averroé<sup>17</sup>. Il commento tratta il tema dell'unicità dell'intelletto; esso rappresenta un intervento rilevante nella fervente discussione di quel periodo, in cui il contributo di Nifo risulta ambiguo nella maggior parte delle sue conclusioni<sup>18</sup>. Di seguito al commento sono presenti nel testo delle importanti digressioni sui demoni e la necromanzia

---

<sup>13</sup> Cfr. B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Ist. Nazionale di studi sul rinascimento, 1965; A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1970 e l'introduzione di V. Perrone Compagni al *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze, 1999.

<sup>14</sup> L'agostiniano Egidio da Viterbo, ispiratore delle tesi assunte dal Concilio Lateranense V sul tema dell'immortalità dell'anima ha un rapporto costante con Nifo negli anni padovani e nel 1517, tramite il frate Ambrogio Flandino, invita il sessano ad intervenire contro Pomponazzi. Cfr. P. Tuozzi, *op. cit.*, ed. 1934, p. 180 e P. Zambelli, *I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo*, in «Medioevo», I (1975), pp. 129-171. La studiosa sottolinea come le preoccupazioni della Chiesa non erano solo rivolte all'aspetto filosofico della disputa, ma alle conseguenze morali e comportamentali che ne derivavano per i fedeli (p. 131).

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>17</sup> Per le notizie sulla *Destructio destructionum philosophiae Algazalis* di Averroé e sulla polemica in cui si inserisce rimando al lavoro di A. Illuminati, *Averroé e l'intelletto pubblico*, Roma, 1996; un importante contributo sull'averroismo in Italia è la raccolta degli atti del convegno del 1977 sull'*Averroismo in Italia*, Roma, 1979; in particolare, il saggio di F. Lucchetta, *Recenti studi sull'averroismo padovano*, pp. 91-120, per una ricostruzione del dibattito e delle posizioni dei filosofi medievali e moderni padovani in esso impegnati.

<sup>18</sup> Paola Zambelli ricorda l'impegno di Nifo «accanto al suo maestro N. Vernia nel sostenere la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile, (dottrina condannata a Padova nel maggio 1499)», in *I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo*, cit., p. 146.

dove sono contenute alcune affermazioni non propriamente ortodosse in una materia - il sapere magico - già fortemente osteggiata dalla Chiesa e praticata nascostamente negli ambienti scientifici e intellettuali dell'epoca.

Nifo non ha un atteggiamento chiaro e, per ciò che riguarda la prima parte del suo lavoro sul problema dell'unicità dell'intelletto, l'ambiguità nell'indagine si manifesta soprattutto nell'uso del metodo della doppia verità, filosofica e teologica. La ricerca induce Nifo ad ammettere il netto contrasto tra ragione naturale e rivelazione già affermato da Averroé e, pur sempre ostentando il rispetto e il privilegio degli enunciati indimostrabili della rivelazione sulla ragione, il filosofo propende per gli assunti dimostrabili della filosofia aristotelica della natura.

Tali affermazioni risultano sospette agli inquisitori che tengono sott'osservazione il sessano. Nifo cercherà successivamente - nel 1503 - in una sua operetta, il *De intellectu*, già concepita nel primo anno d'insegnamento a Padova, di ritrattare gli aspetti meno ortodossi del suo pensiero facendo risalire falsamente a ritroso la data di pubblicazione dello scritto affinché potesse sostenere l'integrità delle sue posizioni già a partire dal 1492<sup>19</sup>.

Abbiamo visto che il tema dell'unicità dell'intelletto richiama quello più scottante dell'immortalità dell'anima, questioni che per Nifo hanno significato pure l'avvicinamento e il confronto tra le interpretazioni aristoteliche e le posizioni platoniche e neoplatoniche. A sua volta, la vicinanza a Ficino e a Pico gli ha permesso l'esplorazione dei temi magici ed astrologici, oltre quelli metafisici, oggetto delle attenzioni dei filosofi e dei teologi.

Anche nel trattare questi argomenti, presenti nella seconda parte del lavoro di traduzione e di commento del testo d'Averroé, Nifo è ambiguo; si situa in una posizione al limite dell'ortodossia con affermazioni non lontane dall'essere considerate blasfeme. Nelle digressioni egli mostra di essere già conoscitore e cultore della materia già prima dell'esperienza padovana attraverso alcuni riferimenti espliciti ad opere ed autori taciuti negli ambienti di studio per timore dell'intervento censorio della Curia romana.

Anche in questo caso, così com'è avvenuto per il *De intellectu*, Nifo prova a smussare il tono del suo precedente intervento pubblicando il *Tractatus de daemonibus* - sempre nel 1503 - che, giocando sul filo dell'ambiguità dottrinarie, ritrae in sostanza ciò che aveva sostenuto nelle digressioni<sup>20</sup>. La pubblicazione delle due opere «dovette avere lo scopo di rifare una verginità filosofica al Nifo»<sup>21</sup>.

La scrittura del sessano dopo quest'esperienza si modifica divenendo maggiormente prudente sulle questioni teologiche più pericolose e sul rapporto tra la filosofia e la teologia per evitare un'eccessiva esposizione agli inquisitori. Nella lettera di accompagnamento al lavoro di commento alla *Destructio* di Averroé, rivolta all'inquisitore francescano Nicolò Grassetto a cui era sottoposto il testo per la sua approvazione, Nifo dichiara in quale modo intende trattare il corpo della scrittura del filosofo arabo affermando un'istanza metodologica che incontreremo anche in altri interventi: «in exponendis enim auctoribus, commentatoris officium solet

<sup>19</sup> *Liber de intellectu*, per Petrum de Quarengiis, Venezia, 1503. Per la vicenda della datazione cfr. P. Zambelli, *op. cit.*

<sup>20</sup> *Tractatus de daemonibus*, pubblicato insieme al *De intellectu*; vedi *supra*, nota precedente.

<sup>21</sup> Cfr. P. Zambelli, *I problemi metodologici*, cit., pp. 146. e ss. per l'interpretazione complessiva dei due trattati del Nifo.

esse, quid ipse auctor velit ac sentiat, etiam si id interdum minime verum sit, interpretari»<sup>22</sup>.

Quest'affermazione è indicativa dell'atteggiamento di cautela e della competenza ormai acquisita da Nifo nel trattare testi e argomenti al confine tra l'ortodossia e l'eterodossia. Cautela che si manifesterà nell'attenzione minuziosa con cui il sessano tratterà la materia del *Principe* soprattutto nei suoi aspetti più contrastanti che in molti casi si concretizzerà in posizioni ambigue e oscillanti.

L'occasione di intervenire nella polemica con il Pomponazzi gli dà ulteriore agio di mettere completamente a tacere le perplessità sulla sua condotta teologica e d'acquisire reputazione e credito agli occhi dell'istituzione ecclesiastica. Essa è il suggello definitivo che sancisce la conformità del filosofo ai dettami della religione cristiano-cattolica così come interpretata dalla Chiesa romana.

2 - Il confronto con Pomponazzi costituisce un precedente significativo per Nifo che costruisce a partire da quest'esperienza una propria modalità d'intervento nelle dispute sulle diverse questioni che animano gli ambienti e i circoli intellettuali dell'epoca. Il contrasto argomentativo doveva verificarsi sullo stesso terreno dottrinario dell'avversario combattendolo *juxta propria principia*, come rileva Procacci<sup>23</sup>, per corroderne dall'interno gli assunti e le dimostrazioni. La caratteristica di polemista è un importante elemento di comprensione della vicenda della riscrittura del *Principe* e della posizione teorica di Nifo nei confronti di quest'opera. Come si rileverà più avanti, la metodologia usata da Nifo nelle dispute mira al ribaltamento del punto di vista dell'avversario dall'interno del suo stesso ordine discorsivo e concettuale. Nel caso particolare della riscrittura del *Principe*, attraverso tagli e accrescimenti, egli ottiene una torsione semantica delle affermazioni contenute verso una presa di posizione contrappositiva e con intenti censori.

Prima della pubblicazione del *De regnandi peritia*, l'attività di Nifo si manifesta ancora nel 1519 in un'altra polemica, sulla profezia del diluvio universale annunciata dai «celeberrimi germanorum astrologi» Stöffler e Pflaum<sup>24</sup>; nel *De falsa diluvii prognosticatione* dedicato a Carlo V, egli si oppone a questa profezia che preconizza l'evento catastrofico nel 1524 e che secondo lui non si sarebbe verificato. Il successo di questa disputa gli comporta il favore dell'imperatore<sup>25</sup>.

Secondo Tommasini, la controversia sulla profezia del diluvio che anima gli intellettuali,

---

<sup>22</sup> Ricavo questa indicazione da B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al secolo XVI*, Firenze, 1958, n. 52, p. 311.

<sup>23</sup> G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, 1995, p. 63.

<sup>24</sup> La profezia è dichiarata dai due astrologi in un passo delle effermeridi dell'*Almanach novum*, Ulm, 1499. L'espressione citata è invece di Luca Gaurico nel suo *Prognosticon ab Incarnatione Christi anno MDIII usque XXXV eiusdem elaboratum*, 1512. Ricavo queste notizie da P. Zambelli, *Fine del mondo o inizio della propaganda?*, pubblicato negli atti del convegno su *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, 1982, pp. 291-368. L'autrice individua nello scritto del Gaurico il termine d'inizio effettivo del dibattito sulla profezia perché nel testo sono presenti i due motivi politico-religiosi fondamentali su cui esso ruota: «le lotte di religione promosse da uno pseudoprofeta o addirittura Anticristo, e dall'altra parte, le calamità naturali compendiate, ma non esaurite nel diluvio», p. 323.

<sup>25</sup> *De falsa diluvii prognosticatione, quae ex conventu omnium planetarum, qui in Piscibus contingent anno 1524 divulgata est. Libri tres*, Florentia, per heredes Philippi Iunctae, 1521. Per ciò che concerne il dibattito sulla profezia rinvio all'articolo di Paola Zambelli, *Fine del mondo*, cit.

i teologi e gli scienziati dell'epoca è l'occasione dell'incontro tra Nifo e Machiavelli, anch'egli partecipe di questa discussione<sup>26</sup>. Invece, per Sasso, contraddicendo le tesi che volevano il libricino di Nifo come fonte d'ispirazione del capitolo II, 5 dei *Discorsi*<sup>27</sup>, il *De falsa diluvii prognosticatione* si configura come una fonte certa di uno dei *Canti carnascialeschi* - il canto de' romiti - di Machiavelli, successivo alla scrittura dei *Discorsi*<sup>28</sup>. Però, l'ipotesi del Tommasini, anche se non verificata, ci mostra con sicurezza la prossimità dei due scrittori nel 1521 a Pisa attraverso i documenti dello Studio della città.

Nifo è chiamato una seconda volta ad insegnare a Pisa negli anni dal 1519 al 1522 e vi figura con certezza dall'ottobre del 1521 all'estate del 1522, periodo in cui Machiavelli usufruisce di una provvigione per scrivere le *Storie fiorentine*, così come si rileva dai rotuli dello Studio in una deliberazione degli ufficiali circa gli stanziamenti degli stipendi dei maestri dello stesso<sup>29</sup>. Un altro luogo condiviso dai due scrittori è la tipografia dei Giunta che pubblica, in quegli anni, alcuni lavori di Nifo. In particolare, nel 1521, vengono dati alle stampe contemporaneamente il *Libellus de his que ad optimis principibus agenda sunt* di Nifo e l'*Arte della guerra* di Machiavelli<sup>30</sup>. Ma, la prossimità, sostiene Pincin in maniera critica, non aiuta a dimostrare come e quando Nifo sia entrato in possesso del manoscritto del *Principe* e propone di prendere in considerazione un'altra ipotesi diversa da quella di Tommasini. Cioè, di vagliare la posizione di un intermediario, Piero Ardighelli, che sarebbe entrato in possesso del manoscritto del *Principe* per poi farne dono a Nifo<sup>31</sup>.

Il ritorno a Pisa è un evento importante nella ricostruzione del percorso d'indagine speculativa del filosofo e medico di Sessa. Esso rappresenterebbe un momento di svolta in relazione ai temi trattati finora nella sua attività di scrittore, passaggio che lo avvicina ai problemi della riflessione politica. Sulla genuinità o meno della trasformazione degli interessi di studio di Agostino Nifo si è molto discusso. Secondo Dionisotti, il cambiamento di intenti rivela solo una scelta strategica, dettata dalla volontà del filosofo meridionale di ingraziarsi il mecenatismo della famiglia Medici. Egli riporta la vicenda nei «termini propri, mercantili, di uno sfrutta-

<sup>26</sup> O. Tommasini, *La vita e gli scritti di N. Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, Roma, 1883, II, pp. 137-139.

<sup>27</sup> Mi riferisco al commento di C. Vivanti all'edizione dei *Discorsi*, Torino, 1983. Le affermazioni che gli oppone G. Sasso si trovano in *Machiavelli e gli antichi*, Napoli, 1987, pp. 390-399.

<sup>28</sup> Tommasini data il canto de' romiti al 1524. Ricavo questa notizia da Sasso, *Machiavelli*, cit.

<sup>29</sup> O. Tommasini, *La vita*, cit., Appendice X. Documenti relativi allo Studio di Pisa, vol. III, p. 1069 e ss. Nifo è già stato insegnante dello Studio nel triennio 1492-1495. È interessante notare anche come il compenso economico percepito dal Nifo sia tra i più alti dello Studio, indicativo della notorietà del filosofo di Sessa ai suoi contemporanei ed anche delle sue capacità mercantili.

<sup>30</sup> Ad esempio, oltre al *Libellus de principis*, sono pubblicati nel periodo pisano per i Giunta la *Dialectica ludicra tyrunculis atq. veteranis utilissima; peripateticis consona; junioribus sophisticantibus contraria; nunquam prius in lucem edita; aureum opus viliori argento emite*, 1520.

<sup>31</sup> C. Pincin, *Sul testo del Machiavelli. I "Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio"*, in «Atti dell'Accademia delle scienze di Torino. II. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», XCVI (1961-1962), pp. 71-178. Piero Ardighelli è stato cancelliere di Giuliano de' Medici e poi segretario di Leone X a Roma dove probabilmente sarebbe venuto a conoscenza del Nifo nel periodo d'insegnamento del sessano nel collegio della Sapienza. L'ipotesi di Pincin sulla funzione d'intermediazione dell'Ardighelli nel passaggio del manoscritto plagiato è affiancata anche dalla dimostrazione della conoscenza da parte del Nifo dei *Discorsi* machiavelliani (pp. 89-92).

mento dell'ambiente in quel particolare momento»<sup>32</sup> fino ad arrivare ad una valutazione della persona di Nifo come di un uomo che già in passato «aveva dato prova di essere pronto a cambiare idea senza sacrificio del suo buon umore e del suo orgoglio e vanità»<sup>33</sup>. La stessa valutazione del *plagio* si intreccia con quella della persona di Nifo. Dionisotti lascia intendere al lettore che se il nome del sessano non si fosse legato in maniera truffaldina a quello del segretario fiorentino, non sarebbe assolutamente menzionato nella storia della cultura politica italiana. Nifo era solo «un abile, intraprendente e sfrontato mestierante della filosofia»<sup>34</sup>. Dionisotti è netto, la conversione di Nifo ha un carattere politico, s'inserisce in ambiente toscano, in particolare fiorentino e pisano, ed ha alle spalle le sollecitazioni della casata dei Medici<sup>35</sup>.

E' difficile dare una valutazione sulla genuinità o meno del percorso d'avvicinamento di Nifo ai temi etici e politici. L'interesse per quei temi non è comunque nuovo o improvviso al sessano, né egli abbandona la sua ricerca speculativa. Fin dalla traduzione del testo di Averroé è presente, anche se in maniera più velata, quest'istanza che si palesa successivamente nello scritto del 1521 e nel 1523 con il *De regnandi peritia*<sup>36</sup>. Inoltre, l'interesse per la storia e la riflessione politica non si arresta alla cosiddetta truffa ai danni di Machiavelli; anzi, Nifo, dopo il rientro nella terra natia, non interrompe il suo percorso di approfondimento sui temi del principato e della tirannia. Nel 1526 scrive un trattatello, il *De rege et tyranno*, che riprende e definisce con più chiarezza il discorso avviato nel '21 e messo a fuoco nel '23. Di tale opinione è Persico che mostra l'esistenza di un legame stretto tra le tre opere. Egli ci mostra come sia intenzione di Nifo di continuare in questo tracciato percorrendo il tema nuovo delle repubbliche dopo aver concluso l'analisi del principato<sup>37</sup>. E' vero che le affermazioni di Nifo devono essere prudentemente valutate e in maniera critica, ma non si può non tener conto altrimenti del fatto che la materia dei *Discorsi* era nota al sessano<sup>38</sup>.

Il contesto pisano, così come era avvenuto per l'esperienza padovana, sollecita Nifo ad esplicitare alcuni nodi tematici più interni al suo percorso precedente. Le conseguenze morali e politiche delle dispute sull'anima hanno un'importante ricaduta nel problema della virtù. La conoscenza della letteratura umanistica e, in particolare, dell'opera del Pontano influiscono molto anche sul percorso etico-politico nifiano che trova nel '21 un primo momento di intervento.

Infatti, il *Libellus de principis* è una rassegna delle principali virtù che deve possedere l'*ottimo principe* per governare. E' di matrice umanistica e non si allontana molto dalla tradizione degli *specula principis*. Mentre il *De rege et tyranno*, secondo l'analisi proposta da De Mattci, è una riflessione sulla questione della tirannide e del tirannicidio legata al dibattito già

---

<sup>32</sup> C. Dionisotti, *Machiavellerie*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 128-135; la citazione è a p. 131.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 131-133.

<sup>36</sup> Cfr. P. Zambelli, *I problemi metodologici*, cit., dove ricorda come nel testo di Averroé sia contenuta la «teoria dell'origine e funzione politica delle religioni, che avrà grande influenza su Machiavelli, su Pomponazzi e sui libertini», *ivi*, p. 134, che spingerà Gabriel Naudé, nel 1645, a pubblicare a Parigi una raccolta di testi etici e politici del sessano nel volume unico degli *Opuscola moralia et politica*.

<sup>37</sup> «De republica enim alibi fortasse dicemus», *DRP*, lib. V, proemio. Per il giudizio di T. Persico, *Gli scrittori politici napoletani dal 1400 al 1700*, Napoli, 1912, parte II, cap. I, pp. 147-175.

<sup>38</sup> Vedi C. Princin, *Sul testo*, cit.

medievale ed umanistico - da San Tommaso d'Aquino a Bartolo da Sassoferrato a Coluccio Salutati - che troverà un approccio più scientifico a partire dalla seconda metà del XVI secolo<sup>39</sup>.

Il blocco dei tre scritti nifiani rappresenta una traccia forte della presenza dei temi e dei linguaggi della filosofia politica aristotelica agli inizi dell'età moderna. Una presenza che si riconverte nell'incontro con alcuni saperi governamentali che saranno al centro del dibattito politico rinascimentale e tardorinascimentale sui poteri del principe e degli stati, sulla migliore forma di governo e, in generale, sulla formazione e il reggimento dello Stato. Presenza che si coniuga, nel caso della riscrittura nifiana, con alcuni asserti del *Principe*, pur sempre considerato in una versione edulcorata dalle empie posizioni del segretario fiorentino, in diversi tratti in maniera ambigua e oscillante, ma con la chiara e sostanziale affermazione di un'istanza politica conservativa che dà così avvio in ambito meridionale all'opposizione in sede sia ideologico-politica, sia teorica agli assunti machiavelliani.

E' proprio a partire dagli studi sulla *fortuna* di Machiavelli di Procacci che l'interpretazione della trascrizione assume dei connotati diversi da quelli morali. Il libro del Nifo è interessante per lo studioso perchè «costituisce la prima testimonianza della fortuna del Machiavelli e perchè [...] esso inaugura ed avvia un certo tipo di lettura e di interpretazione del *Principe* e delle opere del Machiavelli in generale che farà scuola nel corso del '500»<sup>40</sup>.

Lo studioso prende in considerazione la scrittura di Nifo all'interno della tradizione dell'aristotelismo politico andando oltre la lettura moralistica dell'evento. Egli fornisce degli spunti di riflessione su questa tradizione e su come essa abbia veicolato la fruizione del pensiero di Machiavelli riducendolo «alla dimidiata e rassicurante dimensione di precettore politico»<sup>41</sup>. Attraverso un sapiente lavoro «di lima e di intarsio»<sup>42</sup>, Nifo compie un'opera di sterilizzazione della scrittura inquadrando la materia machiavelliana in un sapere già costituito. Si trattava per il filosofo meridionale di recuperare alcuni contenuti dell'opera del segretario fiorentino sul principato e, giocando sull'ambiguità del termine, sciogliere il suo significato all'interno della rassicurante griglia di lettura della distinzione aristotelica tra *re* e *tiranno*. Il Nifo risulta così essere il primo tra i lettori e gli interpreti cinquecenteschi del Machiavelli a tentare la trasformazione del *Principe* da «apologia e manifesto in favore del *principe nuovo* in un trattato sulle varie forme di governo con particolare riferimento alla tirannica»<sup>43</sup>.

A partire da tale prospettiva è possibile, oggi, riflettere senza preclusione sulla vicenda e conseguentemente senza negare il valore documentale e testimoniale dell'opera. Bisogna cercare di spostare l'oggetto del nostro interesse dal problema del *plagio* al versante interpretativo per poter recuperare, in primo luogo, la produzione di Nifo come una parte dell'articolato e frazionato dibattito ideologico e politico di primo Cinquecento e, in secondo luogo, per evidenziare quali riflessi ebbe il suo contributo nella seconda parte del secolo. Nel caso particolare del *De regnandi peritia*, a mio avviso, ci troviamo di fronte non ad una 'riduzione' di

<sup>39</sup> R. De Mattei, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*. Milano-Napoli. 1982-1984. tomo II, pp. 180-181.

<sup>40</sup> G. Procacci, *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma, 1965, p. 4.

<sup>41</sup> G. Procacci, *Machiavelli*, cit., p. 81.

<sup>42</sup> G. Procacci, *Studi*, cit., p. 8.

<sup>43</sup> G. Procacci, *Machiavelli*, cit., p. 68.

Machiavelli alla funzione tecnica di precettore politico, quindi ad una sua svalutazione, ma ad un'interpretazione del *Principe* alla luce e con gli obiettivi di un altro discorso politico, cioè quello della conservazione politica. Paradigma che pone come finalità principale dell'azione di governo del principe il mantenimento dello *status* con l'attivazione di saperi e di pratiche governamentali che consentano il riconoscimento, la riduzione e il controllo dei conflitti.

3 - Assumiamo la tesi che sostiene che la relazione tra l'opera machiavelliana e lo scritto di Nifo non sia la riduzione ad una meccanica trascrizione della prima nel secondo, ma sia una sapiente e calcolata ricostruzione in una nuova forma e con un nuovo senso delle affermazioni politiche del *Principe*. Vediamo, ora in dettaglio come si articola la *riscrittura* passando al vaglio, in prima istanza, le trasformazioni del testo da un punto di vista formale e, in seguito, le modifiche sui contenuti dell'opera.

Non mi soffermo molto su questa prima parte di cui gli studiosi hanno già messo in evidenza con un ampio margine di completezza gli elementi di comparazione tra i due scritti: solo alcune righe necessarie per ricordare quali sono stati gli interventi più significativi di Nifo sul *Principe* e per formulare alcune ipotesi interpretative dell'operazione nifiana.

Il primo e il più evidente cambiamento apportato dal sessano al testo è la sostituzione della lingua con la proposizione del dotto latino al posto del volgare; il secondo, è la ristrutturazione della forma del testo con la disarticolazione ed il riadattamento della materia originaria<sup>44</sup>.

La traduzione in latino ha l'intento di dare dignità letteraria e scientifica al testo. Il latino è la lingua della comunicazione scientifica, permette allo scritto di possedere dei contenuti avventi carattere di verità, cioè di avere uno statuto epistemologico. Inoltre, il latino è la lingua che consente la più ampia circolazione dello scritto negli ambienti intellettuali e scientifici europei dell'epoca.

La ristrutturazione della forma del testo ubbidisce all'intenzione di riportare l'agile e discorsiva scrittura machiavelliana nell'alveo sicuro della logica espositiva aristotelica *prima quidem generatim postea per capita*<sup>45</sup>. Il rifacimento strutturale non risponde solo all'esigenza di avvicinare la costruzione machiavelliana alla logica aristotelica, secondo uno stile scolastico e pedantesco, ma ha anche un preciso scopo ideologico e politico: neutralizzare le spinte pericolose all'innovazione politica del *principe nuovo* machiavelliano e ricondurre l'autonomia dell'azione politica al riferimento della morale religiosa.

La logica espositiva aristotelica caratterizzata dalla forte istanza descrittiva e classificatoria non rappresenta solo un apporto formale alla trascrizione dell'opera machiavelliana; l'utilizzazione e il riadattamento della strumentazione logica aristotelica è la reazione alla destrutturazione ed allo squilibrio che si sta attuando tra la riflessione politica e la morale religiosa. Nifo comprende, prima che si manifesti con forza nella seconda metà del '500, che la separazione tra le due sfere è innescata dallo scritto machiavelliano. E' il prologo di una

---

<sup>44</sup> Nifo compie le seguenti operazioni: stralcia gli ultimi tre capitoli (XXIV, XXV e XXVI) e il XV del *Principe*; divide i primi XI capitoli nel libro I e III del *DRP*; dal XII al XIV nel libro II; dal XVI al XVII nel libro IV; aggiunge il libro V. Vedi la tavola delle concordanze tra i due testi presente nell'edizione del *DRP* di Larivaille, *Une recriture*, cit., pp. II-III.

<sup>45</sup> *DRP*, lib. II, proemio.

crisi che colpisce la relazione e l'equilibrio tra i saperi etici, economici e politici, stabiliti nella filosofia pratica aristotelica e sistematizzati successivamente dalla scolastica.

Da qui il tentativo di Nifo di riordinare, attraverso lo strumento dell'organizzazione logico-espositiva aristotelica, la materia machiavelliana al fine di ristabilire un ventaglio diversificato ed equilibrato di relazioni tra quei saperi. L'operazione nifiana è la necessaria formulazione, nella prima metà del Cinquecento, della risposta cattolica al processo di autonomizzazione della sfera della politica dalla religione e sarà indispensabile alla fine del XVI secolo, dopo essersi sedimentata nelle scritture *antimachiavelliche* e della *ragion di Stato*, per tentare di arginare l'ormai problematica condizione di guerra religiosa che muove l'intera Europa<sup>46</sup>.

Questo tentativo si inserisce nel più ampio quadro del dibattito, particolarmente intenso tra la fine del '400 e gli inizi del secolo successivo, che ha al proprio centro la discussione sullo statuto epistemologico e le relazioni tra i saperi. Emerge dalle varie posizioni dei pensatori impegnati nelle diverse realtà culturali e accademiche italiane un'istanza metodologica che possa attraversare trasversalmente l'intero arco dei saperi<sup>47</sup>. In Nifo prevale l'esigenza di un nuovo ordine nella ricomposizione argomentativa delle affermazioni machiavelliane e delle citazioni degli scrittori antichi. I cinque libri del *De regnandi peritia* sono strutturati in capitoli; ognuno d'essi apre con la proposizione della questione da analizzare e, a seguire, con le argomentazioni, *rationes*, pro e contro degli scrittori delle storie, per arrivare, in conclusione, al giudizio finale<sup>48</sup>. L'autore interviene raramente in prima persona nello scritto, fa un uso ricorrente di forme verbali in terza persona - *asserunt, dicunt, persuadent* - o locuzioni impersonali; il filosofo dichiara esplicitamente «*quae in veteribus historiarum literis notata deprehendimus: & quae a junioribus historicis fideliter enarrata invenimus*»<sup>49</sup> mostrando di prendere una netta distanza dalla materia nel modo proprio di un commentatore e/o di un polemista. Questo registro retorico e stilistico permette a Nifo di nascondere le proprie affermazioni dietro un velo di neutralità scientifica e, attraverso la copertura degli *auctores*, di attribuire alle sue argomentazioni un forte contenuto di verità.

Nifo recupera la metodologia peripatetica, che si va affinando in quegli anni, propria dei saperi naturalistici di inizio '500 e la applica alla materia machiavelliana per esporre il sapere

<sup>46</sup> Le differenti tradizioni e i linguaggi dell'aristotelismo letti dal punto di vista della permanenza dello strumento della logica aristotelica nelle scritture etico-politiche del cinque-seicento costituiscono un importante punto di riferimento per la produzione della trattatistica politica della *ragion di Stato*. Essi rispondono all'esigenza di «congegnare nuovi tipi di sistematico relazione tra etica, politica ed economia, di impostare diversamente i rapporti tra comando del principe ed obbedienza da parte del suddito», in G. Borrelli, *Aristotelismo politico e ragion di Stato in Italia*, negli atti del convegno internazionale di Torino del 1993 su *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, Firenze, 1995, p. 187. Per una riflessione metodologica e storiografica su tali categorie rimando al saggio di E. Nuzzo che apre gli atti del convegno di Torino, *Crisi dell'aristotelismo politico e ragion di Stato. Alcune preliminari considerazioni metodologiche e storiografiche*, pp. 11-52. Per un quadro della riflessione sull'aristotelismo circoscritto all'area veneta è utile consultare la raccolta di B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano*, cit.

<sup>47</sup> Cfr. L. Zanzi, *I "segni" della natura e i "paradigmi" della storia: il metodo di Machiavelli*, Manduria, Lacaita, 1981.

<sup>48</sup> La mole di citazioni utilizzate costituisce un serbatoio di *loci communes*; esse sono sottoposte ad un lavoro di riscrittura in un nuovo contesto discorsivo e ad una parafrasi funzionale alla finalità educativa, propria della letteratura d'*institutio principis*, che l'autore si propone di attuare. Cfr. su questo punto A. Quondam, *La virtù dipinta*, pp. 227-395, in AA.VV., *La civil conversazione*, a cura di G. Patrizi, Centro Studi Europa delle Corti, Milano, 1990.

<sup>49</sup> *DRP*, Dedicata a Carlo V.

sul governo così come nei trattati di medicina vengono indicati i veleni e gli antidoti per combatterli<sup>50</sup>. Il filosofo e medico sessano sembra inizialmente applicare un modello di lettura diagnostica degli avvenimenti storici basato sul caso d'esperienza, proprio dell'Aristotele letto dagli umanisti come *segretario della natura*, da cui poi ricavare un sapere pratico politico centrato sulla *peritia* operativa di chi governa. Ma, poi, per evitare di suscitare l'ennesimo sospetto intorno ai suoi scritti riafferma quella metodologia aristotelica dogmatica sostenuta dal papato e professata dagli scolastici, che interpretano lo *stagirita* come un «presunto legislatore di gerarchie ontologiche e disciplinari, pretesa autorità rivelatrice dei primi principi da cui dedurre ogni sapere in ogni campo»<sup>51</sup>.

L'ambiguità metodologica che si riflette in vari punti dei primi quattro libri della riscrittura nifiana dovuta alla presenza dell'impronta della metodologia della *verità effettuale* machiavelliana, lascia trasparire elementi contenutistici passibili di accuse di non conformità alle ragioni conservative della Chiesa. Per fugare ogni possibile malinteso, che lo ha già visto coinvolto in passato in situazioni spiacevoli e per suggellare la sua opera di ribaltamento delle tesi machiavelliane, Nifo interviene in conclusione dell'opera aggiungendo un quinto libro che rappresenta una cesura e una censura additiva al corpo precedente della scrittura. Il ritratto dell'uomo di governo che proviene da quelle pagine e la distinzione tra *re* e *tiranno* - la cui definizione è data con chiarezza solo in questo luogo conclusivo dell'opera - hanno un carattere fortemente moralistico. Il vero *re* è solo colui che arriva al potere per linea successoria o per elezione legittima, tutti gli altri modi, tra cui anche quelli contemplati da Machiavelli, sono da considerarsi tirannici; per realizzare il modo migliore e più *honesto* di regnare, il principe deve coltivare i percorsi della virtù, cioè deve seguire una condotta di governo basata sul possesso delle virtù della *sapientia*, della *temperantia*, della *iustitia* e della *fortitudo*. La sapienza assume un ruolo centrale nell'amministrazione del regno ed è quella virtù che indirizza l'azione di governo del principe secondo i dettami di Dio:

«Per sapientiam quidem, cum qui subditos gubernat, ac res regni administrat, secundum deum gubernat, ac ministrat»<sup>52</sup>.

Siamo molto lontani dalla virtù machiavelliana e dall'impeto trasformativo che in contrasto o con il favore dell'*occasione*, che la *fortuna* presenta agli uomini, dà al principe la possibilità di creare principati nuovi.

4 - Per mostrare con quale minuzia di particolari abbia operato Nifo nei primi quattro libri sui contenuti del *Principe* al fine di contenere le pericolose affermazioni machiavelliane e comunque con risultati incerti, mi soffermo su alcuni brani maggiormente significativi per il nostro discorso premettendo che non è mia intenzione riprendere il confronto sull'intero arco testuale dei due scritti, già proposto dal lavoro puntuale di Giuliano Procacci<sup>53</sup>. Si tratta di sottolineare alcune parti per mostrare come dal *De regnandi peritia* prendano avvio tradizio-

---

<sup>50</sup> «Invenies enim in his tum tyrannica, tum regia facinora breviter explicata, veluti in medicorum literis venena & antidota», *ibidem*.

<sup>51</sup> L. Zanzi, *I "segni" della natura*, cit., pp. 130-131.

<sup>52</sup> *DRP*, lib. V, cap. II.

<sup>53</sup> G. Procacci, *Studi*, cit.

ni interpretative del *Principe* contrastanti e distorsive della materia dello scritto machiavelliano, più utili per la battaglia ideologica e politica che per la comprensione dell'opera del segretario fiorentino.

Uno dei capitoli del *Principe* di Machiavelli più contestati e denso di elementi concettuali è il capitolo XVIII, *Quomodo fides a principibus sit servanda*. È il luogo dove il segretario fiorentino espone in maniera esplicita il rapporto che il principe deve avere con la religione ed è lo stesso brano dove affronta il tema della simulazione e della dissimulazione. Qui è anche presente la famosa metafora della *volpe* e del *leone* e, ancora, vi sono le considerazioni antropologiche negative sulla condizione dell'essere umano. È sicuramente uno dei luoghi machiavelliani più discussi e avversati dagli interpreti del *Principe* che ha connotato la fortuna in negativo di questo scritto. Per tale ragione, la riscrittura di questo passo decisivo del *Principe* si configura come una cartina di tornasole nell'interpretazione del libro di Nifo.

Il corpo del capitolo XVIII del *Principe* trova risistemazione nel capitolo XI del libro IV del *De regnandi peritia*. Ad un prima lettura sembra immediatamente evidente l'aderenza tra i due brani, ma questa prima caratteristica occulta alcuni particolari ed omissioni che ribaltano i contenuti del *Principe*. L'intervento di Nifo è censorio sia nel senso sottrattivo del termine, con l'eliminazione di alcune parti del testo, sia nel suo aspetto additivo al corpo della scrittura, con il risultato del capovolgimento delle intenzioni e dei significati propri del brano machiavelliano. In questi accorgimenti si manifesta la grande distanza dello scrittore dalle affermazioni di Machiavelli e la prudenza, acquisita con l'esperienza, nell'utilizzare quel materiale compromettente. L'obiettivo di neutralizzare gli assunti politici del capitolo XVIII, così netti nei confronti della religione, e, conseguentemente, le spinte all'autonomizzazione dell'agire politico è raggiunto da Nifo circoscrivendo la pericolosa materia nella sfera dell'eccezionalità e per opera di pochi individui, i tiranni.

Già dal confronto dei titoli dei capitoli è possibile rinvenire l'attenzione puntuale di Nifo nel manipolare la scrittura machiavelliana. In questo punto si manifesta la prima differenza tra i due brani. Il segretario fiorentino parla d'osservanza della fede, mentre il filosofo pone l'accento sui giuramenti e le promesse. Infatti, egli accosta nel titolo il termine *iusiurandum* alla parola *fides*, secondo un'espressione ciceroniana. Nifo cerca così di esplicitare la vaghezza d'uso della locuzione *fede* in Machiavelli per sottolinearne più il significato di *promessa* e di *parola data* che di credenza religiosa.

Ma, lo stesso giuramento deve assumere per Nifo un carattere religioso. Infatti, egli riprende, più avanti nel capitolo, l'esempio degli antichi romani che attribuivano questo carattere ai giuramenti.

«in omnibus iusiurandum, ac fidem servare iubebant. Nam iusiurandum affirmationem religiosam esse asserbant, quasi deo teste factam»<sup>54</sup>.

In tal modo egli assicura l'ossequio alla religione; però, nello stesso tempo è costretto a constatare che anche i tiranni, cioè coloro che fanno uso della menzogna e contravvengono

<sup>54</sup> *DRP*, lib. IV, cap. XI.

alla morale religiosa, possono parere alla moltitudine rispettosi dei giuramenti e delle promesse, al pari dei re, attraverso la simulazione e non essere tacciati di violazione della fede:

«Tyrannus itaque regium munus ut dicunt, servare videri poterit. Primo quidem simulatione...»<sup>55</sup>.

Poiché la simulazione viene svelata dall'intelletto, che appartiene ai pochi sapienti e non al volgo, il quale è invece immerso in una percezione sensibile del mondo, allora i tiranni possono apparire ai più sinceri:

«magis sensu quam intellectu, movent at in sensu simulatio est, veritas autem in mente, quare a multis verax censebitur, a paucissimis simulator»<sup>56</sup>.

Inoltre, il tiranno per essere ancora più certo di non apparire menzognero e simulatore può prudentemente e preventivamente procurarsi un testimone per coprire le proprie bugie:

«Nullum enim mendacium (ut ait Plinius) tam imprudens est, quod teste careat»<sup>57</sup>.

Nifo descrive in questi brani le tecniche simulative nell'arte di governo, ma per non sembrare empio, si precipita sempre a dichiarare, subito dopo la conclusione delle affermazioni sospette, l'ossequio necessario per la religione. Anche se in alcuni casi il rispetto per la fede religiosa appare ostentato, Nifo esclude decisamente la possibilità di un atto empio da parte del principe; egli, infatti, omette dalla riscrittura la dichiarazione machiavelliana circa la possibilità di contravvenire alla religione spostando l'attenzione del lettore verso il tema del comportamento simulato e dissimulato del governante nel momento della formulazione di una promessa o della sottoscrizione di un patto, circoscrivendo il problema a pochi casi e per opera di alcuni uomini definiti.

Il nucleo della riflessione del capitolo nifiano è introdotto dall'analisi e dalla verifica dell'affermazione problematica che sostiene che molti condottieri e principi hanno compiuto grandi gesta senza tener conto delle promesse fatte e della parola data. Nifo riporta le argomentazioni machiavelliane utili a sorreggere questo assunto di partenza che dichiarano esistere due modi di combattere: con le leggi e/o con la forza:

«Dovete, adunque, sapere come sono dua generazioni di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dell'uomo, quel secondo è delle bestie: ma perché il primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo»<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XVIII. Il segretario fiorentino riprende l'argomentazione di Cicerone nel *De Officiis*, I, 11.

Questo passo viene interamente trascritto da Nifo facendo attenzione a non attribuirlo a se stesso, evidenziando come esso sia solo una ripresa dagli scrittori delle storie, di cui si è già detto in precedenza;

«Propter ea nonnulli historiarum scriptores duplicem contentionem esse affirmant. Alteram, quæ viribus & armis alteram, quæ legibus ac rationibus perficitur. Quæ viribus ac armis agitur, belvarum est. Quæ vero legibus, ac rationibus, hominum»<sup>59</sup>.

Egli riporta le affermazioni del Machiavelli riguardo la duplice natura di essere umano e di bestia che deve rivestire il principe prudente secondo le circostanze trattando queste asserzioni con il solito atteggiamento di distanza. Interviene direttamente nella ricostruzione - *ut ego quidem interpretor* - solo per riportare quelle pericolose affermazioni nella sfera dell'eccezionalità, cioè quando è in causa la sicurezza del regno;

«Deinde in omnibus fidem servare debet Tyrannus. In paucis iusiurandum violare: ut solum in his, quæ regnandi causa fuit, quæ pauca admodum sunt»<sup>60</sup>.

Ed anche,

«Caesar ipse (ut M. Cicero auctor est) si ius violandum est, regnandi causa esse dicebat. Et quia ea quæ regnandi causa fiunt, pauca admodum sunt, id eo tyrannus in paucis iurisiurandi violator existimabitur»<sup>61</sup>.

Qui si evidenzia un importante termine di neutralizzazione del pensiero machiavelliano. Nifo, infatti, riconduce la frattura che opera nell'azione di governo del principe, nei confronti del vincolo di una promessa ai propri sudditi o di un patto d'alleanza con altri principi, alla teoria della massima d'eccezione, già presente nelle riflessioni dei giuristi romani e dei teologi medievali<sup>62</sup>. I patti possono essere violati in pochi casi di necessità, solo quando è in discussione l'esistenza del regno, lì dove la necessità per Machiavelli si configura invece come presente e permanente possibilità della guerra<sup>63</sup>.

A fronte di una netta condanna della simulazione, Nifo ha un atteggiamento più possibilista per le pratiche dissimulative. Se per il sessano sono solo i tiranni che contravvengono ad un giuramento con la menzogna, i principi possono essere costretti a dissimulare per la *iusta causa* della difesa del regno dal nemico in guerra o dal venir meno ai patti da parte di altri stati:

«Morales philosophi in iustis bellis concedunt insidias a Principibus committi posse, modo iusiurandum non violetur»<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> DRP, lib. IV, cap. XI.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Cfr. G. Post, *Ratio publicae utilitatis, ratio status et "raison d'Etat": 1100 - 1300*, in C. Lazzeri - D. Reyniè, *Le pouvoir de la raison d'Etat*, Paris, 1992, pp. 13-90.

<sup>63</sup> Cfr. M. Scellart, *Machiavelisme et raison d'Etat*, Paris, 1989.

<sup>64</sup> DRP, lib. IV, cap. XI.

Ed ancora,

«Sertorius autem temporibus difficillimis ad milites multa dissimulabat, ubi dissimatio usui esse videtur»<sup>65</sup>.

La possibilità data ai principi di poter usare limitatamente dei mezzi non leciti - *insidias* - sembra aprire in un punto un margine ampio per l'azione politica di colui che governa. Nifo ha davanti a sé le conseguenze morali di tale possibilità e per questo motivo cerca subito di riequilibrare lo spazio concesso al principe con il principio generale del rispetto della parola data.

La razionalità guerriera e l'impeto innovativo che si affermano nelle pagine del *Principe* sono particolarmente neutralizzati in questo modo. La necessità eccezionale che giustifica l'azione cruenta di colui che governa in vista del bene pubblico, in Machiavelli è la condizione normale delle relazioni tra gli esseri umani. L'antropologia machiavelliana giustifica tale spostamento di prospettiva. Infatti, è la considerazione, da parte del segretario fiorentino, che l'essere umano ha una natura malvagia. Data questa circostanza, l'azione di governo del principe deve essere costruita nella direzione della permanente possibilità del conflitto anche in tempo di pace. L'antropologia machiavelliana viene rifiutata completamente dal sessano che stralcia il capitolo XV del *Principe* dal suo piano di riscrittura; egli non trascrive quel luogo in cui è descritta la *verità effettuale* delle cose e della natura dell'uomo:

«alcuno è tenuto liberale, alcuno misero [...]; alcuno è tenuto donatore, alcuno rapace; alcuno crudele, alcuno pietoso; l'uno fedifrago, l'altro fedele, l'uno effeminato e pusillanime, l'altro feroce e animoso; l'uno umano, l'altro superbo; l'uno lascivo, l'altro casto; l'uno intero, l'altro astuto; l'uno duro, l'altro facile; l'uno grave, l'altro leggiere; l'uno religioso, l'altro incredulo, e simili»<sup>66</sup>.

E' evidente, quindi, che non è possibile separare la concezione polemica della politica in Machiavelli dall'antropologia su cui si basa e le dona senso; per Nifo, invece, l'interpretazione antropologica corretta dell'uomo e delle relazioni intersoggettive è quella tipica del pensiero aristotelico dove l'uomo è rappresentato come essere sociale e la comunità politica deve essere preservata dai nemici esterni e conservata internamente nei suoi assetti istituzionali.

Abbiamo detto della necessità per Nifo della difesa dal nemico esterno e delle possibilità d'azione del principe in vista di questo obiettivo. Anche sul piano della conservazione interna al regno, Nifo indica nel principio di *non produrre novità* il termine utile per il mantenimento dell'ordine politico. Il tema è trattato dal filosofo meridionale nel III libro dove sollecita il principe a porre attenzione al piano delle leggi e degli ordinamenti del regno per prevenire e non provocare ribellioni. Diventa quasi un imperativo e una garanzia di stabilità di governo per il principe che ascende al potere, al di là del modo in cui vi perviene e della forma che questo regno possiede, non intervenire negli assetti istituzionali e legislativi con elementi d'innovazione.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> N. Machiavelli. *Il Principe*, cap. XV.

«Naturalis igitur princeps, qui haereditaria successione imperitat, facile ab insultibus atque rebellionibus regnum praeservare poterit, modo nefandas iniurias subditis non intulerit, nec novis legibus, quibus insueti sunt coartaverit. Assueti enim regum generi, atque maiorum legibus, raro a suo principe deficere cogitant. [...] Simili modo principes, qui electione fiunt, regna facile praeservabunt, si novis iniuriis populos non affecerint, nec leges quibus vixerunt, novaverint»<sup>67</sup>.

La stessa premura deve avere il re per quei principati nuovi frutto di un'annessione successiva al regno di cui è signore. Se essi si accordano nei costumi, nella lingua e nella genia al regno che li conquista è necessario solo estinguere la linea reale che precedentemente governava e conservare le stesse leggi sotto cui la popolazione era abituata a vivere:

«Duobus enim modis tantum regnum servandum esse asserunt [gli *historici*, n.d.r.], & rege, & omnis ipsius regia prosapia penitus extincta, & servatis iis legibus, iis constitutionibus, eo ordine, atque his honoribus, quibus vivere sub priori rege consueverunt»<sup>68</sup>.

Nel caso della conquista di un principato nuovo e diverso per razza, lingua e costumi da quello del conquistatore, Nifo prende in considerazione per il principe tre differenti mezzi. Il primo ed essenziale consiste nello stabilimento della dimora del re nel nuovo principato; il secondo, di natura tirannica, dispone l'invio di colonie di soldati in quelle terre; il terzo, estremamente efficace, è fare attenzione a non porre al governo del principato nessun uomo influente, conterraneo o straniero, che possa acquisire potere e a lui ribellarsi. In ogni caso Nifo esclude la possibilità di una innovazione legislativa e istituzionale. Anzi, egli avvisa con veemenza il principe di un nuovo regno che, per quanto egli possa essere virtuoso, intraprendere la strada della rifondazione delle leggi e delle istituzioni è pericoloso e con un'alta probabilità di insuccesso.

«Sed utcumque sit, qui per virtutem novis omnino Regnis potiri enituntur, principium durum habent, propter novos ordines, atque leges, quibus Regnum instituunt. Nihil enim attentatu difficilius, nihil factu magis ambiguum, nihilque ordinatu periculosius est, quam ordines, ritus, leges promulgare populis, quibus illi vivere nunquam assueti erant»<sup>69</sup>.

A questo punto mi sembrano evidenti le finalità conservative che accompagnano la ricomposizione del testo machiavelliano. Il *De regnandi peritia* si configura probabilmente come un testo maggiormente legato alla tradizione multiforme e multiversa dell'aristotelismo politico che al *Principe* machiavelliano, anzi diventa nel procedere della riorganizzazione dei capitoli una scrittura sottilmente antimachiavellica. Infatti, Nifo riutilizza la materia del *Principe* in un contesto discorsivo e in una forma determinata, fino al punto da rendere la scrittura machiavelliana neutralizzata sul piano della polemica politica (autonomia della politica dalla religione e spinta all'innovazione) e ricondotta ad una trattatistica politica sulla forma del governo di uno solo e sulla sua degenerazione. In breve, le tesi machiavelliane vengono ritradotte da strumento polemologico in mezzi per la conservazione politica adottati dal principe.

<sup>67</sup> *DRP*, lib. III, cap. I.

<sup>68</sup> *Ivi*, lib. III, cap. II.

<sup>69</sup> *Ivi*, lib. III, cap. VI.

## Saverio Ricci

### *Bruno e Machiavelli nelle crisi delle guerre di religione*

La questione attorno alla quale mi aggirerò, il rapporto tra Bruno e Machiavelli sullo sfondo della grande crisi religiosa e civile europea del secondo Cinquecento, nel modo in cui cercherò di porla e di svolgerla, rinvia tanto necessariamente quanto proficuamente alle pagine che Michele Ciliberto ha dedicato a Bruno e Machiavelli nel suo libro *La ruota del tempo*<sup>1</sup>. L'autore vi delinea una assai persuasiva interpretazione del ruolo che la lettura dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* ha esercitato nella formazione di alcuni punti essenziali della concezione bruniana della religione e del suo legame con la politica. Riferendosi soprattutto, e giustamente, allo *Spaccio de la bestia trionfante*, Ciliberto ha posto in evidenza come, in questa opera, il Nolano riconosca alla religione valore di «principio di mantenimento e di sviluppo della civiltà a tutti i suoi livelli. E' nella comune persuasione - sottolinea Ciliberto - che senza fondamento etico-religioso il mondo degenera, che si situa l'incontro tra Bruno e Machiavelli». Ciliberto svolge la tesi secondo la quale così per Bruno come per Machiavelli la religione *civile e naturale* degli antichi Romani costituisce l'esempio di miglior religione, di quella religione che esalta e mette in valore le virtù civili e intellettuali degli uomini, che ne stimola gli atti eroici, che ne alimenta la dedizione patriottica e lo spirito di servizio alla comunità.

Se nei primi tre dialoghi londinesi, quelli cosmologici, - *la Cena de le ceneri*, il *De la causa* e il *De l'infinito universo e mondi* - la religione, qualunque religione, indistintamente, viene assunta da Bruno come strumento irrinunciabile al governo e all'educazione dei rozzi popoli, che non possono attingere ai livelli di verità cui pervengono solo pochi virtuosi attraverso la contemplazione e lo studio operativo della natura, nel primo dei dialoghi morali - lo *Spaccio de la bestia trionfante* - Bruno distingue tra *buona* religione e *cattiva* religione, tra la religione che davvero favorisce la vita civile e l'impegno intellettuale, e quella che mortifica l'una con l'altro. Con Machiavelli, il Nolano identifica come *buona* la religione naturale dei Romani. Contestualmente, seguendo una direzione sua propria e originale, Bruno individua la religione *cattiva, oziosa, porcina e asinina*, nel ciclo decadente, ferino e bestiale, della rivelazione giudaico-cristiana, da Mosè a Cristo, da San Paolo a Lutero e Calvino e ai loro pestiferi seguaci, e si pone il problema di un radicale recupero o restaurazione della *buona* religione naturale e civile.

Tuttavia, rispetto alle difficoltà e ai modi di questo recupero, dovendo scegliere in via contingente tra la turbolenta e rissosa pluralità settaria del mondo protestante - che per Bruno come per il Campanella del *Dialogo politico contro i luterani* costituisce fonte di permanente divisione e spasimo civile fino al collasso di qualunque ordine istituzionale - e il cattolice-

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 176-78.

simo non come sistema dogmatico, ma quale collaudato fattore di coesione politica e di solidarietà e carità sociale, Bruno, così nello *Spaccio* come in dichiarazioni private, darà sempre mostra di preferire il secondo. Su questo punto, il Nolano procede ben oltre l'analisi machiavelliana della nefasta influenza morale, politica e religiosa esercitata dalla Chiesa romana sulla società italiana, quale è condotta nel Libro I, cap. 12 dei *Discorsi*. E ciò ben si comprende sol che si pensi al diverso contesto e alla diversa attenzione problematica dei due autori. Il Machiavelli dei *Discorsi* osserva l'azione disgregante e corruttiva che il temporalismo romano esercita al principio del Cinquecento, prima della Riforma luterana, nella vita etico-civile italiana, e ragiona attorno al problema della difficile costruzione della sua unità politica, processo dalla Chiesa compromesso e ostacolato.

Bruno, che scrive nell'Europa ridisegnata dalla pace di Cateau-Cambrésis e lacerata dall'eresia, sembra invece assumere come un dato incontrovertibile la disunione politica della penisola e la sua prevalente appartenenza all'area spagnola, e mostra di preoccuparsi molto più dell'unione spirituale europea, della pace e dell'equilibrio fra gli Stati, e della tranquillità civile e laboriosità intellettuale di ciascuno Stato - insidiate da quello che nello *Spaccio* egli definisce «il peggio che Lerneo nostro» dell'eresia luterana e calvinista, dalla multiforme Ibra dello scisma e dell'odio spirituale e civile. In altri termini, rispetto all'opera deleteria che la Chiesa avrebbe svolto in Italia, rendendo gli italiani «sanza religione e cattivi», come scrive Machiavelli nei *Discorsi*, e privi di un unico principe, Bruno registra in una prospettiva più larga e complessiva, europea ed epocale, filosofica e di filosofia della storia, come insieme di fenomeni di più ampia e di più grave risonanza negativa proprio la *risposta* luterana e riformata alla corruzione romana.

Naturalmente, questo fondamentale passaggio della Nolana filosofia non si spiega soltanto attraverso l'approfondimento della concezione della religione descritta da Machiavelli nei *Discorsi*. È un complesso di avvenimenti anche e soprattutto politico-religiosi, è la difficile esperienza che Bruno conduce in Inghilterra del puritanesimo e dei contrasti che esso suscita, e ancor prima la diretta osservazione delle guerre di religione francesi a sostanziare la riflessione del Nolano e a indurlo a ritenere che senza buoni, saldi e unitari fondamenti di religione, di pietà e solidarietà civile qualunque società sprofonda nell'anarchia e nella barbarie, e a convincerlo che nessuna pace politica e nessuna quiete civile propizia a ciò che più gli sta a cuore (la libertà e tranquillità del dotto) potrà essere assicurata in Europa, finché il *mostro* della Riforma continuerà a operare i suoi misfatti.

C'è appena bisogno di ricordare che nell'Europa da lui attraversata tra il 1579 e il 1591 Bruno incontra continuamente il pensiero di Machiavelli. Dalla Ginevra di Calvino alla Francia di Enrico III e di Enrico IV, fino all'Inghilterra elisabettiana e Giuliano Procacci ce ne ha fornito ampia dimostrazione<sup>2</sup> - Bruno si imbatte in momenti, ambienti e personaggi sempre significativi per la fortuna europea di Machiavelli, una fortuna che si intreccia intimamente, e non poteva essere altrimenti, non solo con il dibattito intorno alla scienza della politica, ma con le vicende stesse, crude e reali, delle lotte politico-religiose del secondo Cinquecento.

<sup>2</sup>Cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 135-36, 140, 226, 456-57, 468.

Sì che il problema della lettura bruniana di Machiavelli è inseparabile da quello del Nolano testimone e interprete della crisi europea di quegli anni.

C'è un Machiavelli della emigrazione eterodossa italiana in Svizzera, che getta lo scompiglio nel mondo calvinista. Bruno arriva a Ginevra nel 1579, tre anni dopo che l'ugonotto Innocent Gentillet ha lanciato contro il Machiavelli degli eretici italiani il *Discours contre Machiavel*. Le autorità calviniste sono contrarie al machiavellismo importato in Svizzera dagli italiani, al Machiavelli del *Principe* ristampato a Basilea nel 1560 da Pietro Perna e Silvestro Togli: un'iniziativa, questa, avvertita come una vera e propria sfida, non solo contro la Chiesa romana, ma alla teocrazia riformata di Ginevra, che si dimostrò, come ha scritto Procacci, la «cittadella della resistenza e della controffensiva» al machiavellismo dei rifugiati italiani<sup>3</sup>. Una controffensiva e un'interdizione, quella del Gentillet e di altri autori calvinisti, che non convinsero né intimorirono gli italiani, fra i quali restò notevole la reazione di Niccolò Balbani, ministro della chiesa di Ginevra dal 1561 al 1587. Questi replicò polemicamente all'equazione machiavellismo-ateismo formulata da Gentillet. Il Balbani sarà una delle conoscenze dell'esule napoletano Giordano Bruno a Ginevra. Di lui ascolterà spesso - come volle ricordare agli inquisitori veneti - le prediche e le lezioni sulle epistole di San Paolo e sui Vangeli<sup>4</sup>, finché al filosofo di Nola non riuscirà irrespirabile anche l'atmosfera politico-intellettuale e religiosa della dura teocrazia calvinista.

Allorché, praticamente messo alla porta dalle autorità ginevrine, Bruno arriva in Francia, nel 1581, vi trova che machiavellismo e anti-machiavellismo costituiscono non solo materia di appassionato dibattito teorico, ma addirittura pretesti, bandiere e spesso rozze semplificazioni polemiche delle contrapposte fazioni politico-religiose. Con le parole di Giuliano Procacci<sup>5</sup>, alla *ubiquità* materiale degli scritti machiavellici nei diversi ceti sociali e ambienti intellettuali francesi, corrisponde - per effetto della coincidenza di quella straordinaria fortuna e diffusione «con un periodo estremamente convulso della storia europea, i decenni delle guerre di religione» - un «uso strumentale e a fini di polemica» delle idee del segretario fiorentino, «o di ciò che si supposeva essere le sue idee», così che l'autore del *Principe* «diveniva una sorta di segnacolo in vessillo, una personificazione dei vizi più diversi, un simbolo, un nome. Gli ugonotti accusavano di 'machiavellismo' i gesuiti, i *ligueurs* e i 'papisti', questi ultimi a loro volta ritorcevano l'accusa sui calvinisti, salvo ad associarsi entrambi nel denunciare il 'machiavellismo' e l' 'ateismo' dei *politiques*».

Il Machiavelli della corte italianizzante di Enrico III e Caterina de' Medici, frequentata per qualche tempo, e non senza lasciarvi traccia, anche da Bruno, è innanzitutto l'autore studiato, postillato e discusso da *lecteurs royales* come Jacopo Corbinelli<sup>6</sup> - personaggio cui Bruno fu assai ben noto<sup>7</sup>. Ma è anche il demone della politica perversa e spergiura che ugonotti e *ligueurs*, da opposte sponde, evocano continuamente, accusando il re e sua madre di coltivarne il maligno pensiero con la stessa pervicacia con cui inclinano alla irreligione e alla

<sup>3</sup> Cfr. Procacci, cit., p. 132.

<sup>4</sup> Cfr. V. Spampinato, *Vita di Giordano Bruno*, Messina, Principato, 1921, pp. 283, 700.

<sup>5</sup> Cfr. Procacci, cit., p. 138.

<sup>6</sup> Su Corbinelli e Machiavelli cfr. Procacci, *Un "fuoruscito" lettore del Machiavelli: Jacopo Corbinelli*, in appendice a Procacci, cit., pp. 455-464.

<sup>7</sup> Sui rapporti tra Bruno e Corbinelli cfr. M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 198, 200 e 204, e B. Levergeois, *Giordano Bruno*, Paris, Fayard, 1995, pp. 378-380, 382, 474.

negromanzia. Il *machiavellismo* di Enrico di Valois - un sovrano di cui proprio Bruno, nelle pagine finali dello *Spaccio de la bestia trionfante*, tesse un elogio tutt'altro che *machiavellico*, insistendo piuttosto sulle qualità che rendono Enrico assai prossimo al modello erasmiano del perfetto principe cristiano<sup>8</sup>-, quel *machiavellismo*, prima di costituire materia di ricostruzione storica, fu argomento di propaganda politica. Già dopo la strage di San Bartolomeo, e poi dopo la fuga notturna e inaspettata dalla Polonia di cui aveva accettato di essere re, ma soprattutto dopo l'assassinio del duca e del cardinale di Guisa, alla vigilia del Natale 1588, Enrico diventa, nella letteratura e nella opinione cattolico-guisarda, un mostro di machiavellismo: egli ha fatto uccidere senza processo e senza motivi legalmente accertati un grande di Francia e un cardinale di Santa Romana Chiesa, il fratello del duca di Guisa, gesto che suscitò fra l'altro la durissima indignazione di Sisto V e spinse il pontefice al passo gravissimo della scomunica.

Nella sua ponderosa rievocazione della vita intellettuale e sociale alla corte dell'ultimo Valois, Jacqueline Boucher ha alluso al gran fervore di studi politici promosso dal sovrano e condotto dai suoi accademici di palazzo, fra i quali Louis Le Roy, che nel 1576 dedica al suo re un centone della politica di Aristotele; e ha sottolineato così la persistente presenza della filosofia dello Stagirita fra le letture di Enrico e dei suoi cortigiani (anche nella ricostruzione della accademia di palazzo del re fornita da Robert Sealy nel 1978<sup>9</sup> l'atmosfera culturale del sodalizio risulta più aristotelica che machiavellica), come la opportunità di non assolutizzare o esagerare il contestuale, innegabile interesse per il pensiero di Machiavelli, mediato, ovviamente, soprattutto da Corbinelli e dagli altri *lecteurs royales* di origine italiana. A proposito del re, la Boucher scrive che «Il n'est pas certain qu'il fut un disciple du Florentin»; aggiunge che molte personalità influenti della corte dei Valois si segnalavano per la loro avversione a Machiavelli, e che «cette idée que le machiavélisme prévalait dans l'entourage royal, était moins le fruit des études poursuivies par Henri III que celui de l'impression causée par son rôle dans la St-Barthélemy»<sup>10</sup>.

Impressione tale, quella esercitata dalle stragi di ugonotti nell'estate 1572, che in tutta Europa non v'era principe - e neppure fra quelli che meno si sarebbero detti dei veri stinchi di santi - disposto a rinunciare al piacere di rinfacciare ai Valois come osceno machiavellismo il proditorio sterminio degli invitati alle nozze di Enrico di Navarra con la principessa Margot. Un memorialista ugonotto raccontò che un anno dopo la St-Barthélemy, Enrico, in visita a Guglielmo IV d'Assia, principe riformato, si appellò ingenuamente all'insegnamento di Machiavelli per difendere il suo operato agli occhi dell'interlocutore, il quale, da eretico, avrebbe avuto buon gioco e si sarebbe preteso miglior cristiano del *rex christianissimus* replicando con accigliata indignazione: «Je n'estime pas chrétien un homme qui fait état de Machiavel, car il est tout contraire aux lois du christianisme»<sup>11</sup>. E Agrippa d'Aubigné, scrittore

<sup>8</sup> Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in G. Bruno, *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Nuovamente ristampati con note da G. Gentile, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 826 ss.

<sup>9</sup> Cfr. R.-J. Sealy, *The Palace Academy of Henry III*. «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XL (1978), pp. 61-83.

<sup>10</sup> Cfr. J. Boucher, *Société et mentalités autour d'Henri III*, thèse de Doctorat d'Etat, 1977, éd. Université de Lille, 1981, 4 voll., I, pp. 56-59.

<sup>11</sup> Cfr. P. Chevallier, *Henri III*, Paris, Fayard, 1985, p. 212.

protestante, volle ricordare che finanche il doge di Venezia Alvise Mocenigo - zio del Mocenigo che nel 1591 avrebbe rovinato Bruno consegnandolo al Santo Uffizio - ebbe titolo e modo di fare a Enrico, nel corso della sua trionfale ma infida sosta veneziana del 1574 nella corsa da Cracovia alla corona di Francia, una ramanzina per il comportamento *machiavellico* dimostrato dai Valois nell'estate di due anni prima: un sovrano, avrebbe detto il doge al nuovo re di Francia, deve mantenere la parola data, e non può e non deve tradire la fiducia dei suoi sudditi, fossero pure eretici<sup>12</sup>.

Per molti contemporanei, Enrico e i suoi familiari avevano messo in opera i suggerimenti diabolici del segretario fiorentino, lungamente illustrati dal perfido Corbinelli, istitutore dei giovani principi di casa Valois, e poi addetto alla formazione intellettuale del solo duca d'Angiò, più tardi re di Polonia e poi di Francia. Enrico Caterino Davila, cronista delle guerre civili francesi, attribuiva alle letture di Machiavelli che il Corbinelli faceva al re una evidente influenza, mentre il predicatore leghista Boucher affermava come se l'avesse potuto vedere con i suoi occhi che il re di Francia andava in giro con una copia del *Principe* in tasca. Certamente, gli studi su Machiavelli di Corbinelli, e quanto di Machiavelli si avverte nelle pagine ma finanche nella inquietante attività cortigiana e politica di questo esule italiano a Parigi hanno favorito, anche in sede storiografica, la tesi dell'Enrico seguace di Machiavelli per effetto dell'influenza di Corbinelli. Benché neppure Corbinelli stesso possa essere risolto tutto nel machiavellismo, e, nel caso, in un genere di machiavellismo piuttosto rozzo e semplicistico - mi riannodo qui alle equilibrate conclusioni cui sul tema è giunto Procacci<sup>13</sup> - apparve machiavellica al Rajna la corrispondenza tra Corbinelli e il suo amico napoletano Gian Vincenzo Pinelli<sup>14</sup>, intessuta com'è di disincantate, callide e intriganti riflessioni e informazioni sulle lotte politico-religiose, sulla corte di Francia, sulle congiure e sui misteri che ne avvelenavano la vita. Non è senza motivo che quarant'anni dopo che Cardascia illuminasse le suggestive postille di Corbinelli ai *Discorsi* di Machiavelli - nelle quali si affollano sofferti riferimenti alle tragiche vicende francesi del 1588, e in particolare ai comportamenti disastrosi di re Enrico -<sup>15</sup> un altro studioso, Dickermann, passasse a considerare proprio l'allievo di Corbinelli, Enrico stesso, come *a student of the Principe*<sup>16</sup>, mostrando attraverso qualche brano della corrispondenza privata del re che, pur essendo ben lungi dal poter o voler seguire le controverse massime di Machiavelli, il re di Francia ne aveva in qualche modo introiettato il pensiero, ma si giudicasse in fondo del tutto incapace di applicarlo. Leggendo il *Principe*, Enrico di Valois avrebbe riconosciuto in se stesso quel che un re, secondo Machiavelli,

---

<sup>12</sup>Cfr. P. de Nolhac e A. Solerti, *Il viaggio in Italia di Enrico III di Francia e le feste a Venezia, Ferrara, Mantova e Torino*, Roma-Torino-Napoli, L. Roux e C. Editori, 1890, p. 136; Chevallier, cit., pp. 236-244. Intorno all'atteggiamento di Agrippa d'Aubigné nei riguardi di Enrico III vd. M.-M. Fragonard, *Stratégie de la diffamation et poétique du monstreux: d'Aubigné et Henri III*, in *Henri III et son temps*, Études réunies par R. Sauzet, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1992, pp. 47-55.

<sup>13</sup> Cfr. Procacci, *Un "fuoruscito" lettore del Machiavelli: Jacopo Corbinelli*, cit., pp. 463 ss.

<sup>14</sup>Cfr. P. Rajna, *Jacopo Corbinelli e la strage di San Bartolomeo*, «Archivio storico italiano», s. V, t. 21 (1898), pp. 54-103.

<sup>15</sup>Cfr. G. Cardascia, *Un lecteur de Machiavel a la cour de France: Jacopo Corbinelli*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1938, pp. 446-452.

<sup>16</sup> Cfr. E. H. Dickermann, *Henri III of France Student of the Principe*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1978, pp. 281-287.

non avrebbe dovuto essere, piuttosto che quel che avrebbe dovuto essere. Insomma, il figlio di Caterina de' Medici, verso la fine della sua vita, si sarebbe scoperto come l'esatto contrario del principe machiavellico: irresoluto, volubile, effeminato. Ma lasciando in un canto Enrico III sul lettino dello psicoanalista con in mano il *Principe* di Machiavelli, è proprio l'esame obiettivo della tormentosa e precaria politica del re, così accidentata da scelte davvero poco machiavelliche, a indurre Pierre Chevallier a concludere, nel suo *Henri III* del 1985, che al tempo delle guerre di religione «on attribuait ainsi à Machiavel une audience à la Cour qu'il n'avait pas», e a proposito del rapporto tra Enrico e Corbinelli, che quest'ultimo «était loin d'avoir engagé le roi à faire siennes les idées du trop subtil et réaliste Italien»<sup>17</sup>.

Il machiavellismo era poi solo uno degli ingredienti della *leggenda nera* che circondava re Enrico, inseparabile dalle accuse di spietata crudeltà ammantata di effeminata irresolutezza e di magismo satanico mascherato da autoconsunzione bigotta: è questo l'*Henri III sorcier* studiato da Myriam Yardeni nella propaganda leghista e, insieme, il machiavellico spergiuero e traditore costruito dalla letteratura protestante polacca a seguito della fuga del Valois da Cracovia, ripercorsa da Janusz Tazbir<sup>18</sup>. Una *leggenda nera* cui la storiografia più recente contrappone la decisa «riabilitazione» - come scrive Denis Richet - del più italianizzante dei re di Francia<sup>19</sup>, di quel che Chevallier, ha definito - dubitando fortemente del suo preteso *machiavellisme noir* - «un très bon prince, s'il eut rencontré un bon siècle»<sup>20</sup>.

Anche dopo aver lasciato alle sue spalle la turbolenta vita francese ed essere passato in Inghilterra, dove risiede dall'aprile 1583 all'ottobre 1585, Giordano Bruno incrocia la vicenda europea del machiavellismo. A Londra un editore tanto irregolare quanto prolifico e sagace quale John Wolf, collegato al John Charlewood stampatore delle opere italiane di Bruno, dà fuori, tra il 1584 e il 1588, le edizioni italiane dei principali scritti di Machiavelli, autore che circola insistentemente fra gli stessi ambienti e personaggi frequentati o lambiti dal Nolano: il circolo di Sir Philip Sidney, Alberico Gentili, Jacopo Castelvetro<sup>21</sup>. Questa fu l'atmosfera in cui Bruno venne svolgendo la sua riflessione sul rapporto tra verità e legge, con occhio assai pronto e spirito tanto reattivo alle vibrazioni della politica e della lotta religiosa inglese, come ha dimostrato Ciliberto, e di cui ha lasciato singolare testimonianza nello *Spaccio*, che nell'anno 1584 si situa all'incrocio tra fortuna di Machiavelli, delicate e difficili relazioni anglo-francesi, guerra d'Olanda e crisi interne, politico-religiose, di Francia e Inghilterra.

La lettura dello *Spaccio* - occorre tuttavia precisarlo - non esaurisce la materia, né del Bruno e la crisi etico-politica del suo tempo, né del suo rapporto con Machiavelli. Anche altri scritti del Nolano, per solito poco curati per questo come per altri aspetti, risultano essenziali alla comprensione della ricchezza e importanza del Bruno *politico*: è il caso del *De vinculis*, composto dal Nolano in Germania intorno al 1590, opera meritoriamente richiamata da Ciliberto, in cui magia, arte del *legare* e problema della *civile conversazione* appaiono

<sup>17</sup> Chevallier, *Henri III*, cit., p. 395.

<sup>18</sup> Cfr. M. Yardeni, *Henri III sorcier*, in *Henri III et son temps*, cit., pp. 57-66, e J. Tazbir, *Henri de Valois aux yeux de ses sujets*, ivi, pp. 69-86.

<sup>19</sup> Cfr. D. Richet, *Henri III dans l'historiographie et dans la légende*, in *Henri III et son temps*, cit., pp. 13-20.

<sup>20</sup> Chevallier, *Henri III*, cit., p. 17.

<sup>21</sup> Cfr. Procacci, cit., pp. 134 ss.

strettamente intrecciati<sup>22</sup>. Ma trattandosi ora di Machiavelli e della sua fortuna nella cultura meridionale, mi limiterò a prendere l'angolo visuale di Napoli, a soffermarmi su un episodio napoletano della crisi politico-religiosa europea del Cinquecento, quale è ricordato e valutato da Bruno nello *Spaccio*, e a cercare di illuminare - in quel ricordo e in quella valutazione - la presenza o la suggestione di Machiavelli.

Son tornato di recente<sup>23</sup> su alcune pagine celebri quanto rilevanti di quest'opera, quelle tradizionalmente ma non pacificamente ritenute come dedicate, nel secondo dialogo, alla rivolta napoletana contro l'Inquisizione del 1547, e che io credo piuttosto riferibili alla sollevazione, sempre contro l'Inquisizione, scoppiata a Napoli, sotto gli occhi del giovane Bruno, ancora studente, nel 1564. Ho cercato di collocare quella rievocazione nello sviluppo interno dello *Spaccio*, di riaccostarla alle memorie dell'esperienza napoletana del Nolano, di connetterla alla testimonianza che Bruno offre della crisi europea del tardo Cinquecento, dei conflitti interni all'Inghilterra ospite del Nolano, delle guerre di religione in Francia, dei grandi contrasti tra le potenze cattoliche e le protestanti. Ne ho ricavato l'impressione che nel generale tono e nella complessiva sostanza anti-riformata dello *Spaccio* il ricordo della rivolta napoletana possa valere a segnalare il non facile atteggiamento del Nolano verso la Spagna, nel contesto europeo degli anni Ottanta. Atteggiamento che ritengo non riducibile né a un radicale antispanolismo - come è stato spesso un po' affrettatamente concluso -, né a una convinta ispanofilia, raffrontabile, per esempio, a quella di un Campanella.

Piuttosto, il Nolano sembra svolgere - nella cornice satirico-allegorica e quindi sempre un po' straniante dello *Spaccio*, spesso ardua da decifrare con conveniente sicurezza, e nella quale qualunque tentativo di identificazione di precise posizioni politiche e politico-religiose va condotto con estrema cautela - una significativa suggestione di rilievo politico. Nel quadro del presupposto generale, filosofico e filosofico-storico, che informa tutto lo *Spaccio*, secondo cui gli effetti politico-civili della Riforma rappresentano la massima espressione negativa del ciclo decadente della religione giudaico-cristiana, Bruno sembra voler dire che tanto a Napoli nella crisi del '64, quanto in Europa durante il grande scontro degli anni Ottanta, la Spagna, pur non amata dal Nolano per molteplici motivi, ha costituito e costituisce il più antipatico ma anche il più solido e irrinunciabile baluardo alla espansione politica della Riforma, alle sue disastrose conseguenze sull'assetto civile e spirituale europeo.

Riprendo ora in mano le pagine per così dire napoletane dello *Spaccio*, con l'intento di rifinirne la lettura, e cercare di cogliere nell'andamento e negli esiti dell'analisi di Bruno altri echi - oltre quelli sottolineati da Ciliberto - della sua dimestichezza con il pensiero del Machiavelli.

Verso la fine del secondo dialogo dello *Spaccio* Mercurio è inviato da Giove a «proveder e riparar a l'incendio che ha cominciato a susctar la pazza e fiera Discordia in questo Regno

---

<sup>22</sup>Cfr. Ciliberto, *Giordano Bruno*, cit., pp. 257-258, dove si sottolinea il significato politico della tematica del *De vinculis*, e il legame e le differenze di quest'opera per un verso rispetto allo *Spaccio*, per un altro nei riguardi della prospettiva machiavelliana sulla religione quale è presente al Nolano. Cfr. anche Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Bari, Laterza, 1996, p. 119.

<sup>23</sup>Cfr. S. Ricci, *Giovinetza di un inquisitore*. Giulio Antonio Santori, *Giordano Bruno e il Santo Uffizio a Napoli*, «Bruniana & Campanelliana», 1 (1995), 1-2, pp. 249-272.

Partenopeo»<sup>24</sup>. Questa «Discordia» è la «pestifera Erinni», che «da là de le Alpi ed il mare [si è] aventata» a Napoli, «questo nobil paese». E', senza dubbio, la *pestifera Erinni*, come tutti gli interpreti han riconosciuto, lo spirito di divisione per materia di fede, è la guerra di religione che rischia di investire e sconvolgere quella parte d'Europa - il Regno spagnolo di Napoli - che fino ad allora ne era rimasta ai margini, risparmiata.

L'atmosfera in cui Bruno esamina le ragioni e gli sviluppi del conflitto tra il governo spagnolo e il popolo napoletano sul problema dell'Inquisizione sembra essere davvero *machiavellica*. La rivolta non ha, per Bruno, profonde ragioni autoctone: la discordia civile è stata «chiamata», evocata, provocata dalla «stolta ambizione e pazza confidenza d'alcuno»; in qualche modo, pare essere l'effetto di un complotto, di una cospirazione, che coinvolge e travolge, anche indipendentemente dalla intenzione di reciproca lealtà, il *principe*, cioè la Spagna, attanagliato dal «suspetto di perdear tutto, per aver voluto abbracciar troppo», e il *popolo*, che «adopera il voler mantenersi nella medesima libertade in cui è stato sempre», e teme «di subintrar più arcta servitude»<sup>25</sup>.

L'«origine e principio» dello scontro tra *popolo* e *principe* è la «grande avarizia che va lavorando sotto pretesto di voler mantener la Religione», vale a dire il tentativo, che qualcuno a Napoli vorrebbe porre in essere, di adoperare lo strumento inquisitoriale per costruire fortune economiche. Vedremo di qui a breve che l'espressione bruniana rappresenta un preciso riferimento a uno dei concreti elementi costitutivi dello scontro del 1564. Ora è invece importante annotare che la definizione della *religione* come *pretesto* di *grande avarizia* rinvia certamente a una percezione della politica spagnola, in Italia e fuori, largamente attestata. Nel cap. XXI del *Principe* Machiavelli ricorda che proprio «servendosi della religione» Ferdinando il Cattolico, alla fine del Quattrocento, aveva commesso «una impietosa crudeltà», «cacciando e spogliando, el suo regno, de Marrani»; e che «sotto questo medesimo mantello» aveva attaccato nel 1509 le coste settentrionali dell'Africa, da Orano a Tripoli, portandovi la guerra nel nome della fede cristiana. Azioni, queste, per Machiavelli, *grandi*, anzi *grandissime*, che hanno consentito a Ferdinando, da «re debole», che era, di diventare «per fama e per gloria el primo re de' Cristiani»<sup>26</sup>. Dopo Machiavelli, e dopo le guerre franco-ispatiche e poi le guerre di religione, lo spagnolo farsi *manto* della religione a fini di potenza diventerà un luogo comune della riflessione politica, e non soltanto in ambito *politique*, protestante o comunque antispagnolo. In un momento assai grave della crisi francese e di forte tensione nelle relazioni tra la Spagna e il papato, nell'estate del 1590, finanche Sisto V fu tentato di dichiarare solennemente «come gli spagnoli sotto la sembianza della religione perseguano in Francia solo i loro piani politici ed ambiziosi, ed a lui, il papa, che non si voleva lasciar sfruttare in questo come loro strumento, imputavano di favorire l'eresia, facevano predicare dal pulpito contro di lui, e lo minacciavano con proteste»<sup>27</sup>.

Nel contesto napoletano del 1564, l'anno in cui la lotta contro l'eresia registrò a Napoli il

<sup>24</sup> Bruno, *Spaccio de la Bestia trionfante*, cit., p. 719.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 720.

<sup>26</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Il principe con uno scritto di G.W.F. Hegel*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 120.

<sup>27</sup> Dichiarazione privata di Sisto V, luglio 1590. cit. in L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, Roma, Desclée, 1942, X, p. 273.

definitivo successo della Chiesa, con il rogo di due calvinisti in Piazza Mercato (spettacolo peraltro inusitato per la città) e la dissoluzione di numerose, ben organizzate e finanche influenti comunità riformate<sup>28</sup>, il *pretesto* della santa fede sembra a Bruno - che scrive d'altro canto ben vent'anni dopo, e quindi con tutto il senno del poi - *falso e inexcusabile*, perché - precisa - «non si richiede riparo o cautela dove nessuna ruina o periglio minaccia, dove gli animi son tali quali erano, ed il culto di quella dea [la religione cattolica] non cespita in queste come in altre parti»<sup>29</sup>. Insomma, in confronto a quel che accade in Francia e nei Paesi Bassi fra gli anni Sessanta e Ottanta, il pericolo ereticale nel dominio spagnolo di Napoli appare al Nolano del tutto irrilevante, o comunque tale da rendere scopertamente pretestuoso qualsiasi inasprimento repressivo.

Ma pur che si ammetta che l'eresia, nel Regno di Napoli, costituisca un pericolo grave, il Mercurio bruniano ritiene che «non tocca a l'Avarizia, ma alla prudenza e Giustizia di rimediarsi». Il popolo napoletano si è «commosso a furore», proprio perché la sostanza *avara* della politica religiosa spagnola si è rivelata in tutta la sua miserabile realtà, e ciò non può che dar adito a mistificazioni e strumentalizzazioni; l'incauta protervia degli *avari* ammantati di *religione* può rappresentare, a sua volta, pretesto di rivolta per un popolo facile a trascendere dalla difesa della «giusta libertà», alla «ingiusta licenza». Come molti popoli, anche quello napoletano, in quanto eccitata «moltitudine bestiale», può essere trascinato a cercare di «governarsi secondo la pernicioso e contumace libidine»<sup>30</sup>. Bruno pare condividere l'avviso espresso da Machiavelli nei *Discorsi* (I, 55.2), quando questi scrive che in un paese come il Regno di Napoli - dove abbondano uomini «al tutto inimici d'ogni civiltà» e refrattari «ad alcuno vivere politico» -, «è tanto la materia corrotta che le leggi non bastano a frenarla», ed è necessario che vi sia «una mano regia che con la potenza assoluta ed eccessiva ponga freno alla eccessiva ambizione e corruttela dei potenti»<sup>31</sup>. Non è quindi in discussione - per Bruno - il dominio spagnolo su Napoli, né il suo carattere tendenzialmente assolutistico, quanto piuttosto il «rimedio dell'Avarizia» che quel governo, e la curia napoletana, ritengono di dover applicare al male dell'eresia e della rivolta politico-religiosa.

Che cosa sia il rimedio dell'Avarizia è subito chiarito da Bruno, con puntuale riferimento a quella legislazione antiereticale che a Napoli aveva infiammato gli animi e allargato la rivolta contro il vicerè e la curia. I nobili e il popolo della città, nel marzo 1564, non erano insorti tanto contro il rogo dei due infelici eretici in Piazza Mercato, quanto affinché il governo vicereale e la curia napoletana dismettessero quelli che ai napoletani sembravano essere metodi da Inquisizione a modo di Spagna, e in primo luogo le severe misure di requisizione dei beni economici di eretici e loro parenti e discendenti, che offrivano pretesto per vendette, ricatti e pressioni politiche. Misure di confisca già abolite nel 1554 da Giulio III, richiamate in vigore da Paolo IV, e che Pio IV - sull'onda della insurrezione napoletana del '64 - avrebbe poi di

---

<sup>28</sup> Cfr. P. Scaramella, *«Con la croce al core»*. *Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, Napoli, La Città del Sole, 1995.

<sup>29</sup> Bruno, *Spaccio*, cit., p. 721.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1983, pp. 190 ss.

nuovo revocato. E' fuor di dubbio che Bruno alluda a questo contesto, allorché respinge l'idea che si possa riportare la quiete e l'ordine a Napoli «aggravando gli castighi de delinquenti, di sorte che della pena d'un reo vegnano equalmente partecipi molti innocenti, e tal volta gli giusti; e con ciò vegna a farsi sempre più e più grasso il prencipe», poiché «è contra ogni legge, che per difetto del padre, vegnano multati gli agnelli e la madre»<sup>32</sup>. Sarebbe, questo, rimedio non solo «avaro», ma da «fieri barbari... e da Giudei», secondo Bruno<sup>33</sup>; esso, piuttosto che raffrenare la «stolta ambizione» di pochi malintenzionati, estenderebbe l'incendio della rivolta.

L'analisi bruniana mi pare assonante con quella condotta da Machiavelli nel cap. XVII del *Principe*, allorché, prescrivendo al sovrano di tener lontani da sé motivi di odio e di disprezzo popolare, gli consiglia di astenersi «dalla roba de' suoi cittadini e de' suoi sudditi, e dalle donne loro. E quando pure li bisognasse procedere contro al sanguc di alcuno, farlo quando vi sia iustificazione conveniente e causa manifesta: ma, sopra tutto, astenersi dalla roba d'altri; perché gli uomini dimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio». Raccomandazione che Machiavelli rinnova nel cap. XIX, laddove suggerisce al sovrano di non «essere rapace e usurpatore della roba e delle donne de' sudditi: di che si debbe astenersi», poiché «qualunque volta alle universalità degli uomini non si toglie né roba né onore, vivono contenti». Quando si abbia cautela di comportarsi così, i principi non devono temere la «ambizione di pochi, la quale in molti modi, e con facilità, si raffrena»<sup>34</sup>.

Dunque, se la Spagna e la Chiesa pensassero di completare l'estirpazione dell'eresia dal Mezzogiorno d'Italia con le confische di beni ai sudditi e ai loro discendenti si ingannerebbero: in primo luogo, è cosa ormai scoperta questa «grande avarizia che va lavorando sotto pretesto di voler mantener la Religione»; in secondo luogo, la barbarie della persecuzione dei figli per motivo dei genitori scava un solco profondissimo tra il sovrano e i sudditi, e provoca lacerazioni più gravi e irreparabili.

Meglio, secondo Bruno, giocare d'astuzia: «voglio andar a suscitar l'Astuzia», dice Mercurio avviandosi a calare sulla città di Napoli in subbuglio, e a suggerire a chi di dovere un «Inganno». Il quale consiste in una «lettera di tradimento contra la pretenduta ambiziosa Ribellione, per la qual finta lettera si diverta l'empito maritimo del Turco, ed obste al Gallico furore ch'a lunghi passi da qua de l'Alpi per terra s'avicina»<sup>35</sup>. Questo luogo - insieme a quello già citato sulle misure di confisca dei beni degli eretici - induce a ritenere che la rivolta napoletana cui Bruno pensa sia quella del 1564, piuttosto che quella del 1547. Infatti, le manovre militari turche e francesi intorno al Regno di Napoli del 1558, cui qui il Nolano sembra riferirsi, sono più facilmente riannodabili al contesto politico della seconda rivolta anti-inquisitoriale, che a quello della prima. Inoltre, fu proprio con un «inganno grossolano» - quale lo definì Luigi Amabile nel suo *Santo Ufficio della Inquisizione a Napoli* - che gli spagnoli riuscirono a sedare la rivolta del '64. La «finta lettera», nel senso non di falsa, ma di fingitrice, pur con la cautela dovuta nel caso di Bruno e della sua fertilità immaginativa e straniante, ricorda la

<sup>32</sup> Bruno, *Spaccio*, cit., p. 722.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Machiavelli, *Il Principe*, cit., pp. 96, 102.

<sup>35</sup> Bruno, *Spaccio*, cit., p. 723.

lettera ovvero *Declaracion* con cui Filippo II - nel 1565 - assicurò alla *fedelissima* città di Napoli, dopo aver ricevuto il suo delegato, Paolo Burali d'Arezzo, di non aver mai avuto l'intenzione di introdurre l'Inquisizione a modo di Spagna nel Regno, rinnovando l'impegno assunto da Carlo V durante l'analoga congiuntura del 1547. Si trattò di «inganno grossolano» - e, per Bruno, di «finta lettera» dettata da «Astuzia» e da «Inganno»-, perché, com'è noto, il problema reale, a Napoli, non era affatto l'introduzione dell'Inquisizione spagnola - che a differenza del ducato di Milano e della Sicilia la corona spagnola aveva tentato, senza riuscire, di introdurre nel Mezzogiorno continentale nel 1510 e nel 1547, e che nel '64 non aveva alcuna intenzione di stabilire - bensì i metodi del Santo Uffizio romano, che aveva praticamente soppiantato, nella città e nel Regno, la meno appuntita Inquisizione diocesana ordinaria. Le procedure straordinarie applicate dai delegati napoletani del Santo Uffizio (segretezza e anonimato delle testimonianze, uso della tortura, confisca dei beni degli eretici sia penitenti che impenitenti e di quelli dei loro figli e parenti, e devoluzione al fisco degli stessi) erano tuttavia interpretati dai napoletani come un'avvisaglia o un segno della introduzione nel Regno dell'Inquisizione a modo di Spagna. Filippo II dissimula di non cogliere la differenza tra Inquisizione ordinaria e Santo Uffizio romano, gioca sulla confusione popolare fra i due istituti, assicura di non voler introdurre l'Inquisizione a modo di Spagna (assicurazione peraltro sincera), simula di voler comunque far studiare dal Consiglio d'Italia la questione delle confische - che gli Eletti della città di Napoli chiedevano di limitare ai beni dei soli eretici impenitenti, esentandone i penitenti e comunque le loro famiglie, e destinandone i proventi non più al fisco regio, ma alle opere di carità - e ottiene così di sedare il fermento, di ribadire l'autorità regia, e di rendere quest'ultima arbitra di qualunque ulteriore contenzioso in materia tra la città e la Santa Sede. L'effetto concreto era quello di disarmare la rivolta senza che il Santo Uffizio fosse impedito di continuare ad operare - apparentemente come una giurisdizione ordinaria - con metodi straordinari, quali erano appunto la segretezza delle testimonianze, la tortura e le confische<sup>36</sup>.

Quel che qui conta è ricordare come Bruno concluda l'apologo storico relativo alla rivolta del 1564 celebrando nell'*astuta* risoluzione del *principe* - ovvero di Spagna - lo stratagemma che aveva consentito di riportare la pace nella città di Napoli. «Cossi per difetto di forza - scrive Bruno - si spinga l'ardire, si tranquille il popolo, s'assicure il principe, ed il timore spinga la sete de l'Ambizione ed Avarizia senza bere. E con ciò al fine vegna richiamata la bandita Concordia, e posta nella sua cathedra la Pace, mediante la confirmazione dell'antiqua Consuetudine di vivere, con abolizione di perigliosa ed ingrata Novitate»<sup>37</sup>.

Sul piano politico, una sorta di *happy end* che rimette ogni cosa al suo posto. Vent'anni dopo questi avvenimenti, il Nolano sembra soddisfatto del loro esito: l'*astuto* spagnolo è riuscito a impedire che gli eccessi del Santo Uffizio suscitassero un rivolgimento di più gravi proporzioni, capace di spalancare le porte del Regno di Napoli al «peggio che Nerone mostro» dell'eresia e della guerra civile, i cui perniciosi effetti Bruno osserva nel resto d'Europa, soprattutto in Francia, e denuncia nello *Spaccio* ad altissima voce.

---

<sup>36</sup>Intorno alla rivolta del '64 cfr. E. Pontieri, *L'agitazione napoletana del 1564 contro il Tribunale dell'Inquisizione e la missione del teatino Paolo Burali d'Arezzo presso Filippo II*, in *Nei tempi grigi della storia d'Italia. Saggi storici sul periodo del predominio straniero in Italia*, terza edizione rifatta e accresciuta, Napoli, ESI, 1966.

<sup>37</sup>Bruno, *Spaccio*, cit., p. 724.

In tutta la vicenda, nel modo in cui Bruno la ripercorre, c'è un'ulteriore *morale*, per così dire, ed è un implicito elogio della «Dissimulazione». Nell'Epistola Esplicatoria dello *Spaccio*, Bruno ha recuperato quest'arte alla pratica del reggimento dei popoli. E' vero che «la regolata Maestà», come la chiama, ovvero il buon governo, deve versare «per ordinario... ne li campi della Semplicità, Verità ed altri simili per principale elezione», ma, aggiunge, accade che «talvolta per forza di Necessitate» il buon governo debba versare anche nel campo «de la Dissimulazione ed altri simili, che per accidente possano essere ricetto de virtudi»<sup>38</sup>. In un luogo, poi, del secondo dialogo, Bruno ammette che la «Dissimulazione», nella riforma generale delle virtù compiuta dagli dèi nello *Spaccio*, «fu stimata indegna del cielo», ma soggiunge che di quest'arte «talvolta sogliono servirsi anco gli dèi; perché talvolta, per fuggir invidia, biasmo ed oltraggio, con gli vestimenti di costei la Prudenza suole occultar la Veritate». E cita, al riguardo, l'*Orlando furioso* (XXIV, I): «Quantunque il simular sia le più volte / Ripreso, e dia di mala mente indici, / Si trova pur in molte cose e molte / Aver fatti evidenti benefici, / E danni, e biasmi, e morte aver già tolte...»<sup>39</sup>. «Ancella della Prudenza e scudo della Veritate», la Dissimulazione bruniana, protagonista vera dell'apologo sulla rivolta del 1564, ricorda il cap. XVIII del *Principe*, e la sua celebre massima: «Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende; nondimanco si vede, per esperienza ne' nostri tempi, quelli principi avere fatto gran cose, che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l'astuzia aggirare e' cervelli degli uomini: e alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sulla lealtà», per cui, consiglio finale, bisogna che il principe sappia essere «gran simulatore e dissimulatore»<sup>40</sup>.

Tuttavia, rinnovando sostanzialmente un motivo dell'ideologia politica umanistica - ad esempio la distinzione tra *voce barbara e fiera* di ragion di Stato da quella di *ragion civile* quale era stata rivendicata da Giovanni della Casa nella Orazione a Carlo V del 1547, e anticipando momenti della riflessione seicentesca sulla prudenza civile che non deve disdegnare, quando si tratta di parare mali maggiori e la distruzione del corpo politico, mezzi moralmente discutibili quali la dissimulazione e la simulazione<sup>41</sup>-, Bruno fa di queste arti un accessorio importante ma relativo e subordinato dell'agire politico. Nel caso della rivolta del 1564, infatti, non si è trattato, per Filippo II, di rompere la fede, di revocare la parola data, di infrangere la lealtà verso i sudditi, quanto, piuttosto, di simulare che la materia del contendere non fosse il metodo del Santo Uffizio romano, e di assicurare di non aver mai avuto l'intenzione di introdurre l'Inquisizione a modo di Spagna. Simulando di avvertire il dovere di rinnovare questo impegno, il re getta in ombra il nocciolo vero della questione, e cura di non pronunciarsi su di esso, lasciando sfiatare la sedizione della città.

D'altro canto, pur ammettendo che *talvolta* i principi possono e debbono essere simulatori e dissimulatori, pur ritenendo che, «indegna del cielo», quest'arte astuta possa «per accidente» essere «ricetto de virtudi», Bruno conferma di credere, nel terzo dialogo dello *Spaccio*, che un

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 564.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 708.

<sup>40</sup> Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 98 s.

<sup>41</sup> Su questo contesto problematico cfr. G. Borrelli, *Ragion di Stato. L'arte italiana della prudenza politica*, introduzione all'omonimo catalogo della mostra organizzata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dall'Archivio della Ragion di Stato, Napoli, Palazzo Serra di Cassano, 4-30 luglio 1994, a cura di G. Borrelli, Napoli, nella sede dell'Istituto, 1994, pp. 3-29.

regno fondato sulla sistematica evasione della fede, del patto, del giuramento, e per conseguenza sulla metodica incredulità civile, sull'ateismo morale e politico, sull'assenza di certi e saldi fondamenti etico-religiosi, non possa avere che tormentosissima e breve esistenza. Gliene aveva dato prova la Francia delle guerre di religione, dove il relativismo e la doppiezza del partito dei *malcontenti* o *politiques*, l'infido settarismo degli ugonotti, che invocano tolleranza ma mirano al trono e a stabilire la religione riformata come unica religione, e la politica instabile e ondeggiante di Caterina de' Medici, nel generale scardinamento della religione ricevuta e del costume politico avuto, avevano reso il paese ingovernabile, diviso, lacerato. «Vedete a che è ridotto il mondo - scrive Bruno nel terzo dialogo -, per esser messo in consuetudine e proverbio, che per regnare non si osserva fede. Oltre: agl'infideli ed eretici non si osserva fede. Appresso: si franga la fede a chi la rompe. Or che sarà, se questo si mette in pratica da tutti? A che verrà il mondo, se tutte le repubbliche, regni, domini, farneglie e particolari diranno, che si deve esser santo col santo, perverso col perverso? e si faranno iscusati d'esser scelerati, perché hanno il scelerato per compagno o vicino? e penseranno che non doviamo forzarci ad esser buoni assolutamente, come fusseno dei, ma per commoditate ed occasione, come gli serpenti, lupi ed orsi, tossichi e veneni [...]. E' legge da qualche Giudeo e Sarraceno - conclude Bruno -, bestiale e barbaro, non da Greco e Romano civile ed eroico, che alcuna volta e con certe sorte di genti, sol per propria commoditate ed occasion d'inganno, sia lecito donar la fede, con farla ministra di tirannia e tradimento»<sup>42</sup>.

Anche in questo luogo dello *Spaccio* torna il richiamo alla virtuosa religione civile dei Romani che Bruno condivide con il Machiavelli dei *Discorsi*. Dall'universo sulfureo e arroventato del *Principe* Bruno sembra trarre tutto il senso irrinunciabile di una politica che non può fare a meno di condursi anche con l'intrigo, con l'inganno, con la finzione. La conservazione del corpo politico impone che il principe sappia simulare e ingannare, soprattutto quando, come nell'Europa delle guerre di religione, lo scagliarsi l'una contro l'altra di quella pernicioso moltitudine e bellicosa congerie di catechismi, sette, inquisizioni e sante fedi dal Nolano aborrite mette a repentaglio l'esistenza stessa degli Stati e la tranquillità e concordia civile dei popoli. Ma la prudenza prescrive al sovrano - come in quei capitoli XVII e XIX del *Principe* che ho richiamati a proposito delle misure di confisca dei beni degli eretici - che mai, attentando alle sostanze e ai figli degli eretici, egli metta in pericolo le fondamenta stesse della vita sociale. Con il Machiavelli dei capp. 11 e 12 del primo libro dei *Discorsi*, quelli dedicati alla religione dei Romani e all'importanza della religione nell'ordinamento e conservazione degli Stati, il Nolano conclude che nella certezza della parola data, nella *fides* inviolabile, come impegno sacro che si appoggia necessariamente a una religione - ma che sia una - comunemente sentita, risiede la *elezione principale* della *regolata Maestà*, benché, per accidente, la *Veritate* possa o debba talvolta farsi scudo con la Dissimulazione, e la *Prudenza* valersi di essa Dissimulazione come della sua *ancella*. E' questa sapienza - per Bruno - che distingue la società *civile* ed *eroica*, qual era la greco-romana, dalla società *bestiale* e *barbara* del *Giudeo* e del *Sarraceno*; è questa *religio* a tenere salda la *civile conversazione*.

---

<sup>42</sup> Bruno, *Spaccio*, cit., p. 760.

## Gianfranco Borrelli

### *Il progetto di Ottavio Sammarco: Machiavelli, Guicciardini e la politica aristocratica*

L'incidenza di Machiavelli nella cultura e nelle pratiche della politica degli stati regionali della penisola - tra fine Cinquecento ed inizi del secolo successivo - costituisce tradizionalmente un terreno tra i più frequentati nell'impegno di ricerca offerto dalla storiografia italiana. Ed in effetti per questo periodo - decisivo per la formazione delle politiche italiane impegnate nel confronto con quelle potenze europee che condizionano sempre più la vita dell'Italia - possediamo la mappa dettagliata dei percorsi di autori e di scritture che richiamano con modalità differenti provocazioni e suggerimenti del segretario fiorentino: basti ricordare il complesso degli interventi messi in opera dagli studi di storici quali Andrea Sorrentino, Luigi Firpo, Rodolfo De Mattei, Giuliano Procacci<sup>1</sup>. Questi lavori sono preliminari ad ogni ulteriore approfondimento e difatti costituiscono i fondamenti per altri contributi che intendano esplorare nel dettaglio percorsi più interni, e tanto vale anche per la letteratura politica del primo Seicento prodotta a Napoli e nel meridione d'Italia; in questo caso, per quanto riguarda già solo le scritture dei primi decenni del secolo, ci troviamo al cospetto di una produzione ricca e variegata su tonalità molteplici di riflessioni dedicate al segretario fiorentino. Innanzitutto, la critica fortemente argomentata di Tommaso Campanella, ancora la denuncia esplicita di Giulio Cesare Capaccio, ma pure i riferimenti indiretti e positivi - mediati significativamente dalla citazione dello scritto ben noto di Agostino Nifo - di Francesco Imperato<sup>2</sup>. Ciascuno di questi autori dedica a Machiavelli l'attenzione sicuramente dovuta, inserisce significativamente questi richiami all'interno del proprio programma espositivo, lanciando in tal modo segnali determinati, in forma più o meno palese; in breve, in questa prima parte del Seicento, queste diverse

<sup>1</sup> Ancora utile ci sembra il testo pure datato di A. Sorrentino, *Storia dell'antimachiavellismo europeo*, Napoli, Loffredo, 1936; di L. Firpo basterà richiamare gli scritti inclusi nel volume *Appunti e testi per la storia dell'antimachiavellismo*, Torino, CLUEP, 1961, pp. 54-105; quindi, il testo di R. De Mattei, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, Sansoni, 1969; di G. Procacci vedi la riedizione degli *Studi sulla fortuna di Machiavelli* (1965) nella più ricca produzione di *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995.

<sup>2</sup> Le scritture principali in cui Campanella richiama Machiavelli sono: *Articoli prophetales* (nell'edizione curata da G. Ernst, Firenze, La Nuova Italia, 1976: IV, pp. 38-39; VII, pp. 74-75; XIII, p. 193; XIV, p. 204); *Antiveneti* (nell'edizione curata da L. Firpo, Firenze, Olschki, 1944, alle pp. 17, 62, 67, 127-129); *Aforismi politici* (in *Opere di Tommaso Campanella*, a cura di A. D'Ancona Torino, Luigi Pomba, 1854, pp. 28-30); *Atheismus triumphatus* (Rome, apud Heredem Bartholomei Zanetti, pp. 94, 110, 162-163, 167). Giulio Cesare Capaccio denuncia l'empietà di Machiavelli nei due luoghi di *Il principe, tratto dagli emblemi dell'Alciato, con duecento e più avvertimenti politici e morali*, Venezia, appresso Barezzo Barezzi, 1620, avv. 6, *Finta religione*, p. 10, e avv. 139, *Maestri di Principi*, p. 294. Per quanto riguarda l'opera di Francesco Imperato si veda il *Discorso politico intorno al reggimento delle Piazze e della Città di Napoli*, Napoli, Felice Stigliola, 1604, p. 23: il richiamo all'opera di Agostino Nifo - *Augustini Niphi Medicae philosophi suessani de regnandi peritia ad Carolum V Imper. Caesarem semper Augustum*, Ncapoli, in aedibus Dominae Catherinae de Silvestro, 1523 - è al punto del cap. 4 del Libro 2.

modalità di leggere e di interpretare la provocazione teorica machiavelliana costituiscono una parte considerevole degli strumenti utilizzati nel fervido laboratorio meridionale: si tratta peraltro di contributi che pure si attestano ai vertici della riflessione civile e politica in Europa ed in Italia.

In tale contesto un posto particolare occupa l'impegno offerto da Ottavio Sammarco, la cui opera principale - *Delle mutazioni de' regni*, pubblicata nel 1628 - costituisce un vero e proprio trattato politico che da sempre ha attirato l'attenzione degli studiosi: in effetti, numerose ristampe dell'opera sono state prodotte in epoche particolarmente significative<sup>3</sup>. Come vedremo, ancora in questo caso Machiavelli costituisce il punto di riferimento di partenza del trattato, nel senso determinato che Sammarco mutuerà dal segretario fiorentino le domande principali di una scienza che da circa un secolo pretende autonomo svolgimento rispetto agli altri saperi e rispetto agli stessi inquadramenti teologici: questa autonomia di svolgimento teorico costituisce il primo significativo tratto di collegamento dello scritto di Sammarco con l'opera del segretario fiorentino, ed anche con la trattatistica di maggiore rilievo dell'epoca, a partire da Bodin.

1. Sulla figura di Sammarco si è esercitata a vario titolo l'attenzione degli storici e dei filosofi: da Cuoco a Ferrari, da Croce e Persico fino al più recente studio di Nuzzo<sup>4</sup>. Un

---

<sup>3</sup> L'editio princeps è *Delle mutazioni de' regni*. Napoli, Lazaro Scoriggio, 1628, pp. [8], 142, [20]; ristampe immediatamente successive sono *Delle mutazioni de' regni*, Torino, Tasca (Eredi di Gio. Dom. Tarino), 1629, pp. 127, [17]; ed ancora, *Delle mutazioni de' regni*, Venetia, per Giacomo Scaglia, 1629, pp. [4], 142, [14]. La prima stampa estera è costituita da *A Treatise concerning Revolutions in Kingdoms*, London, J. Wilford, 1731, pp. 13-239. Le ristampe moderne prendono avvio con *Delle mutazioni de' regni. Con un discorso di Lionardi Salviati*, Milano, Pirotta e Maspero, 1805, pp. LVI, 168; quindi, *Delle mutazioni de' regni. Con un discorso di Lionardi Salviati*, Milano, Giovanni Silvestri, 1825, pp. 197, [4], XII, 197, [3]; inoltre, *Delle mutazioni de' regni. Con un discorso di Lionardi Salviati*, in *Biblioteca Enciclopedica Italiana*, vol. VI, pp. 297-331, Milano, Niccolò Benoni, 1830, pp. 152; infine, *Delle mutazioni de' regni. Con un discorso di Lionardi Salviati*, Milano, Giovanni Silvestri, 1848, pp. VIII, 176, XII, 197; una recente ristampa dell'edizione del 1825 è stata realizzata in Germania, *Delle mutazioni de' regni. Con un discorso di Lionardi Salviati*, Aalen, Scientia-Verlag, 1973, pp. XII, 197. La più recente significativa ristampa - pure dell'edizione milanese del 1825 - è quella apparsa nella raccolta di testi secenteschi *Scrittori politici dell'età barocca*, a cura di R. Villari, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1995, pp. 829-891. Il testo del Sammarco verrà da me siglato per le citazioni con MR.

<sup>4</sup> L'attenzione di Vincenzo Cuoco per Sammarco è testimoniata dalle acute considerazioni nell'articolo *Scrittori politici italiani*, pubblicato su «Il giornale italiano», n. 154, 24 dic. 1804, con ristampa sul «Monitore delle due Sicilie», n. 946, 10 nov. 1814 (ora raccolti in *Scritti giornalistici 1801-1815*, a cura di D. Conte e M. Martirano, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 1999, 2 voll.; il primo articolo è nel vol. I, pp. 308-313; il secondo nel vol. II, pp. 455-459); una nota dedicata alla ristampa milanese delle *Mutazioni de' regni* (1805) è *Le mutazioni de' regni di Ottavio Sammarco*, 1 vol. in 8°, Milano, presso Pirotta e Maspero, in «Il giornale italiano», n. 66, 3 giugno 1805 (ora in *Scritti giornalistici 1801-1815*, cit., vol. I, pp. 381-382). G. Ferrari richiama Sammarco in *Histoire de la raison d'État* (Paris, L'évy, 1860; cito dalla recente ristampa, a cura di R. Bonnaud, Paris, Kimé, 1992, pp. 303-308) ed ancora nel *Corso su gli scrittori politici italiani* (Milano, Manini, 1862; faccio riferimento alla riedizione pubblicata a cura di A.O. Olivetti, Milano, Monanni, 1929, pp. 501-503); B. Croce si interessa a Sammarco in *Intorno alle "Mutazioni de' regni" di Ottavio Sammarco*, «La Critica», XI (1913), fasc. I, pp. 77-80; T. Persico, *Gli scrittori politici napoletani dal '400 al '700*, Napoli, F. Perrella, 1912, pp. 379-388; E. Nuzzo, *I percorsi della "quiete". Aspetti della trattatistica politica meridionale del primo Seicento nella crisi dell'"aristotelismo politico"*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XVI (1986), pp. 7-93. Per riferimenti a Sammarco da parte di altri autori vedi T. Bozza, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980, p. 163.

documento importante contribuisce a offrire informazioni sul tipo di esistenza condotta a Napoli da Ottavio Sammarco: si tratta di due lettere, entrambe del dicembre 1614 - rinvenute e commentate da Giorgio Fulco<sup>5</sup>, di cui la prima costituisce la richiesta in poche righe di Sammarco a Campanella di un oroscopo per un gentiluomo amico; l'altra lettera è la lunga e articolata risposta di Campanella, e di questa vorrei sottolineare almeno due elementi. Intanto, Campanella si lamenta con Sammarco per un tentativo di plagio:

«Mi fu avisato da certe persone che Vostra Signoria vuol mandare a stampa li Aforismi miei politici (come suoi) e che per tali li spaccia per tutta la Vicaria, non meno che faceva in Castel dell'ovo».

Quindi, l'invito rivolto in termini propositivi da Campanella a Sammarco di dedicarsi allo studio approfondito di testi ed autori che possano rispondere pienamente all'oggetto dei suoi interessi di studio:

«Doveva Vostra Signoria più presto commentare detti Aforismi e leggere l'istorie tutte e Plutarco e Budino, Aristotele, Platone e Macchiavello con licenza, et altri che di tale materia scrissero, e difendere le cose mie in che discrepo da loro, e non, senza aver visto nullo di questi libri, solo con fingere di voler leggere Aristotele e Tacito, cavar fuori l'Aforismi miei come sue inventioni».

Questo rapporto tra Campanella e Sammarco - rapporto curiosamente già pensato da Giuseppe Ferrari nell'*Histoire de la raison d'Etat* nel merito della costruzione di un acuto confronto critico tra questi due autori<sup>6</sup> - è testimonianza della presenza attiva in città di Sammarco, dei suoi collegamenti con parti dell'aristocrazia cittadina e con figure di quell'epoca. A Napoli, Sammarco spende il suo ruolo di nuovo nobile e di aristocratico di provincia<sup>7</sup>; questa collocazione di ceto contribuisce anche a farci meglio comprendere il tono del suo impegno intellettuale, certamente motivato dall'ambizione di un riconoscimento anche sul piano speci-

<sup>5</sup> G. Fulco, *Il fascino del recluso e la sirena carceriera: Campanella, Ottavio Sammarco e Napoli in una scheggia inedita di carteggio (dic. 1614)*, «Bruniana et campanelliana», II (1996), 1-2, pp. 33-56. L'attenta ricostruzione operata da Fulco - nel saggio citato - offre pure utili riferimenti biografici: non conosciamo la data precisa della nascita; Ottavio è nipote di Fabrizio Sammarco, avvocato prestigioso del foro napoletano cui si deve l'acquisto del feudo di Rocca d'Evandro e Camino nell'anno 1577; sappiamo che nell'anno 1609 subentra al padre Giovan Vincenzo nel titolo di barone, mentre sembra già essere morto nell'agosto 1630; il fatto poi che la titolarità del feudo passi, esattamente un secolo dopo l'acquisto, nel 1677, a tale Benedetto Cedrone ci segnala la quasi sicura estinzione della famiglia (op. cit., pp. 36-37).

<sup>6</sup> Nei luoghi sopra riferiti dell'*Histoire de la raison d'Etat*, Ferrari sostiene che Sammarco costituirebbe una sorte di riequilibrio teorico rispetto alle formulazioni utopiche di Campanella; lo stesso giudizio di un atteggiamento sostanzialmente conservatore nei confronti delle mutazioni viene ribadito nell'opera successiva, il *Corso su gli scrittori politici italiani*, utilizzando questa volta come termine di raffronto proprio Machiavelli: «Non sospetti egli neppure che la storia circolare dei governi tracciata da Machiavelli... possa servire di base di preparazione alla nuova scienza delle mutazioni; ... rimane pure estraneo il Sammarco agli scarsi progressi che il peripatismo può forse aver fatto colle teorie di Bodin o di Campanella» (op.cit., p. 501).

<sup>7</sup> Sul punto dell'indagine stratigrafica relativa alle parti diverse dell'aristocrazia presenti a Napoli tra Cinquecento e Seicento si veda di G. Muto, *Il Regno di Napoli sotto la dominazione spagnola*, in AA. VV., *Storia della società italiana*, vol. XI, Milano, Teti ed., 1989, ed ancora *Problemi di stratificazione nobiliare nell'Italia spagnola*, in A. Musi (a cura di), *Dimenticare Croce?*, Napoli, ESI, 1991.

ficamente politico presso l'aristocrazia napoletana e presso la stessa corte del viceré; al riguardo conviene ricordare che il suo primo scritto *Il Discorso politico intorno alla conservazione della pace in Italia* (pubblicato a Napoli nel 1626)<sup>8</sup> è dedicato a Luigi Carafa, principe di Stigliano, mentre la dedica dell'opera del 1628 *Della mutazione de' regni* è diretta ad Antonio Alvarez di Toledo, il viceré duca d'Alba.

L'opera di Sammarco assume il significato di un vero e proprio progetto politico di parte aristocratica; al fine di sostenere tale programma, l'autore mette in campo nello scritto *Delle mutazioni de' regni* un'utilizzazione originalissima del pensiero machiavelliano per argomentare le dinamiche che sono alla base della crisi o della trasformazione degli ordini politici, della mutazione e della rivoluzione degli Stati: con l'avviso preliminare che dell'opera di Machiavelli non troviamo alcuna citazione, mentre per una sola volta verrà citato il *De regnandi peritia* di Agostino Nifo. In effetti, pure se non troviamo riscontro del nome di Machiavelli, è possibile rilevare linee tematiche e contesti semantici che riprendono puntualmente problematizzazioni e passi presenti nella scrittura machiavelliana; e questa operazione di utilizzo diretto delle domande poste dal segretario fiorentino alle radici del discorso propriamente politico assume strumenti di tipo genealogico per la trattazione della natura degli stati e del governo: fin dalla partenza, quindi, viene fatta valere la piena autonomia del discorso politico considerato come forma di sapere che può essere finalizzato alla neutralizzazione dei conflitti interni al regno ed al rafforzamento del governo spagnolo impegnato nella guerra sul fronte europeo; di qui allora l'interrogativo che sottende l'intera scrittura di Sammarco: quale tipo di discorso politico nella condizione della presenza o, più esplicitamente, dei rapporti di dominazione stabiliti dagli spagnoli nel meridione d'Italia?

In effetti, il congegno espositivo della scrittura *Delle mutazioni de' regni* è complesso: intanto, esso rimane informato del dibattito politico sul punto bodiniano della differenziazione tra Stato (*État*) e forma di governo (*Gouvernement*) assunta da Sammarco come termine normale dell'analisi relativa ai processi dei cambiamenti delle formazioni politiche<sup>9</sup>; in realtà, con evidente capacità di proposta teorica, egli riferisce alla forma generale dello Stato il problema della mutazione, vale a dire del cambiamento di tipo pure radicale che può contribuire a mettere in discussione la condizione complessiva del comando politico: mentre la possibilità dell'alterazione, come finalità di incidenza sulle pratiche specifiche del comando del principe, viene riferita rigorosamente al piano della forma del governo. Per un altro versante, il richiamo agli snodi nevralgici dell'opera di Guicciardini - segnatamente la approfondita conoscenza della *Storia d'Italia* - testimonia la volontà di contribuire all'attivazione di una progettazione politica in cui la parte aristocratica possa venire chiamata a svolgere funzioni determinanti nel meridione italiano nel contesto delle politiche che riguardano l'assetto complessivo dei poteri di comando nella penisola e nel quadro generale europeo. In realtà, il riferimento all'opera di Guicciardini è pure uno degli scorrimenti principali impegnati dal-

---

<sup>8</sup> Di questo testo esiste pure una traduzione spagnola - pubblicata sempre a Napoli, presso Lazaro Scorriggio, 1627 - segnalata da T. Bozza, in *Scrittori politici italiani*, cit., p. 162.

<sup>9</sup> Il riferimento ad Agostino Nifo (*De regnandi peritia*, libro III, cap. 9, dedicato alla figura di Cesare Borgia) è in *MR*, cap. IV, p. 33, sotto la voce *Come si liberi il principe dell'opinione di crudele*.

<sup>10</sup> Si tratta delle tesi bodiniane espresse in *Les six livres de la République*, in particolare I, 8 (nell'edizione italiana a cura di M. Isnardi Parente, *I sei libri dello stato*, Torino, UTET, 1964, vol. I, p. 570).

l'autore per porre in evidenza la centralità dei saperi che provengono da quella parte dell'aristocrazia che ha imparato ormai ad utilizzare anche in modo spregiudicato la scienza dei giurisperiti: conferma ulteriore dell'orientamento complessivo dell'opera secondo cui gli antagonismi in atto possono trovare rimedio solo a condizione di essere rappresentati sotto forma di saperi diversi riportati alla centralità del discorso politico. Tra questi risalta un altro tipo di sapere cui Sammarco offre continua attenzione, quello specificamente storico; ecco allora la presenza quasi ossessiva di Tacito - messo al posto del Livio machiavelliano ed in assoluto l'autore più citato da Sammarco - finalizzata a meglio porre in controluce la necessità del percorso di uscita da un presente difficile, che pure può aprire alle potenzialità proprie di una *politica nuova*: di qui ancora la possibilità del ripristino di una fase civile virtuosa segnata dal contributo decisivo che può provenire dalle migliori parti aristocratiche.

2. L'esordio dell'opera *Delle mutationi de' regni* è vicino alla locuzione machiavelliana: «Tutti gli stati sono soggetti alla mutatione; imperoche hanno estrinsechi, et intrinsechi contrari» (MR, I, p. 1); il riferimento esplicito è al primo capitolo del terzo libro dei *Discorsi* dove Machiavelli discute il problema della sopravvivenza di una repubblica e della necessità di ritirarla presso il suo principio: scrive Machiavelli «questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche, si fa o per accidente estrinseco e per prudenza intrinseca» (*Discorsi*, III, 1). Anche per Sammarco, il cambiamento della condizione degli stati consiste nell'allontanamento dalla condizione originaria della costituzione degli ordini civili e delle istituzioni politiche; il processo degenerativo allontana lo stato dai principi suoi e bisogna allora procurare i mezzi per il ritorno - scrive Sammarco - allo stato primiero:

«Quando il fine è la ricuperatione della libertà; facilmente ritorna allo stato primiero; massimamente se era stato popolare; perché è interesse commune a tutti» (MR, VI, p. 60).

Secondo l'autore, gli elementi indispensabili per intendere - in certo senso per prevedere - le dinamiche di mutamento sono principalmente *la condizione dello stato e del principe e la qualità della cagione, del fine e dei sudditi*:

«Se lo stato è antico hereditario, o non ha mai avuto, o per molto tempo addietro principio libero; perché non ha istituti proportionati alla vita civile; difficilissima cosa è, che pigli alcuna forma di Repubblica: ma si bene, ch'alcuno potente... se ne faccia signore» (MR, VI, p. 53).

«Se lo stato ha avuto principio libero a forma di Republica più agevolmente s'appiglia, e dell'istessa maniera succede; se quantunque non habbia havuto principio libero, contiene nondimeno stabilimenti, et ordini politici, e civili» (MR, VI, p. 54).

Si tratta del nesso argomentativo di *vivere libero-vivere civile* che regge le argomentazioni machiavelliane nei noti capitoli dei *Discorsi*<sup>11</sup>, in cui Machiavelli discute della corruzione del corpo della città, della relativa perdita di libertà, della degenerazione degli ordini civili: ed ancora delle difficoltà relative al ripristino del vivere libero e civile. Ebbene, Sammarco inquadra le *mutationi* possibili degli stati accogliendo innanzitutto questa affermata centralità

<sup>11</sup> Si tratta di I, 17 e 18, ed ancora III, 40 e 45.

della politica, degli *ordini politici* e degli *istituti proporzionati alla vita civile*, utilizzando il complesso delle categorie dell'impianto teorico machiavelliano; per questi aspetti il libro di Sammarco costituisce un rigoroso sviluppo di questo assunto del primato della politica, e l'opera si presenta come un trattato che, con linguaggio moderno, potremmo definire di politologia. Scrive Sammarco:

«Se i sudditi sono avvezzi sempre al Dominio d'uno solo... gli è vero, che succedendo mutatione, ad altra forma non s'appigliano, ch' a quella d' un solo; imperoche non hanno cotali sudditi cognitione de gl' istituti politici; ne costumi proportionati alla vita civile» (MR, VI, p. 60).

«Se i sudditi sono animosi, guerrieri, et inchinati alla libertà ad altro governo, che di republica non si sottopongono. Se i sudditi stanno ben' disposti verso del Prencipe, e bramano lo stato d'uno solo; benchè si procuri da particolari cittadini la mutatione in altra forma, difficilmente si consegue l'intento; spetialmente se vi sono sottentrati costumi, e dispositioni contrarie alla vita politica» (MR, VI, p. 61).

Tanto accadde ad esempio - spiega l'autore - alla morte di Cesare, allorquando già si erano affermati tra i sudditi vizi tali e tanta acquiescenza da rendere impossibile anche dopo l'uccisione di Cesare il ripristino della libertà repubblicana:

«Se i sudditi sono odiosi del governo Regio, et habili a gl' istituti politici, tentandosi da particolari Cittadini; la mutatione facilmente lo stato piglia altra forma, *Come si vide con l'esempio del Primo Bruto, il quale col discacciamento de' Tarquinij pose Roma in libertà*» (MR, VI, p. 62).

Sammarco argomenta la politica come risorsa concreta che può garantire continuità al vivere libero, intervenendo come termine risolutivo nel processo degenerativo e comunque nella trasformazione degli ordini politici. L'autore utilizza i principi dell'antropologia e della psicologia di impronta naturalistica che stanno alla base della teoria politica machiavelliana. Mutazioni ed alterazioni degli stati sono quindi dinamiche condizionate dalla fisiologia o dalla patologia del corpo politico: esse derivano dal confronto e dai conflitti che vengono via via a prodursi tra le parti, tra gli umori della città. Infatti, le cagioni principali dei cambiamenti degli ordini civili e politici vengono posti nei movimenti, nelle complessioni dei soggetti: innanzitutto, l'ambizione, la disperazione e il desiderio di libertà degli individui sono alla base della costituzione dell'odio o del dispregio che Sammarco - con il Machiavelli del *Principe* (XIX) - pone alla base della perdita di riverenza, di consenso e di reputazione da parte del principe. In particolare, l'odio è la causa principale della mutazione poiché «rompe l'unione tra il Prencipe, e 'l suddito, ch'è la costante base dell'Imperio: discaccia il desiderio d'ubbidire al Prencipe, e 'l rispetto» (MR, IV, p. 29); il dispregio «toglie la dovuta proportione tra il Capo, e la parte soggetta; riempiendo la Repubblica di confusione» (MR, V, p. 40).

Quello che poi provoca maggiore odio è costituito dalle innovazioni che «distruggono la forma del governo, e del viver de' sudditi, e mutano gl' invecchiati costumi» (MR, IV, p. 33). Il tema dell'innovazione ci porta al confronto tra Sammarco e uno dei punti principali delle tesi machiavelliane; in merito all'introduzione delle novità - quando queste si rendono necessarie -, Sammarco spiega (ancora seguendo esplicitamente

Machiavelli: *Principe*, XVIII<sup>12</sup>) che si può riformare lo stato a poco a poco, oppure lasciando intatti i nomi, ma mutando la sostanza delle cose: «l'universale de gli uomini è poco avvezzo a penetrar la sostanza delle cose, s'appaga della scorza, et ha continuo sospetto dell'attioni del Padrone, e le giudica in dubbio sempre male» (*MR*, IV, p. 35). Ecco uno dei punti problematici centrali nell'opera di Sammarco: se la politica - come insegna Machiavelli - è capacità di produrre innovazioni, bisogna trovare il modo affinché queste vengano introdotte in modo da garantire la conservazione dello Stato e la continuità della forma di governo. Su questo punto decisivo Sammarco esercita una riflessione originale, vicina allo sforzo boteriano di utilizzare le novità poste dalla riflessione machiavelliana a condizione però di operare una sorta di rovesciamento<sup>13</sup>: la politica deve e può offrire autonomamente gli strumenti per rispondere ai cambiamenti che provengono dalle trasformazioni di costumi e linguaggi dei soggetti; tali dinamiche - che tendono alla mutazione dell'ordine politico in atto - debbono però essere riportate in un quadro di complessiva conservazione dell'autorità di comando. In breve, le tecniche della politica nuova possono essere utilizzate per la produzione di saperi e pratiche governamentali finalizzate programmaticamente alla conservazione politica.

3. Nella condizione di uno stato incorrotto, dove «e' tempi non sono stati proportionati alle novità», il principe che detiene il potere può esercitare il governo prudente con sicuro successo (*MR*, VII, p. 70); l'introduzione di mutazioni richiede invece alcune condizioni determinate, che sono - precisa l'autore - *occasioni, modi appropriati e abili persone*.

Al tema delle *occasioni* Sammarco dedica un intero capitolo, in cui prende analiticamente in considerazione i *mali affetti*, i *cattivi umori*, la *mala inclinazione*: in breve tutto ciò che possa spingere innanzitutto i potenti, gli aristocratici, e quindi il popolo, a combattere il principe, alle cospirazioni, alle ribellioni; in breve, si tratta di tutto quello che Machiavelli e Guicciardini rubricavano come esiti possibili del *malcontento* dei governati nei periodi difficili del governo e nelle fasi delle transizioni politiche. In questo contesto, Sammarco riprende anche le argomentazioni di carattere esplicitamente filosofico che Machiavelli svolge sul tema della *mala contentezza* nei *Discorsi* (I, 37)<sup>14</sup>:

«da una ambitione si sale ad un'altra, e chi arriva a godere una felicità non meritata; non pone mai più al desiderio, et alla speranza, né termine, né freno» (*MR*, VII, pp. 75-76).

Per quanto concerne i *modi* attraverso i quali si realizza la mutazione, Sammarco precisa che - oltre l'eliminazione diretta della persona del principe - la modalità principale è quella della usurpazione del potere di chi governa da parte dei cospiratori: di qui l'elencazione minuta delle tecniche che hanno come finalità dapprima l'erosione e quindi l'abbattimento com-

<sup>12</sup> In questo luogo Machiavelli scrive: «E gli uomini, in universali, iudicano più agli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentirlo a pochi... il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo».

<sup>13</sup> Di *rovesciamento di Machiavelli* argomenta con fine critica G. Ferrari a proposito di Botero in *Corso su gli scrittori politici italiani*, cit., pp. 279 segg.

<sup>14</sup> Per la categoria di *mala contentezza* - con lo sviluppo della coppia oppositiva *contento/malcontento* - negli scritti di Machiavelli e di Guicciardini rinvio al mio lavoro *"Non far novità". Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli, Bibliopolis, 2000.

pleto del potere del principe. Nella descrizione analitica degli effetti negativi del governo regio e tirannico e dei dispositivi tecnici della corruzione: in breve, per tutto quanto concerne la materia delicatissima che riguarda il governo del principe e l'usurpazione del suo potere, Sammarco utilizza significativamente Tacito, dimostrando ancora una volta di essere informato sul dibattito relativo all'uso dei saperi storici della classicità nel fuoco del dibattito politico italiano e di essere capace di utilizzare nel contesto complesso della sua teoria in funzione critica la voce dello storico che produsse le denunce minuziose, positive, ed anche coperte, del dominio dei tiranni.

Un'attenzione particolare merita il discorso sui *soggetti abili* per la mutazione. Sammarco si riferisce quasi unicamente ai soggetti nobili, offrendo un'articolata descrizione della figura dell'aristocratico; a questa parte della città viene pure assegnata la responsabilità maggiore del perseguimento dell'alterazione della forma di governo. In termini preliminari, vengono definiti «i nobili, e i potenti il sostegno, e lo spirito degli stati» (MR, I, p. 5); ma la nobiltà è anche il corpo maggiormente soggetto di corruzione (MR, II, pp. 27-28); ancora sono pericolosi gli aristocratici poiché ambiziosi e, in conseguenza, *male affetti*, malcontenti del proprio stato, quindi disposti a costruire fazioni e a produrre cospirazioni (MR, V, p. 48; IX, p. 88); soprattutto, quando v'è «l'abbondar di nobili impoveriti, perciò che son pronti a machinar novità» (MR, X, p. 107). Torna più volte nello scritto di Sammarco questo tema della *mala soddisfazione del governo regio*; risulta in effetti evidente la volontà dell'autore di richiamare l'attenzione dell'autorità spagnola su questo punto poiché considerato come il fattore primo del pericolo di rivolta che può provenire dal ceto nobiliare. E questo tipo di argomentazioni - che rivelano in modo esplicito la vicinanza di Sammarco alla scrittura di Guicciardini - prelude indiscutibilmente alla articolazione di una proposta politica che troverà al centro proprio la parte aristocratica.

4. A questo punto, dobbiamo soffermarci, più da vicino, sulle caratteristiche di sviluppo del trattato e sul particolare orientamento espositivo che Sammarco vi imprime. Dapprima, abbiamo visto, incontriamo la descrizione delle dinamiche delle possibili *mutazioni*; quindi, l'autore farà precipitare il complesso dei percorsi dell'analisi nella tesi definitiva sostenuta nell'ultimo capitolo: vale a dire che allo scorrimento inevitabile delle mutazioni bisogna opporre la consapevolezza della negatività degli esiti delle mutazioni stesse.

In effetti, lo svolgersi delle mutazioni è stato studiato dapprima in forma analitica e oggettivante: quasi come a volere rappresentare i processi delle inevitabili modificazioni degli assetti di potere in forma impersonale, ricostruiti secondo le possibili varianti che producono effetti pure diversi, in parte anche prevedibili<sup>15</sup>. In questo sviluppo, colpisce la convinzione di Sammarco del carattere quasi automatico degli esiti dei processi analizzati: a partire da certe condizioni preliminari, lo svolgimento degli eventi porta inevitabilmente a conseguenze determinate. Inoltre, un ruolo importante è giocato da quelle che Sammarco chiama *disposizioni*

---

<sup>15</sup> Forse proprio questo tipo di argomentazione relativa al complesso di motivi e di fattori non *proporzionati* - che produrrebbero cambiamenti, in forma impersonale o oggettiva - fa scrivere al Persico che «i regni cadono a volta non per colpa dei principi» (*op. cit.*, p. 384); condizioni storiche e inclinazioni degli uomini danno forma di governo agli Stati: a partire da questi assunti, Sammarco argomenterebbe la propria sfiducia nelle innovazioni e nei rivolgimenti politici (*ivi*, p. 387).

*remote o disposizioni prossime*, che a suo dire costituiscono la natura temporale degli elementi in campo e che in determinate connessioni fanno precipitare e condensare l'evento della mutazione.

Il complesso dispositivo del discorso di Sammarco è costituito da una strategia espositiva attraverso cui l'autore, che ha utilizzato positivamente gli elementi centrali dell'impianto del discorso machiavelliano nella parte descrittiva della genealogia delle mutazioni, viene poi via via rovesciando il percorso d'analisi fino al punto di smentire, confutare, i termini estremi, innovativi e dirimenti, della proposta politica machiavelliana e, ancora, fino ad introdurre le argomentazioni di una propria proposta politica.

Sammarco consegue tali obiettivi con un duplice movimento:

nel capitolo decimo, l'autore discute delle condizioni che agevolano il cambiamento nelle condizioni del governo, del principe e dello stato; riportiamone parzialmente l'indice, anche per intendere il riferimento implicito alla situazione coeva della presenza degli spagnoli a Napoli; gli elementi che agevolano il cambiamento sono: *la distruzione delle leggi, de' privilegi e degl'istituti*; l'inclinazione ad *imporre straordinarie gravetze*; l'*irrisolutezza* del principe; *il mutare spesso principe*; *esservi molti banditi ed essere attorniato da confinanti poderosi*; *l'essersi allontanato molto da' principii sua*; *l'essere lontano dagli occhi del principe*; *esservi molti soldati* che riducono a disperazione i sudditi. Infine, argomento decisivo è l'affermazione per cui punto sensibilissimo nell'azione del principe è quello dei rapporti «con tre humori così diversi, anzi contrari della plebe, de' nobili, e de' soldati» (MR, X, p. 110); a tale riguardo Sammarco opera una critica radicale del modello storiografico machiavelliano, alla maniera di Guicciardini: non si possono prendere a modello gli ordini della forma di governo a Roma; la disunione tra plebe e senato non rese Roma libera e potente: anzi, in definitiva, i conflitti tra questi umori, tra queste parti, furono nocivi per la storia di Roma<sup>16</sup>. Certamente il rifiuto della teoria machiavelliana della positività dei conflitti viene introdotta al fine di aprire orientamenti diversi circa i rapporti possibili tra nobili e plebe.

Ecco allora il secondo movimento decisivo nella strategia argomentativa di Sammarco: se pure i conflitti ci sono, la dinamica delle mutazioni ci dimostra che essi possono essere neutralizzati, possono placarsi, e si placano *de facto* in un punto, arrivando a produrre effetti *proporzionati* di cui si debbono rendere fautori i *soggetti abili* della politica. A questo riguardo scrive Sammarco:

«S'hanno in oltre da bilanciare i pesi delle condizioni dello stato, e del Principe, e' pesi delle qualità della cagione, del fine, e de' sudditi, per conoscere a quali spetie di governo terminerà il mutamento: e sempremai è più potente la qualità de' sudditi a specificare il termine della mutatione» (MR, VI, p. 66).

Per comprendere i pericoli presenti di mutazione dello Stato o quelli relativi all'alterazione della forma del governo, della situazione di potere del principe, Sammarco afferma che bisogna prestare soprattutto attenzione agli esiti *proporzionati* del confronto tra

<sup>16</sup>La critica che Guicciardini rivolge all'esaltazione machiavelliana del modello repubblicano romano - e all'utilizzo errato di una modellistica dei conflitti che alla storia romana fa riferimento - sono contenute nei noti paragrafi delle *Considerazioni sui "Discorsi" di Machiavelli* (in particolare, vedi 1, 3 e 28).

le qualità de' sudditi:

«Se i sudditi sono di fresco caduti nella servitù succedendo mutatione, si cambia lo stato facilmente nella forma, c'haveva prima d'esser occupata la libertà, e 'l dominio: e quantunque invecchiati nella servitù, se con tutto ciò hanno appreso qualità ripugnanti allo stato d'un solo passa lo stato facendosi mutatione a quella spetie, ch'è proportionata alle già dette qualità» (MR, VI, p. 62).

Ecco allora a confronto le qualità della nobiltà e della plebe, che debbono essere comparate nella *proporzione*, nell'uso dell'armi, nell'amministrazione (MR, VI, p. 63): l'introduzione di istituzioni proporzionate deve fare appunto i conti con questi riferimenti di beni, di capacità di governo e di forze militari. Ed allora, il governo sarà popolare se la nobiltà è debole, la plebe è potente, se grande è l'*egualità* tra i sudditi e se la nobiltà è separata dalla plebe. Il governo sarà invece aristocratico «se la nobiltà è armigera e numerosa, o supera di proporzione con le sue ricchezze la plebe»; ancora, se la nobiltà governa in tutte quelle cose che appartengono agli affari pubblici e se la plebe vi rimane esclusa, se è *poca differenza* tra i vassalli (*ivi*).

Gli istituti *proporzionati* del governo sono allora principalmente conseguenze delle condizioni diverse del confronto tra i poteri esercitati dai sudditi e dai corpi. Stato e forma di governo derivano distintamente dalle diverse proporzioni che si stabiliscono a partire da quelle dinamiche, mentre le mutazioni producono inevitabilmente istituti proporzionati alle condizioni concrete presenti: «per ordinario termina il mutamento a quella forma di governo, alla quale lo stato per più condizioni s'inchina» (MR, VI, p. 65).

Ancora a tale riguardo, Sammarco sottolinea il punto per cui bisogna sicuramente evitare i conflitti tra le parti poiché dannosi alla libertà:

«Se la nobiltà sta disunita, et odiosa con la plebe, più presto può aspirare alcuno alla tirannide, che si muti lo stato o in popolare, o in quel di pochi...; E se la Nobiltà sta divisa, ma ben'afetta verso della plebe; facile è la mutatione nel governo popolare» (MR, VI, p. 64-65).

Bisogna a questo punto sottolineare come sia l'attenzione che viene dedicata da Sammarco al tema della critica dell'*anarchia* e dell'*eccesso di licenza*, sia l'elaborazione, sicuramente originale, degli svolgimenti *proporzionati* delle dinamiche dei poteri costituiscano un ulteriore debito che l'autore assume nei confronti di Guicciardini. Nel primo punto il richiamo di Sammarco è esplicito (MR, VI, p. 67, e XII, p. 128); per quanto concerne i richiami al governo ed alla libertà dei cittadini che debbono rimanere bene *proporzionati* basta confrontare la scrittura dell'autore con i brani guicciardiniani presenti nella *Storia d'Italia*<sup>17</sup>.

5. Nelle conclusioni del trattato, Sammarco vuole innanzitutto rassicurare l'autorità che detiene il comando sul fatto che bisogna riconoscere con buon pragmatismo - prendendo quindi in considerazione gli effetti negativi - che mutazioni e alterazioni producono solo tu-

---

<sup>17</sup> Per i brani centrali di Guicciardini su questa categoria rinvio almeno ai luoghi della *Storia d'Italia* in *Opere*, a cura di R. Palmerocchi, Milano-Roma, Rizzoli, vol. I, pp. 113, 115 e 295.

multi e disordini dannosi allo stato e al governo: appunto,

«E dannosissima la mutatione del Regno a' popoli, perniciosissima a chi la tenta; ma molto più difficile a farsi: anzi è impossibile quasi a conseguirsi» (MR, XII, pp. 132- 133).

Peraltro, se la parte aristocratica è costituita dai *potenti ambiziosi male affetti*, principali ispiratori di mutazioni - ripete più volte Sammarco richiamando Guicciardini -, essa può essere considerata sicuramente come l'istituto proporzionato, il corpo temperato, che si rende soggetto decisivo di appoggio del viceré per evitare mutazioni alla forma dello Stato, ma anche alterazioni alla forma di governo; peraltro, come insegna Tacito, il principe deve essere in grado di accogliere le richieste provenienti dai sudditi potenti, mentre sono assolutamente da evitare gli esiti del governo popolare. Il giudizio di Sammarco sul popolo è netto, ed ancora una volta fondato sul giudizio di Guicciardini:

«correndo il popolo da un estremo all'altro, più tosto precipita in una sfrenata licenza, ch'acquisti libertà: onde prorompe in mille ingiustizie, e violenze, perseguitando i ricchi, discacciando la nobiltà, e riducendo tutti ad una misera, et infelice uguaglianza» (MR, XII, p. 128).

Gli aristocratici, dunque, come parte *proportionata* che sicuramente può affiancare il viceré nell'opera di governo: non più solo la richiesta al duca d'Alba di essere egli stesso viceré *stromento proportionato* del monarca di Spagna nel governo del napoletano, così come aveva scritto Sammarco due anni prima nel *Discorso politico intorno alla conservazione della pace in Italia*. In questa opera precedente veniva solamente enunciato il problema della mutazione, mentre veniva posto al centro dell'attenzione del lettore il problema della attiva conservazione della pace in Italia come problema della trasformazione della guerra in politica: «con la prudenza tentar cose nuove con consigli e astuzie, e a tener sempre da se le guerre, e l'armi lontane», aveva scritto Sammarco, facendo riferimento al Tiberio di Tacito. Attraverso le arti della politica, lo Stato «non deve perpetuamente muover guerra», anche se deve conservare ben salda la disciplina militare. L'esaltazione dell'impero di Spagna portava alla richiesta che il monarca non dovesse dare pretesti ai malcontenti, agli ambiziosi, agli inquieti: il richiamo riguardava l'insieme della situazione italiana, ma forse anche la condizione più recente del vicereame scossa dagli avvenimenti prodotti dalla politica destabilizzatrice del duca di Ossuna. Al fine della pace e della stabilità politica, scrive Sammarco sempre nel *Discorso*, «bisogna investigare quali siano i proportionati e gli efficaci stromenti», per concludere che «stromenti proportionati sono questi supremi ministri» scelti dal re di Spagna, e di qui ancora le lodi per le capacità del duca d'Alba nell'aver garantito il *dolce frutto della quiete* (DP, p. 46), per avere reso il Regno di Napoli *arbitro dell'Europa* (DP, p. 60), per «non avere dato occasione di sollevazione ai malcontenti» (DP, p. 43). Da un canto, allora, il riconoscimento per la monarchia di Spagna di avere bloccato i *maligni humori* dei principi italiani, dall'altro alto, l'assicurazione che la *machina* e la *compositione* della monarchia spagnola non si possono abbattere senza rovina e distruzione di chi vi tenta (DP, pp. 17-23).

Oltre il panegirico della monarchia e del suo rappresentante duca d'Alba nello scritto del 1626, nell'opera successiva dedicata alle *mutazioni de' regni* vengono esplicitati - abbiamo visto - i termini del progetto aristocratico di rendere la nobiltà *parte proportionata*, impegnata direttamente nel governo del vicereame; un progetto - avrebbe detto Bodin - di *monarchia*

*aristocratica*: intanto, come riaffermazione piena delle prerogative nobiliari, ricomposizione quindi della parte aristocratica come soggetto politico trainante, in grado di vincolare a sé il popolo e, ancora, *armigera*, in grado cioè di garantire con la forza militare rapporti di dominazione. Il progetto di Sammarco per la ripresa della politica aristocratica dimostra l'intelligenza di inserirsi in un momento di favorevole congiuntura storica per i ceti aristocratici interni all'impero di Spagna: da una parte, sul piano internazionale, l'allentamento della politica realizzata da Filippo II volta a contenere lo strapotere dei nobili, ed invece il nuovo netto orientamento rivolto allo stimolo e al consolidamento della piena *privanza* da parte del duca di Olivares, all'opera per conto di Filippo IV; tutto questo può contribuire, allora, a produrre all'interno del regno la tendenza al recupero da parte dell'aristocrazia di uno spazio politico, rivolto innanzitutto ad impegnare il viceré a ridurre fortemente i termini dell'egemonia togata ed a governare in accordo con la nobiltà.

In sintesi, una politica aristocratica attiva è quella proposta da Sammarco: da una parte, capace di tornare ai principi, di riscoprire le origini dei saperi e della memoria della parte nobiliare: ma anche in grado di introdurre novità, nel senso determinato di contribuire dinamicamente alla conservazione politica del regno, di distaccare dal sapere storico competenze specifiche ed una coscienza politica come termine di rivendicazione dei soggetti aristocratici rispetto alla monarchia di Spagna.

## Silvana D'Alessio

### *Machiavelli e le 'rivolutioni' europee in un trattato politico seicentesco.*

1. Non accade di rado, nella storiografia su rivolte, guerre civili, mutazioni seicentesche - si pensi in particolare alle *istorie* di Bisaccioni, di Birago Avogadro, di Brusoni - che il racconto rallenti come per consentire al lettore di individuare la 'curvatura' della storia cui conducono gli eventi, quasi costole di una spina dorsale. Lì, in quella curvatura, la loro essenza profonda. Così accade, ad esempio, nella *Historia delle guerre civili* di Bisaccioni, quando, entro una successione di occorrenze che sembrano avere tutte il medesimo valore, si individua un evento memorabile e, insieme, una lezione da offrire al principe. In quei passi il racconto storico riscopre i grandi classici del pensiero, soprattutto la *Politica* di Aristotele, per quel V libro interamente dedicato alle *rivoluzioni* di stato, per acquisirne capacità di discernimento e finalità politico-persuasive: «Non è il mio fine - scrive Bisaccioni - in questa fatica di guerre civili, che io descrivo, il solo narrare li successi, ma il dar lumi a chi regge popoli d'essaminar sempre tutte le cagioni che possono alterar lo stato delle cose. La Politica, in quanto alla voce ha molta corrispondenza con la Politia, e se ne serve d'anima, e strumento a cavare da questa assai gravi regole per quella. La Politica della casa ricerca che li servi tengano rimossa ogni immonditia da qualunque angolo, acciocché non serva a generare animali immondi, come ragni, sorci e simili [...]. La Politica, dico, ha bisogno ancor essa della sua Politia, con la quale il Ministro conserva lo stato mondo al suo Signore, espugnandolo dagli animali che nascono dalla putredine de' vitij, e delli medesimi si nutriscono»<sup>1</sup>. Altrove Bisaccioni è persino più esplicito sulle qualità e le possibilità di riuso della nuova storiografia: se ogni narrazione storica è «profittevole al prencipe» quella che narra «le rivoluzioni, ò commotioni de' popoli», «l'altra parte di *Historia*», non l'*Historia* che informava di battaglie, conquiste, domini, da sempre scritta da «Capitani e Generali», gli sarebbe tornata *utilissima*; solo conoscendola e fissandola nel ricordo, avrebbe potuto avere pieno controllo sui ministri: perché non lasciassero proliferare i germi corruttori dell'*oikos*<sup>2</sup>.

Le *rivoluzioni* europee sono dunque la nuova materia di studio del principe. Con questa osservazione, raccogliamo uno dei motivi per cui nel trattato di scienza della politica sul quale ci si concentrerà nelle prossime pagine, tutto interno al genere di scritture che si è appena tentato di evocare, Machiavelli sia specificamente riesaminato e infine aggiornato, in una nuova meditazione delle sue pagine liviane e di quelle sui principati.

<sup>1</sup> M. Bisaccioni, *Historia delle guerre civili di questi ultimi tempi, descritta dal co. M.B.*, Bologna, per C. Zenero, MDCLIII, p. 397 [introduzione alla *Historia delle Guerre civili di Napoli*].

<sup>2</sup> Si tratta di parte dell'introduzione alla *Historia della Guerra civile d'Inghilterra e' nostri tempi*, in Id., *op. cit.*, pp. 312 ss.

2. Compiuta qualche premessa sulla scientificità del pensiero politico e sui suoi presupposti, la naturalità della disuguaglianza (se gli uomini fossero uguali - spiega - non vi sarebbe «tra quelli ordine nessuno n'inguglianza cioè ch'uno sia superiore l'altro inferiore, uno comandi l'altro debba obbedire»), il libero arbitrio (poiché chi ritiene che non sia «in potestà dell'huomo impedire quello che i fati hanno determinato e necessitato che sia, dunque invano consulta se debba far più tosto questo che quello»), l'iteratività dei percorsi storici («tutto quello che è sarà e è stato, in altro tempo») l'anonimo autore del *Trattato della politica ove vengono esaminati i principii e le massime generali di questa scienza*, scritto a Parigi tra la fine del 1647 e gli inizi del '49<sup>3</sup>, presenta prima di scorcio, poi tutta su un piano, la viva materia delle recenti *rivolutioni*.

Al decimo capitolo sembra sia affidata una funzione di raccordo tra quelle premesse e le nuove urgenze storiche; la domanda da cui ha inizio «se il re di Spagna possa con titolo giusto chiamarsi signore del mondo» apre infatti lo sguardo sulla sostanza storica che sarà poi approfonditamente analizzata: l'egemonia degli Spagnoli su quasi l'intero mondo, i metodi con cui erano riusciti ad estenderla, gli effetti e le reazioni a tale egemonia, per una volta davvero planetari, la colpevole moria degli Indios e le *rivolutioni* europee, dal Portogallo a Napoli ai Paesi Bassi<sup>4</sup>. E poiché «nelle cose humane l'huomini e secoli muoiono ma l'istessi eventi e cause ritornano», e gli Spagnoli sembravano l'incarnazione stessa dei Romani<sup>5</sup>, una lettura *metastorica* appariva l'unica in grado di misurare la consistenza delle recenti *rivolutioni*, di riconoscerne la legittimità, di prevederne il lascito storico.

Se poi il trattato offre un tributo speciale alla storia del machiavellismo, questo accade sia per la presenza fisica di una serie di *massime perniziose*, ritagliate dal *Principe* e dai *Discorsi*, *Massime perniziose di Machiavelli da fuggirse da principii legittimi quali sieno*, sia per una presenza più discreta, quasi inavvertibile, di quel Machiavelli che parla «sopra Livio»<sup>6</sup>, che l'autore

---

<sup>3</sup> Il titolo continua così: *et altresì sono rappresentati tutti i generi di governi con le massime con le quali i Principi et le repubbliche debbano i loro stati perfettamente governare*; il trattato è stato descritto piuttosto correttamente da Marsand, nel suo *I manoscritti della Regia biblioteca parigina descritti ed illustrati dal dottor A.M.*, Parigi, Stamperia reale, MDCCCXXX, pp. 466-468. È cartaceo, ha la segnatura Bibl. Maz. n. 3548 (prima n. 1365), è stato vergato nel XVII secolo (il testo è stato invece scritto tra il 1647 e il 1649) ed ha almeno due numerazioni, entrambe per carte, di cui una sembra della medesima mano del testo - probabilmente autografo data l'assenza di errori di trascrizione. Il codice è comunque in pulito, è diviso in due parti, entrambe precedute da un proemio, di 19 capitoli la prima (anche se manca il XVI, dal XV si passa infatti al XVII), cc. 2r.-89v.; di 11 capitoli la seconda, cc. 90r.-143v. (a volerle numerare in modo continuato e non spezzato, come fa l'anonimo compilatore o autore del testo), quindi si leggono un *Trattato breve della ragion di stato*, cc.144r.-165v., in cui sono incluse le *Massime perniziose de Machiavelli da fuggirse da principii legittimi quali sieno* (cc.152r.-157r.) e un *Breve trattato come debba governarsi il favorito di un Principe nel favore con esso lui, et con popoli soggetti et in quanti modi possa acquistarsi cotesta gratia e altresì perderla* (cc. 166r.-190r.). Le frasi citate a testo sono tutte tratte dal Proemio della I parte.

<sup>4</sup> Il capitolo di cui si parla si trova alle cc. 23v.-29r.; come può apparire anche solo da un confronto tra i titoli dei capitoli che lo precedono e quelli che lo seguono (*Quali siano i modi legittimi di acquisto di un principato*, cap. XI, oppure *Se un principe una repubblica siano assoluti signori delle leggi in modo che possino [...] tacitamente violarle e non osservarle*, cap. XVIII), tale sezione opera un avvicinamento decisivo alla questione centrale del trattato.

<sup>5</sup> L'Anonimo scrive infatti che si potrebbe credere che «l'anima de romani è passata ne corpi de Spagnoli, laonde l'anno 1610 il cardinal di Santa Cecilia Sfondrato nipote de Gregorio 14 pontefice me disse se non fussi christiano crederei con pittagorici la trasmigrazione delle anime d'un corpo in un altro», tuttavia, come si vedrà, egli attribuisce agli Spagnoli una più grave politica tirannica; Id., *Trattato della politica* cit., c. 11r.

<sup>6</sup> In Anonimo, *Trattato della politica* cit., cc. 152r.-157r.

crede di poter consigliare per intero: è il Machiavelli antitirannico, persuaso della maggiore vitalità delle repubbliche, della superiorità del governo misto, della straordinaria forza degli stati liberi, che non solo non avrebbe confuso il tracciato teorico su cui il nostro autore stava *costruendo* il suo trattato - che avrebbe infine mostrato la legittimità di ogni ribellione che si compisse in conseguenza della violazione di una legge - ma lo avrebbe reso più profondo e più sicuro.

3. Un trattato *differente*, in una letteratura che tendenzialmente sacrifica l'impegno socio-politico alla dissimulazione o rifiuta la riflessione approfondita per il riconoscimento delle difficoltà di ogni tentativo di mutazione; così lo ha ricordato nella sua recente storia della rivolta masanelliana Vittorio Dini<sup>7</sup> accogliendo il giudizio che sul manoscritto ha espresso Giuseppe Ferrari, che lo aveva considerato in «vivido contrasto» con i suoi tempi<sup>8</sup>. Secondo Ferrari, l'autore è un napoletano che risiedeva a Parigi in qualità di «messo o esule della rivolta di Masaniello», «un napoletano degno di tradurre nel dialetto di Masaniello la severa e rigida filosofia del Nord», che riconosceva la legittimità delle recenti ribellioni<sup>9</sup>.

Più precisamente, per l'Anonimo, ribellioni, rivolte, *jacqueries* sono manifestazioni di un sentimento; un sentimento che ha il nome preciso di *risentimento*: quella certezza che il diritto sembra duplicare, che è stato compiuto un abuso, che è stato sfondato il limite sottilissimo eppure conoscibile che ha tracciato un patto<sup>10</sup>. Patto, contratto, *mutua obligatio* o reciproca osservanza di accordi precedentemente stabiliti contribuiscono ora a riscrivere la semantica della ribellione.

La violazione del patto è una delle *cause* certe della ribellione; se a compierla non è il re ma il tiranno, non potrà che essere considerata legittima. Al tiranno (non al re) ci si può e *ci si deve* ribellare. È questo il percorso teorico che riconosciamo in un altro dei capitoli centrali del trattato *Che cosa sia esser re e qual tiranno e se già giustamente ponno i popoli oppressi scuotere il giogo dei lor prencipi come han fatto i catalani portughesi ed Inglesi e Provintie Unite* (il XII della I parte)<sup>11</sup>; la distinzione di re e tiranno, di cui Olandesi e Inglesi avevano mostrato la *produttività*

<sup>7</sup> Si cfr. V. Dini, *Masaniello. L'eroe e il mito*, Roma, Newton e Compton, 1995, p. 52: «Infatti la priorità di questi valori - la libertà, la giustizia, il diritto, la costituzione, la legittimità - è attribuita di solito ad aree del pensiero politico nordiche, legate al mondo della Riforma protestante. Sentire ora affermarle un esponente del mondo 'mediterraneo', un napoletano e, soprattutto, farlo appellandosi come esempio alla rivoluzione di Masaniello: questo è una vera sorpresa».

<sup>8</sup> A richiamare opportunamente le pagine di Ferrari è lo stesso Dini; *ibidem*. Si cfr. G. Ferrari, *Corso su gli scrittori politici italiani*, Milano, Monanni, 1929, pp. 516-20.

<sup>9</sup> G. Ferrari, *op. cit.*, pp. 516 ss: «L'anonimo si associa a tutte le rivoluzioni contro la Spagna; ma quali sono le sue armi? [...] si riducono alla forza del diritto e chiede 'se possono i popoli oppressi scuotere il giogo del loro principe, come hanno fatto i Catalani, i Portoghesi, gli Inglesi e le provincie unite' e risponde sempre col Diritto che si può rivoltarsi contro il principe costituzionale, quando è violata la legge naturale; e ne trae la conseguenza che 'la città di Napoli ha legittimamente scosso il giogo degli Spagnuoli, vendicandosi in governo popolare'», *ivi*, p. 518. Infatti, nelle pagine dedicate alla rivolta l'Anonimo ritiene che gli Spagnoli avessero violato un privilegio di Carlo V (lo stesso cui si appellavano i ribelli).

<sup>10</sup> «Le rivoluzioni de sudditi si chiameranno giusti risentimenti e non rebellioni [quindi dopo aver fatto dei distinguo importanti, tra la rivolta di Parigi contro Enrico III, e quella di Napoli, n.d.a.] queste non possono legittimamente chiamarsi rebellioni ma si bene risentimenti di popoli oppressi. Hanno altresì origine le rivoluzioni dei popoli dalle cattive sodisfazioni dei popoli e dei grandi che hanno o dal principe a dai loro ministri quali strapazzando e maltrattando, i popoli si sollevano contra e prendono l'arme»; Anonimo, *In che modo e con quali maniere debba un principe governarsi nelle rebellioni e revoluioni de sudditi*, in *Id.*, *Trattato della politica* cit., II parte, cap. IX, cc. 132r.-137r.

<sup>11</sup> Anonimo, *Trattato della politica* cit., cc. 41r.-56r.

storica, poiché gli uni, ribellatisi al tiranno spagnolo, erano ora «sudditi pattuiti», gli altri erano già tradizionalmente «insieme col re soggetti all'autorità e leggi del parlamento», ritorna a mostrare la naturale necessità della *mutatione* politica: «dico in tal caso se il principe viola, rompe non osserva i statuti e patti come avvenne nel regno d'Aragona con Filippo 2, in tal caso i sudditi sono liberi dal giuramento de fedeltà e posono legittimamente negarli il vassallaggio e obediencia perchè come abbiamo detto il contratto è fra persone uguali ed ove interviene contratto ivi necessariamente v'è mutua obligatione»<sup>12</sup>.

4. Le pagine di Ferrari sollevarono molte questioni, non solo di natura storico-biografica (se l'autore del trattato fosse napoletano, perché si trovasse a Parigi, come egli stesso scrive<sup>13</sup>, se avesse conosciuto alcuni dei trattati che avevano svolto un prezioso ruolo nella elaborazione di modelli e programmi per le Province Unite), ma anche di natura storico-culturale (se cioè la fede antispagnola dell'autore fosse alimentata da uno spirito di fazione, filofrancese, o se invece nascesse da un coinvolgimento diretto nella rivolta di Masaniello). Se così fosse stato, a tale testimonianza si sarebbe riconosciuto almeno il valore di *eccezione* entro una letteratura politica che, con Croce, si sarebbe potuto ritenere priva di motivazioni culturali e teorico-politiche forti<sup>14</sup>. Nel suo saggio sul trattato, *Un difensore italiano delle libertà dei popoli* (1925), contemporaneo alla *Storia del Regno di Napoli*, il filosofo si era infatti anzitutto dissociato dalle note entusiastiche di Ferrari: «il *Corso sugli scrittori politici italiani*, di Giuseppe Ferrari è un libro fondato su vastissime letture di testi spesso poco accessibili e taluni inediti, ma che bisogna maneggiare con molta cautela, non essendo da fidare sui giudizi di merito che vi si offrono, e nemmeno su quelli di fatto: tanto era fantastico e arrischiato l'ingegno del suo autore»<sup>15</sup>; secondo Croce, l'autore non era napoletano, come aveva pensato Ferrari: nelle sue pagine - scrive - «non si sorprende [...] il minimo accento di passione per le cose di Napoli che lo riveli napoletano»<sup>16</sup> e non *anticipava* alcun tempo futuro, ma era uomo «affatto dei suoi tempi»: «Accettava egli, come asserisce il

---

<sup>12</sup>Ivi, c. 44v.; ma anche in un altro capitolo, il XVII (*Qual sia la miglior o prestante forma di governo* [...], cc. 69r. ss.), dedicato all'analisi della democraticità delle attuali forme di governo, scrive: «Ve sono alcune legi poi quali i principi e popoli patteggiano fra di loro et obligano ambo le parti a reciproca e mutua osservanza come ne paesi bassi, in quelle province v'è una lege che un principe non possa alterare i loro statuti senza il consenso delli stati generali ed in caso che non osservi il principe i loro fori, dritti e preminenze, i sudditi s'intendano assoluti [...]».

<sup>13</sup>A Parigi, l'autore del trattato conobbe Campanella, che vi risiedette dal dicembre del '34 fino alla morte; scrive infatti: «Di tal parere egli è il padre Campanella nel libro De monarchia Messiae stampato in Italia in Macerata benché mi disse a me autore di questo trattato mentre visse in Parigi che aveva mutato sententia» - e la dichiarazione, lo vedremo più avanti, ha un peso ben maggiore della semplice informazione biografica. L'Anonimo è quindi rimasto a Parigi, non sappiamo con quale continuità, almeno fino all'agosto del 1648; riferendosi infatti ad un episodio della Fronda parlamentare, scrive: «Hoggi nel mese d'Augusto del 1648 habbiamo veduto in Parigi»; ivi, c. 90v. e c. 107r.

<sup>14</sup>Così Croce: «la rivoluzione detta di Masaniello finì, insomma, come sempre le rivolte proletarie, prive di sodi e attuosi concetti politici, e perciò incapaci d'intima resistenza e perseveranza»; in Id., *Storia del Regno di Napoli* (1925), Bari, Laterza, 1958, p. 144. L'eccezione, intanto, sarebbe stata unica, poiché Croce, come è noto agli studiosi della rivolta, non si è mai soffermato su alcuno dei discorsi politici, successivamente scoperti.

<sup>15</sup>B. Croce, *Un difensore italiano delle libertà dei Popoli nel Seicento* (1926), in Id., *Scritti di Storia letteraria e politica. Uomini e cose della vecchia Italia*, S.I., Bari, Laterza, 1956, pp. 201-212; qui si cita dalla p. 201. Ma ne aveva già parlato in *Noterelle e appunti di Storia civile e letteraria napoletana del Seicento*, in «Archivio storico provv. napp.», XI (1925), pp. 1-13.

<sup>16</sup>Ivi, p. 204.

Ferrari, quell'anticipazione della moderna democrazia, che era contenuta nel movimento religioso e filosofico del settentrione di Europa, nel calvinismo e nel puritanismo, da una parte, e nel giusnaturalismo dall'altra? Nessuna anticipazione: al contrario era uomo affatto de suoi tempi, e, se mai, si potrebbe giudicare che facesse resistenza al corso proprio di quei tempi, il quale menava al rassodamento delle monarchie assolute»<sup>17</sup>.

In tal modo, l'importanza testimoniale del trattato, in particolare per la rivolta di Masaniello, era sensibilmente ridotta l'autore non era un *messo* della rivolta a Parigi (mancano, infatti, indizi che lo fosse), né aveva conoscenza di quel *contrattualismo* che, secondo Ferrari, anticipava la «moderna democrazia», e che pure fornì alla rivolta qualche preziosa possibilità di orientamento<sup>18</sup>.

Il trattato rientrava invece nei confini della cultura antidispotica, antimachiavellica, *democratica*; poiché indicava «con soddisfazione gli esempi degli Svizzeri e degli Olandesi» ed era dalla parte di coloro che lottano per riavere «antiche libertà»<sup>19</sup>.

Croce dunque non nega che quel *Nord* funzioni da esempio, ma non crede che il richiamo alle sue esperienze storiche introduca nel linguaggio politico del trattato idee e soluzioni nuove. Le formule sintetiche di *ius naturae et gentium*, di *mutua obligatione*, di *mutua osservanza* sono per lui interne ad un antico *côté* linguistico che il diritto naturale del tempo aveva solo aggiornato e riformulato<sup>20</sup>: le libertà e privilegi che l'Anonimo ricorda non sarebbero altro che «sopravvivenze del feudalesimo»<sup>21</sup>.

La domanda che, a questo punto, in considerazione delle opinioni divergenti di Ferrari e Croce e della centralità della questione su cui divergono, sembra opportuno porsi è se i presupposti antropologici, gli sviluppi, le finalità di quel giusnaturalismo più volte evocato possano essere considerati *moderni*.

<sup>17</sup> B. Croce, *art. cit.* p. 208. Probabilmente Croce pensava al giusnaturalismo canonizzato di un Pufendorf, piuttosto che alle prime, nuove testimonianze (comprese quelle di Althusius e di Grotius) di un'attenzione naturalistica al *foedus*. Più corretto di Ferrari - precisa Croce - è Persico; tuttavia anch'egli attribuisce, senza documentarla, un'origine napoletana all'autore e precisa: «val la pena di seguire il pensiero di questo ignoto personaggio, il cui spirito indipendente offre un vivo contrasto con le opinioni e i sentimenti del suo secolo», Id., *Gli scrittori politici napoletani dal '400 al '700*, Napoli, Perrella, 1912, pp. 402-411. Il trattato è citato anche da Di Tocco, che corregge risolutamente le opinioni di Ferrari (e di Persico), accogliendo quelle di Croce, *Ideali di indipendenza in Italia durante la preponderanza spagnuola*, Milano, Principato, 1926, p. 263.

<sup>18</sup> Si cfr. S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del secolo*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965, p. 178 ss. e Id., *I repubblicani del Seicento e il modello politico olandese*, «Il pensiero politico», XVIII (1985), 2, pp. 145-163. Hanno offerto ulteriori importanti tributi gli studi di Conti, *Le leggi di una rivoluzione. I bandi della repubblica napoletana dall'ottobre 1647 all'aprile 1648*, Napoli, Jovene, 1983, in particolare pp. 114-15; Id., *Il modello politico olandese in Italia durante la prima metà del Seicento*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di V.I. Comparato, I, Firenze, Olschki, 1987, pp. 156-160; e le osservazioni di Musi in Id., *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca*, Napoli, Guida, 1989, pp. 132 ss.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>20</sup> Sulla diffusione in Italia di teorie contrattualistiche si cfr. R. De Mattei, *Il contrattualismo nel pensiero politico italiano del Seicento*, in *Studi in onore di G. Zanobini*, Milano, Giuffrè, 1962, vol. V, pp. 113-140, e Id., *La vertenza tra i filosofi politici e i legisti*, in Id., *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli, Ricciardi, MCMLXXXII, pp. 164-187. Per il contesto napoletano, si cfr. A. Musi, *Momenti del dibattito politico a Napoli nella prima metà del secolo XVII*, in «Archivio storico per le provv. napp.», XC (1973), pp. 345-372.

<sup>21</sup> B. Croce, *art. cit.*, p. 208.

Ebbene, chi cercasse una risposta nella letteratura primaria o nella saggistica critica sul giusnaturalismo si troverebbe presto nella condizione di dover riconoscere una sostanziale disomogeneità dei medesimi trattati considerati giusnaturalistici e una correlata, profonda varietà degli studi sul giusnaturalismo oscillanti tra tesi *medieviste* e *moderniste*. Per il fine che qui ci si propone può essere perciò più utile spostare lo sguardo sul contrattualismo hobbesiano in cui, per l'antropologia negativa che giustifica l'assoluta artificialità del controllo politico, per la deroga di potere con cui la comunità si affida al sovrano, per la stessa irrevocabilità di tale deroga, gli studiosi da tempo riconoscono la prima, autentica svolta del pensiero politico in senso moderno. Se è moderna questa impalcatura teorica non si può definire moderna, nella medesima accezione, la letteratura politica che presuppone differenti premesse ed esiti: non conflitto naturale / ordine politico artificiale, ma ordine naturale, posto e garantito dalla differenza di forza, e ordine sociale, regolato dalla differenza di ingegno<sup>22</sup>.

E tuttavia, se i principi filosofici e giuridici cui il nostro autore si ispira non possono essere considerati moderni, nell'accezione in cui è moderno il pensiero hobbesiano, non vi sono dubbi che fossero attuali, capaci di dare risposte a nuovi interrogativi: se le ribellioni potessero definirsi legittime, se fossero compatibili con la tradizionale etica religiosa, se e come avrebbero instaurato un nuovo ordine di cose<sup>23</sup>. In tale meditazione, tutta l'esperienza delle ribellioni olandesi era considerata di esempio: il governo misto che si erano date le Province Unite, appariva anzitutto, come già quello romano, un modo per prevenire i mali della tirannide<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup>Si cfr. il classico O. von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Torino, Einaudi, 1943 e N. Bobbio, *Il giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, t. 1, Torino, Utet, 1980, pp. 491-551; specificazioni importanti sulle teorie pattiste e quelle contrattualistiche, con la giusta attribuzione ad Aristotele (al I della *Politica*) del nucleo originario delle prime, si trovano in G. Duso, *Patto sociale e forma politica*, in Id., (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 7-50. Fondamentale per un orientamento nella bibliografia degli studi contrattualistici, da Gierke fino a quelli più recenti, R. Esposito, *Contratto sociale e contrattualismo*, in «Il pensiero politico», XX (1987), pp. 405-414. Può essere sufficiente a scoraggiare l'idea di un'opposizione netta tra pensiero medievale e pensiero giusnaturalistico il fatto che proprio Gierke, da una posizione modernista, aveva individuato una consistente presenza della dottrina medievale nel pensiero giusnaturalistico; J. Gierke, op. cit., p. 99. Per il contesto rivoluzionario fiammingo, si veda H. de Schepper, *Le langage politique de la Rébellion Néerlandaise 1500-1600*, in E. Pii (a cura di), *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa XVII-XIX secolo*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 45-66.

<sup>23</sup> Si cfr. A. Tenenti, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, il Mulino, Bologna, 1997, pp. 44-60. Secondo Rosario Villari, di recente intervenuto su questo trattato, l'indagine storica e teorica compiuta dall'Anonimo è ben diversa dalle proposte di prudenza e di controllo delle teorie della Ragion di Stato ed è sicuramente innovativa nella richiesta di legittimazione delle ribellioni che, come precisa, sono volute dall'intero corpo sociale. Purtroppo ho potuto leggere le considerazioni di Villari quando avevo già consegnato l'articolo, non così tardi, tuttavia, da non poterle richiamare almeno in nota; cfr. Id., *Considerazioni sugli scrittori politici italiani dell'Età Barocca*, in M. Herling (a cura di), *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 327-354; in particolare pp. 352-354. Il trattato è stato in parte pubblicato nell'antologia a cura di L. Perini e R. Villari, *Scrittori politici italiani dell'età barocca*, Roma, l'Istituto poligrafico della Zecca di Stato, 1998, pp. 1017-1043 (in particolare sono state pubblicate alcune pagine del cap. XII, *Che cosa sia esser re e qual tiranno [...]*, del XIV *Se la città di Napoli ha legittimamente scosso il giogo de Spagnoli mutandose in governo popolare [...]* e tutto il XVII *Qual sia la miglior o prestante forma di governo [...]* della prima parte).

<sup>24</sup> Si cfr. il capitolo VIII: *Qual fu la forma del governo dela Republica romana dal principio dela sua fondazione da Romolo sino al sua servitù sotto Giulio Cesare se fu semplice oppure mista*, in Anonimo, *Trattato della politica* cit., cc. 18r-21v.

5. Annunciato più volte, e tuttavia differito, il dialogo con Machiavelli è finalmente aperto nella seconda parte del trattato. Nonostante il trattato conosca numerose ripartizioni interne (le due sezioni che lo compongono, l'una dedicata alla politica teorica, l'altra a quella pratica, accolgono risposte a quesiti differenti) il luogo di quel dialogo è davvero unico. E non solo per il titolo che troviamo sul suo bordo *Massime perniziose di Machiavelli da fugarse da principi quali si sieno*, inequivocabilmente prescrittivo, a differenza dei titoli di altri paragrafi, interrogativi, dubitativi, e soprattutto, preludio ad una discussione destinata a risolversi tutta nel loro perimetro, ma anche perché Machiavelli è l'unico autore cui tocca il destino di essere anatomizzato e precisamente studiato. *Machiavelli e la rivoluzione o le rivoluzioni secentesche*, d'altronde, è uno dei temi di fondo del trattato. *Machiavelli giudice delle rivoluzioni dei nostri tempi* è anche il titolo di uno studio di Ferrari del 1849<sup>25</sup>, da cui si erge la figura di un Machiavelli «révolutionnaire à son insu». Lo storico fiorentino avrebbe insomma suggerito le parole alle più grandi rivoluzioni europee: la riforma e la rivoluzione francese.

Tuttavia Ferrari non accenna neppure ad alcuna delle *rivoluzioni* seicentesche su cui si sofferma l'Anonimo, e in effetti la difficoltà di rilevare le tracce di un vero confronto con le teorie machiavelliane nel secolo in cui la censura aveva rinforzato gli argini già eretti a contenerle, e queste, quando non fossero abbandonate al ristagno, venivano chiamate ad un percorso tutto di sottosuolo, può tuttora apparire insormontabile. Eppure, se si prova ad andare più a fondo, a *calarsi* dentro la scrittura di alcune fonti, non si può non riconoscere la presenza, come un seme ancora fruttuoso, delle considerazioni machiavelliane sul tema della *disunione* sociale. Anche quando, come nel proemio della prima giornata di *Le rivoluzioni di Napoli*, si preferisce indulgere alla *communis opinio*, pure maturata in reazione a quelle pagine, secondo cui gli scontri tra popolo e nobili non fossero che *contaggio*, che minacciava la stessa vita dell'organismo sociale: «qual maggior contagio per una Città che la disunione tra Cittadini? Che cosa rovinò Cartagine? due fattioni la Barchiniani, e l'Hannoniana. Chi mantenne in Francia 60 anni la guerra? la disunione delle Case di Borgogna e d'Orleans. [...] E chi riversò, e confuse la tranquilla libertà della Fiorentina Republica, se non la fazione de' Bianchi, e Negri»<sup>26</sup>. A meno che non si voglia tentare di dimostrare, senza tuttavia possedere indizi certi, che Giraffi abbia fatto propri gli appelli ad una valutazione caso per caso che si potevano ascoltare dalle *Istorie*

<sup>25</sup> Opportunamente richiamato da G. Procacci, in *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1965, pp. 431-44.

<sup>26</sup> A. Giraffi, *Le Rivoluzioni di Napoli*, Venezia, per il Baba, 1647, p. 13. Ma anche Giovanni Antonio Palazzo aveva scritto «chi potrà ragionevolmente dubitare che i litigi non siano nella republica grandissima pestilenza? per certo niuno; dunque non sarà anco necessario, che tal difetto sia da qualche malvagia cagione partorito? certo gli è vero: anzi non da una, ma da più egli dipende», e poi elenca l'«Imperfettione», la «Mendacia», l'«Ignoranza», la «Povertà de gli huomini»; Id., *Discorso del governo e della ragion vera di stato di G. A. P. cosentino*, Venetia, Gio. Antonio e Giacomo de Franceschi, MDCVI, p. 210. Su questo autore e l'esperienza teorica alla quale si può ricondurre, si cfr. E. Nuzzo, *I percorsi della "quiete". Aspetti della trattatistica politica meridionale di primo Seicento nella crisi dell'"Aristotelismo politico"*, in «Bollettino del Centro di studi Vichiani», XVI (1986), pp. 7-93 e G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 120-131.

ai *Discorsi*<sup>27</sup>. Della pericolosità di quelle considerazioni, già alla fine del Cinquecento, si era accorto Gentillet; alla massima machiavellica «*seditions et dissensions civiles sont utiles, et ne sont à blâmer*» aveva infatti risposto distinguendo innanzitutto tra le nozioni di *causa* e di *occasione*: «*Au reste la raison que Machiavel allegue, par laquelle il veut faire trouver bonnes les séditions, est fort lourde et inepte. Car s'ensuit-il que si les seditions sont quelque fois, non pas cause, mais occasion, de faire quelques bonnes loix et réglemens qu'elles soyent bonnes?*»<sup>28</sup>; non cogliendo la vera novità del discorso machiavelliano, secondo cui fra *tumulti* e *buone leggi*, non vi fosse una causalità di tipo formale, ma una discendenza di tipo *genetico-naturale*: «*Né si può chiamare in alcun modo con ragione una repubblica inordinata, dove sieno tanti esempi di virtù, perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente danno; perché chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore dei commun bene, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà*»<sup>29</sup>.

Alla luce di questo tipo di osservazione ci si spiega anche perché delle teorie machiavelliane l'Anonimo non interdice, come si accennava, sia quella della positività delle contese plebe-senato sia quella della maggiore vitalità delle repubbliche; l'una infatti era nata nel seno dell'altra<sup>30</sup>.

5.1. Quali erano invece gli assunti machiavelliani che l'Anonimo rifiutava come *perniciosissimi*? Tutti quelli, come si può immaginare, maturati nella collaborazione con la tirannide; poiché appariva certo che non vi potesse essere alcuna collaborazione con la tirannide se non nella forma della connivenza, essendo il tiranno colui che per definizione si circonda di

---

<sup>27</sup> A Firenze - ha osservato Matteucci - a differenza che a Roma, le civili discordie risultarono negative perché «non hanno aspirato a far pesare la propria voce e a concorrere con gli altri alla direzione dello stato, ma hanno voluto instaurare il proprio regime, o in termini moderni, un sistema monopartitico. Con altre parole, la lotta politica non aveva come posta il mutamento di un equilibrio politico nell'ambito della continuità del sistema, come in Roma, ma la conquista esclusiva del potere»; Id., *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, il Mulino, 1984; pp. 82 ss. Soltanto dopo aver scritto l'articolo, con la scoperta della relazione manoscritta che costituisce la prima redazione della cronaca di Giraffi, o un testo che egli ha utilizzato (ma questa tesi si dà come meno probabile), ho potuto leggere un passo particolarmente chiaro sulla necessità che il popolo usi le armi per far valere le proprie giuste pretese, che ripensa i *Discorsi* in modo meno moderno (meno condizionato da certi luoghi comuni) e più classico, si cfr. su questo, il mio *Una nuova Aurora. Su un manoscritto de "Le rivoluzioni di Napoli" di Alessandro Giraffi*, in «Il Pensiero Politico», a. 3 (2000), pp. 382-403.

<sup>28</sup> J. Gentillet, *Seditions et dissensions civiles sont utiles, et ne sont à blâmer*, in Id., *Anti-Machiavel*, a cura di E. Rathé, Genève, Librairie Droz, 1968, p. 554-558, cit. da p. 555.

<sup>29</sup> Si cfr. N. Machiavelli, *Discorsi* cit., I, 4, in Id., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, con introd. di G. Sasso e note di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 1984, pp. 70-71. Il corsivo è mio.

<sup>30</sup> «Ma a dir il vero - scrive l'autore del trattato - la repubblica di forma mista delle tre semplici è la più perfetta e debbe essere preferita a tutte l'altre quale viene lodata da Polibio, mista delle tre forme fu la repubblica di Sparta che stette in piedi 800 anni mista fu la repubblica romana come abbiamo mostrato [...]; secondo l'Anonimo, Roma ha avuto sempre un governo misto, a differenza di quello che Machiavelli credeva; Anonimo, *Trattato della Politica* cit., c. 86v. Sulla teoria machiavelliana si cfr. R. De Mattei, *La fortuna della formula del "governo misto"*, e Id., *Le difese del "governo misto" contro la critica negatrice del Bodin*, in Id., *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, II, Milano-Napoli, Ricciardi, MCMLXXXIV, G. Sasso, *Machiavelli e Polibio. Costituzione, potenza, conquista*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, t. I. Milano-Napoli, Ricciardi, MCMLXXXVII, pp. 67-118 e Id., *Il conflitto sociale*, in Id., *Niccolò Machiavelli*, vol. II. *La storiografia*, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 169-216.

adulatori e che perciò rifiuta ogni tipo di controllo, per quanto prudente, e che il governo tirannico non potesse avere altra conclusione naturale che una fine *in* ribellione. L'Anonimo, attenzione, legittima, *non auspica* la ribellione, se prima di essere una naturale reazione alla tirannide, era il termine estremo di una lunga soggezione. Non a caso l'avvertimento machiavelliano che nel tempo in cui scrive l'anonimo autore evocava gli umori che conducono ad una ribellione, secondo cui il capo politico «debbe procurare che i sudditi lo temano né curarse punto d'esser di loro amato» figura tra le massime interdette<sup>31</sup>. Qui l'Anonimo mostra di condividere le osservazioni di Aristotele del V libro della *Politica*, secondo cui la paura del suddito è, al contrario, una delle cause dei rivolgimenti di stato<sup>32</sup>, ma anche un motivo tipico dell'antimachiavellismo recitava che la temibilità fosse carattere precipuo del tiranno, non di un principe saggio<sup>33</sup>. Ad essere ritagliata proprio sulla linea di sutura è quella tragica compresenza, quella difficile contiguità, di modelli e di figure tradizionalmente concepite come separate e opposte: la politica machiavelliana era considerata colpevole di aver fatto cadere il presupposto stesso - la distinzione di re e tiranno - di una verifica della legittimità del potere politico poiché, nella sua visione complessa, il tiranno «nel suo vero sembiante di conflitto, di volontà e anche di morte, fa parte di ogni politica: non è il suo altro, ma il suo nucleo irriducibile»<sup>34</sup>. Definitivamente separate sono anche le reazioni emotive descritte da Machiavelli: a temere è sempre il suddito, un sovrano temuto è anche odiato, il timore, accompagnandosi all'odio, non induce ad altro che a ribellione<sup>35</sup>.

Il risultato ultimo, tuttavia, non è lo spostamento del fuoco di osservazione da un ambito politico ad uno etico-politico, quanto l'estensione della categoria di tirannia (di nuovo esclusiva e corta) agli Spagnoli; da cui, fermo restando che era il tiranno a provocare la ribellione e non il re, discendeva la legittimità piena di ogni iniziativa politica che ne rovesciasse il potere.

<sup>31</sup> Anonimo, *Trattato della politica* cit., c. 152v.

<sup>32</sup> Così Aristotele: «Altre cause sono la prepotenza, la paura, la superiorità, il disprezzo, lo sviluppo sproporzionato»; Id., *Politica*, in *Opere*, Bari, Laterza, 1973, p. 157.

<sup>33</sup> Nel capitolo successivo, l'Anonimo scrive infatti: «ma per esaminar la massima detta di sopra che deve procurare più tosto d'essere temuto che amato anco a ragione non dico de principe legitimo e giusto ma de tiranno dovrebbe procurare il contrario per suo proprio interesse laonde dice Aristotele nella *Politica* tra le cagioni della mutazione delli stati arrega il timore nei sudditi»; Id., *Trattato della politica* cit., c. 155r.

<sup>34</sup> R. Esposito, *Il pensiero politico*, in F. Brioschi e C. di Girolamo (a cura di), *Manuale di Letteratura italiana*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, vol. II, pp. 55-73; qui si cita dalla p. 59; sui fondi tematici e i passaggi teoricamente cruciali dell'antimachiavellismo, si cfr., dello stesso Esposito, *Politica e tecnica dell'antimachiavellismo fino a Vico*, in AA.VV., *Divenire della ragione moderna*, Napoli, Liguori, 1982, in particolare le pp. 190-212.

<sup>35</sup> Sono frequentissime le osservazioni di Machiavelli sulle combinazioni in cui possono convivere nell'animo umano odio, paura, rispetto e timore, innanzitutto il timore, la percezione del rischio di una mutazione, può essere nutrito anche dal re, negli stati come ad esempio la Francia, dove i sudditi «hanno le loro preminenze», (*Il Principe*, cap. IV), o come nelle città della Magna dove «uno principe adunque, che abbia una città così ordinata e non si faccia odiare, non può essere assaltato», ma solo appunto se non si faccia odiare (*Il Principe*, cap. X), inoltre, il principe può farsi temere senza farsi odiare «perché e' può molto bene stare insieme essere temuto e non odiato»; mentre a Massimino «commosso tutto il mondo da lo sdegno per la viltà dei suo sangue e da l'odio per la paura della sua ferocia, si ribellò prima Africa, di poi il Senato, con tutto il populo di Roma e tutta Italia» (*Il Principe*, cap. XIX). E ancora: l'odio incitato dall'esautorazione o dalla ferocia può generare ribellione, mentre il timore possiede una funzionalità tutta positiva, in special modo se si accompagna all'amore e si inarca verso la riverenza; si cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995 p. 26; p. 71; p. 52; p. 126 (su questa edizione, molto utili i rilievi di M. Tarantino, *Il commento di Giorgio Inglese al Principe*, in *Italianistica*, XXVI-2 (1997), pp. 315-17).

6. Con l'occhio alla finalità ultima dell'intero trattato, si comprende anche la condanna delle sue opinioni sulla fede, che ritroviamo nel capitolo XVIII del *Principe*<sup>36</sup>, dove Machiavelli insegna al principe, nelle parole dell'Anonimo, a non avere fede «se non quando gli stia bene e li rende conto e quella cambiarla e non osservarla a nessuno dopo data se il suo interesse non lo permette, in somma che il principe habbia e costruisca per ultimo fine i suoi comodi ed interessi»<sup>37</sup>, che non poteva conciliarsi in alcun modo, comunque venisse letta, con la fede nella superiorità del patto. Fedeltà a Dio e fiducia nel *foedus* possono solo svolgere un ruolo benefico di raccolta o recupero delle risorse di ogni membro della società civile; anche questo - secondo l'Anonimo - era sfuggito a Machiavelli, se riteneva che «la religione christiana renda vili et abietti l'animi degli homini e che li incodardisca perchè insegna patientia, clemenza, perdono de nemici». Il pensiero machiavelliano veniva così colpito, ritorto, mantenuto entro più certi confini, anche quando, come nella considerazione positiva di Numa Pompilio, era proprio la grande capacità della religione di temperare le virtù civili e militari l'antica lezione che riproponeva<sup>38</sup>.

Private di storia, le sue lezioni erano ora assunte come istruzioni per l'uso di mezzi politici, tra cui la stessa fede religiosa<sup>39</sup>. Non sorprende quindi che l'accusa che lo storico fiorentino muove alla Roma attuale, di aver dissipato il grande patrimonio storico ricevuto in eredità, che l'Anonimo riporta quasi alla lettera quando scrive «ritiene che la corte Romana sia infestissima de viti più di tutte l'altre e che se si mandasse a vivere in terra de Svizzeri, ove se vive con simplicità e qualche rozzezza sarebbe sufficiente a corrompere i loro boni costumi»<sup>40</sup>, venga respinta con un colpo inaspettato, potremmo dire machiavellico; quali corti potevano essere considerate incorrotte? e se non ne esisteva alcuna, perché continuare a cercarne l'ideale?

Ma soprattutto, nel *Del Principe o piuttosto Del tiranno* - come è precisato - l'Anonimo non riconosceva le distinzioni che ora gli appaiono fondative. E dunque utilizza il *De principe-tiranno* come esempio negativo, opponendogli, come in molti altri trattati dell'antimachiavellismo

---

<sup>36</sup> N. Machiavelli, *Il Principe* cit., pp. 115-120.

<sup>37</sup> Anonimo, *Trattato della politica* cit., c. 153r. Le altre massime sono di argomento religioso (Machiavelli, spiega l'Anonimo, aveva spiegato che la religione indebolisce gli animi, che la corte romana è corrotta), e politico, in direzione ancora antitirannica (un principe nuovo non può assassinare la famiglia regnante nel territorio in cui si insedia), *ivi*, cc. 153r.-154v.

<sup>38</sup> Evidentemente l'Anonimo teme l'uso strumentale della religione che si poteva riconoscere anche nelle azioni di Numa Pompilio (su cui, in particolare, N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 11, 2).

<sup>39</sup> «E vedesi, chi considera bene le istorie romane - aveva scritto Machiavelli - quanto serviva a comandare gli eserciti, ad animare la Plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei. Talché se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obligata. o a Romolo o a Numa, credo più tosto Numa otterrebbe il primo grado: perché dove è religione facilmente si possono introdurre l'armi, e dove sono l'armi e non religione, con difficoltà si può introdurre quella»; *Id.*, *Discorsi* cit., I, 11, 8, pp. 91-94; sulla fortuna del tema nella letteratura antimachiavellica, si cfr. D. Taranto, *Sull'antimachiavellismo italiano della seconda metà del Seicento*, in «Il pensiero politico», XXIX, 3, pp. 374-401, in particolare le pp. 374-6.

<sup>40</sup> Così nei *Discorsi*: «E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine [della Spagna e della Francia, n.d.a.], né abbia anch'ella o una repubblica o uno principe che la governi è solamente la Chiesa [...]. E chi volesse per esperienza certa vedere più pronta la verità, bisognerebbe che fusse di tanta potenza che mandasse ad abitare la corte romana, con l'autorità che l'ha in Italia, in le terre de' Svizzeri, i quali oggi sono solo popoli che vivono, e quanto alta religione e quanto agli ordini militari, secondo gli antichi; e vedrebbe che in poco tempo farebbero più disordine in quella provincia i rei costumi di quella corte che qualsiasi altro accidente che in qualunque tempo vi potesse surgere»; N. Machiavelli, *Discorsi* cit., I, 12, 19, pp. 94-97.

europeo, buona parte dei *Discorsi*, dove certe questioni, come egli stesso mostra di sapere, sono riprese immutate<sup>41</sup> in un'ideale disputa sulla superiorità dei principati o delle repubbliche.

Una dichiarazione di fiducia nei confronti dello storico Machiavelli è quindi formulata esplicitamente: «questi dunque sono i suoi più principali errori, tolti via questi, Macchiavelli poi parla mirabilmente e con documenti politici assai buoni e precisi sopra Livio. Stimo dunque dicevole perché ho raccontato de rifiutarle»<sup>42</sup>. Non ci viene detto di più di quel Machiavelli che commenta *mirabilmente* Livio, il Machiavelli dei *Discorsi*; ma siamo autorizzati a cercarlo. E trovarlo non sembra difficile: anzitutto il metodo, quei continui confronti tra le popolazioni tedesca, svizzera, francese, italiana, spagnola<sup>43</sup>, quindi la convinzione espressa a più riprese della superiorità del governo misto (governo in cui il conflitto non è neutralizzato ma accolto, reso possibile, in un ordine).

È anche possibile che l'Anonimo - così emotivamente vicino alle popolazioni logorate dall'aggressività dei sovrani - nella descrizione machiavelliana dell'organizzazione fiscale delle repubbliche della Magna (e in particolare di quelle elvetiche) abbia riconosciuto una storia molto più umana. Così, pur nella idealizzazione che sfumava confini geografici e faceva svanire differenze storiche, Machiavelli aveva scritto nel LV paragrafo del I libro dei *Discorsi*:

«Usono quelle repubbliche, quando gli occorre loro bisogno di avere a spendere alcuna quantità di danari per conto publico, che quegli magistrati o consigli che ne hanno autorità ponghino a tutti gli abitanti della città uno per cento o due di quello che ciascuno ha di valente. E fatta tale deliberazione, secondo l'ordine della terra, si rappresenta ciascuno dinanzi agli riscoltori di tale imposta e, preso prima il giuramento di pagare la conveniente somma, getta in una cassa a ciò deputata quello che secondo coscienza sua gli pare dovere pagare: del quale pagamento non è testimone alcuno se non quello che paga»<sup>44</sup>.

E come per Machiavelli tra i popoli moderni che avessero offerto occasioni di vita politico-sociale all'ideale di libertà si potevano annoverare i Germani e gli Svizzeri, anche per l'Anonimo, per la libertà delle loro comunità e delle loro repubbliche, per la fierezza, la fede, la disciplina delle loro milizie, per il fatto stesso che la loro «esperienza delle cose moderne» continuava la «lezione delle antiche», erano di esempio per tutti; nel confronto, gli Italiani,

---

<sup>41</sup> Nell'apertura del suo studio machiavelliano scrive infatti: «Nicolò Machiavelli nel suo libro del principe o più tosto del tiranno, quale nel formarlo prese per idea la vita ed assiomi de Cesare Borgia duca Valentino suo discepolo, non punto inferiore all'antichi falari [falaridi erano detti appunto tiranni; n.d.a.] agrigentini Dionisii Siracusani ed altri e nei *Discorsi* sopra Livio insegna al principe molte massime perniziosissime e tiranniche»; Anonimo, *Trattato della Politica* cit., c. 151r.

<sup>42</sup> Anonimo, *Trattato della Politica*, cit., c. 152v.

<sup>43</sup> Su questo, si cfr. E. Fasano Guarini, *Machiavelli and the crisis of the Italian republics*, in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 17-40.

<sup>44</sup> N. Machiavelli, *Discorsi* cit., I, 55, 11, p. 174. La forte valenza politica del discorso dello storico fiorentino è stata rilevata da Brady, notando l'assenza sia di una prospettiva storica sia di una considerazione attenta alle differenze economiche, sociali, politico-amministrative tra le città elvetiche; T.A. Brady, *Turning Swiss. Crisis and Empire, 1450-1550*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 18.

gli Spagnoli, e qui anche i Francesi, sono «la corruttela del mondo»<sup>45</sup>. I giudizi antispannoli di Machiavelli, recuperati dagli stessi Bocalini e Tassoni, contribuivano a demistificare la retorica tradizionale che continuava a difendere le missioni spagnole e ne assicurava il successo<sup>46</sup>. Avidità e uso strumentale della religione sono le accuse che l'Anonimo muove agli Spagnoli e ai Gesuiti: «hanno Dio sulla bocca e il diavolo tra le mani».

Da questo passaggio in poi, la collaborazione di Machiavelli non era più necessaria, anzi, avrebbe rischiato di ritorcersi contro. Richiamarlo ancora significava esporsi alla facile accusa di contraddirsi. Come ha documentato Tommasini<sup>47</sup>, in numerosi trattati politici, già dalla fine Cinquecento, machiavellismo e gesuitismo erano legati da una perversa, ingrata, *coniunctio*<sup>48</sup>. Allo storico fiorentino si attribuiva la colpa di aver diffuso quel medesimo principio di impiego razionale della religione che allora continuava ad essere evocato a giustificazione o a supporto delle conquiste spirituali del Nuovo Mondo - inedite vicende di tirannia e morte.

7. All'Anonimo non sfugge neppure che anche Campanella si era esposto ad analoghe critiche. Nell'appendice della *Monarchia del Messia* - esplicitamente citata - Campanella aveva sacrificato all'idea della monarchia universale o pontificale una considerazione obiettiva del dominio spagnolo sul nuovo continente<sup>49</sup>, per poi, come è noto, mutare opinione.

Sembra significativo che nell'appendice alla *Monarchia del Messia*, per vie simbolico-analogiche, Montezuma sia indicato come tiranno diabolico, mentre negli scritti successivi, del periodo francese, siano machiavellici e tirannici i Gesuiti e gli Spagnoli che hanno conquistato la sua terra<sup>50</sup>. Di tale mutamento - che coinvolge anche la *potestas* del pontefice - ci offre una preziosa

---

<sup>45</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, p. 175. Del resto, anche Machiavelli, nel *Ritratto delle cose della Magna*, degli Svizzeri aveva offerto un'immagine di gran lunga migliore che dei Francesi; su questa questione si cfr. B. Witch, *Les Suisses comme révélateur du projet machiavélien de milice*, in J.J. Marchand (a cura di), *Niccolò Machiavelli politico storico letterato*, Atti del convegno di Losanna, 27-30 settembre 1995, Roma, Salerno Editrice, 1996, pp. 335-345. Sui lavori di questo convegno, cfr. C. Vivanti, *Intorno a Machiavelli*, «Storica», 8 (1997), pp. 93-124.

<sup>46</sup> Su Machiavelli *antispannolo*, si cfr. F. Barcia, *La Spagna negli scrittori politici italiani del XVI e XVII secolo*, in AA.VV., *Pensiero politico e monarchia cattolica*, Milano, Università Cattolica, 1993, p. 181.

<sup>47</sup> O. Tommasini, *La vita e gli scritti di N. M. nella loro relazione con il machiavellismo*, Torino-Roma, Loescher, 1883-1911; e L. Firpo, *Le origini dell'antimachiavellismo*, in AA.VV., *Machiavellismo e antimachiavellismo nel Cinquecento*, atti del convegno di Perugia del 30-IX-1969, Firenze, Olschki, 1969, pp. 9-39.

<sup>48</sup> Così Firpo cercava di interpretarla: «Una concezione premorale come quella del M., che prescindeva da qualunque considerazione del trascendente per affissarsi sulla realtà terrena; la ricerca spregiudicata dell'utile, così remota dalla finalità del cristiano, che è la salvezza ultraterrena; il disprezzo per il volgare infido e vile, avido e dissennato, così lontano dall'amore del prossimo, dalla caritas, che costituisce il più rivoluzionario motivo del messaggio evangelico; la contrapposta fede orgogliosa nella virtù mundana spietata e spavalda [...] tutti questi motivi profondi erano destinati fatalmente a destare dapprima allarme e scandalo, poi - in tempi sempre più austeri e intransigenti - esecrazione e condanna senza appello»; Id., *Machiavellismo* cit., pp. 10-11.

<sup>49</sup> Si tratta dell'*Appendix ad Messiae Monarchiam. Sermo de Iuribus Regis Catholici super novum Haemisperium, aliq.; Regna Infidelium, secundum scripturas Dei, contra eos, qui hac in causa scripserunt, aut adulando, aut contradicendo*, alla *Monarchia Messiae*, con due discorsi della libertà e della felice suggestione allo stato ecclesiastico, fac-simile dell'ed. originale del 1633, a cura di L. Firpo, Torino, Bottega d'Erasmus, 1973, pp. 84-91; Campanella scrisse il trattato tra il 1606 e il 1607; il padre Riccardi fece sequestrare l'intera tiratura (1500 copie), così che le copie che circolarono furono di proprietà dello stesso autore, «sottratte da amici o parenti». Solo 15, tuttora, sono conservate nelle biblioteche d'Europa; *ivi*, p. 3; l'appendice è invece alle pp. 84-91.

<sup>50</sup> Si cfr. T. Campanella, *op. cit.*, p. 84.

conferma lo stesso Anonimo: «di tal parere è il padre Campanella [che cioè il papa sia considerato un altro Dio] nel libro de monarchia messiae stampato in Italia in Macerata benché mi disse a me autore di questo trattato mentre visse in Parigi che aveva mutato sentenza»<sup>51</sup>.

Del resto, solo in quella città, già nella benevolenza dei Barberini, Campanella poteva esprimere liberamente la sua riprovazione per la violenza delle missioni spagnole: «Non sanno tesorizzare, né spagnolizzare, né governar le vane nazioni con leggi varie, ma tutte ugualmente: però perdettero la Fiandra [...] o essi stessi struggon le nazioni che non ponno accomodar a lor costume, come fecero nel Mondo Nuovo, per essi desolato»<sup>52</sup>; la loro colpa più grave è «l'uso ipocrita e machiavellico della religione, piegata a fini egoistici di potere»<sup>53</sup>.

Nel trattato dell'Anonimo il discorso sul Nuovo Mondo doveva svolgere una funzione particolarmente importante, poiché avrebbe colpito gli Spagnoli sia sul piano religioso sia su quello politico; «il re di Spagna» non è legittimo signore del mondo, non si sottopone ad alcuna norma, riduce alla schiavitù i popoli cui è a capo, autorizza, anzi, a compiere atti di ferocia inaudita che violano insieme diritto naturale e diritto divino. In questo discorso Machiavelli diviene il profeta di una religione che all'Anonimo appariva contraddittoriamente impegnata a costituire in dominio mondano il proprio potere, lontana dal più autentico messaggio di Cristo: quel re che in questo mondo non aveva voluto il suo regno<sup>55</sup>.

8. Ciò che era appena accaduto nelle Indie, negato, censurato dagli Spagnoli, non era semplicemente esempio, ma prova storicamente concreta dell'incapacità di chi aveva dominato il mondo fino a quel momento di un controllo legittimo e ispirato ad autentici principi religiosi. In tal modo l'Anonimo sosteneva quel pensiero critico sulle missioni spagnole, da Francisco de Vitoria

<sup>51</sup> Anonimo, *Trattato della politica* cit., c. 90v. L'affermazione non è sfuggita a De Mattei che però, avendola letta solo di seconda mano, non ha potuto confrontarla né con le altre citazioni di Campanella (non riportate neppure da Ferrari e da Croce), né con l'intero discorso dell'Anonimo, da cui invece risulta chiaro come all'autore premesse dimostrare che il frate di Stilo non aveva fino alla fine giustificato le missioni gesuitiche nel Nuovo Mondo: «E, quanto al presunto mutamento d'opinione, occorrerebbe saper meglio in quali termini e a quali patti il Campanella si fosse espresso: sempre ad accettare per valido e concludente l'assetto dell'anonimo»; Id., *La Monarchia Messiae e una postilla autografa del Campanella*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», serie VIII, XXIX (1975), pp. 3-12; il passo è stato citato già da N. Bobbio, *Introduzione a T. Campanella, La città del Sole*, Torino, Einaudi, 1941, p. 42.

<sup>52</sup> T. Campanella, *Se la monarchia spagnola sia in crescimento* ecc., in L. Amabile, *op. cit.*, t. II, pp. 316-317.

<sup>53</sup> Si cfr. G. Ernst, *Monarchia di Cristo e Nuovo Mondo. Il "Discorso delle ragioni che ha il re cattolico sopra il nuovo emisfero" di Tommaso Campanella*, in S. Rota Ghibaudi e F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 11-36 e Id., *Religione, Ragione, e Natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il Turco Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991, in particolare pp. 71 ss.; A. Proserpi, *America e Apocalisse. Note sulla "conquista spirituale" del Mondo Nuovo*, in «Critica storica», XIII (1976), pp. 1-61; M.V. López Cordón, *Dall'utopia indiana alla maledizione dell'oro: l'America nel pensiero spagnolo del XVI e XVII sec.*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1 (1991), pp. 29-57, che rivolge una particolare attenzione all'*Egloga del Delfino*; T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, trad. it., Torino, Einaudi, 1992, pp. 297 ss.

<sup>54</sup> Si tratta del capitolo *Se il re di Spagna possa con titolo giusto chiamarsi signor del mondo novo e sia legittimo il suo principato su quei popoli*, cfr. Anonimo, *Trattato della politica* cit., cc. 23v. -29r.

<sup>55</sup> Così infatti precisa l'Anonimo: «dunque egli [cioè Cristo] non ha lasciato a S. Pietro tutta la sua potestà né può a sua posta disporre dell'Imperio come Christo. [...] dunque la potestà del Santo pontefice ella debbe prendersi nela sacra scrittura ovvero nella traditione apostolica. Nela sacra scrittura noi legiamo [...] Christo disse *regnum meum non est hoc mundo*»; Id., *Trattato della politica* cit., c. 93v.

a Domenico de Soto a Bartolomeo de Las Casas, che contestava la teoria aristotelica della naturalità della schiavitù e denunciava con chiarezza le atrocità commesse sugli Indios<sup>56</sup>; non solo gli Spagnoli erano incapaci di *spagnolizzare* le loro terre, ma, più gravemente, le *indianizzavano*, da ricche riducendole a povere, da libere a soggiogate; e non a caso, nel capitolo sulla rivolta di Napoli, l'argomento forte è quello che associa il regno di Napoli alle terre indiane: «Si debbe supporre che il regno di Napoli sono l'Indie de Spagna dove cavano le mine e tesori de loro ricchezze e non solamente la persona dei re che vie più cava de profitti da questo dovitosissimo regno che non dall'Indie istesse»<sup>57</sup>; un argomento non più recente (se già in una *Relazione delle cose d'Italia del 1635* si diceva «il concetto ch'hanno di noi li Spagnoli che vengono in Italia, è il medesimo ch'hanno de gl'Indiani, cioè che siamo gente d'acquisto»)<sup>58</sup>, né tantomeno circoscritto, se nel contesto rivoluzionario napoletano doveva tenere in vita la fiamma di un desiderio di riscatto<sup>59</sup> mentre nei Paesi Bassi accresceva la forza incendiaria della pamphlettistica antispagnola nella considerazione di quale potesse essere il termine ultimo della loro dipendenza politica<sup>60</sup>.

Di sicuro, sostenendo quella lugubre analogia, l'Anonimo non poteva accettare il discorso che Campanella aveva affidato all'Appendice della *Monarchia del Messia*; per questo, in tutte le citazioni campanelliane vibra un'accusa esplicita ai modi di diffondere la religione cattolica dei Gesuiti e del pontefice e a chi, come appunto il frate di Stilo, per adulazione o autodifesa, li aveva avallati<sup>61</sup>.

Intanto, per quello che sappiamo della storia della *Monarchia Messiae*, grazie alle ricerche di Luigi Firpo, il solo riferimento potrebbe essere sufficiente ad identificare nell'Anonimo un amico

---

<sup>56</sup> Sugli Indios esistevano due letterature, irriducibilmente contrapposte: quella di Botero, di Acosta, di Solozorano y Pereira, di Sepulveda (che sosteneva l'inferiorità degli indiani e la piena legittimità del governo spagnolo), e quella di de Vitoria, de Soto, Las Casas, Benzoni, che condannava il governo spagnolo su basi giuridiche e filosofiche; su entrambi si cfr. A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'Indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, trad. it., Torino, Einaudi, 1989; Id., *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France 1500-1800*, New Heaven and London, Yale University Press, 1995 e Id., *Identity formation in Spanish America*, in N. Canny e A. Pagden (a cura di), *Colonial Identity in the Atlantic World 1500-1800*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1987, pp. 15-50.

<sup>57</sup> Il capitolo dedicato al caso napoletano è il XIV (Parte I) e ha per titolo *Se la città de Napoli ha legitimamente scasso il giogo de Spagnoli vendicandose in governo popolare*, cc. 60r.-64r. Quello che si è citato a testo è appunto l'esordio; Anonimo, *Trattato della politica* cit., c. 60r.

<sup>58</sup> Cit. da V. Di Tocco, *op. cit.*, p. 230.

<sup>59</sup> Più precisamente aveva esortato Tutini: «se non lasciate l'interessi particolari ci abbracciate il bene pubblico, sarete da questa inhumana gente peggio degli Indiani trattati, essendo essi di natura sì infame, e quanti più benefici da noi ricevono, tanto più crudeli si rendono contro di noi»; Id., *Prodigiosi portenti del monte Vesuvio* (fine 1649), a cura di L. Riccio, in «Archivio storico per le provv. napp.», II (1877), pp. 166-175; cit. da p. 171; su questo trattato, si cfr. l'approfondita *Introduzione* di P. Messina a C. Tutini e G. Verde, *Racconto della sollevazione di Napoli accaduta nell'anno MDCXLVII*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1997, pp. XIII-LXVI.

<sup>60</sup> Si cfr. V. Conti, *Consociatio civitatum*, p. 21.

<sup>61</sup> Le citazioni si trovano alle cc. 24v., 25v., 26r., 53r.; mentre l'ultima alla c. 90v.

<sup>62</sup> Informazioni preziose sulle amicizie parigine di Campanella si trovano in L. Amabile, *Fra' T.C. ne' castelli di Napoli*, in Roma, ed in Parigi, Napoli, Morano, 1887, vol. II, pp. 145-146; quindi in T. Campanella, *Lettere*, a cura di V. Spampinato, Bari, Gius. Laterza & figli, 1927; J. Serroy (a cura di), *La France et l'Italie au temp de Mazarin*, Grenoble, 1985, in particolare J. Grimm, *Campanella en France*, *ibid.*, pp. 79-86; e in M.P. Lemer, *Tommaso Campanella en France au XVII e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1995.

di Campanella, uno della sua cerchia di confidenti<sup>62</sup>, forse anch'egli approdato a Parigi dopo un destino di persecuzione<sup>63</sup>.

Mutando prospettiva, se non si vuole rischiare di vedere lontano o separato ciò che nello spazio era invece compresente o contiguo, è proprio nell'intrinseca vitalità di una città come Parigi, che possono essere meglio pensate esperienze di conversazione, di lettura e di critica come quelle che mostra di aver compiuto l'autore di questo trattato. Del resto, dalla fine del Cinquecento fino al *Grand siècle*, di Parigi si diceva che fosse «una spelonca di bestie feroci, una cittadella di Spagnuoli, Valloni e Napoletani, un rifugio e asilo sicuro di ladri, omicidi e assassini»<sup>64</sup>, oppure che, insieme, Parigi e Anversa, costituissero gli *occhi* del continente europeo minacciati da «la race noire d'Afrique», gli Spagnoli<sup>65</sup>, o ancora, che fosse il luogo di ritrovo dei dotti di ogni paese europeo, come infatti si registrava nel circolo dei fratelli Dupuy, che ospitò insieme dal 1640 al 1651 Grozio e Hobbes<sup>66</sup>.

Sappiamo anche, tuttavia, che da almeno un secolo in territorio francese gli Italiani non godevano di buona fama; che in un periodo delicatissimo come quello della fine del Cinquecento, i Francesi li condannavano per aver esportato esempi di politica spregiudicata, per aver fornito strumenti teorici al tirannicidio, per aver dissacrato la stessa etica religiosa; si può invece ipotizzare che, giunti in maggior numero nei primi decenni del Seicento, sollecitassero una riflessione approfondita sulle cause, ma anche sugli effetti dei conflitti politici, tra cui, appunto, la ricerca di un risarcimento in un altrove, geografico e politico<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> Un recente saggio dedicato al fenomeno dell'emigrazione italiana a Parigi tra il Cinquecento e il Seicento ci consente di coglierne alcuni specifici tratti: più l'Italia diviene «terre de conformisme et d'obscurantisme», più la vicina Francia attira i grandi pensatori, scrittori, musicisti, e soprattutto, quando non sono ragioni di tipo pratico-lavorativo a spingere ad impiantarsi nella capitale francese, è invece la sua *nota libertà di pensiero*, si cfr. J.F. Dubost, *La France italienne XVe-XVIIe siècle*, con pref. di D. Roche, Paris, Aubier, 1997, pp. 42-75 e R. Simon, *Mazarin. la Cour et l'influence italienne*, in J. Serroy (a cura di), *op. cit.*, pp. 33-40.

<sup>63</sup> Si cfr. R. Villari, *La condanna della ribellione nell'età barocca*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1 (1991), pp. 3-11.

<sup>64</sup> Si cfr. M.A. Visceglia, *Gli "humori" delle nazioni. La rappresentazione della Spagna nella Francia del primo Seicento (1590-1635)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (1995), pp. 39-51.

<sup>65</sup> Si cfr. la documentazione riportata da R. Mousnier, in Id., *Parigi capitale nell'età di Richelieu e di Mazzarino*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1992, pp. 57-63. Sulla presenza a Parigi di dotti italiani e stranieri, si cfr. A. Bazzoni, *Un nunzio straordinario alla corte di Francia nel secolo XVII*, Firenze, Tipografia della Gazzetta d'Italia, 1882; più preciso è R. Schnur, *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Hobbes (1600-1640)*, trad. it., Milano, Giuffrè, 1979, p. 20 ss., che specifica che Parigi fu il centro di animazione della cultura pattista e del cristianesimo antigesuitico. Quindi, pur ricordando che i circoli, come tali, erano associazioni chiuse (oltre che, in certi casi, in opposizione l'uno con l'altro, e comunque lontani dall'università), fa pensare che a Parigi, e fuori, non mancasse una certa informazione sulle loro attività, se richiamavano dotti di varia provenienza e di diverso orientamento culturale: «Costituisce ancor oggi motivo di meraviglia constatare quanto fosse profondo il legame che univa allora gli spiriti più insigni. Ciò non significa affatto che in quei circoli fosse sostenuto un solo punto di vista, poiché al contrario in essi si poteva assistere ad una notevole varietà di idee: vi si incentravano infatti tanto i cosiddetti liberi pensatori quanto i credenti (o almeno coloro che si ritenevano tali)». Sulla presenza nella capitale francese di una *terza cultura*, delle piccole comunità dei circoli culturali, si cfr. L. Borselli, C. Poli, P. Rossi, *Una libera comunità di dilettanti nella Parigi del '600*, in P. Rossi, L. Borselli, C. Poli, G. Carabelli, *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 11-36.

<sup>67</sup> Cfr. M. Sencillart, *Complots, révoltes, et temperaments nationaux: française et italiens au XVIe siècle*, in Y.M. Bercé e E. Fasano Guarini (dir. da), *Complots et conjurations dans L'Europe Moderne*. Actes du colloque international, Rome 30 sept.-2 oct. 1993, Roma, École Française, 1996, pp. 93-115.

È verosimile quindi che a Parigi, nei circuiti degli incontri e degli scambi culturali, le questioni dei rivolgimenti europei e del Nuovo Mondo fossero diffusamente richiamate e discusse insieme<sup>68</sup> entro un più generale ripensamento di quei tumulti e di quelle guerre che Machiavelli aiutava a non temere di più di qualsiasi servitù.

Queste pagine (finite di scrivere nel giugno del 1998), sono dedicate al prof. Giorgio Fulco scomparso lo scorso anno; nel ricordo delle nostre conversazioni sincere.

Un sentito ringraziamento al professor Gianfranco Borrelli, che ha voluto che partecipassi al convegno, nonostante la giovane età, o forse anche per quella.

---

<sup>68</sup>La letteratura sugli Indios animava non poco spirito nazionale francese; cfr. M. A. Visceglia, *Gli 'humori' delle nazioni* cit., p. 43.

## Domenico Taranto

### *Il Machiavelli degli antimachiavellici nella letteratura politica meridionale della seconda metà del Seicento.*

Che il titolo del mio intervento presupponga un azzardo e una scommessa, sono io il primo a saperlo. Non è facile infatti, né forse possibile cogliere una specificità meridionale nell'antimachiavellismo, della seconda metà del Seicento, in un movimento cioè che nato prestissimo si è subito caratterizzato per una sua conduzione internazionale, dalla Francia alla Spagna, e che ha nella romana piazza del Collegio romano uno dei suoi centri propulsori. Un movimento al quale partecipano una congerie di autori e di argomenti di prima grandezza e del quale, ad un secolo dal suo esordio, sarebbe lecito pensare che abbia detto tutto ciò che si poteva dire. Una tale scelta oltre che dalla mia necrofilia è però giustificata anche dalla sensazione che proprio in quel tempo si ispessisse nel mezzogiorno il rapporto con lo scrittore fiorentino che a Napoli aveva già avuto una sua non tenue tradizione. Penso a *La congiura dei baroni* del 1565 di Camillo Porzio, ai *Discorsi intorno il governo della guerra* del 1566 del Bombini, ai *Discorsi dell'Ammirato* del 1594, a *Il principe vigilante* di Adcodato Solera del 1629, al Campanella, a *Il perfetto ministro* di Flavio Fieschi del 1644 e ad altri che, ora come ammiratori, ora più spesso come critici, avevano radicato l'antimachiavellismo nel Vicereame. Ora vorrei provare a saggiare la consistenza e ad inseguire le eventuali metamorfosi e gli adattamenti subiti da questa che è una delle grandi correnti culturali e politiche dell'Italia del Seicento e che qui, intendo dire nella penisola, ma anche a Napoli, sembra più longevo che altrove.

E allora subito qualche dato; l'antimachiavellismo nella seconda metà del Seicento a Napoli esiste come corrente dotata di una sua robusta spina dorsale, i nomi e le date che seguono basteranno a farcene rendere conto:

Giovan Battista Mucci, *La sicurtà del trono*, Napoli, 1679.

Serafino Delle Grottaglie, *Le lettere scritturali*, Cosenza, 1680.

Scipione Coppa, *Eco politica*, Roma 1684.

Carlo Maria Carafa, *Istruzione per principi*, 1687 altra ed. 1690 col commento di Bonaventura Tondi.

Giovan Battista Mucci, *Il soldato*, 1681.

Carlo Maria Carafa, *Scrutinio politico contro la falsa ragion di Stato*, 1692.

E' ovvio che perché questi dati assumano una qualche significatività, anche solo quantitativa e statistica, occorre procedere ad una comparazione con il coevo antimachiavellismo italiano, o meglio con quella letteratura politica in cui il riferimento allo scrittore fiorentino non è né sporadica ed occasionale, né del tutto convenzionale. In quegli anni che io sappia la produzione politica orientata in direzione antimachiavellica conosce un andamento ed una frequenza normali, basti pensare a Giovan Battista De Luca, *Il principe cristiano pratico*, Roma, 1680, a Martino Manfredi, *Manuale politico e morale*, Genova, 1682, a Giambattista Comazzi, *La*

mente del savio, Vienna, 1685, fino a quella specie di canto del cigno costituito dalle *Sciocchezze di N. Machiavelli* del padre Lucchesini del 1697.

Se si eccettua però l'ultimo titolo nessuno degli altri testi può essere iscritto nell'antimachiavellismo professionale, quello che per intenderci aveva animato la scrittura di un Bozio o di un Possevino.

Dunque i numeri ci dicono che l'antimachiavellismo meridionale è quantitativamente maggioritario e l'analisi più ravvicinata ci dirà che è in quel tempo anche quello culturalmente più impegnato ed incisivo. Questo anche se dalla mia analisi che tiene sotto osservazione la produzione meridionale restano fuori gli episodi culturalmente più significativi dell'epoca, vale a dire i fermenti di quella cultura nuova che dalla fondazione dell'Accademia degli Investiganti (1663) fino a quella di Medinacoeli (1698) rappresentò la cifra più intensa del dibattito filosofico-politico napoletano e del suo aprirsi ad una dimensione europea.

Prima di dare conto, però, della specificità dei singoli autori ricordati, non sarà inutile partire da un testo degli anni '70 in cui Machiavelli non viene, a mio parere, tutto costruito sulla percezione della novità rappresentata dal presente storico e sul tentativo di leggerla come un effetto dannoso prodotto dal dispositivo combinato di machiavellismo e ragion di Stato. La cosa è tanto più interessante perché il testo in questione sembra essere un frutto, tardivo ma non spurio, della vasta letteratura degli *specula* che mostra così ancora una volta le sue capacità di adattamento. Faccio riferimento allo *Specchio De Governanti* del minimo conventuale Antonio Masucci che, mosso alla fabbricazione di questo specchio dalla constatazione della fuga o meglio del bando di Astrea dal mondo, dedicò nel 1673 le 541 pagine del suo volume in 16° al tentativo di farla ritornare. Un fatto del genere non sarebbe degno di alcun rilievo tanto è usuale se Masucci non collegasse questo suo discorso all'assoluta mutevolezza e contingenza non già delle vicende politiche in generale, ma di Napoli in particolare, ritenuta laboratorio della mutazione attraverso la sedizione. Vale la pena di riportare per intero le sue parole: «Nessuna Città più di questa (di cui al presente ragiono) è più facile alle sollevazioni, sedizioni, e tumulti, & il suo Principe sempre è stato e stà su le contingenze di perderla: non per altra cagione, se non perche i suoi ministri non vogliono praticare, sine personarum acceptione, la giustizia»<sup>1</sup>. E' la centralità nel tempo presente della sedizione, simboleggiata da Napoli e dal «caso di Carlo Stuardo Rè d'Inghilterra»<sup>2</sup>, che produce una diagnosi che mette capo ad una sua connessione necessaria con la tirannide, la ragion di Stato, e con il principio che eleva l'utile al rango di onesto<sup>3</sup>.

Il vecchio principio della giustizia come unica fonte per l'accrescimento dello Stato è dunque ribadito e *contrario* dalla connessione tra l'adozione dei principi del machiavellismo

---

<sup>1</sup> A. Masucci, *Lo specchio de Governanti... Data in luce dal Signor Giacinto Scumano. Dedicata All'Illustrissimo Sig. Giovanni Cardino Duca di Malvito*, in Napoli, per Egidio Longo Stamp. Regio, 1673, p. 235. Notizie sul personaggio di cui si conosce con certezza la data della morte avvenuta nel 1682 si avranno dal Toppi, dal Franchini, *Bibliografia e memorie letterarie...*, pp. 65-68 e dal Cavalli.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>3</sup> In molti, scrive Masucci «han dato fuori una massima troppo diabolica, e tanto comune, che passa per le bocche di tutti, anco delle persone private. La massima in tanto è questa - *Illud honestum, quod utile*», *ivi*, p. 351.

e la rovina dell'ordine politico. Le sedizioni insomma nascono per Masucci in modo quasi meccanico come risposta a uno di questi tre casi: «o perchè i popoli sono aggravati sopra le proprie forze [...] o perchè sfregiati nell'onore [...] o perchè i Principi facendo passaggio alla tirannide troppo sanguinosi si scuoprono»<sup>4</sup>. La tirannide di cui qui si parla non è però il frutto di un animo sregolato ed eslege, quanto la naturale conseguenza dell'abbandono del primato della giustizia a favore dell'utile predicato dalla politica e dalla ragion di Stato. Ora, ogni principe che commetterà ingiustizia avrà un bel chiamarle «massime politiche, regole di ragione di Stato»<sup>5</sup>, avrà pure la speranza di risolvere una situazione difficile, ma presto vedrà come abbia solo accelerato la propria rovina, producendo soltanto ribellione: «castigo condegno della ragione di stato, che sempre con suoi mezzi, incontra quello che pensa fuggire, e l'opposto di ciò, che col suo pensiero intende»<sup>6</sup>. Insomma i reiterati passaggi relativi alla connessione ingiustizia-tirannide-sollevazione<sup>7</sup>, si presentano non solo come un invito al principe a seguire la strada della virtù, ma anche come una diagnosi sulla inefficacia o meglio sul danno prodotto dall'applicazione alla politica di quei principi rappresentati dal machiavellismo. Principi che vengono battuti sul terreno da loro proposto: quello dell'efficacia, col mostrare come solo la giustizia accresce il dominio anche oltre il desiderio e l'intenzione degli stessi governanti<sup>8</sup>.

Rispetto a tali temi piuttosto generici e ordinari le argomentazioni di G.B. Mucci mostrano un vero e proprio salto di qualità, non solo per il cipiglio filologico col quale vengono condotte e per la larghezza dello spettro dell'opposizione che in esse si manifesta a quasi tutte le tesi di Machiavelli, ma anche per la radicalità con la quale affronta il tema della rivoluzione. Mostrando di scegliere «il modo francese di governarsi per un Principe et per Baroni contro quello Turco per un principe e tutti li altri servi», Mucci non si nasconde quanto esso presupponesse uno stato di equilibrio assai difficile da mantenere, anzi in lui è talmente alta la realistica considerazione delle tensioni generalmente introdotte dai Grandi nella vita di uno Stato da obbligarlo ad una interessante chiusa in cui raccomanda l'atteggiamento sospettoso delle sue regole prevedendo la rovina, il *precipitio*, di chi pensasse «che non possano i tradimenti ordinarsi da altri, che da gente plebca»<sup>9</sup>. Credo che qui, abbandonato l'ordine dell'esposizione-refutazione, Mucci abbia felicemente cominciato ad indugiare su uno dei problemi teorici che erano già stati sollevati dall'Ammirato e che anche altri dopo di lui riterrà cruciali per la condotta del principe. Nel cap. IX *De principatu civili* del *Principe*, Machiavelli accennava alla presenza in ogni città del popolo e de' grandi come di «duoi humori diversi» concludeva alla necessità di «avere el popolo amico»<sup>10</sup>. Quali implicazioni socio-politiche comportasse una tale scelta non sfuggirà ai contemporanei e non sfuggì all'Ammirato, che raccogliendo il

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 74-75.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 521.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>7</sup> *Ivi*, si vedano le pagg. 58, 132, 173, 176-77, 386.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>9</sup> G. Battista Mucci, *La sicurtà del trono ovvero prima parte delle Politiche con la quale s'impugnano i documenti di N. Machiavelli*, Napoli, per Novello de Bonis, 1679, p. 39.

<sup>10</sup> Sulle implicazioni di tale opzione e sul grumo di problemi ad essa connessa si vedano le insuperate analisi di G. Sasso, *Principato civile e tirannide*, in «La Cultura», XX (1982/2), pp. 213-267 e XXI (1983/1), p. 83-137.

parere degli storici sulla mutevolezza del favore popolare, sconsiglia il principe dal fondarvisi, tanto nel caso che il popolo sia suddito<sup>11</sup> quanto in quello che sia invece libero<sup>12</sup>, e polemizzando direttamente col Machiavelli dei *Discorsi*, ricorda e l'incostanza e la stoltezza della moltitudine<sup>13</sup>.

Ora Mucci in questa chiusa si fa portatore di una sua scelta netta e precisa, quella che imputa le macchinazioni e i tradimenti, in una parola le rivoluzioni, ai potenti<sup>14</sup> i soli capaci di ordire una congiura servendosi poi della plebe per la sua effettuazione.

Questo principio è a tal punto decisivo per il nostro scrittore che egli non esita a tornarvi su abbandonando il commento refutazione del capitolo V e delle proposte ivi contenute. «Il primo è rovinargli» per sostituirvi «altre politiche» consistenti nel «mantenere contenta la plebe, della quale si avvale spesso la nobiltà per principio di ribellioni» e soprattutto nel curare la disunione perpetua di queste due *fazioni*<sup>15</sup> come la migliore garanzia del mantenimento dello *status quo*. In qualunque modo sia stato assunto al principato, il principe deve secondo il nostro «sempre trovare occasione di tenere queste due fazioni tra loro indipendenti, essendo questa la maggior sicurtà, che egli possa avere»<sup>16</sup>. Non si cerchi allora in modo estemporaneo e non da tempo segretamente preparato, di procurare una divisione a seconda di quanto richiede il bisogno, perché allora questa disunione certamente non riuscirebbe: «Ma alcuni Principi, avvedendosi, che l'unione del popolo colla nobiltà proibisce loro il giungere a disegni desiderati, cercano dissunirli, quando lo richiede il bisogno; e s'ingannano, perche il popolo, che non stava dissunito prima dalli nobili, quando li vede oppressi, non li abbandona, ma si fida più delle loro forze, che di quelle del Principe. Avertino adunque tutti i Principi ad avvalersi delle regole di Stato, quando i sudditi non le possono penetrare, se vogliono in tempi calamitosi sperimentarle proficue»<sup>17</sup>.

Abbiamo qui dunque una interessante diagnosi della dinamica del mutamento politico in cui all'interno di una scrittura antimachiavelliana viene recuperato il pensiero del Fiorentino sia come scelta popolare sia come tecnica conservativa.

---

<sup>11</sup> «O il pop. è libero, o non è libero, se non è libero, tu fai contra il governo dello stato, e contra la natura delle cose, perche dovendoti fondar nel principe, ti fondi nel popolo, nel quale come chi si fonda per gli esempi già detti rovina», Scipione Ammirato, *Discorsi sopra C. Tacito*, Firenze, Filippo Giunti, M. D. XCIII, L. V, cap. III, p. 179.

<sup>12</sup> «Se il popolo è libero, o la rep. è in mano di pochi, o di più; se in mano di pochi seguirà il medesimo effetto, che nel principato [...] se la rep. è popolare affatto dico, che con quelle arti che tu cerchi guadagnar il popolo, con quelle medesime arti ti sarà tolto di mano, se si trovera uno che ne sappia quanto ne sai tu», *ivi*, p. 180.

<sup>13</sup> «contra la qual sentenza vuole alcun mostrare esser più savio & più costante la moltitudine, che un principe, della qual sentenza disputa, se io non m'inganno confusamente [...] concludiamo, il volgo esser un mostro terribile, leggiero, pigro, pauroso, precipitoso, desideroso di cose nuove, ingrato, e in somma un mescolamento di vizij senza compagnia d'alcuna virtù», *ivi*, L. XX, cap. IV, p. 527.

<sup>14</sup> «Di rado senza i potenti si machinano, e si eseguiscono le cadute de' Grandi. Gente disperata, e fallita turbò Roma, ma per opera di Catilina», G. B. Mucci, *La Sicurtà*, cit., p. 39.

<sup>15</sup> «il non tener mai la plebe dipendente dalla nobiltà, ma a lui divota, essendo l'indipendenza tra queste due fazioni sicurtà troppo grande de' Principi, e si è veduto ordinariamente, che non solo i Vespri siciliani, ma anche molte altre rivoluzioni, hanno sempre havuto il loro effetto dall'unione della plebe colla nobiltà», *ivi*, p. 43.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 91.

Nelle sue *Lettere scritturali* del 1680 poi ripubblicate nell'87 col titolo di *Idea della vera politica* anche il Padre Serafino delle Grottaglie lettore di sacra Teologia incontra Machiavelli nei termini più vieti e tradizionali. Per affermare come la religione sia «la base fondamentale delle Republiche»<sup>18</sup>, egli che ha l'abitudine di citare accatastando uno sull'altro autori ed autori, tanto antichi come moderni (Lipsio), non si perita di ricorrere allo stesso Machiavelli che «benche sacrilego, approva il Principe Ipocrita per soddisfazione de' Popoli»<sup>19</sup>. Ancora nello stesso senso, più oltre una tale ipocrisia verrà ripresa in un passo in cui Machiavelli viene attaccato insieme a Bodin. Lo scrittore francese sembra infatti accontentarsi di un Principe dotato di animo «internamente fedele» cui concede però di trovarsi senza alcun ritegno presente «a i publici sacrificij, de gli Eretici»<sup>20</sup>, mentre il fiorentino andando più in là insegna «essergli sufficiente un'apparente pietà per ingannare la Plebe poco, o nulla giovando, che di dentro habbia sentimenti di Religione diversa»<sup>21</sup>. Se si mette adeguatamente a fuoco il contesto di questa seconda affermazione si vedrà come l'intento moraleggiante e devozionale del Padre Serafino si slarghi in un giudizio di condanna politica e del machiavellismo e della corrente dottrinale in cui questo sembra essersi inviscerato cioè la ragion di Stato. La ragion di Stato infatti, definita nei tradizionali termini della deroga<sup>22</sup>, sopportabile «per non dir lodevole, quando non trapassa i termini del dovere, non s'oppona alla Religione, e riguarda il ben del Publico», molto spesso non è che il mezzo per coprire con le parole della politica una smodata sete di dominio, una centralità della politica scissa dai valori etici, insomma la tirannide. Contro una tale ragione il giudizio del padre Serafino è netto e senza appello: «Maledetta Ragion di Stato, più delle volte irragionevole; Ateismo de' Principati, Idolatria delle Corti, e Presidio della Tirannide»<sup>23</sup>.

Il valore solo politico della quiete, l'assunzione di un valore immanente al *saeculum* è il presupposto che condiviso da Bodin e da Machiavelli consente di condannarli entrambi, colpevoli come sono, pur se in grado diverso, di difesa della libertà di coscienza. Eretico nascosto il Bodin, maestro di frodi il Machiavelli che «ammette in un Regnante sotto pelle d'Agnello un'Animo di Lupo»<sup>24</sup>.

Ancora una volta la connessione o la quasi sinonimia tra machiavellismo e cattiva ragion di Stato e tirannide esce confermata e confermato il posto che spetta al fiorentino nella genealogia del disvalore: maestro di frodi, di inganni e finzioni che non sono altro che il contrassegno di un governo tirannico. Oltre a questi pensieri che ha in comune con la *communis opinio* antimachiavellica, il padre Serafino aggiunge un'altra stilettata contro l'autore del *Principe* a proposito del suo atteggiamento contrario alle fortezze: «Machiavello ch'applicò sem-

---

<sup>18</sup> Delle Grottaglie, *Le lettere Scritturali con le Postille Politiche. Parte Prima. Con l'aggiunta anche nel fine dell'Aforismi politici. dedicati all'Eccellentissimo Signore D. Ferdinando Alarcone Di Mendoza* [...] Opera appartenente alla Politica Togata, e militare non men curiosa che fruttuosa [...] In Cosenza. Nella stamperia di Domenico Mollo, 1680, p. 39.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> «non è altro ch'una contravvenzione di leggi ordinarie per rispetto di publico beneficio», Delle Grottaglie, *Lettere scritturali*, p. 124.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 127.

pre alla barbarie le stimò inutili»<sup>25</sup>, ma nella sua smania di fare i conti con le Politiche Mondane che alla fine del libro ne svela l'intento «leggilo dunque attentamente, e consideralo bene, che forse vi troverai pasto per ogni materia, acciocché sappia, che da' Chiostrì Religiosi, benché sequestrati dal Mondo anche sanno uscir le Politiche Mondane»<sup>26</sup>, Delle Grottaglie sembra collocarsi su una lunghezza d'onda meno distante dal fiorentino come accade quando discute e apprezza Cornelio Tacito. In un capitolo dei suoi *Aforismi, Diffidenze tra cittadini*, egli mostra infatti un cauto apprezzamento della discordia, non quella che «mantiene le Fazioni, e partorisce le Guerre civili»<sup>27</sup>, ma quella che coll'ausilio di un Tacito citato male: «nihil adversus subditos pro principe utilius, quam in comune non consulant» (Agricola), consiglia di tenere divisi i nobili dalla plebe o ciascuna classe al suo interno come il modo migliore per *assicurare* i governi.

Questo il sapere che il padre distilla nel punto della sua massima tangenza con Machiavelli tramite Tacito. La recente tragica esperienza delle guerre civili: Messina, Masaniello, Carlo Stuart, che sembra increspare con le passioni del presente il mare quieto e intratemporale dell'eterno, suggerisce rimedi al male. Se il padre Masucci collegava tirannia a rivolte, Delle Grottaglie è più cauto a quel collegamento che sembrava autorizzare le rivoluzioni preferisce sostituire rimedi conservativi del potere. Eccolo allora smessi i panni dell'apologista cattolico dai toni biblici e appassionati consigliare come maestro di prudenza di prendere i capi delle fazioni e «ò si uccidano con segretezza, ò si mandino fuora col pretesto onorato della guerra»<sup>28</sup>. Machiavelli torna allora come maestro di conservazione.

In un'atmosfera non molto diversa ci portano le considerazioni che quattro anni dopo Scipione Coppa affidava alla sua *Eco politica* che avrà l'onore di una ristampa nel 1725. Il tema è sempre quello del rapporto religione-politica, precisato in quello del rapporto Stato-Chiesa. Non bisogna infatti pensare secondo Coppa di dare leggi alla Chiesa dalla quale occorre invece riceverle e non si deve ascoltare la voce di un'ambiziosa tirannide che spinge in quella direzione e «quell'empio del Machiavelli colle sue insegnanze lo fomenta»<sup>29</sup>. Coppa che promette confutazioni più ravvicinate intanto nega che un terreno così pieno di spine possa mai dare qualche frutto e nel prosieguo ricorda e stigmatizza ripetutamente le cattive massime del fiorentino che si possono riassumere nelle seguenti che sono 1) l'inversione della finalità della politica, 2) la liceità dell'ingiustizia, 3) l'adozione di una infernale e violenta ragion di Stato. A ben guardare questi tre punti non sono altro che un'articolazione dello stesso pensiero che una variazione sullo stesso tema: quello della necessità di distinguere le modalità del governo politico da quello tirannico, la diffusività del bene prodotto dal primo dalla desolazione causata dal secondo. Per mantenersi, argomenta infatti Coppa, non bisogna distruggere i popoli a meno che non si voglia seguire «l'inumana politica del Macchiavelli» che insegna ad assicurare i principi e non i popoli<sup>30</sup>. Tale inumanità discende dalla teoria della liceità dell'appropriazione di ciò che non spetta, celebrata come massima «da quel mal politi-

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 223.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 304.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 244.

<sup>29</sup> Scipione Coppa, *Eco politica*, Roma, N.A. Tinassi, 1684, ma io cito dall'ed. del 1725, parte III, p. 14.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 91.

co del Macchiavelli»<sup>31</sup>. Una siffatta politica «uscita dalla scuola de' Tiranni» è predicata dal Fiorentino ed elevata a rango di Ragione di Stato, la cui essenza non è altro che la tesi della liccità «di ogni cattiva azione ove entra l'interesse di Stato»<sup>32</sup>.

Come già da questi accenni si può capire, Coppa si impegna in un'indagine più ravvicinata dei nodi politici cui fa riscontro un tentativo più articolato e meno moralistico di confutazione del pensiero di Machiavelli. Tale suo intento si sviluppa nel tentativo di mostrare la contraddittorietà degli insegnamenti del fiorentino come segno della loro fragilità. Se questi aveva infatti consigliato al Principe di farsi più temere che amare, egli stesso poi se pur inconsapevolmente aveva confutato tale massima «nelle sue istorie di Firenze [...] allorché disse, che, deposta il Duca d'Atene, dopò esser stato eletto signore di quella Republica, la clemenza, si diede a camminare per la via della severità, e del rigore, & in un'istante perdette il Principato»<sup>33</sup>. L'altra via che Coppa segue nella sua confutazione è quella di ricordare la dannosità puramente politica e mondana dell'ingiustizia dato che «assai volte si è veduto ancora, ch'ove si manca alla giustizia, alla legge, le sedizioni de' Sudditi ci rimediano. L'Europa tutta è piena di quest'esperienza, e l'Italia trà l'altre, riflettendo ne' libri dè suoi annali, ritroverà continuati esempj di questa pur troppo à nostro danno sperimentata verità»<sup>34</sup>.

Se tutto questo è vero, Machiavelli e la sua ragion di Stato diventano allora in più di un senso una delle modalità di una pericolosa mutazione. La violazione della giustizia, come accadeva in Masucci, è la prima, ma l'altra più intensa è quella volontà dell'ampliare che, anche al di là del tasso d'ingiustizia che porta sempre con sé, è politicamente condannabile. All'ingrandire, al mutare che esso comporta, ma anche al mutamento senza ingrandimento, Coppa oppone tutto il secondo capitolo della terza parte del suo libro significativamente intitolato *Il moto dannoso*. In quel capitolo liquidato il rinascimentale valore della stessa gloria e della sua ricerca si ricorda come «la più sicura strada è sempre quella di non muovere repentinamente dalla quiete, benche dannosa, nella quale i popoli vivono»<sup>35</sup> dove si condanna non tanto la mutazione fuori del tempo come pure espressamente si dice, quanto il concetto del mutamento stesso quale che sia «Niuna cosa può alterare gli animi de Sudditi, quanto il vedere delle novità»<sup>36</sup>.

Se si volesse tentare di trarre qualche modesta conclusione generale da quanto fin qui mostrato, credo si dovrebbe cercare di mettere in relazione la categoria del mutamento, o meglio della rivoluzione, con Machiavelli. La cultura napoletana di fronte allo spettacolo dell'instabilità della sua città, del bilico, in cui questa sembra sospesa tra istanze popolari e all'opposto baronali, sembra cercare in Machiavelli l'antidoto del movimento e al contempo la sua spiegazione. Lo scrittore fiorentino sembra cioè funzionare sia come maestro di prudenza conservativa, attraverso le tecniche che il Principe è in grado di distillare, sia come rappresentante di quella insana volontà di ingiustizia che scatena la *hibris* del destino e porta alla rovina gli Stati e i loro governanti. Questo può essere un motivo di una certa *fortuna* di

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. III, p. 29.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. I, p. 3.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. III, p. 7.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 8.

Machiavelli nel Vicereame, ma forse non si dovrebbero dimenticare motivi di politica interna, i fallimenti dei tentativi di introduzione nel Regno dell'Inquisizione spagnola e i fermenti giurisdizionalistici che li sostenevano, dovevano certo allarmare non poco la cultura cattolica, che credo abbia ritenuto di poterli fronteggiare sul fronte della politica culturale con un rinnovato antimachiavellismo, capace di esprimere il disdegno verso una teoria secolarizzata della politica.

All'ultimo, ma non da ultimo, ricorderci come la lotta politica che lungo tutto il Seicento ha opposto Francia e Spagna abbia costruito nella pubblicistica un modello interpretativo di lunga durata. Tale modello identifica nella Francia, dalla notte di S. Bartolomeo fino alla politica estera filoprottestante di Richelieu e di Mazzarino, un tipo ideale di comportamento pratico, dimentico dei principi e tutto schiacciato sull'interesse momentaneo, un comportamento spregiudicato e guidato dal machiavellismo e dalla Ragion di Stato. Al contrario la Spagna rappresenterebbe il primato dell'azione conforme ai principi del cattolicesimo, la difesa del diritto e della legge. Che tale modello abbia conosciuto forti e persuasive contestazioni, penso a Boccalini ma anche a tutta la letteratura italiana di impronta antispannola, non significa che esso non funzionasse a Napoli. La città partenopea fu anzi nel fuoco dello scontro in almeno un paio di grosse occasioni teatro del ripresentarsi e del ricostituirsi di tale modello.

Nel 1648, caduta la repubblica il 5 d'aprile, uscirono almeno tre interessanti *pamphlets* filospagnoli, due dei quali anonimi pubblicati entrambi a Napoli dallo stesso editore, per Francesco Antonio Orlando: *Risposta alli manifesti sediziosi di Francia*, e *Risposta del fidelissimo popolo napoletano, manifestante la sua fedeltà*, mentre il terzo era opera di Carlo Calà e si intitolava anch'esso *Risposta al manifesto del Christianissimo re di Francia nel quale espone le ragioni delle sue armi incaminate al regno di Napoli impresso in Parigi à 26 d'aprile 1648*, in Napoli per Domenico Maccarano, 1648.

Ora ciò che mi pare li unifichi è non solo la condivisione del modello degli opposti intenti e dei diversi mezzi usati dalle due monarchie ma anche e più una serie di allusioni a tecniche politiche dietro le quali la espressamente nominata ragion di Stato sembra poter rimandare al Segretario fiorentino. Nella *Risposta alli manifesti sediziosi di Francia* ad esempio si dice come dopo il ristabilimento dell'autorità spagnola i francesi abbiano smesso la pelle del leone e indossato quella della volpe e si riconosce con decisione come essi abbiano «la Religione per pretesto, e la Professione Cattolica per raggion di Stato»<sup>37</sup>. Nella stessa occasione Carlo Calà in un altro libello datato 17 luglio 1648 accusa la politica francese delle promesse di sgravi fiscali e di libertà al popolo napoletano dicendo che tutte queste promesse «sotto una indorata coverta contengono specie d'amarissime conseguenze; la mutazione dello stato de i Regni, & delle Città porta seco la rovina di loro stesse: & quella libertà che se l'offerisce si converte in una miserabile servitù»<sup>38</sup>. Ma ancora e in sovrappiù Calà ricorda con Tacito come la libertà sia «speciosa nomina» (L; IV st.) e come i Francesi avessero appreso un tale precetto politico da «i nostri Italiani». Certo è inutile e rischioso vedere Machiavelli dove non c'è ma alcuni segni come quelli che abbiamo visto sembrerebbero alludere al Segretario.

<sup>37</sup> *Risposta alli manifesti sediziosi di Francia*, p. 1v.

<sup>38</sup> Calà, *Op. cit.*, p. 71.

Un'altra occasione per il riaccendersi della polemica fu la rivendicazione di Luigi XIV dei diritti di successione nel Brabante di sua moglie Maria Teresa in base ad un preteso diritto di devoluzione nel 1667. L'iniziativa diede, come è noto, origine ad una guerra vera e anche a una di libelli, uno di questi fu il *Bouclier d'Etat* del marchese del Lisola il quale accanto a molti e a molto ponderati argomenti giuridici ad un certo punto se n'esce col dire che non seguire il diritto delle genti significherebbe cadere con «dans le droit de Machiavel»<sup>39</sup> (pag. 217 del *Diarium Europaeum*).

Quando D'Andrea scese in campo con la sua *Risposta al Trattato delle ragioni*, il *Bouclier* era già stato stampato e quella sua accusa al diritto di Machiavelli certo era nota. Nonostante il trattato del D'Andrea a quell'accusa fosse sensibile per la sua adesione ai principi del giusnaturalismo essa non viene ripetuta e il nome di Machiavelli non viene fatto. Accade però anche a lui, nonostante l'esplicito impegno a mantenersi sul piano del diritto, di riconoscere in più d'una ripresa come il fondamento delle pretese del Re di Francia non potesse essere giuridico ma fosse necessariamente legato alla mira dei *Franzesi* di «sottometter tutta l'Europa al loro giogo. Aspirando non più con enigmi, e con ascosti artifici, ma palesamente & alla svelata, alla Monarchia Universale»<sup>40</sup>. In quelle non rare occasioni, nella traina sapiente di una scrittura capace di muoversi con disinvoltura sul terreno del diritto pubblico come di quello delle genti, appare come un'apertura ad un altro registro argomentativo, quello della polemica contro la volontà di far valere la regola della forza e delle armi cercando di *colorirne* la durezza con i più svariati e presentabili pretesti. Ecco allora D'Andrea polemizzare contro i «Principi, che non istimano havere altra obbligazione nelle loro imprese, che di osservar quelle leggi, che solamente riguardano la propria utilità»<sup>41</sup>, eccolo stigmatizzare il loro continuo ricorso alle pratiche della simulazione<sup>42</sup> chiedendo una politica internazionale completamente giuridicizzata. In questo suo fervore polemico nella difesa della ragione contro la forza gli capitò di scrivere una pagina contro gli assertori della esclusiva competenza della forza in materie di diritto «quasi che le controversie de' Regni, non debbano [...] trattarsi con altri Canoni, che con quei de' Cannoni» che vale la pena di leggere per intero: «quei, che in sì fatta maniera ragionarono, mostrarono havere poca notizia dell'arte de' Canoni, e non molto maggiore di quella de' Cannoni. Non essendoci cosa, che tanto si stimi giovevole nell'arte della guerra, quanto il persuadere gli animi de' Popoli, e de' Soldati, della giustizia di quella causa, che si ha da difender coe armi»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Cito da S. Mastellone, *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698)*, Firenze, Olschki, 1969, p. 38, che ha dato bel risalto a quest'opera che ha letto nella versione del *Diarium Europaeum*. Io non sono riuscito a leggere il *Diarium Europaeum*, mentre nelle edizioni del *Bouclier* che ho consultato non ho trovato il riferimento esplicito a Machiavelli.

<sup>40</sup> *Risposta al Trattato delle ragioni della Regina Cristianissima, sopra il Ducato del Brabante, et altri stati della Fiandra. Nella quale si dimostra l'ingiustizia della guerra mossa dal Rè di Francia, per la conquista di queste Provincie; Non ostanti le ragioni, che si sono pubblicate in suo nome, per la pretesa successione à favor della Regina Cristianissima*, D. S. F. D. A. in Napoli 1667 e 1676, p. 204.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>42</sup> «E veramente chi considererà il modo, che hanno essi tenuto in tutta questa negoziazione, conoscerà, che non vanno punto errati quei, ch'han detto de' presenti costumi di questa Nazione, ch'ella non soglia mai dire quel, che vuol fare, nè che voglia mai fare quel, che suol dire», *ivi*, p. 35.

<sup>43</sup> *Ivi*, Informazione Al Lettore, Sr.

## Silvio Suppa

### *Governo, conflitto, ragione: Machiavelli nelle lezioni dell'Accademia di Medinacoeli.*

Nell'intero arco tematico delle lezioni della celebre Accademia di Medinacoeli<sup>1</sup>, Machiavelli non è mai nominato esplicitamente; ma la sua presenza è costante in termini ora di adozione, sebbene criptica, ora di critica, ora invece di condanna. Non mancano, com'è noto puntuali riferimenti ad una fase storica immaginaria, di tipo presocietario, modellata sostanzialmente su uno schema convenzionalistico di ispirazione hobbesiana; si tratta, però, di accenni piuttosto rapidi e spesso molto influenzati dall'idea del diritto di natura<sup>2</sup>. Hobbes, abbastanza ricorrente nelle dotte adunanze di Palazzo, rimane tuttavia sostanzialmente assomigliato al Segretario fiorentino, soprattutto sotto il profilo della critica di stampo moralistico che ad entrambe le figure viene mossa in modo diretto e indiretto. La moderata, ma non irrilevante, presenza del pensiero del filosofo inglese, accanto a quella di Machiavelli, meriterebbe un'analisi più specifica e approfondita, almeno per una ragione: che senso va dato a questa coppia così coesa nelle nostre *Lezioni*, e così eterogenea quanto al fondamento della politica e delle distinte forme di sovranità che propone? Per altro verso, maggiore attenzione richiederebbe il fatto che una cultura sostanzialmente regalistica e a favore di una sovranità centralizzata, quale è quella intorno al Viceré di Medinacoeli, resti scrupolosamente lontana proprio dall'originale sintesi di contrattualismo e di assolutismo presente nell'opera hobbesiana.

---

<sup>1</sup> Le *Lezioni* dell'Accademia di Medinacoeli sono state, di tanto in tanto, oggetto di puntuale attenzione da circa un trentennio. Segnalo, pertanto, senza pretesa di esaustività, gli studi di maggior rilievo sull'argomento: di Biagio De Giovanni, *Il ceto intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la restaurazione del Regno*, in AA. VV., *Storia di Napoli*, ESI, Napoli, 1970, vol IV; di Giuseppe Ricuperati, *A proposito dell'Accademia di Medinacoeli*, in «Rivista storica italiana», LXXXIV (1972), pp. 57-79; di Michele Rak, *Le "Rime" dell'Accademia di Medinacoeli*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», IV (1974), pp. 148-159; dello stesso, *Le Lezioni dell'Accademia di Medinacoeli: la tradizione manoscritta*, in Raffaele Ajello (a cura di), *Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del Convegno di studi nel tricentenario della nascita*, Jovene, Napoli, 1980; dello stesso, *Il pozzo di Democrito: teoria e politica delle scienze e delle arti nelle lezioni dell'Accademia di Medinacoeli (1698-1701)*, in AA. VV., *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione*, Atti del Convegno di studi di Lecce, 4-6 novembre 1982, Congedo, Lecce, 1985; il breve ma intenso contributo di Vittorio Conti, *Paolo Mattia Doria e l'Accademia di Medinacoeli*, in «Il Pensiero Politico», 1975, pp. 203-218; il saggio, assai stimolante, di Enrico Nuzzo, *Verso la "Vita Civile"*, Guida, Napoli, 1983. Recentemente è stata pubblicata una raccolta delle *Lezioni*, sulla base dei manoscritti madrileni, a cura di Michele Rak, *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinacoeli (1698 - 1701)*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2000. Da ultimo vorrei comunque ricordare il mio studio *L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1971 (oggi per i tipi de Il Mulino).

<sup>2</sup> Si veda la lezione di Giuseppe Valleria, *De' Persiani*, in *Delle Lezioni Accademiche de' diversi valentuomini de' nostri tempi recitate avanti l'Ecc.mo Sig.r Duca di Medinacoeli Viceré che fu del Regno di Napoli, copiate dall'originale, che si conservava presso il Sig.r D. Niccolò Sersale* (da ora in poi L. M.), Biblioteca Nazionale di Napoli, (manoscritti segnati XIII. B. 69-73), XIII. B. 69, fol. 121 r.

In realtà, Hobbes in questa temperie napoletana, viene ricompreso in un filone sensistico e confuso, per così dire, nell'interpretazione empiristica della filosofia della natura e in una sintesi quasi onnicomprensiva di tutto il pensiero inglese del XVII secolo. Il rapporto natura-autorità risulta ormai lontano, sul finire del Seicento napoletano, da una filosofia certamente postinvestigante e postnaturalistica, anche se non ancora del tutto platonica e cartesiano-mentalistica. Il nesso metafisica-autorità, alle soglie del XVIII secolo, sembra infatti più adeguato, con tutta la sua valenza deontologica, ad offrire soluzioni alternative e di rigore al semplice fondamento naturalistico dell'ordine, attribuito come impostazione rischiosa della politica, tanto a Hobbes, quanto a Machiavelli. Non è un caso che, nel corposo spessore delle nostre *Lezioni* accademiche, anche un intellettuale come Giuseppe Valletta ridimensioni la sintesi fra diritto e natura, che è propria della sua formazione, per sottolineare le radici dell'ordine politico nell'autorità della storia e del passato. Sul tema *De' Persani*, pur partendo dallo scenario giusnaturalistico che gli appartiene, Valletta sembra collocare nel modello degli imperi antichi una sorta di scelta di valore, una preferenza per il mondo e il tempo passato, in alternativa alla dose di dubbio e di incertezza che sulla fondazione dello Stato introduce il pensiero moderno. L'esplicita adozione delle «antiche Istorie», quasi categoria della saggezza, comune per altro a tutta la cultura dell'Accademia di Medinacoeli, è ben più che un indizio per comprendere la prudenza verso Machiavelli ed Hobbes, verso l'inclinazione che viene loro assegnata, a distinguere politica e morale, e a dedurre il potere dall'arbitrio della volontà.

Ma, per tornare al Segretario fiorentino, che senso va dato alla sua presenza nelle *Lezioni*, criptica, come si è detto, sebbene filologicamente del tutto evidente e ricostruibile nel lessico e nei contenuti<sup>3</sup>? Si tratta di una sorta di compromesso fra «continuità cartesiana» e «tradizione alternativa di filosofia politica», come si è ritenuto nel passato<sup>4</sup>? Si tratta di un orientamento, spiegabile più alla luce della individuale personalità *filosofica* e, insieme, riformistica di Doria, come sembra suggerire Galasso<sup>5</sup>? O, ancora, dobbiamo parlare di una semplice confusione o contraddizione culturale<sup>6</sup>? E' stato già più volte rilevato il carattere intermedio

---

<sup>3</sup> Enrico Nuzzo, in *Verso la "Vita Civile"* cit., p. 10, solleva esplicitamente il problema del rapporto fra Machiavelli e la cultura previchiana, con particolare riferimento a Paolo Mattia Doria. L'argomento è ripreso, giustamente, da Nuzzo, in riferimento sia alle *riletture* di Machiavelli, come nel caso di Doria, sia alle posizioni di sostanziale condanna del Fiorentino, come nel caso di Gregorio Caloprese. Anche Vittorio Conti, in *Paolo Mattia Doria e l'Accademia di Medinacoeli*, cit., p. 208, individua una sorta di machiavellismo *militante* negli scritti doriani a carattere militare, fino a ipotizzare, quasi *fonte* delle lezioni di Doria sulla guerra, la stessa opera del Segretario fiorentino *Dell'arte della guerra*.

<sup>4</sup> Enrico Nuzzo, *op. cit.*, p. 217.

<sup>5</sup> Giuseppe Galasso, *Introduzione a Paolo Mattia Doria, Massime del Governo Spagnolo a Napoli*, testo e note a cura di Vittorio Conti, Guida, Napoli, 1973, p. XLIV.

<sup>6</sup> Raffaele Ajello, *Diritto ed economia in P. M. Doria*, in AA. VV., *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione*, cit., p. 95 e p. 108. Qui Ajello rinvia Doria dentro i confini della «tradizionale filosofia aristotelico-scolastica», inserendosi nel gruppo, non scarno, di coloro che amplificando la portata dei riferimenti doriani ai *veteres*, tendono a negare un profilo moderno di Doria. Non vi è dubbio che il Genovese prediligia fonti di letteratura filosofica legate al passato ed alla classicità; solo, però, l'interpretazione politica delle sue posizioni può restituircene il più autentico significato, tradizionalista, nella forma, ma più innovativo nella sostanza, specie in ordine alla concezione della politica moderna e dell'esercizio della sovranità.

della nostra Accademia<sup>7</sup>, fra tramonto della cultura *investigante* e ricerca di nuovi indirizzi filosofici e politici, e sull'argomento non è necessario insistere oltre. Conviene invece individuare, pur nello spirito composito delle *Lezioni* di Medinacoeli, significative ragioni di vivacità e di interesse, proprio in ordine alla recezione di Machiavelli.

La lettura *previchiana* di Machiavelli nasce infatti in un orizzonte che va ben al di là sia del recupero generico e neutrale della tradizione politica rinascimentale, sia del contrasto lineare, peraltro assai ricorrente nei testi, fra sensismo e metafisica, fra Democrito e Platone, fra natura e mentalismo, insomma. In seno ai nostri intellettuali di Palazzo, non pochi sono i sintomi di una vera e propria *questione Machiavelli* e della sua traccia, indelebile persino in questo ambiente, che appare assai attento a non mostrare *favore* verso l'intera opera del fiorentino. Infatti, una lezione di Emanuele Cicatelli muove ancora da modelli dell'antichità - l'Impero assiro - ma poi propone il lessico, e soprattutto la logica, machiavelliani, già a partire dalla qualità incerta del potere e dall'impossibilità di prevedere e prevenire la sorte: «Quantunque volte - recita il Cicatelli - le passate memorie ricogliendo, intorno al vasto Imperio dell'Assiria, primo di tutti per nascimento, ed a niuno secondo per gloria, col pensiero io m'aggio, liberamente affermar soglio, che non ha giamai la fortuna somministrato argomento più sicuro della sua potenza, e dell'incostanza delle umane cose, quanto nella di lui miserabile, ed improvvisa ruina, potendosi dir con Seneca: Non unquam tulit documenta Sors majora, quam fragili loco starent superbi»<sup>8</sup>. Pur in una tipica curvatura moralistica, conclusa più avanti nel testo con rinvii alla Divina Provvidenza, le poche espressioni qui richiamate hanno una paternità e un senso chiarissimi: assieme alla dura alternanza della *fortuna*, è affermata la nozione del limite, fondamentale nel corpo teorico di Machiavelli, attraverso la metafora del contenimento della superbia e della possibilità, sempre aperta, della fine e della caduta. D'altro canto, sicuri sedimenti di letteratura rinascimentale sulla Ragion di Stato si rivelano nella medesima lezione, attraverso espressioni di sapore boteriano. Il Cicatelli, rinviando esplicitamente alle più risalenti scritture di Ragion di Stato, parafrasa dal celebre *incipit* del testo di Botero: «Ma io seguendo la traccia di più gravi Scrittori, dirò brevemente ciò che lontano dalle menzogne al nascimento, ingrandimento e ruina di questa Monarchia si appartiene»<sup>9</sup>.

Più marcata è invece l'ispirazione machiavelliana, per come si distingue nelle lezioni del Capasso. Questi esordisce dalla netta ricasazione della «scelerata opinione d'alcuni antichi filosofi, i quali pensarono non esservi legge alcuna della Natura, ma che la sola utilità abbia cagionato il giusto, e l'ingiusto; [...]»<sup>10</sup>; successivamente, però, il Capasso stabilisce un asciutto

---

<sup>7</sup> Enrico Nuzzo, *op. cit.*, p. 45 e ss.; Vittorio Conti, *Paolo Mattia Doria e l'Accademia di Medinacoeli*, cit. Nello stesso senso mi permetto di rinviare anche al mio testo *L'Accademia di Medinacoeli*, cit.

<sup>8</sup> Emanuele Cicatelli, *Lezione prima, e Ragionamento Storico del primo Imperio dell'Assiria del Rev.do D. Emanuele Cicatelli*, in *L. M.*, XIII - B - 69, c. 33 r (sono state semplificate, in questa come nelle successive citazioni, le maiuscole nel corpo dei periodi, riportandole al più semplice uso delle forma minuscola corrente. In generale, nelle citazioni dei diversi autori delle *Lezioni*, anche la punteggiatura è stata modificata, in qualche caso, secondo l'uso attuale).

<sup>9</sup> E. Cicatelli, *ivi*, cc. 33r - 33v. Il rapporto fra fondazione, ampliamento e rovina degli Stati, occupa, com'è noto, le primissime pagine del testo *La ragion di Stato* di Giovanni Botero; in parte è ricompreso nell'*incipit* del Libro primo, in parte, per quanto attiene alla *rovina* e alla decadenza degli Stati, è oggetto del quarto paragrafo del medesimo Libro. Si veda, a riguardo, Giovanni Botero, *La ragion di Stato*, a cura di Chiara Continisio, Donzelli, Roma, 1997, pp. 7-9.

<sup>10</sup> Niccolò Capasso, *Se la Ragion di Stato possa derogare alla Legge Naturale*, in *L. M.* cit., XIII - B - 73, fol. 24 r.

parallelo fra politica e guerra, assimilando le situazioni di forza e di prevalenza politica, alle metafore militari del conflitto: «Lecitamente adunque si fa la guerra; - egli conclude - i presi fansi schiavi, e si depredano le spoglie nemiche; anzi gl'Imperadori sollevano i campi altrui, ancorché di gente non rea, dividere tra' Veterani, come fa Cesare nelle Campagne di Capoa, [...] E di questo Jus, che ha il Principe in molti de' nostri testi si fa menzione, e benchè Cujacio dice, che questo è permesso al Principe solo per lo Jus della vittoria, ma che nel rimanente non può dar la robba d'un altro, io credo però, che se tanto si fa lecito questo Jus della vittoria, sarà anche lecito per ogni ragion di governo; imperciocché questo Jus da lui chiamato della Vittoria, non è legge Naturale, anzi è a quella contrario»<sup>11</sup>. Anche in questo caso, la sottile distinzione fra *ragione di governo* e legge naturale, conferma lo spessore dei riferimenti alla cultura rinascimentale della Ragion di Stato, comuni a gran parte degli intellettuali ammessi a Palazzo. In modo particolare, proprio l'esercizio di pretesi diritti per effetto della vittoria militare, appare a Capasso il risultato di un'operazione di artificio giuridico; egli la giudica decisamente *illecita*, anche se ammessa dallo *jus gentium*, e tuttavia valida in quanto recepita nella «legge civile. Ma ogni legge civile - seguita la lezione - soggiace alla ragion di Stato, ch'è la legge suprema»<sup>12</sup>. Il discorso sulla guerra e sull'arte militare, ancora più importante e centrale per Paolo Mattia Doria, merita qualche precisazione. L'argomento, che sicuramente esprime un certo stile di corte, celebrativo della storia militare degli Imperi del passato, indulge anche alla retorica dell'eroismo e della forza nelle grandi conquiste dell'antica Roma, ed è riproposto, nelle *Lezioni* come un bagaglio di autorità storica al nesso fra forza e ragione, rivendicato alle leggi della politica.

Ma accanto al riferimento storico e, talvolta, anche un po' ridondante, accanto alla visione quasi epica del condottiero, esiste un aspetto più attuale nel tema della guerra: questo aspetto emerge, più chiaramente, nell'impostazione di Paolo Mattia Doria, il quale sia tende a riqualificare il condottiero sul piano intellettuale, fino all'immagine del *Capitano filosofo*<sup>13</sup>, sia vuole riproporre la sintesi machiavelliana - leone e volpe - nel ruolo del *Principe*<sup>14</sup>. Troppo fragile se solo *filosofo*, troppo miope se solo *capitano*, il sovrano di Doria sarà particolarmente efficace solo se restituito ad un'applicazione positiva, ancorché non rivelata, del modello machiavelliano. Per altro verso, nell'impianto logico del nostro Genovese, il paradigma della politica appare tanto centrale, quanto dipendente dalla categoria del conflitto, che pertanto abbraccia, contemporaneamente, un arco di esperienze compreso fra la guerra, da un lato, e la disputa intellettuale, dall'altro. Si tratta di un arco di sfumature che, muovendo dal contributo

<sup>11</sup> *Ivi*, fol. 26 r.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> L'espressione ripete il titolo di un'opera di Paolo Mattia Doria, frequentemente citata dagli studi sul Genovese: *Il capitano filosofo*, nella stamperia di Angelo Vocola a Fontana Medina, Napoli, 1739. Questo testo, decisamente più tardo dal punto di vista editoriale, è tuttavia largamente anticipato, nel suo contenuto, da altri scritti di Doria, sia a stampa, sia rimasti inediti, e corrisponde, anzi, ad un tema ricorrente e costitutivo, direi, della originale sintesi dorianica con elementi di machiavellismo.

<sup>14</sup> Vittorio Conti nel cit. *Paolo Mania Doria e l'Accademia di Medinacoeli* (p. 208) sottolinea, sulla stregua di una segnalazione di De Mattei, che nel cit. *Il capitano filosofo*, Doria dichiara apertamente il suo riferimento agli scritti di Machiavelli in materia di arte della guerra. La stessa trasparenza non è, invece, nelle *Lezioni* di cui qui si parla; ma in questo caso, concordo pienamente con le considerazioni di Conti, che deducono dal contenuto una netta influenza di Machiavelli su Doria.

di Doria, giunge a quello, non identico, di Caloprese. Ma il suo significato più autentico, può essere colto proprio soltanto a partire dall'impiego che viene fatto di Machiavelli o, almeno, di un modello teorico ispirato al Segretario fiorentino. In ultima istanza, anche se talora in una forma piuttosto semplificata e per sintetiche allusioni, la vera tensione su cui si agita il dibattito di Medinacoeli, consiste nella ricerca di una saldatura teorica fra problema della continuità istituzionale, cioè di una sicura prevalenza del Principe, e problema dell'innovazione politica. Si tratta, insomma, di un ricco patrimonio intellettuale, attento a scandire in modo prudente, ma insieme coraggioso, il non facile rapporto fra conservazione e trasformazione. Il primato di uno dei due termini sull'altro, la perdita del delicato equilibrio in cui entrambi reciprocamente si sostengono, sembra comportare, in questo circolo di Corte, il timore di alimentare teorie e mode di pensiero in grado di favorire ineluttabilmente l'alterazione dell'ordine, ulteriormente accentuata dall'exasperazione delle passioni e dal loro travalicamento sulla ragione e sulla buona politica. Ma un simile atteggiamento, che sembra animare più di una lezione dell'Accademia, non spinge tuttavia né fino al completo oscuramento delle passioni, né fino alla loro separazione dall'esperienza razionale e moderna della politica. Si delinea così uno spazio strettissimo, ma ben costruito e piantato su solide radici teoriche, nel quale si colloca l'attenzione, più evidente, a Machiavelli e un certo impiego, quasi in codice invece, della sua elaborazione. Si apre una tensione fra un approccio tradizionale al Fiorentino, carico cioè di remore morali, ed una tentazione più di ordine pratico: quest'ultima, pur con cautele o semplici accenni, esprime comunque un'intenzione trasparente di misurare l'effettiva pertinenza di Machiavelli ad un contesto politico di ricerca di un *centro* dell'ordine al quale il Fiorentino appare ancora in grado di suggerire elementi di analisi e possibili soluzioni. In tal senso, rileggendo la celebre *Relazione*<sup>15</sup> di Doria come una sorta di esito del senno del poi, non può sfuggire, con l'analisi che la caratterizza, anche la sua puntuale capacità di identificare il nodo politico della crisi che egli descrive: la mancanza, cioè, di una cultura della trasformazione, coerentemente affidata all'iniziativa del governo centrale. Il peso e la portata di una tale carenza politica, ha segnato, per Doria, la debolezza, prima, e poi la crisi, del ruolo degli Spagnoli a Napoli. Dalla politica, alla guerra, al rapporto fra tempo e innovazione, al governo, specialmente nel contributo di Doria, la potente efficacia del momento teorico dello schema machiavelliano si rivela in tutta la sua evidenza. Le due accezioni fondamentali, e contrastanti, di questo schema sono, come già si è accennato, in Doria e in Caloprese. Entrambi rappresentano, pur nella loro notevole differenza, due modi forti di percepire l'asse peculiare del pensiero civile moderno, quello lungo il quale si costituiscono le categorie della modernità: l'asse Machiavelli-Cartesio. Benchè non esclusivo nel suo ruolo di spinta e provocazione della cultura civile napoletana fra '600 e '700, tale asse tuttavia riassume, nel nostro contesto, il trasferimento nel moderno di una duplice tradizione classica: quella della politica e quella del pensiero. La prima, che riguarda la politica e che rivive come eredità platonica

---

<sup>15</sup> Mi riferisco al celebre manoscritto di Paolo Mattia Doria, che ha per titolo *Relazione dello Stato politico, economico, e civile del Regno di Napoli nel tempo ch'è stato governato da i Spagnoli prima dell'entrata dell'armi tedesche in detto Regno*. Il manoscritto, citato ed esaminato in molte occasioni di approfondimento sulla cultura civile napoletana, ora è disponibile a stampa, con un assai pregevole corredo di informazioni e di note di inquadramento storico, in Paolo Mattia Doria, *Massime del governo spagnolo a Napoli*, introduzione di Giuseppe Galasso, testo e note a cura di Vittorio Contì, Guida Editori, Napoli, 1973.

della *Repubblica*, diviene teatro simbolico e di valore del rapporto fra filosofia in generale e azione, fra mente e decisione pratica. La seconda tradizione, riferita al pensiero, mediato anch'esso dal mentalismo platonico, è ora ripresa, cartesianamente, come ragione e conoscenza, o dominio razionale di natura e materia. Il nesso continuità-innovazione, si esprime pertanto, specialmente in Doria, nella permanenza di Platone, archetipo di un mentalismo che egli ritiene venga riprodotto nel moderno da Descartes, e nella reincarnazione machiavelliana della scienza politica, che alla virtù, anch'essa platonica, del filosofo-politico, aggiunge la modernità della determinazione all'azione. In questa dinamica si raccoglie il significato, almeno quello filosofico e civile, delle nostre lezioni, altrimenti non destinate a superare i ristretti confini di una compiaciuta ma sterile esercitazione filologica. Caloprese e Doria, dunque, possono essere ripresi come i due termini di un dialogo simbolico; essi, anzi, in questo passaggio di secolo, attribuiscono un volto non casuale ad un processo culturale assai significativo, che finisce anche con il superare la dimensione dei suoi stessi protagonisti.

Conviene cominciare dal secondo nome, quello di Paolo Mattia Doria, e dalla sua sintesi pensiero-azione. Chi ha esperienza dei testi doriani, sa bene che questi, anche negli anni maturi del nostro genovese, osservano un tono fortemente vertenzialistico, polemico, fino ai limiti ora della pedanteria, ora della rissa verbale. A parte le ostinate discussioni con lo Spinelli, e con tutto l'ambiente erudito napoletano, la struttura logica degli scritti meno tardi di Doria, muove sempre da contraddizioni essenziali e radicali, ma feconde: prevalgono le coppie *antichi-moderni*, *filosofi-pratici*, *metafisica-corpo*, *mente-senso*, e così di seguito. Il conflitto o, meglio, la contrapposizione, è insomma un modo, una forma espressiva essenziale per il Genovese, destinata a sviluppare una forte e costante funzione logica sia nel suo ragionamento, dalla struttura sempre polemica, sia, con più fondamento, nel suo stesso pensiero politico. Le prime battute della sua lezione *Il governatore di piazza*, rivelano subito un impianto da scontro: «[...] una piazza, - dice Doria - per quanto la natura, e l'arte, l'abbiano versato a gara le doti di una perfetta costituzione, e di sito, e di difesa, se manca un punto di quell'armonia di governo, che si richiede per sostenerla, si rende subito inabile a difendersi dall'insidie dei nemici, e a sostenere l'ardire dell'aggressor»<sup>16</sup>. L'eco del vincolo machiavelliano fra leggi e armi, anche se non direttamente citato, è di tutta evidenza. Il simbolismo della *piazza* comprende l'intera filosofia polemologica dell'impianto doriano della politica. Almeno due sono i *topoi* del conflitto qui richiamati: natura e arte, cui corrispondono, nella guerra, il termine *sito* e quello *difesa* e, nell'esperienza di governo, il termine *armonia* e quello *nemici*. Se il *luogo* - allusivo alla nascita - incorpora il valore della natura e la dimensione immediata dell'esistenza, il suo risvolto militare è nella disposizione del *territorio*, e il suo risvolto civile è nella qualità armonica della vita. Viceversa, se l'azione invoca un incremento di intenzione e di industria verso lo scopo, la sua accezione militare si rivela nella complessità della difesa, e nella drammaticità dell'ostacolo frapposto dalla negazione, cioè del nemico. Questa articolazione complessa del conflitto, oltre che essere completamente introiettata, da parte di Doria, nell'impianto strutturale del discorso, appare dotata di un preciso significato: essa nel nesso

<sup>16</sup> Paolo Mattia Doria, *Il Governatore di Piazza*, in *L.M.*, XIII. B. 71, fol. 40 v. - 41r. Si veda anche l'edizione a stampa a cura di Vittorio Conti, in *Paolo Mattia Doria e l'Accademia di Medinacoeli*, cit.

fra *buon governo* e *ostilità*, rivela l'impossibilità di una concezione totalmente armonica e consensuale del governo, ma anche la consapevolezza della qualità della politica, del suo essere soglia del contrasto, dimensione della lotta e della dialettica affermazione-negazione. La lezione machiavelliana è largamente filtrata in questa immagine; fuori da ogni significato imitativo, essa è il sintomo dell'avvenuta sedimentazione dell'idea di politica di tradizione rinascimentale italiana, antropologicamente riconducibile alla guerra e all'esperienza del conflitto, della contraddizione, del limite, inteso come momento o rischio della fine.

Ma nella semplice immagine ora richiamata, si conserva un secondo significato, specifico della relazione fra conservazione e innovazione. La prima, la conservazione, pur attinente ad un principio di valore, ad un modello di opzione, come l'armonia, non si presenta tuttavia in chiave di spontaneità e continuità semplice: la conservazione è funzione dell'ordine, ne dipende in modo immediato, così come essa non è spontaneità, non è naturalezza, non è separabile dalla tenace vigilanza sulla sua stessa qualità. La continuità dipende dalle caratteristiche del suo ordine e dunque dalla capacità del suo affermarsi. Nessuna continuità è possibile senza la verifica della qualità, perché il cattivo governo è destinato a cedere di fronte al nemico. Restando nello stesso impianto logico, Doria adotta la tipica metafora machiavelliana sul doppio ruolo del Principe-governatore di piazza, che è insieme arbitro e mediatore del conflitto: «Ma perchè spesso volte - egli dice - una più fine prudenza non giunge a prevedere le cause tutte de' disordini, così per qualche non pensato accidente accade talora che un savio governatore si trovi senza sua colpa in mezzo di così importante pericolo; [...] E qui parmi che del misto di queste eroiche doti ci dia una assai viva imagine il gran Torquato, là dove con tanta forza di espressione ci rappresenta il suo Goffredo pieno di maestà e di coraggio sgridare insieme e compatire i suoi soldati»<sup>17</sup>. *Sgridare* e *compatire*, sono altri due *topoi* cui affidare la sintesi fra ragione e sentimento all'altezza dell'esercizio della sovranità. Il modello eroico di stampo rinascimentale, si ripropone qui allo scopo di congiungere, nel comando, autorità e moderazione, forza e dutilità, secondo una logica ormai prossima alla traduzione dell'arte militare machiavelliana nel linguaggio delle tecniche di governo. Più oltre interviene, nel discorso di Doria, il suggerimento dell'uso delle spie<sup>18</sup>, di antica memoria boteriana; ma a definitiva conferma dell'avvenuta assimilazione del patrimonio specifico della Ragion di Stato e della cultura politica machiavelliana, Doria aggiunge consigli circa le «maliziose accortezze»<sup>19</sup> per evitare tradimenti, anche se tali accortezze vengono riproposte in funzione di una finalità morale da «vera virtude»<sup>20</sup>. L'esperienza complessa del Principe, già dagli elementi fin ora accennati, sembra raccogliersi in una sintesi di contenuti, in cui rientrano il fatto del conflitto, condizione *normale* della politica, la sua riconducibilità alla ragione, rinvenibile nella destinazione del conflitto medesimo, e il livello del governo, come ambito e scopo entro cui acquista significato la dialettica conflitto-ragione. Un secondo elemento del conflitto, anch'esso influenzato dalla ragione e dall'esito di governo in cui si conclude, è nel marcato riferimento di Doria alla riaffermazione della sovranità; quest'ultima passa attraverso un consapevole e

---

<sup>17</sup> Paolo Mattia Doria, *Il Governatore...*, cit., fol. 44 v. - 45 v.

<sup>18</sup> *Ivi*, fol. 48 r. - 48 v.

<sup>19</sup> *Ivi*, fol. 48 r.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

avveduto contenimento delle forze centrifughe, cioè delle tendenze all'autonomismo da parte della feudalità, e non raggiunge l'altezza del governo, senza ricorrere, almeno in via teorica, alla guerra e al contrasto fra soggetti avversi della politica. Gli spunti antibaronali, frequenti nelle nostre *Lezioni*, come nel caso del D'Aquino<sup>21</sup>, rinviano al rapporto fra rispetto della sovranità e ricorso alla forza, anch'esso di chiara ispirazione machiavelliana. La forza in questo caso interviene come *extrema ratio*, naturalmente, ma come evidente adozione, per il tramite della legittimazione machiavelliana, di un principio risolutivo del conflitto, e a sua volta parte fondamentale e costitutiva della politica. Inoltre, a partire dall'assunzione dello statuto antagonista della politica, la Ragione di Stato mobilitata in presenza di quelle forze centrifughe che proprio lo Stato vogliono distruggere, o ridurre all'impotenza, rappresenta il principio di salvaguardia delle condizioni di differenziazione dei ruoli sociali e di riaffermazione del linguaggio statale della politica. Il trittico sulla guerra, che Doria svolge nell'Accademia Palatina, appare talmente concentrato nella sua destinazione al principe e alla forma umano-razionale della politica, da proporsi già come un riflesso avanzato del conflitto con la natura, evocato all'inizio delle lezioni medesime: «[...] l'idea del più alto, del più nobile di tutti li humani eserciti, [sta per *esercizi*] - dice Doria - che è a mio credere quello di condutor degli cserciti in questo breve ragionamento e nel più alto grado, che a gara la natura, e l'arte possano versare in un huomo tutte in questo solo ristrette rappresentar si dovrebbero; [ ... ]»<sup>22</sup>. Già in altra occasione ho cercato di evidenziare il vigore con cui il nostro autore cerca di salvaguardare, anche nel discorso sulla guerra, il principio dell'armonia dei movimenti e dei rapporti fra comando ed esecuzione: sono tutti temi trattati nelle *Lezioni* Palatine e nello stesso testo *La vita civile*, del 1710. Ma ancora un ritorno di sapore machiavelliano ci aiuta a comprendere quanto per Doria l'armonia sia un risultato, dipendente anche dal ricorso alla determinazione e alla forza, e soprattutto dal governo razionale delle passioni che, lasciate alla loro spontaneità, sortirebbero solo una nuova versione del primato della natura umana più *particolare*, cioè antisocietaria e possessiva, sulla ragione. Il bagaglio, ancora decisamente cartesiano, del dominio delle passioni, anziché inclinare, in Doria, verso una soluzione rinunciataria e quasi quietistica del conflitto, ci propone una flessione etica delle passioni, confermate nella loro potenzialità di azione, ma riconsiderate sulle basi del loro concentrato di valore e della loro virtuosa moderazione. L'uomo moderno, separandosi dalla sua eredità naturalistica, si serve delle passioni, ma le domina attraverso una formidabile sintesi di pensiero, azione, selezione dei sentimenti, disciplina razionale: «[...] mia opra - spiega Doria - sarebbe la quasi Divina idea d'un uomo le di cui più forti, e contrarie passioni con tal vincolo soggette all'impero della ragione, che rispondesse con eguale ubedienza e fervore quella sola, che fosse prontamente chiamata dal suo savio avvedimento con una intera quiete dell'altre, perchè una volta egli [il *Conduttore d'eserciti*] dee dimostrarsi al suo Campo tutto ardire, tutto fuoco, altre volte tutto pazienza, e fermezza, altre volte tutto avvedimento, e pensiero, altre volte tutto coraggioso, e poco men, che disperato»<sup>23</sup>. Vi è qualcosa di diverso, in queste parole, da quel senso dell'armonia, pur presente in Doria, che peraltro non dovrebbe essere troppo enfatizzato, come se il trionfo di un modello di politica prudente ed equilibrata,

<sup>21</sup> D'Aquino Tommaso, *Lezione intorno alla Ragion delle genti*, in *I. M.*, XIII-B-73, fol. 105 r.

<sup>22</sup> Paolo Mattia Doria, *Lezione su le virtù de' Condottieri di eserciti*, in *I. M.*, XIII-B-71, fol. 16 r.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

quasi escluda la dimensione della *lotta* e quella del mutamento. Il nome di Ficino, tante volte ricorrente nei testi a stampa e nei manoscritti doriani, non è una sublimazione esclusivamente concettuale dell'idea - della sola idea - della politica: l'esposizione e l'incertezza propria di questa esperienza è ben rappresentata, in una morfologia di netto gusto machiavelliano, dall'impianto opposizionale di passione e ragione, dall'astuzia della ragione, capace di una mimesi di tipo teatrale, da quell'*impero della ragione*, che in Doria si sostituisce all'emblematica perifrasi *De imperio virtutis*, con cui si intitola la celebre scrittura antimachiavelliana di Tommaso Bozio<sup>24</sup>. Molti sono i riferimenti quasi testuali all'opera di Machiavelli nelle *Lezioni* doriane, dalla già ricordata *fortuna*, al «vantaggio del Principe»<sup>25</sup>, al rapporto fra rottura dell'*assedio* e «buona forma di governo»<sup>26</sup>; ma particolare rilievo va dato al discorso *Dell'arte militare*, influenzato da un'assai probabile lettura dell'analogo scritto del Segretario fiorentino, sotto il profilo sia delle tecniche di combattimento, dell'apprestamento delle difese e delle tecnologie belliche, sia, soprattutto, dell'analogia fra vita militare e vita civile, su cui Doria torna spessissimo nelle *Lezioni* e in altre opere. Infine, in *Virtù di Conduttori d'eserciti*, un vocabolario identico a quello machiavelliano emerge in almeno due immagini, adottate dal Nobile genovese, e assai tipiche del ragionamento del Fiorentino, Il rapporto fra *tempo* e *vantaggio*, fondamentale nella logica della guerra come in quella della politica, è esplicitamente affermato da Doria, il quale, assumendolo in modo quasi speculare dalle pagine di *Dell'arte della guerra*, recita: «Parmi a mio credere essere prima, e particolare avvertenza di un prudente Generale conoscere il tempo, nel quale vuole sperar vantaggio nel presentar la battaglia a' suoi nemici»<sup>27</sup>. Machiavelli aveva parlato di *vantaggio* che «nasce dal sito, dall'ordine, dall'aver o più o migliore gente»<sup>28</sup>; e quanto poi al nesso fra prudenza e rapidità, il Fiorentino ammoniva il Generale a valutare «che di bene gli potesse dare o torre il tempo»<sup>29</sup>. E si potrebbe continuare ancora a lungo, a proposito delle geometrie di battaglia, dell'ordine fra i reparti, come condizione per trasformare in predominio un'eventuale minorità numerica, della conoscenza «delle sue genti e di quelle del nimico» (Machiavelli)<sup>30</sup>, che si rispecchia nella «diversa inclinazione» delle *nazioni* in campo (Doria)<sup>31</sup>. La vera questione di rilievo è, per quanto attiene a Doria, il fatto che nelle sue *Lezioni Palatine* Machiavelli, mai nominato, non sia nemmeno mai criticato, contrariamente a quanto avviene nel più tardo *La vita civile*. Qui, nel saggio del 1710, il giudizio, più esplicito e filologicamente più scoperto, è anche più differenziato; esso rinvia, cioè, alla delicata costruzione di una sintassi della politica, che però non corra il rischio né di disperdere qualsiasi statuto dell'etica né, viceversa, di legittimare

---

<sup>24</sup> Su Tommaso Bozio e il suo duro antimachiavellismo, mi permetto di rinviare al mio *L'antimachiavellismo de Thomas Bozio*, in «Corpus, revue de philosophie», 31 (1997), Paris.

<sup>25</sup> Paolo Mattia Doria, *Il governatore...*, cit., fol. 40 r.

<sup>26</sup> *Ivi*, fol. 40 r. - 40 v. Questo passo richiama molto fedelmente l'analogo ragionamento di *Il Principe* di Machiavelli relativo agli assalti e agli assedi (*Il Principe*, X, ultimo cpv. e fine).

<sup>27</sup> Paolo Mattia Doria, *Lezione su le virtù de' condottieri...*, cit., fol. 22 v.

<sup>28</sup> Nicolò Machiavelli, *Dell'arte della guerra*, in *Tutti gli scritti*, a cura di Mario Martelli, Sansoni, Firenze, 1971, p. 353 a.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 353 b.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Paolo Mattia Doria, *Dell'arte militare*, in *L. M.*, XIII. B. 71, fol. 39 v.

scopi autoreferenziali, necessariamente arbitrari fino ai limiti della dispersione del principio etico dello Stato. Riformismo e machiavellismo, insomma, nel testo del 1710 convivono ma senza armonia, quasi alla ricerca di un equilibrio possibile fra l'adozione della forza, in quanto valore riferito al Principe, ed una sua condanna, in quanto strumento di interessi particolaristici ed antistatali. Al contrario, nell'Accademia di Medinacoeli, la ripulsa dorianiana dell'automatismo della fisica e del naturalismo in generale, allude all'importanza dell'artificio e delle tecniche prudenziali e razionali di governo; qui il tempo della politica assimila bene i suggerimenti machiavelliani perché si propone come tempo della rottura, dell'innovazione, della forza, della superiorità del disegno mentale, rispetto alla spontaneità della natura, di tutta la natura, compresa quella umana.

Questa sottrazione di naturalismo alla politica, questa riconduzione del conflitto materiale alla sua verità razionale, si conferma nelle *Lezioni* che Doria tiene sull'arte della scherma. Esse sono profondamente ispirate all'esigenza di combinare un'esperienza polemica, e dunque di contrasto, con una meramente logico razionale, e dunque di sintesi. Al loro interno si può perfettamente rileggere la fiducia del nostro Genovese nella possibilità di un impiego positivo, *virtuoso*, delle logiche mentali e razionali, divenute strumenti di governo e di indirizzo del *corpo*, laddove lo spirito, armato dalle regole della geometria dei moderni, si presenta in grado di autodisciplinarsi e di tutelarsi dalle tentazioni della materia fisica e dalla cecità della natura ridotta a istinto. La scherma, ancora carica di un valore simbolico del rapporto conflittuale fra prevalenza e soggezione, ancora in grado di rappresentare un *topos* di guerra all'indomani della generalizzazione delle armi da fuoco, si ripropone all'incrocio fra esigenza di dominio del tempo, ed esigenza di dominio del corpo; le ragioni del tempo e del corpo si intrecciano alla luce della radicalizzazione politica dell'idea di *nemico*: «[...] è di mestieri - avverte Doria - assegnare certi pochi, e necessarj principj, ne' quali tutto a mio credere il fondamento di quest'arte [la scherma] s'appoggia, e che sono ancora a farci conoscere vevoli quanto in essa sia una continua avvertenza della mente necessaria, [...]»<sup>32</sup>. Questi principi generali sono, per il nostro Genovese, «[...] che non potiamo [...] in un'istesso istante a due diverse cose distintamente pensare. E che tutto il fondamento del tempo, ch'è dove la industria della scherma si regge, nella sola velocità di cominciare noi il movimento, e terminarlo prima del nemico, s'appoggia, e ciò a causa di poter all'improvviso il corpo dell'inimico prendere prima, che possa porsi con il mezzo della quiete in resistenza, a cominciare una seconda azione, nella quale resti superiore di tempo»<sup>33</sup>. Al cartesianismo metodico, al pensiero rarefatto che ispira l'azione, fa da contrasto la gravità fisica del corpo che la esegue, fino al punto che un sottile tessuto di regole geometriche instaura, nelle medesime *Lezioni*, una vera e propria tecnologia della mente; infine, la scherma viene definita, coerentemente con il significato antinaturalistico delle regole che la disciplinano, «il grande artificio»<sup>34</sup> che pone in equilibrio pensiero e corpo, ragione e istinto, movimento e resistenza fisica. Proprio nella combinazione fra guida degli eserciti e pratica delle arti marziali tradizionali, si simboleggia il percorso lungo il quale Doria incontra le due principali coordinate del moderno, nella rela-

<sup>32</sup> Paolo Mattia Doria, *Della scherma / Del Sig.r D. Paolo Doria*, in *L. M.*, XIII. B. 71, f. 57 r.

<sup>33</sup> *Ivi*, f. 57 v.

<sup>34</sup> *Ivi*, f. 56 v.

zione fra pensiero e politica: Cartesio, o la mente, da un lato, e Machiavelli, o l'azione, dall'altro. Un nome modifica ed influenza l'altro, nella preoccupazione di evitare un doppio pericolo: da una parte quello di uno stemperamento incontrollabile del pensiero nella ragione astratta; dall'altra quello di un'esagerazione dell'effettività della politica e di una sua degenerazione in risultato senza fondamento e senza selezione teorica. In questo senso, in Doria Descartes presiede ad una geometria del movimento, tanto quanto Machiavelli conduce ad una politica della trasformazione: entrambi rinviano ad una realizzazione, ad una disciplina che non si concluda nella contemplazione del presente; entrambi dialogano silenziosamente in una deontologia che - nell'interpretazione dorianiana - tende a superare la fisica dei moderni, e la sua pericolosa prossimità all'automatismo di una natura senza controllo. Già si intravede, in questa sintesi fra coscienza soggettiva e progetto politico, la figura del *Capitano filosofo*, cui successivamente Doria dedicherà tanta attenzione. L'etica, destinata anche ad evitare una *perdita di controllo*, per così dire, nell'uso di Machiavelli, è perciò assicurata, in Doria, da una dialettica che apparentemente si svolge fra antico e moderno, fra Platone, mediato da Descartes, e Machiavelli, affiancato ad Hobbes; ma in realtà tale dialettica è tutta scritta in funzione del moderno medesimo. E' problema del presente, infatti, il nesso fra passione e istinto, da una parte, e ragione e prudenza, dall'altra, nella prospettiva di un approdo al tema del governo. Diverso è il discorso per quanto riguarda Gregorio Caloprese.

Anche il Caloprese, come è stato già notato<sup>35</sup>, tende ad un esito politico basato sul primato del governo centrale e sulla ricomposizione di un corpo fisico e giuridico dello Stato; anche Caloprese, insomma, guarda, come fa Doria, ad un progetto di convergenza fra deontologia della politica e realizzazione della sovranità. In questo senso, entrambi i nostri autori possono essere considerati distinti estremi, per così dire, del segmento machiavelliano più significativo dell'Accademia di Medinacoeli; in tale posizione essi convergono su un'idea della politica funzionale all'affermazione del Principe-Sovrano, garante, ad un tempo, delle pratiche del governo e dell'arte del buon governo. Ma Doria, il primo Doria, conformemente ad un ambiente che ha scoperto la funzione positiva della Ragion di Stato<sup>36</sup>, pensa ad un processo di forzatura della natura, ad una soluzione anche beneficamente arbitraria del Principe. Caloprese muove invece da un'ancora viva impronta investigante, che in definitiva si appoggia ad un ottimismo naturalistico. In aperta polemica con l'innominabile Machiavelli, forse qui tacitamente affiancato a Hobbes, le lezioni *Dell'origine dell'imperj*, così esordiscono: «Il nostro ragionare dunque non dovrà avere altro incominciamento che dall'investigazione della natura dell'uomo. Ma perché la malvagità d'alcuni autori si è ingegnata di formarsene un'idea tutta contraria a quella che abbiamo sortito dalla divina Provvidenza, [...] si son inoltrati a corrompere tutta la scienza del viver civile, [...] la loro industria non s'è occupata in altro che in empire gli animi d'odio e di sospetto, inventando un'arte la quale, per esser tutta opposta alla

---

<sup>35</sup> Enrico Nuzzo in *Verso la "Vita civile"* cit. Anche io (nel testo *L'accademia di Medinacoeli*, cit.) protendo per un'interpretazione contralistica del pensiero di Caloprese, ancorché non assimilabile a quella di Doria.

<sup>36</sup> Il tema della Ragion di Stato è ben presente nell'attività dell'Accademia di Medinacoeli, così come nella cultura civile napoletana fra '600 e '700. Si veda, a riguardo, il testo a cura di Gianfranco Borrelli, *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, (in particolare i saggi di Franco Barcia, Domenico Taranto, Silvio Suppa, Enrico Nuzzo), Archivio della Ragion di Stato, Adarte, Napoli, 1999.

virtù ed alla ragione, e per conseguente al riposo ed alla quiete degl'uomini, al dir di Polibio altro nome non può meritare che quello d'arte di far male [...]<sup>37</sup>. L'esplicito riferimento ad una visione quietistica della ragione, pur dentro un modello sicuramente riformistico, quale è quello cui Caloprese si ispira, merita alcune brevi considerazioni.

Infatti l'impostazione di Caloprese è manifestamente contraria a qualsiasi forma di naturalismo individualistico che, pur senza precisate ascendenze filosofiche, sembra tuttavia destinata alla legittimazione dell'antagonismo e delle passioni egoistiche. La non lieve curvatura moralistica del suo discorso, punta ad una reinterpretazione del presupposto naturale della politica, corretto da un consistente ricorso al recupero morale delle condizioni del vivere civile. Così emerge la ricerca di un fondamento positivo, di una sorta di indole ontologicamente buona dell'uomo, e dunque di una possibile solidarietà fra natura e ragione, a dispetto della nozione di arte, ridotta a malizioso artificio: «Questi tali, [riferito ai seguaci di Machiavelli e di Hobbes] col metterci in pensiero, che noi non possiamo amar gli altri, e che altri non possano amar noi, c'inducono a pensare, che non ci sia cosa più pericolosa, che il far beneficio. Dove prima i sudditi consideravano i loro superiori come vigilanti custodi della loro salute, questi tali vogliono in tutti i modi, che si abbiano a considerare come ingordi divoratori dell'altrui sostanze; [...]<sup>38</sup>. Il principio di autorità, invocato per il tramite della Divina Provvidenza e degli autori del passato, fra cui è presente ancora Platone, sembra qui destinato ad irrigidire la qualità sociale-naturale dell'uomo, di contro alla sua evoluzione in creatura capace di alterare e cambiare il corso della natura. La trasparenza di un intervento contro Hobbes e contro Machiavelli è fuori discussione, grazie anche ad un altro passaggio dove Caloprese mostra la presenza di puntuali letture dei due autori accennati nella critica. La riaffermazione di un naturalismo politico di sapore aristotelico, si contrappone, così, al presupposto della paura e dell'isolamento come fonti del patto di soggezione: «[...] Circa la seconda parte fingono [gli autori contestati] che [l'uomo] non sia atto ad amare altri, che se medesimo, e per conseguente spogliato d'ogni Amore verso gli altri uomini, che l'abitazione più confacente al loro genere siano le selve e monti, che quantunque non vivano, che in Cittadinanza, questo non viene, perché un cotale stato sia più conforme alla loro naturale inclinazione. Ma perché il timore, che hanno avuto gli uni degli altri, nel mentre vivevano tra le solitudini gli ha costretti ad unirsi nelle Città, ed a stabilire in quelle l'autorità d'imponere pene e premj che col nome d'imperio s'appella»<sup>39</sup>. E' chiaro che siamo in presenza di un modello conservativo dalla fine motivazione etica, in un certo senso immesso nella modernità, grazie al sincero cartesianismo di cui anche Caloprese fa professione. Ma si tratta di un cartesianismo che non incontra Machiavelli o, se lo incontra, sarà solo per sciogliere ogni nesso fra la politica in quanto azione, e il pensiero in quanto contemplazione, fra la politica in quanto vita, insomma, e il pensiero, in quanto semplice esistenza. Il concetto di amore, cui Caloprese dedica una grande attenzione, occupa nelle sue lezioni lo stesso ruolo che in quelle di Doria è preso dall'idea della guerra. Ciò che nel Genovese dipende dal conflitto, dalla conquista, nel Calabrese dipende da un semplice riappropriarsi, dopo la ripulsa di Machiavelli, del dato semplice del-

<sup>37</sup> Gregorio Caloprese, *Dell'origine dell'Imperij. Lezione prima*, in *L. M.*, XIII. B. 69, fol. 1 r. - 1 v.

<sup>38</sup> *Ivi*, fol. 7 v.

<sup>39</sup> *Ivi*, fol. 2 r. - 2 v.

l'esistenza, immediatamente riflessivo di un'essenza buona dell'uomo sociale. Il cattivo naturalismo che Caloprese respinge, quello dell'umanità ferina e selvaggia, ancorchè ripreso in altre lezioni attente ai motivi del giusnaturalismo<sup>40</sup>, è tuttavia relegato nel romanzo storico dell'alba della civiltà, laddove il modello razionalistico-moderno della civilizzazione, assume la tipica posizione del risultato di una logica invertita nel tempo. Caloprese adotta un presupposto di valore nel cammino dell'umanità, e lo utilizza come fondamento morale e presocietario dell'intera storia della società, ma ne cela il suo significato di prodotto maturo. Ne deriva un fitto intreccio fra naturalismo e costruzione razionale, il cui più autentico sbocco è quello di tentare una condizione della socialità, affidata all'immediatezza dell'etica, alla sua inesplicabilità in quanto fatto storico. Anche in questo caso gli strumenti teorici e lessicali sono gli stessi adottati da Doria, per cui si spiega la denuncia con cui Caloprese accusa i medesimi autori contestati di «mostrare d'aver una mente che non sa trapassare i confini del senso»<sup>41</sup>; ma in tale difficile controllo del rapporto fra ragione e natura, le contraddizioni dello stesso Caloprese non sono poche. Il suo vocabolario appare incerto, soprattutto se si confronta il significato di *sensu* con quello di *natura*, tanto spesso ricorrente e sempre accompagnato da una sorta di innatismo etico che è l'altro versante di quel pensiero della coscienza e dell'immediatezza, su cui si costruisce tutta la teoria del nostro autore. L'inclinazione soprattutto morale dell'intero suo discorso, si rivela e si perfeziona attraverso una molteplicità di elementi.

In primo luogo la stessa lettura di Machiavelli, parafrasando dalla corrispondenza di Descartes con la principessa Elisabetta, è per Caloprese radice del male: «A questo proposito - egli afferma - giova rammentare una riflessione del Cartesio, il quale scrivendo ad Elisabetta principessa palatina sua discepolo, che in una sua infermità s'era messa a leggere uno di questi autori, l'avvertisce che avesse abbandonato questa lettura, perchè riempendoli la mente di mestizia e di sospetto c'era pericolo che l'avrebbe potuto recare grandissimo nocumento alla salute»<sup>42</sup>. A questa congiunzione fra Machiavelli e Descartes, seguono le puntuali confutazioni della teoria machiavelliana, riletta come una vera e propria antropologia negativa. Ad essa Caloprese fa corrispondere un'eternità della morale, assumendo la stessa prospettiva politica di Doria, ma attraverso un percorso sostanzialmente impolitico, cioè privo di una qualunque verifica alla luce delle categorie dell'incertezza e del conflitto. Qui, in Caloprese, la ragione è linearità dei buoni sentimenti, è rispecchiamento immediato fra coscienza ed esistenza, in una prospettiva in cui l'approdo al governo, alla vita civile, è opzione, non è lavoro; è precetto, non è rischio; è riaffermazione di un dato assunto a valore, non trasformazione del valore; in cui, insomma, la politica è essere, non divenire. In questo corto circuito fra morale e politica, fra presupposto antropologico altruistico e motivazione dell'azione, Caloprese obietta ai seguaci di Machiavelli che «non si può esser felice e vivere con tranquillità d'animo, anco secondo il mondo, se non quanto s'osservano le leggi dell'onestà e della virtù, che è l'istesso che vivere in quella maniera che richiede l'essere soggetto alla divina

---

<sup>40</sup> A questo proposito, si veda di Niccolò Capasso, *Se la ragion di Stato possa derogare alla legge naturale*, in *L. M.*, XIII. B. 73, fol. 23 r. - 28 v.

<sup>41</sup> Gregorio Caloprese, *Dell'origine...*, cit., fol. 4 v.

<sup>42</sup> *Ivi*, fol. 3 v. Il riferimento epistolare di cui Caloprese parla è in Charles Adam et Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1973-1978, vol. IV, p. 487.

Provvidenza; [...]»<sup>43</sup>. Anche qui sembra di rileggere alcuni passaggi dell'antimachiavellismo gesuitico, o anche di Tommaso Bozio, della fine del '500; ma più che di un trasferimento, in apertura del '700, di una cultura ormai inattuale, si deve parlare di una ripresa del principio di autorità, di un autorità morale, che in Caloprese sembra produrre quello stesso risultato che Doria si attende dal confitto. In questo senso, l'armonia è certamente un termine più adeguato per Caloprese, che per Doria, e la stessa allusione alla teoria della passioni, presente pure nel nostro intellettuale calabrese, attraverso la differenza fra inclinazione e desiderio, non è altro che una variante del controllo delle passioni per mezzo dell'etica e senza il supporto della politica. La conclusione delle lezioni di Caloprese, in linea con un atteggiamento di rinuncia sostanziale a misurarsi con Machiavelli, esagerando l'interpretazione del cartesianismo in chiave quasi teologica, definisce un limite, una barriera contro l'autoreferenza del politico, riducendo l'intera teoria dell'azione alla perfetta unione della mente con Dio: «[...] secondo l'ordine della grazia l'unione della mente con Dio è il sommo della nostra perfezione, la perfetta felicità dell'uomo non si forma per altro, che per una vera e perfetta unione della mente con Dio...»<sup>44</sup>. E nella citazione del *De vita beata* di Seneca<sup>45</sup>, opera ripresa come *summa* della «scienza morale e civile» e di tutta la prudenza<sup>46</sup>, si conclude il movimento di lettura e di rifiuto di Machiavelli, da parte di Caloprese.

---

<sup>43</sup> Gregorio Caloprese, *Dell'origine...*, cit., fol. 4 r.

<sup>44</sup> *Ivi*, fol. 27 r.

<sup>45</sup> *Ivi*, fol. 29 v.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

## Enrico Nuzzo

### *Tra 'frode' e autoinganno. Aspetti e figure del machiavellismo e dell'antimachiavellismo nella cultura napoletana ai tempi di Vico*

1. Nel ripresentare in questo saggio parte dei materiali approntati e sinteticamente esposti in occasione dei lavori su *Machiavelli nella cultura politica meridionale*, ne ripropongo, nella prima parte, pure il taglio della loro organizzazione: improntato all'esigenza di corrispondere all'opportunità di fornire sull'ambito tematico prescelto - notevolmente vasto e complesso e non oggetto finora di contributi di assieme - una traccia preliminare, una sorta di schematico canovaccio, iniziale sobrio indice, di un lavoro sistematico di indagine auspicabile sull'argomento.

Seguendo tale taglio dopo qualche considerazione in ordine a generali premesse problematiche e metodologiche, e relative ipotesi critiche, avanderò la proposta di saggiare le problematiche e ipotesi in questione alla luce specialmente di una tematica determinata, concernente ciò che si può definire nei termini della *fenomenologia dell'inganno*: fenomenologia - in più o meno stretta o lata connessione con quella del *timore*, ma in diversi modi soprattutto poi rinvianti a quella cruciale dell'*utile*, dell'interesse - disposta tra le due polarità della menzogna densa della più alta intenzionale *malizia* e dell'autoinganno inconsapevole.

A prima vista potrebbe sembrare che si tratti di una tematica piuttosto consunta, iscritta nel novero dei più canonici oggetti della tradizionale controversistica antimachiavellica cinquecentesca e primoseicentesca, delle durissime accuse mosse a Machiavelli di essere maestro di ateismo (con la religione ridotta a mero strumento di vincolo politico) e di tirannia, sulla scorta di una inaccettabile visione della natura umana segnata dal vizio e soprattutto, appunto, dalla frode. La tematica della frode, dell'inganno, può invece rivelarsi, a mio avviso, particolarmente idonea a studiare note di significativa innovatività, oltre che di continuità, identificabili in complessi di orientamenti - rilevabili in tanti ambienti dell'intellettualità europea (in questo caso di quella meridionale) tra fine '600 e primo '700 - nei confronti di nodi molto grossi, per diversi aspetti comuni a svariati ambiti discorsivi (pertinenti alla riflessione antropologica, come a quella etica, politica, anche teologica, etc.). Si tratta - per dirla molto in breve - dei nodi dei rapporti tra le *intenzioni* dei soggetti e i contenuti o le conseguenze dei loro pensieri, o discorsi, o atti, etc., in connessione con il più ampio quadro delle forme di espressione e di conseguimento da parte degli uomini della sfera delle loro inclinazioni o esigenze nei riguardi della sfera dell'*utile*. In tal senso si tratta di una tematica che può risultare particolarmente appropriata a studiare insieme direttrici di pensiero diverse, anche se spesso intrecciate. A studiare cioè da una parte aspetti delle svariate letture, confutazioni, etc., più strettamente rivolte a Machiavelli che ancora venivano avanzate tra fine '600 primo '700: in primo luogo con la continuazione delle ben note discussioni circa le *intenzioni*, esplicite o nascoste, per lo più comunque *ingannevoli*, che sorreggevano i suoi testi e consigliavano di interpretarne in diverse direzioni i contenuti; sulla base naturalmente dell'adozione o rivisitazione delle diverse configurazioni dei machiavellismi e antimachiavellismi prodottisi sulla scena culturale e politica europea. A studiare poi, dall'altra parte, aspetti delle numerose discussioni che avevano incorporato, ma anche spesso ormai trasvalutato, e sorpassato, abbandonato, Machiavelli e machiavellismi, e teoriche *barocche* della simulazione e dissimulazione (per non dire del complesso problema dei caratteri e degli impieghi del *tacitismo*), etc., proponendo (dai

*moralisti* moderni, come da Cartesio a Hobbes, da Spinoza a Bayle, etc.) più complesse, sofisticate, esperienze, fenomenologie, dell'errore, dell'inganno, e dell'interesse, etc.

Dopo alcune considerazioni di carattere generale di ordine storiografico e metodologico, successivamente, sia per ragioni di comodità di discorso, che per finalità di controllo di ipotesi ermeneutiche, disporrò il mio discorso articolandolo in ulteriori principali momenti. Prima, secondo la disposizione originaria del mio intervento, esporrò una proposta di individuare e iniziare a definire una serie di linee teoriche, oltre che di problematiche di più immediato tenore politico, attorno a cui saggiare presenze e significati di elementi di *linguaggio* di Machiavelli, o del *machiavellismo* e segnatamente dell'*antimachiavellismo*. Quindi passerò alla rapidissima, volutamente asistemica, indicazione esemplificatoria di alcuni tra gli autori, ambienti intellettuali, più rappresentativi che possono essere opportunamente resi oggetto di indagine circostanziata, o rinnovata attenzione critica, in un'articolata ricerca di assieme rivolta allo studio delle presenze di Machiavelli, machiavellismo, antimachiavellismo, ragion di Stato, nella cultura napoletana tra fine Seicento e primo Settecento. Infine, nell'ultima sezione del saggio - che si configura anche come una sua seconda autonoma parte - mi soffermerò appena un po' più diffusamente su alcuni testi (in verità alcuni luoghi di testi) particolarmente rilevanti nella congiuntura della cultura napoletana tra fine '600 e primo '700: qualcuna delle lezioni lette all'Accademia Medinacoeli, qualche testo di Gianvincenzo Gravina, *la Vita civile* di Paolo Mattia Doria, i testi della riflessione *matura* di Giambattista Vico.

2. Una generale premessa problematico-storiografica di questo contributo può essere indicata nel rilievo dell'assenza di una ricostruzione di assieme - peraltro per molti versi *matura* - attorno alle presenze e ai significati nella cultura meridionale tra fine Seicento e primo Settecento di una costellazione problematica che si può cominciare a individuare, per comodità di discorso, richiamando appunto i temi delle *presenze* e *letture* di Machiavelli come delle *presenze*, e *accettazioni* o *ripulse* di tematiche riconducibili al *machiavellismo* e/o alla *ragion di Stato* (*buona* o *cattiva* che fosse). E dovrebbe essere superfluo ribadire che se il discorso qui si concentra, su Machiavelli, machiavellismo, etc., naturalmente esso non può non spingersi ben al di là di quei termini strettamente intesi (e naturalmente con estrema difficoltà separabili), coinvolgendo il confronto di quella cultura con i problemi e le figure della riflessione politica moderna di matrice *realistica*, *utilitaria*, *eterodossa*, etc. Non dovrebbe risultare superflua invece la notazione che una ricostruzione sistematica attorno a presenze e impicchi di Machiavelli, machiavellismo, e così via, sarebbe altrettanto opportuna (ma forse un po' meno *matura*) per quanto riguarda sia l'arco temporale seicentesco che precede quello qui tenuto presente, sia l'arco temporale, medio e secondoseicentesco, che lo segue<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In proposito è sufficiente osservare come Machiavelli (e con lui ragion di Stato, etc.) risulti assente anche in importanti contributi che hanno investito tematiche della rilevanza del *regalismo anticurialista*, del giurisdizionalismo, etc., come non mancava di osservare Giuseppe Galasso, invitando a lavorare sull'ipotesi che a Napoli «la cultura storico-umanistica è venuta, per ragioni di forza maggiore, a costituire, nel suo insieme, la mediazione risolutiva fra le istanze tradizionali riassumibili nel polo tomistico-scolastico e quelle modernizzanti espresse dalla pressione e dalla diffusione della dottrina politica di Machiavelli [...] a Bodin, a Grozio e a tutti i maggiori teorici della ragion di Stato e dell'assolutismo». Su questa direzione di indagine Galasso auspicava anche il superamento della «settorializzazione fra diritto, politica, letteratura, filosofia, arti, che continua a rappresentare l'elemento meno soddisfacente delle ricostruzioni di cui finora disponiamo a proposito della Napoli moderna»: cfr. G. Galasso, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, p. 184. Da diversi spunti (sia pure di necessità poi limitati) delle pagine che seguono mi pare che venga una conferma al fatto che l'argomento qui trattato si presti spiccatamente ad essere studiato senza chiusure settoriali.

Quanto a ipotesi storiografiche, tracce interpretative generali che sorreggono queste pagine, esse possono essere compendiate nella preliminare indicazione che - pur nella pluralità e complessità di posizioni, linee culturali (e *ideologiche*...), che contrassegnano il variegato panorama della vita culturale meridionale tra la seconda metà del XVII e la prima metà del XVIII - è tuttavia riscontrabile in essa una marcata preminenza di peculiari orientamenti, per un verso estremamente attenti alle tematiche della vita pratica, della *vita civile*, per altro verso inclini ad atteggiamenti teorici, spesso di tenore *tradizionale*, riassumibili in due principali attitudini.

La prima pertiene al complessivo netto diniego di prospettive di tipo *utilitaristico-particolaristico* (con una distintiva rivendicazione della supremazia dell'interesse pubblico su quello privato, peraltro non negato quale sfera subordinata), pure in presenza di significativi tentativi di confrontarsi con le diverse configurazioni del *realismo* antropologico e politico moderno: con ciò che questo comportava rispetto a possibilità di misurarsi innanzitutto, con *Machiavelli* e il *machiavellismo*, e tanto più con la *ragion di Stato*, in quanto evidentemente autori e figure cruciali per una riflessione sulla primazia dell'*interesse pubblico* entro quadri di discorso non meramente retorici.

La seconda attiene al più specifico e complicato diniego - argomento più determinatamente al centro di queste pagine - di prospettive di ordine antropologico, etico, implicanti la corrosione del valore primario della *fede*, della fiducia tra gli uomini, e l'accettazione delle pratiche (preminentemente, ma non solamente, *barocche*) della *frode*, della *menzogna*, dell'*inganno*, dell'*impostura*, della *malizia* (categoria ad esempio fondamentale nel linguaggio di Doria), della *simulazione* e *dissimulazione*, etc.

A proposito di tali prospettive *corrosive*, e per meglio determinare l'ampiezza dello spettro delle tematiche a cui richiama il problema del *machiavellismo*, può non risultare superfluo rammentare che - come sappiamo anche dai risultati di una letteratura critica negli ultimi tempi peraltro arricchitasi in maniera assai significativa - esse in effetti trovavano per lo più forte opposizione anche in altre aree culturali europee. Opposizione che risulta particolarmente interessante analizzare laddove essa investiva pure la più parte delle posizioni radicalmente *eterodosse*, o talune di quelle *ortodosse*, ma dalle sorprendenti implicazioni *eterodosse*. Mi riferisco in particolare alla tematica dell'*inganno* in materia di religione. Cioè alla tematica, tanto legata anche al nome di Machiavelli, e probabilmente la tematica di tenore *machiavellico* più viva ancora in tutta la cultura europea tra fine '600 e primo '700 - della positività, indispensabilità, della religione come vincolo sociale. Ebbene su tale tematica era ben consueta - come è noto - la ripulsa (anche da parte dei maggiori teorici della *toleranza*, come Locke, etc.) dell'*ateismo* come condizione costitutivamente contraddittoria con le esigenze di autoconservazione della società, assicurate da condivise credenze di timore di divinità punitrici. In questa prospettiva restava generalmente minoritaria una linea, che vedeva singolarmente uniti pensatori *eterodossi* o viceversa assunti all'*ortodossia* (da Cicerone a Bacone, etc.), per la quale il vincolo sociale non deve essere fondato sul *metus dei* o per la quale la condizione dell'*ateismo* è preferibile a quella della *superstizione*. Per lo più invece la persistenza del richiamo all'essenzialità del valore etico e politico della *fede*, della *promessa*, della *fiducia* reciproca come condizione irrinunciabile della convivenza umana poteva associarsi all'accettazione delle forme di credenza, anche di superstizioso autoinganno, in materia di fonamen-

to della fede religiosa, che risultavano comunque alla base delle produttive funzioni di vincolazione sociale da parte delle religioni<sup>2</sup>.

Ebbene, si può sostenere che contro i pericoli della corrosione della *fides* diversi ambienti e protagonisti della vita culturale napoletana dei *tempi di Vico* si attivarono distintivamente, affingendo (specie attraverso l'incontro con i teorici del moderno diritto naturale) in più di un caso - naturalmente specie con l'autore della *Scienza nuova* - vedute particolarmente significative, pur se non prive più volte di contraddizioni.

Dunque appunto *inganno, frode, menzogna, simulazione, maschera, etc.* (e dall'altra parte *fede, lealtà, etc.*) possono costituire i termini di una costellazione concettuale e problematica attorno a cui configurare una tematica determinata su cui saggiare problematiche e ipotesi finora richiamate: e provare una ricostruzione di posizioni, figure, linee, di una complessa riflessione che investì con il ripensamento di Machiavelli e delle tematiche del machiavellismo una serie di intrecciati problemi posti all'intersezione tra riflessione antropologica, etica, religiosa, giuridica, politica, etc.

Una simile ricostruzione richiederebbe in verità almeno altre ulteriori chiarificazioni preliminari circa le sue condizioni e i suoi possibili esiti.

Essa, ad esempio, implicherebbe in ultimo anche una storia di taluni *valori* peculiarmente presenti in ambienti della cultura napoletana dei *tempi di Vico*: una serie di *valori* dell'*antimachiavellismo* di tenore preminentemente etico-politico, la cui presenza costituì il terreno e può rappresentare la spia di una sorta di peculiare *precomprensione* - di cifra *antibarocca* e *antilibertina* (presente magari negli stessi autori che non rifiutavano, ma anzi valorizzavano trasformandola, l'idea *barocca* della tortuosità del reale) - relativa alla definizione, o rappresentazione, raffigurazione, delle problematiche, questioni, inerenti a *machiavellismo* e *antimachiavellismo*.

Ma soprattutto un discorso quale quello qui condotto richiederebbe un accurato ripensamento preventivo di ordine metodologico inteso a porre in luce il complesso di problemi (di definizione, di sovrapposibilità, etc.) implicati dall'impiego di categorie storiografiche quali *pensiero machiavelliano, machiavellismo, antimachiavellismo, ragion di Stato* (ma an-

---

<sup>2</sup> A proposito di talune tematiche ora richiamate, mi sia consentito di rinviare ad alcuni miei lavori, anche in considerazione dell'impossibilità di dare qui conto - salvo qualche riferimento bibliografico del tutto asistemico - della letteratura critica richiamabile sul complesso delle problematiche e delle figure oggetto di discorso. Cfr. in specie E. Nuzzo, *Per una storia del fondamento metapolitico del potere. Sacro e potere, e giuramento, in Vico, in il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, a cura di N. Pirillo, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 291-359; *Vico e la ragion di Stato*, in *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, a cura di G. Borrelli, Napoli, Archivio della Ragion di Stato, Adarte, 1999, pp. 313-48.

Su un'altra complicata, ma essenziale, questione preliminare di ordine metodologico - vale a dire l'individuabilità ed eventuale definizione di caratteri precipi di una tradizione filosofica e politica meridionale - rimando al mio lavoro *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. X, tomo 3<sup>o</sup>, Napoli, Edizioni del Sole, 1992, pp. 17-127. E' forse opportuno chiarire che le considerazioni marcatamente problematiche che in tale testo avanzavo nei confronti della possibilità di identificare una plurisecolare individuata tradizione culturale filosofica, teorica, meridionale, non richiedono di essere riproposte su di un arco temporale tanto più ridotto quale quello qui in esame. Entro questo è ben lecito, e di fatto del tutto corretto, ravvisare taluni marcati caratteri distintivi, specie in materia di riflessione politica, a partire da un sentire assai condiviso circa la crucialità delle tematiche della vita civile: caratteri peraltro che anche sul lungo periodo sono i più idonei a focalizzare forti tratti propri di una tradizione culturale del Mezzogiorno d'Italia.

che *barocco*...) nello studio di elementi problematici, tematici, principi teorici, idee, dati dottrinali, luoghi di discorso, relativi ai complessi e mobili *linguaggi* che quelle categorie richiamano. In poche parole, si tratta di problemi che a maggior ragione si rivela irrinunciabile tenere presenti allorché di complessi di pensiero, di *tradizioni* di *linguaggio*, si studiano segnatamente talune particolari tematiche (in questo caso in particolare quella legata alla *frode*, e mediamente all'*utile*): con le questioni, ad esempio, della *scorporazione* o meno dalla loro iniziale *solidarietà* con i sistemi discorsivi, linguistici, di cui facevano parte. Ma preferisco assolutamente non inoltrarmi in un tale ordine di problemi, che ci porterebbe molto lontano, accontentandomi in avanti di qualche rapido cenno in proposito<sup>3</sup>.

3. Prima di passare ad un'ipotesi di traccia, a fini euristici, di una tipologia delle principali *linee* teoriche attraverso le quali è possibile condurre una ricognizione delle *presenze* di Machiavelli o del *machiavellismo* nella cultura napoletana tra Seicento e Settecento è forse opportuno richiamare ciò che dovrebbe essere ovvio: vale a dire la consapevolezza della distinzione *de jure*, e viceversa spesso dell'intreccio *de facto*, tra impieghi di determinati elementi teorici o luoghi discorsivi in una chiave (più o meno preminente) di *filosofia politica* o in un'eventuale chiave (più o meno preminente, etc.) finalizzata all'intervento su questioni di carattere più strettamente politico, immediatamente politico.

Rispetto a quest'ultimo punto non va naturalmente dimenticato come elementi di *linguaggio machiavelliano*, *neomachiavelliano*, *machiavellico*, erano utilizzati nella cultura napoletana considerata entro discorsi che intervenivano innanzitutto su diverse aree di problemi e riflessioni di ordine immediatamente politico (sui quali la storiografia del *nuovo corso* degli studi sulla cultura meridionale recò apporti assai importanti in particolare negli anni '60-'70).

Schematicamente, una prima attiene alla serie dei problemi relativi all'assetto interno del Regno: conservazione; sicurezza; *armi*; rapporti - in termini di *libertà politica* e *libertà civile* - tra potere sovrano e sudditi (ceti, etc.), tra *capitale* e *provincia*, come rapporti tra *ceti* (problemi del baronaggio, della feudalità, delle funzioni e aspirazioni dei *ceto civile*, etc.), etc. Una seconda riguarda la serie dei problemi relativi ai rapporti tra potere imperiale (corona spagnola, Asburgo, etc.) e *provincia*, con il cruciale problema

---

<sup>3</sup> Per una proposta di indagine metodica e di disamina degli elementi costitutivi di linguaggi della politica (in particolare relativamente all'aristotelismo politico) - dai metaprinциpi che li ispirano tacitamente fino alle costellazioni dei più minuti loro segmenti - ai fini di seguirne le successive forme di impiego, riassunzione, etc. (per lo più, se non costitutivamente, compiute nelle modalità della loro scorporazione e trasvalutazione) sono costretto ancora a rinviare a miei scritti: cfr. E. Nuzzo, *Crisi dell'aristotelismo politico e ragion di Stato. Alcune preliminari considerazioni metodologiche e storiografiche*, in *Aristotelismo politico e Ragion di Stato*, a cura di E. Baldini, Firenze, Olschki, 1995, pp. 11-52; in una versione più ampia *Aristotelismo politico e Ragion di Stato: problemi di metodo e di critica attorno a due categorie storiografiche*, in «Archivio di Storia della Cultura», IX (1996), pp. 9-63. Per qualche stringatissimo cenno esemplificativo in ordine a possibili ricognizioni degli elementi, e strati, componenti il *linguaggio machiavelliano*, al fine di studiare riprese, dislocazioni, riconfigurazioni, di suoi campi problematici, tematici, tratti teorici, luoghi di discorso, etc., entro successivi *discorsi* o *linguaggi* (del *machiavellismo*, dell'*antimachiavellismo*, della *ragion di Stato*, etc.) si veda più avanti.

del «regno governato in provincia», etc.<sup>4</sup>. Una terza investe la serie di problemi relativi ai rapporti tra potere sovrano (a Napoli) e potere ecclesiastico: il regalismo anticuriale, il giurisdizionalismo, etc.

Rispetto a tali ordini di problemi naturalmente elementi di quei linguaggi potevano essere resi funzionali, a seconda delle loro declinazioni, a diversi impieghi *politici, ideologici*. E tuttavia non appare di poco interesse anche studiare come essi potessero meglio soddisfare, e di fatto vennero incontro, a diverse esigenze: se e come, ad esempio, tratti del discorso machiavelliano relativi alla preminenza del pubblico, alla virtù politica, all'amor di gloria, etc., fossero più idonei a sostenere interessi e ragioni di ceti (anche di patriziato cittadino come Doria) schierati su posizioni antibaronali, e interessati piuttosto alle necessità unitarie del regno che magari alle istanze dell'indipendenza (che potevano ritrovare rappresentazione in letture di Machiavelli in chiave *repubblicana*, etc.). Così come appare interessante studiare se e con quali modalità *linguaggi* attinti a un certo Machiavelli (dei *Discorsi* soprattutto) potessero sostituire, e sostituissero o si affiancassero a *linguaggi* attinti ancora largamente nella cultura politica napoletana seicentesca alle tradizioni dell'*aristotelismo politico* (tanto quello *classico* che quello rielaborato e trasformato attraverso la seconda Scolastica). Ma questo è un tipo di discorso che non si presta, non deve prestarsi, a formulazioni astratte e tipologizzanti, ma rinvia a ricerche e sintesi storiografiche determinate.

Comunque, come accennato, su direttrici di discorsi dal taglio di intervento immediatamente politico non mi soffermerò in questa sede, nella quale, adottando un quadro di interessi che privilegia piuttosto il momento teorico dei discorsi considerati, avvanzerò una sommaria ricognizione delle principali linee - spesso intrecciate, o *contaminate*, o *giustapposte* - nelle quali ci si imbatte nello studio delle *presenze*, e soprattutto dei *dinieghi*, di Machiavelli, machiavellismo, etc., nella cultura meridionale dell'arco temporale considerato.

4. A meno che non si traccino (come pure si continua a fare) generalissime, quanto generiche, tradizioni di pensiero, le quali, saltando tempi e contesti, individuino ad esempio caratteri ed apporti di tradizioni, *momenti*, propri della riflessione italiana, meridionale, etc. (ad esempio, come si vedrà tra poco, nel senso della cogente *necessità* che contrasterebbe ogni ritorno a visioni *armonicistiche* della politica), risulta non facile individuare non soltanto una

---

<sup>4</sup> Ad esempio in particolare questo problema fu riaffrontato, più di una volta attraverso il reimpiego di termini, categorie, assunte da un lessico *machiavelliano*, più o meno riammodernato. Si pensi - sul grande tema, attualissimo nella politica e nella cultura politica del tempo sulla *monarchia universale* (tema non *machiavelliano*, ma sorto dopo Carlo V, tematizzato da Campanella nel *De monarchia hispanica*, che riguardava altre situazioni europee, Inghilterra-Scozia, etc.) - al linguaggio fortemente *machiavelliano* del *Discorso delle cose di Spagna scritto nel mese di Luglio 1698* (Napoli, ma molto probabilmente Edimburgo, 1698), «la più trasparentemente machiavelliana di tutte le opere» di un autore «rigorosamente nomachiavelliano» come Andrew Fletcher, secondo la precisa indicazione del più autorevole studioso di questi, e particolare esperto degli sviluppi della questione della *monarchia universale*: cfr. J. Robertson, *Introduction* a A. Fletcher, *Political Works*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. XXII e XXX. Erano in gioco, ad esempio, il tema del *principe nuovo*, della (difficile) *rifondazione* di una compagine attraverso *ordini nuovi*, del molo dei *privati* (con riferimenti al Duca di Medinacoeli), etc. Ma sull'affine arco tematico si pensi naturalmente anche al testo di Paolo Mattia Doria, *Massime generali e particolari colle quali di tempo in tempo hanno gli spagnoli governato il regno di Napoli* e agli studi che l'hanno investito. Ma su di essi, come più in genere su tutti i filoni e i tagli di intervento politico delle scritture del periodo considerato, assolutamente non mi trattengo in questa sede.

direttrice complessiva, ma già un insieme in qualche modo organico di linee che attestino della più ampia presenza, nel senso dell'apertura positiva, nella cultura meridionale tra i due secoli, verso tematiche *machiavelliane* o *machiavelliche*. E ciò - come si è sopra cominciato a dire - innanzitutto per la buona ragione che le presenze per lo più intrecciate di Machiavelli e machiavellismi vari attengono ad elementi svariati (dalle premesse teoriche più profonde a luoghi discorsivi del tutto scorporati dai loro contesti testuali, linguistici) di *linguaggi* che andrebbero sottoposti ad una preliminare ricognizione dei loro elementi e strati.

In parole più semplici, bisognerebbe cominciare con il distinguere tra *presenze* e *ripres*e attinenti a premesse o strutturazioni fondamentali della riflessione di Machiavelli, e delle diverse formulazioni del machiavellismo (di ordine *metafisico*, *antropologico*, *epistemico*, *etico*, etc.) o pertinenti piuttosto a più consueti, diffusi (nei *machiavellismi* come negli *antimachiavellismi*), talora canonici, dati *dottrinali* (in generale propri della vera e propria configurazione, dottrina del repertorio delle forme di strumentazione tecnica idonee al conseguimento e al mantenimento delle forme politiche).

Aggiungendo appena qualcosa a quanto ora accennato circa l'opportunità di indagini preliminari attorno a *linguaggi* o *discorsi* originati dal pensiero di un autore, appare conveniente tenere presenti il senso della diversa collocazione già entro il discorso machiavelliano: in primo luogo di idee che possono fungere da premesse profonde, anche *metaprin*cipi sotterranei, in una certa misura non attingibili dallo stesso autore; in secondo luogo di idee, *prin*cipi, che assumono la veste di premesse teoriche o metodiche in qualche modo riconosciute e tendenzialmente rese costantemente operanti; in terzo luogo poi di tematiche più definite, ma ancora assai vaste; in quarto luogo di temi più determinati, o infine luoghi discorsivi, e retorici, linguistici, particolari.

Passando ad una minima esemplificazione, sul primo piano si pensi a *metaprin*cipi ad esempio di una visione *agonale* o *polemologica* del reale, della primazia dei valori di ciò che è *naturalisticamente*, *umoralmente*, più vitale, giovanile, sanguigno, o del diritto di vita, per così dire, degli organismi politici (secondo un metaprincipio che altrove ho definito del loro *metaordinamento vitale*), e anche della (più autoriflessa in effetti) primazia dei valori della dedizione alla dimensione universale del pubblico rispetto al particolare, e correlativamente della valorizzazione dell'amor di gloria, etc. Sul secondo piano si ponga mente a *prin*cipi o criteri relativi a un inserimento dell'agire umano nella vicenda ciclica delle mutazioni del cosmo, o ad un'antropologia crudamente pessimistica, o ad un'episteme del valore esemplare della storia, o ad una logica oppositoria del discorso, etc. Sul terzo piano, basterà richiamare, con qualche esempio alla rinfusa, tematiche quali classificazione e definizione delle forme di governo, articolazione del corpo sociale e politico in parti (patrizi e plebei, principe, grandi e popolo) ed eventuale opzione per una di esse, fortuna e virtù, conservazione e ampliamento, quiete o conflitto tra le parti del corpo politico, ordini e legislatori, leggi e costumi, caratteri e funzioni politiche della religione, forza e astuzia, o prudenza, fede e frode, armi proprie o mercenarie, buone (o cattive) leggi e buone (o cattive) armi, caratteri dei popoli, e così via. Infine, sull'ultimo piano di discorso, sarà sufficiente fare riferimento, a caso, nel numero estesissimo di più minuti temi, soggetti richiamabili, a luoghi quali principati ereditari, elettivi, etc., elezione dei ministri, consigli che un principe deve richiedere, importanza delle artiglierie in guerra o opportunità o meno di costruire fortezze, personaggi (ad es. Dario e Alessandro Magno, Scipione l'Africano, Luigi XII di Francia, Francesco Sforza e Cesare Borgia,

etc.), *topoi* della fortuna (la donna, il fiume rovinoso), della virtù (il porre argini), della forza (il leone), dell'astuzia (la volpe), e così via<sup>5</sup>.

5. Ma veniamo alla prima delineazione di diversi percorsi, terreni, di indagine, che possono essere seguiti tenendo presente l'insieme delle premesse metodiche e storiografiche indicate. Tra essi comincerei, con tutta schematicità, ad indicarne almeno alcuni principali.

Un primo terreno pertiene al consistente sostegno che poteva venire da Machiavelli e machiavellismi, e dalla ragion di Stato, all'idea della primazia dei valori del *pubblico* su quelli del *privato*, in linea con una tradizione umanistica fortemente rilevante nella cultura meridionale, e non ridotta solo a meri registri di carattere retorico (e gli esempi qui potrebbero essere numerosissimi, a partire da quelli dei maggiori protagonisti dell'intellettualità napoletana di fine Seicento e primo Settecento). Con la conseguenza che, circolarmente, Machiavelli, machiavellismo, ragion di Stato (naturalmente buona e non *torta* o *maliziosa*, ma comunque al tempo di necessità implicante il confronto con il Segretario fiorentino) - per non dire del complesso ruolo del *tacitismo*, per quanto in declino nel dibattito europeo, come italiano e napoletano tra fine '600 e primo '700 - risultavano ancora piuttosto congrui ad essere oggetto di ripresa, confronto, negli ambienti intellettuali interessati a ritornare sui temi della supremazia del pubblico: entro prospettive nutrite magari di matrici umanistiche, ma anche consapevolmente di respiro moderno (filoregalistiche, riformistiche, pre-illuministiche, etc.), guardanti anche arditamente a forme di gestione dello stato moderno nei modi di un assolutismo illuminato (non senza per altro verso posizioni di tenore *repubblicaneggianti*); e d'altra parte giustamente sospettose verso il tenore soggettivistico e particolaristico delle più forti versioni della riflessione teorica e politica europea moderna. Entro questo spazio prospettico non poteva non essere richiamato alla luce lo stesso Segretario fiorentino, purché sottratto all'accusa, consueta nel più duro antimachiavellismo, di essere più o meno segreto ispiratore dei tiranni e pure maestro delle arti dell'interesse *particolare* (e così anche talora magari riletto alla luce del suo personale rigetto delle forme e degli esiti della *astuzia* e *malignità umana*) e d'altra parte, con tutt'altro spessore degli estenuati ultimi teorici della ragion di Stato, luogo di confronto solidale con i grandi successivi teorici europei (dai libertini a Hobbes, da Spinoza a Bayle, etc.) della forza o dell'interesse, etc., quali fondamenti della vita associata.

Un secondo, connesso, percorso riguarda appunto una più specifica direttrice, tendenza *realistica* attiva nella cultura napoletana, riconducibile anche fortemente a una tradizione, impostazione, *machiavelliana* e più o meno poi estesa a Hobbes, e agli altri teorici moderni della *forza* e/o dell'*utile*. Per quanto toccava premesse (*naturalistiche*, *pessimistiche*, etc.) di ordine antropologico, tale *realismo* veniva per lo più esplicitamente combattuto in diversi ambienti della cultura napoletana, ma non mancava di rivelarsi con forza, direttamente o obliquamente, in diversi ambienti e figure intellettuali consapevoli dell'insostenibilità di pure *massime* di virtù aliene dal misurarsi con le esigenze e gli interessi particolari. Esso veniva ad esempio alla luce anche in residui esponenti della trattatistica politica meridionale del secondo Seicento, ma anche, in misura e con energia ben diversa, in certo *cartesianesimo* in dialogo

---

<sup>5</sup> Ma il tema richiederebbe naturalmente un'intera ricerca a parte, con indagini esemplificatrici circa la *fortuna* di determinati temi, luoghi, etc., una volta scorparati dal complesso e mobile organismo di pensiero di cui facevano parte, tratti fuori da un originario lessico concettuale.

con il *platonismo* (non poco in un certo Doria, ad esempio), o in esperienze dagli accenti *libertini* (un certo Valletta, magari più *guicciardiniano* che *machiavelliano* o *machiavellico*), etc. Ma qui l'analisi dovrebbe farsi circostanziata, precisa, e investire con cura le diverse presenze degli approcci moderni più disincantati alla natura umana (ben oltre Machiavelli, e lo stesso Hobbes, con le configurazioni dell'agostinismo antropologico e politico moderno), e naturalmente pervenire a Vico.

Un terzo percorso può seguire tracce ed echi di impostazioni propriamente *machiavelliane*, o riconducibili piuttosto alla produzione delle scritture della *ragion di Stato*, di ordine *descrittivistico*, ma soprattutto *precettistico*, sul terreno del sapere politico e della definizione di strategie e tecniche dell'agire politico: tracce, echi, in effetti non poco estesi, specie negli scritti della residua trattatistica politica, ma anche in diverse assunzioni ad essa estranee, da quelle *radicali* a quelle moderate (per le quali, ad esempio, va richiamato segnatamente il *Platone praticabile* di Doria), fino a ricomparire, per rappresentare un *dato* della sfera politica, anche in fieri avversari del machiavellismo dell'assolutismo politico (anche a questo proposito si richiameranno più avanti espressivi versi di un autore filoaristocratico di tragedie storiche, come Saverio Panzuti).

Uno studio sistematico delle presenze dei temi e luoghi di una problematica determinata quale quella dell'uso della *frode*, della disattesa della *fede* sul terreno della vita associata, già potrebbe utilmente testimoniare la variegata trama di consistenti riprese di Machiavelli e della ragion di Stato attestate all'incrocio di questi percorsi. Più avanti si avrà modo di offrire almeno qualche cenno sul fatto che il riferimento alla *salus populi* insita nel mantenimento delle forme politiche, magari in qualche caso legata a una veduta della natura umana come largamente esposta alle insidie della credulità, permetteva a diversi autori, anche antagonisti dichiarati della scuola del Segretario fiorentino di accettare poi il ricorso, sia pure eccezionale, alla rottura della parola data, alle pratiche della finzione, dell'apparire, perfino la sopportazione delle perniciose arti dei tiranni.

Solamente in una qualche misura simmetriche, speculari, a quelle appena cominciate a richiamare appaiono le linee della confutazione, o dell'abbandono tacito, di Machiavelli: linee diverse non tanto per un forte distanziamento sull'arco dei valori, largamente condiviso, del primato del bene pubblico e della stessa conservazione comunque delle forme politiche, in ultimo sempre portatrici di *vita civile*, ma per le premesse teoriche e le strumentazioni concettuali adottate, talora mantenute entro registri più tradizionali e anche scontatamente retorici (tradizionali forme di aristotelismo politico, ciceroniano, etc.), altre volte, più volte, invece più avanzate, e non di rado consapevoli dell'inadeguatezza dell'impianto concettuale originato, o ritenuto originato, da Machiavelli a rispondere alle sollecitazioni storiche del presente e alle sfide teoriche che avevano sorpassato la stessa considerazione machiavelliana delle ragioni dell'utile e della forza.

Schematicamente, sempre a fini euristici, individuerei una serie di linee nelle quali iscrivere posizioni, argomentazioni, etc., dirette contro Machiavelli, il machiavellismo, la cattiva ragion di Stato.

Una prima linea, attiva specie sul terreno della riflessione antropologico-politica, potrebbe essere definita *classico-umanistica tradizionale, ciceroniana*: una linea a testimoniare la presenza della quale potrebbero essere chiamati scritti, o luoghi, di moltissimi autori: da *La vita di Andrea Cantelmo* dello stesso Di Capua (ad esempio, sul nostro tema più particolare, a proposito dell'opposizione tra il condottiero e il Melo su *frode e inganno*), o da svariati luoghi

di testi di Gregorio Caloprese, o anche del *primo Vico* (il Vico delle prime *Orazioni*, già non più del *De ratione*, secondo una tesi critica che naturalmente qui non è neppure il caso di cominciare a discutere), etc.

Una seconda linea, tra quelle ormai arricchite delle consuetudini con nuove prospettive della cultura europea sci-settesca, può essere identificata in ambienti e autori nei quali si manifesta l'acquisizione di materiali più aggiornati in particolare della riflessione di matrice *giusnaturalistico-moderna*. In questa direzione (che attraversa tanto certa cultura più propriamente giuridica, quanto impostazioni più generalmente *filosofiche*) si può investigare quanto una linea *giusnaturalistico-moderna temperata* - che utilizzava Grozio, Pufendorf (specie il Pufendorf passato per Barbeyrac, dai primi del '700), poi Cumberland, etc. - contribuisse ad alimentare una critica della definizione della natura umana in termini duramente conflittuali, *ferini* (consentendo di combattere tanto contro Machiavelli che contro Hobbes), oltre che, naturalmente, l'acquisizione di un metodo di analisi dei processi genetici ed evolutivi della vita associata, e di avvio alla costruzione di una «storia integrale della 'civiltà'», che sorpassava del tutto le strategie messe in atto da Machiavelli, e tutto l'orizzonte della *politica storica*. Ovviamente lo stesso Vico poté affinare la sua critica dei protagonisti del *giusnaturalismo* moderno, e additarne le premesse atomistiche e utilitaristiche, sulla base della preliminare assunzione di approcci che venivano da simili orizzonti di discorso, del tutto innovativi rispetto a tradizionali machiavellismi e antimachiavellismi. Analogamente, per un esempio credo interessante, Genovesi - pur autore di elogi cospicui di Machiavelli - poteva ergersi a critico di Machiavelli e Hobbes (a proposito del carattere non socievole, ma conflittuale della natura umana, etc.), e per certi aspetti del medesimo Vico (per il suo *lucrezismo*, a proposito dell'iniziale natura ferina dell'uomo caduto), in quanto nutrito in particolare di una strumentazione concettuale quale quella evocata. Sul terreno della discussione sulla *fede*, sulla *frode*, sul *giuramento*, etc., peraltro da questo orizzonte di riflessione proveniva una serie di proposte che andava in direzione della regolamentazione giuridica, della *tecnicizzazione* in chiave giuridica dei rapporti tanto tra i soggetti individuali e politici che tra quelli statuali.

Ancora più implicata nel confronto con direzioni tra le più affinate della riflessione moderna è la linea *antimachiavelliana, antimachiavellica* (ma con taluni possibili esiti contigui, se non affini, al *machiavellismo*) che, specie sul terreno antropologico, e quindi su quello politico, può essere definita *dualistica* di tenore *agostiniano*, del *cartesianesimo ortodosso* giansenisteggiante, etc. L'idea di un'umanità corrotta, inguaribilmente segnata dalla intricata e sotterranea fenomenologia dell'*amor proprio* (nel suo nocciolo in effetti più vicina alla cruda antropologia machiavelliana nel distanziamento dalle tradizioni dell'*aristotelismo politico*), lasciava spazio poi a diverse soluzioni. Sia alla soluzione della sua drastica esteriore correzione con la dura strumentazione della crudeltà del potere (agostinismo classico), con possibili esiti di contiguità con le soluzioni *realistiche, decisionistiche*; sia alla soluzione - assai fertile e innovativa, come si sa - dell'affidamento alla spontanea produttività sociale, e politica, dell'agire sotterraneo delle passioni umane (neogostinismo moderno, etc.). In particolare questa soluzione offriva una via di uscita di straordinarie possibilità verso un sostanziale superamento della centralità del ruolo, delle ragioni della *forza* e dell'*inganno*. L'*autoinganno* infatti rendeva superfluo il ricorso all'*impostura*, la produttività sociale delle passioni riducendo le ragioni costitutive del conflitto e alimentando segretamente le modalità dello scambio sociale e politico. Per non dire - a proposito del conflitto politico - dell'abbandono ormai consumato con lo sfondo *cosmologico* entro il quale Machiavelli aveva ripensato

lo spazio delle costanze vicissitudinali a cui erano soggette le forme politiche e viceversa gli spazi, anche cospicui, di una costruzione di ordini in grado di contenere il potere corruttore, comunque di mobilitazione, del tempo.

Infine indicherei un altro importante luogo di studio, di attenta riflessione, pur non trattandosi di una vera e propria linea di opposizioni determinate a Machiavelli e machiavellismo (tanto meno alla ragion di Stato). Mi riferisco, alla corrosione interna della primazia dei valori concentrati attorno all'ideale della *virtù politica* tramite il passaggio ad una concezione della politica come luogo (tendenzialmente separato) di costruzione della *felicità* dei popoli, come soddisfacimento dei loro interessi, delle loro aspettative preminentemente *private*. Si tratta di una trasformazione della politica (di un suo *svilimento* si direbbe nei termini della Arendt) legata ad un'accentuazione dei caratteri di *governamentalità*, di *pastoralità*, del potere sovrano che connotano tanta parte delle dinamiche della ragion di Stato specie in età seicentesca, come ci suggeriscono avvertiti orientamenti critici dell'ultima stagione di studi su di essa. E in ispecie l'eccedenza della *contentezza* dei popoli rispetto ai valori della *vita civile* a offrire la spia di una contrastata metamorfosi del genere, in particolare in punte alte della riflessione primosettecentesca (in Vico, naturalmente, ma perfino per alcuni versi in Doria).

Delle prospettazioni, esperienze, che si sono indicate la cultura napoletana tra i due secoli offre versioni svariate, e naturalmente di ben variato spessore e valore. Ad esempio la versione (antropologica, teologica, conoscitiva, etc.) *moderata* di un Caloprese (intreccio tra motivi antropologici, retorici, tradizionali ed elementi di una fresca antropologia dell'*amor proprio*, etc.); o la versione (antropologica, teologica, conoscitiva, etc.) sostanzialmente *radicale* di un Gravina, con la ripulsa totale delle male arti sotterranee, corruttrici, del *probabilismo* religioso gesuitico e del *machiavellismo* politico (e l'analisi dovrebbe investire anche la sua produzione teatrale, passando poi a quella del Panzuti, del Metastasio, etc.); la versione straordinariamente inedita di Vico: con la storicizzazione dell'antropologia, della politica, etc., e quindi dell'inganno, della menzogna, delle pratiche dell'*arcano*, etc., con un attacco frontale alle teorie dell'*impostura* speculativamente decisivo, e una netta divaricazione tra la fenomenologia dell'autoinganno - fondato su una superstizione credula, quanto necessaria e mirabilmente produttiva di civiltà, di umanità - e la fenomenologia della consapevole *frode*, invece l'attentato più grave alla convivenza tra gli uomini nell'*età degli uomini*.

Ciò conduce il discorso su di una traccia ancora più determinata, la quale si lascia alle spalle impostazioni *eterodosse* di tipo *realistico*, *naturalistico*, *razionalistico*, etc. (e quindi *Machiavelli* come *Hobbes*). Vale a dire la traccia, la linea della costituzione di una «teoria storica della mente e insieme dell'umanità» (a partire dall'umanità insieme *primitiva*, *barbara*, *selvaggia*). Si tratta di una traccia che è possibile ad esempio seguire almeno da le Clerc a Fontenelle e Lafitau allo stesso Hume (della *Storia naturale della religione*), ma soprattutto ancora a Vico (ma per qualche spunto anche al Doria della storia delle *forme del vivere* legata alla storia degli abiti, delle *forme di governo*, e delle *arti di governo* più o meno *maliziose*), e poi ad autori napoletani sulla materia da quegli in qualche modo influenzati.

Inutile sottolineare ancora l'importanza estrema di una simile opera di corrosione e critica di un approccio tutto razionalistico, *fissistico* (di cui una *scienza* delle costanze umane poteva trovare in Machiavelli un punto di partenza antropologico e metodico ancora di significativa fascinazione), alle spiegazioni della vasta e complessa produzione dell'*inganno*, non più necessariamente portato dell'*impostura* e della *frode*. Tale attacco alla tradizione machiavellico-libertina sull'*impostura* infatti veniva non più da posizioni di tenore tradizionale e dense di

registri pedagogico-retorici di discorso, ma da posizioni contigue (e perciò non poco rischiose, pur se di marcata intenzione *ortodossa*) a quelle di ispirazione *eterodossa, novatrice*.

Si può infine chiudere questa bozza di un repertorio di direttrici, percorsi, che configurano un più scaltro complessivo abbandono di Machiavelli, machiavellismo, etc., nella cultura meridionale, facendo riferimento a una linea che si lascia alle spalle il *machiavellismo* abbracciando prospettive *eterodosse* di tipo *deistico*, di *tenore preilluministico* (specie nella riproposizione e riformulazione di prospettive *regalistiche*). Si tratta di una linea definibile come *razionalistica*, nel senso ormai *pre-illuministico* o propriamente poi *illuministico*, di fiducia nei compiti della *ragione* e di un potere illuminato di liberare, anche gradualmente (con adeguati strumenti di *riforma*) menti, uomini, popoli, ottenebrati dalla superstizione. Viene in mente, ad esempio, una posizione quale quella illustrata dalla *Prefazione* di Giannone al *Triregno* (1735), ritrovata fra le carte Palazzi, circa l'inutilità, anzi la rischiosità di servirsi da parte del potere, dei sovrani, di *vane superstizioni, false religioni*, per tenere *ottenebrate* le menti dei sudditi, in luogo di ricorrere a quella «pura schietta e semplice Religione che Iddio diede agli uomini tutti» che «basta por in freno i sudditi, e rendergli ubbidienti al principe e ai magistrati, ed in riposo e tranquillità dello stato». Per cui una volta avere riaperto gli occhi ad «un risplendentissimo lume», «scoperti gli errori ed inganni», sarà possibile non ricorrere alla *forza*, ma alla *ragione* e alla *persuasione*: operando per la «buona educazione de giovani», badando attentamente a fornire le «pubbliche Università degli studi» di «periti professori», i quali sappiano istillare alla gioventù «sode massime e dottrine, ed insegnarli scienze serie ed utili alla repubblica», tendendo i giovani «affatto lontani a studi vani ed inutili»<sup>6</sup>.

Ma con ciò siamo ormai orientati verso un'altra stagione del confronto, e del distacco ancora più netto da un Machiavelli non recuperato a discorsi di ispirazione *repubblicana*, e con lui del machiavellismo e della ragion di Stato.

6. A questo punto il discorso avrebbe anche potuto finire qui. Ma per sottrarlo almeno in parte al carattere di necessità piuttosto enunciativo che lo ha contraddistinto, proporrò, come promesso, qualche tratto esemplificativo di possibili investigazioni sulla trattazione della tematica canonicamente *machiavellica* indicata - la costellazione dei fenomeni tra la *frode* e l'*inganno* - specie a proposito di alcuni autori e testi. Tra i quali, consape-

---

<sup>6</sup> La *Prefazione* è stata pubblicata da G. Ricuperati in *L'Europa tra illuminismo e restaurazione. Scritti in onore di Furio Diaz*, a cura di P. Alatri, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 78-88, per le parole cit. cfr. pp. 79-83. Ma naturalmente il rapporto con Machiavelli di Giannone investe tanta parte della sua produzione, edita e inedita. Già Ricuperati - a richiamare qui solo qualche elemento bibliografico - osservava, a proposito dell'*Istoria*, che «il rifiuto di Machiavelli (che è il rifiuto dello stato assoluto) convive con una larvata, ma percettibile simpatia per la repubblica aristocratica, per l'altro Machiavelli, dei *Discorsi*, il Segretario fiorentino risultando uno dei «veri modelli del Giannone, tra i quali spicca insieme con Guicciardini e De Thou»: cfr. G. Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1970, pp. 144, 161. Quanto alle opere inedite, il confronto con Machiavelli risulta assai importante chiaramente nello scritto pubblicato da Pasquale Stanislao Mancini nel 1851, con il titolo di *Discorsi storici e politici sopra gli annali di Tito Livio*. Ma non mi inoltro nell'argomento, e tantomeno nella letteratura critica attorno ad essa evocabile.

volmente scegliendo di tralasciare di avviare il discorso su tante figure anche di spicco (da Francesco d'Andrea a Giuseppe Valletta), ho preferito, come dicevo, infine trattenermi un po' su taluni testi a loro modo emblematici delle più significative discussioni e posizioni teoriche prodottesi tra gli ultimi anni del Seicento e il primo Settecento: cioè, alcuni scritti dell'importante occasione di dibattito pubblico, rappresentata dalle lezioni tenute all'Accademia Medinacoeli che investì non poco il confronto con i *novelli politici* teorici dell'utile e della forza e delle arti prudenziali del potere; qualche testo di Gianvincenzo Gravina che testimonia di una posizione di fermissima critica alle eredità di Machiavelli e della ragion di Stato nutrita però della forza di nuove acquisizioni teoriche attinte a diversi filoni di un'aggiornata riflessione europea; il lavoro più noto e fortunato di Paolo Mattia Doria, *La vita civile*, attestazione della più rimarcata e interessante operazione di ripresa critica di Machiavelli e della ragion di Stato nella congiuntura della cultura europea del primo Settecento; infine qualche luogo di scritti di Giambattista Vico, il pensatore - inutile dirlo - autore del più profondo confronto e innovativo ripensamento critico operato rispetto ai grandi protagonisti della rifondazione moderna del pensiero attorno al mondo delle *nazioni*.

Come annunciato, lascio dunque da parte l'indicazione di una pluralità di più o meno importanti o minuti percorsi di ricerca, richiamanti magari singole personalità intellettuali, quali - per cominciare - quelli inerenti alle modalità di diffusione innanzitutto delle opere di Machiavelli e di quelle di altri autori *empi* a lui collegati<sup>7</sup>.

Rinvio ad esempio anche ad altra occasione la presentazione di taluni risultati di una ricerca avviata su testi di autori di area investigante, come sullo scritto biografico del Di Capua, *La vita di Andrea Cantelmo: le presenze machiavelliane* nel quale - in linea di massima contenute entro accenti di matrice umanistica piuttosto retoricamente consueti (pur in presenza di alcuni dati di una qualche significativa innovatività) - sono testimonianza trasparente del principio metodico che occorre donare la più grande atten-

---

<sup>7</sup> Una personalità intellettuale il cui studio è essenziale, per la circolazione delle opere che a noi interessano in Italia, e nel Mezzogiorno, nel periodo considerato, è naturalmente il Magliabechi. Per l'interesse di Magliabechi verso Machiavelli, di cui ricercava l'inedita *Apologia* scritta dallo Scioppio, e ne discuteva con Leibniz (si veda la lettera di Leibniz a Magliabechi del 26 novembre 1697, in *Clarorum Germanorum ad Ant. Magliabechium nonnullosque alios epistolae...*, I, Florentiae, 1746, pp. 79-85: il luogo relativo a Machiavelli alla p. 83) cfr. M. Rosa, *Polemiche antidispotiche alle origini dell'illuminismo toscano: Montesquieu e Machiavelli*, in *Dispotismo e libertà nel Settecento. Interpretazioni "repubblicane" di Machiavelli*, Bari, Dedalo, 1964. Tali pagine, pur dedicate alla cultura toscana (ad. es. all'analisi dell'iniziale incerto recupero di Machiavelli nella cultura toscana attorno agli anni '30 del XVIII secolo) interessano per più di un verso anche ulteriori indagini condotte sulla cultura napoletana, e quindi su autori più o meno presenti in essa da richiamare nella storia della fortuna di Machiavelli, machiavellismo, etc. dal Bayle al Brucker, al Christ. Dello scritto di questi nel quale sostenne un'interpretazione moderatamente monarcomaca di Machiavelli in un'opera presente anche in area meridionale (cfr. J. F. Christ, *De Nicolao Machiavello libri tres...*, Lipsiae et Halae Magdeb., 1731). Rosa segnala ad esempio un esemplare nella Bibl. Ap. Vat. (RG Vite IV 5744), proveniente dal fondo Villari, con le annotazioni dell'autore in polemica con la *Bibliothèque raisonnée... pour les mois d'octobre, novembre et décembre 1733*, XI, parte 2, Amsterdam 1733, pp. 329-35, che riproponeva l'interpretazione *antimachiavellica* di Bayle, altro autore essenziale nella cultura meridionale, come ben sappiamo. Anche Brucker fu autore assai circolante negli ambienti napoletani, dove poteva essere citata senza timori la sua *Historia critica philosophiae*. Nella quale compariva un'interpretazione del *Principe*, in verità non tanto *singolare*, in chiave di *satira della tirannide* (si veda l'ed. Lipsiae, 1744, IV, 2, pp. 747-93): cfr. pp. 7 sgg.

zione alla diversità dei registri che derivano, nella produzione dello stesso autore, dal loro pertinenza a specifici generi di discorso e di scrittura<sup>8</sup>.

E' da rimandare anche alla sede di una trattazione sistematica sull'argomento nel suo complesso la considerazione doverosa di autori che risultano i più direttamente implicati nel confronto (per lo più antagonistico, ma anche allora più volte non privo tanto più di significative assunzioni) con Machiavelli, machiavellismo, ragion di Stato: innanzitutto i residui trattatisti politici meridionali del secondo Seicento (ma anche altri autori che intervennero confrontandosi con Machiavelli, in materia di ragion di Stato, etc., nelle lezioni tenute all'Accademia Medinacogli, su alcune delle quali soltanto getterò, come ripromesso, un rapido sguardo). Quanto ai trattatisti politici è conveniente qui almeno ricordare alcune figure intellettuali meridionali che testimoniano di una qualche persistenza, generalmente piuttosto ormai stanca, di moduli di pensiero e di scrittura di una tradizionale trattatistica politica, in testi dei quali in verità parrebbe per lo più maggiormente interessante cogliere le funzioni che in diversi casi poterono assumere nei dibattiti ideologici e politici del tempo, ma che risultano pure non privi di diversi punti di interesse sul piano culturale, e tra l'altro idonei ad ospitare discussioni di canonici luoghi tematici di matrice machiavelliana, machiavellica, tacitista, etc. Mi riferisco a scritti di autori quali Nicolò Giovanni Abrusci, Donato Santoro, Francesco Cimino, Giambattista Mucci, Carlo Maria Carafa, principe di Butera, i due ultimi peraltro oggetto proprio di recente di puntuali interventi critici, i quali non mancano di offrire svariate indicazioni preziose per il nostro tema<sup>9</sup>. Come quelle relative all'interessante curvatura *metodica* di discorsi che - pur nel quadro di un generale diniego di tecniche di governo fraudolente discoste dai principi della virtù - accettavano di misurarsi con l'avversario dichiarato, Machiavelli, non sottraendosi al confronto di impostazioni fondate sui criteri *dell'interesse* e del successo. Onde già l'accettazione, laddove necessario a una buona ragion di Stato, anche di modalità delle arti dell'apparire, del  *fingere* , ma soprattutto la confutazione dell'adozione sistematica di quella logica, nella «scola delle finzioni» che è il machiavellismo, la quale si manifesta - sul terreno appunto dell'efficacia - inefficiente

---

<sup>8</sup> Il testo del Di Capua appare interessante da studiare maggiormente in una prospettiva di storia della cultura strettamente politica, ma anche in una prospettiva attenta allo studio dei generi letterari (in tal caso le scritture biografiche). Non sembra da trascurare comunque il fatto che esso fosse costruito fortemente attorno alla coppia concettuale *fortuna-virtù*. Per un esempio dell'opposizione tra «preclara virtù» e «malignità della fortuna» cfr. *Vita di D. Andrea Cantelmo scritta da Lionardo Di Capua*, Napoli, Nella stamperia di Giacomo Raillard, 1693, p. 140.

<sup>9</sup> Per indagare sui testi della trattatistica meridionale del periodo considerato si dispone ora anche del meritorio lavoro di D. Taranto, *Per un repertorio bibliografico delle scritture politiche italiane nella seconda metà del Seicento*, in «Archivio della Ragion di Stato», 3 (1995), pp. 5-94. Lo stesso studioso è intervenuto anche, con pagine precise e sicuramente orientate, sulle opere del Mucci e del Carafa: cfr. D. Taranto, *Sull'antimachiavellismo italiano della seconda metà del Seicento*, in «Il pensiero politico», XXIX (1996), pp. 374-40, scritto che rielabora, ampliandolo, il testo *Note sull'antimachiavellismo italiano della seconda metà del Seicento, da Mucci a Muti*, ora apparso negli atti del convegno su *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta*, op. cit., pp. 271-88 (il quale peraltro presenta anche tracce di indagini su autori non meridionali come il Lucchesini e appunto il Muti).

proprio per la pervasiva circolazione degli strumenti della simulazione, del sospetto, provocata dal loro stesso aperto insegnamento<sup>10</sup>.

Ma naturalmente un lavoro sistematico di assieme (o anche altri singoli studi preparatori) avrebbe larga materia su cui lavorare, evidentemente sulla scorta dei risultati o dei suggerimenti di studi già effettuati.

Ho fatto ad esempio già sopra il nome di Pietro Giannone, o anche quello di Antonio Genovesi, a proposito di questi cominciando a richiamare sia qualche tratto della condanna di Machiavelli e degli autori moderni (in particolare Hobbes) da quegli posti con lui in un rapporto di continuità, se non di filiazione, pur essendo ormai riconosciuti come avversari più temibili del pensatore fiorentino: un rapporto però presentato non senza liberi accenti di rivendicazione consentanea di una qualche forma di primato del *nostrus Machiavellus*, pure accusato di essere alla consapevole origine di quella forma di pensiero - *politichismus* o *machiavellismus* o *hobbesianismus* - che trova chiaramente la sua massima espressione nella tesi dell'utilità pubblica della religione<sup>11</sup>.

Ma, a volgere lo sguardo più avanti, si potrebbe, dovrebbe, fare il nome di numerosi altri. Dell'abate Galiani, ad esempio, naturalmente, a proposito del quale è stato di recente

---

<sup>10</sup> Come bene mostrano le pagine di Taranto, l'argomento dell'inefficacia degli insegnamenti del ricorso costante alla finzione si palesa significativamente sia negli scritti del Mucci (in specie G. B. Mucci, *La sicurezza del trono ovvero prima parte delle Politiche con le quali s'impugnano i documenti di N. Machiavelli*, 1679, ma anche *Il Soldato, ovvero le Politiche con le quali s'impugnano i documenti di Niccolò Machiavelli Cittadino e Segretario Fiorentino ne' libri dell'Arte della Guerra*, 1691) che in quelli del Carafa: «oggi le finzioni non giovano» (p. 394), scrive il Carafa nello *Scrutinio politico contro la falsa ragion di Stato di Niccolò Macchiavelli...*, nelle sue *Opere politico-cristiane* edite nel 1692, non senza peraltro avere acconsentito ad accogliere come lecite nelle opportune circostanze le pratiche del sospettare e dissimulare, dunque adottabili in un'«ottima ragion di Stato» (cfr. nel cit. saggio di Taranto del 1996 in particolare p. 394). Di particolare interesse, nelle posizioni del Carafa (sulle quali vrebbe la pena di tornare), anche l'esplicito marcato tenore nobiliare delle sue accuse al filopopolarismo delle posizioni di Machiavelli: un luogo di discriminazione non poco rilevante - come si sa - nella storia degli atteggiamenti assunti nei confronti del Segretario fiorentino.

<sup>11</sup> «Politichismus, qui dicitur etiam machiavellismus et hobbesianismus, quod eum Nicolaus Machiavellus florentinus et Thomas Hobbesius anglus promovere conati sunt, in eo positus est, quod doceat religionem non aliam ob rationem curandam esse, nisi quia reipublicae esse potest utilis»: il brano è citato nella sezione del poderoso lavoro di P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972, nella quale si opera un prezioso lavoro di studio delle tre redazioni della *Theologia...* di Genovesi, differenti da quella edita nel 1771 (cfr. p. 567). Sulla continuità tra Machiavelli e Hobbes d'altra parte ci si poteva avvalere di consolidati, autorevoli pareri. Secondo un riconoscimento non consueto, Hobbes, «vir omnium iudicio sublimis ingenii», pur se in «religione parum obsequiosum», autore di un sistema «singulare et valde ingeniosum», si era ispirato all'italiano Machiavelli: «Machiavelli nostri philosophiam in scena revocavit, ut scribit Buddeus in *Historia philosophiae*» (ivi, p. 559). Per un accostamento elogiativo da parte di Genovesi del Machiavelli storico a Tacito, e al Muratori storico degli *Annali d'Italia* si veda un luogo di una sua lettera (*All'arciprete Camillo Torri*) del 1759: «I suoi *Annali d'Italia* ci fanno a di' nostri tanto onore per la loro sincerità, quanto ce ne fecero a' tempi antichi gli *Annali* di Tacito, e pochi secoli addietro, la *Storia fiorentina* del segretario di quella repubblica»: cfr. A. Genovesi, *Autobiografia e lettere*, a cura di G. Savarese, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 124.

Nella prospettiva di indagine qui indicata potrebbero essere approfonditi gli elementi della riflessione genovesiana - la quale incontra Machiavelli in tante opere (ivi comprese le *Lezioni di commercio*) - soprattutto su temi quali l'inganno, la menzogna (da distinguere in non accettabile *mendacium* e in *falsiloquium* eventualmente adottabile per fini superiori), il giuocamento e lo spergiuro, etc. (anche su ciò si può vedere il vol. cit. della Zambelli, pp. 561 sgg.) con una discussione aggiornata ai testi da un lato di Hobbes, Spinoza, etc., dall'altra di Grozio, Pufendorf, Barbeyrac, e poi ancora Wolff, etc. Preferisco anche qui non inoltrarmi in un discorso di aggiornamento bibliografico.

sostenuto che il «il machiavellismo, conservato allo stato chimicamente puro nella sua lucidità analitica e rielaborato alla luce del nuovo corso *economico* della politica settecentesca, è [...] il collante che riunisce i multiformi esperimenti intellettuali dell'abate e che lo sottrae decisamente al mondo della pura *frivolité* e della mera *art de plaire*»<sup>12</sup>.

Ma anche dello stesso Bernardo Tanucci, il toscano napoletanizzato entusiasta di Machiavelli, nonostante la convinta adesione al primato dell'etica cattolica (come ricordava De Maio).

Ma il discorso si deve fermare qui, per non diventare generica, improvvisata rassegna, che non potrebbe non condurre molto lontano: seguendo i molti autori incontratisi nella cultura meridionale con Machiavelli nella seconda metà del sec. XVIII almeno fino ai tempi nei quali il confronto con quegli, e con i suoi seguaci, si comincia a costituire entro consapevoli prospettive, quadri, di ricostruzione storiografica, magari sempre più aperti alla rivendicazione degli originali apporti alla filosofia politica europea da parte dei grandi protagonisti della cultura italiana, napoletana in particolare<sup>13</sup>.

Veniamo dunque a qualche tratto di discussione storiografica più ravvicinata ai testi.

## II

7. Le lezioni tenute all'Accademia Palatina sono state e continuano ad essere oggetto di una serie di studi nei quali non è mancato l'avvio all'accertamento, tuttavia sicuramente da approfondire, di diffuse ed eloquenti presenze di Machiavelli, come della ragione di Stato<sup>14</sup>.

Certamente, va evitato l'errore metodico di tendere a considerare l'insieme di quegli scritti come un corpo in qualche modo organico, o tanto più di sopravvalutare la portata teorica

---

<sup>12</sup> Cfr. P. Amodio, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del Bonheur. Studio sull'abate Galiani*, Napoli, Alfredo Guida, 1997, p. 192. L'autore sottolinea opportunamente i caratteri dell'*artificialità*, del *tecnicismo*, che contrassegnano la rappresentazione della politica in Ferdinando Galiani, non poco avvantaggiato dall'incontro con Bartolomeo Intieri (toscano *napoletanizzato* che celebrava la «tradizione di pensiero» che «da Machiavelli a Galilei [...] insegnava sostanzialmente un metodo, quello della visione concreta, realistica, delle cose») e ricondotto alla corrente, da enunciare probabilmente in modo più determinato, del «machiavellismo esasperato che così fortemente caratterizza una parte della cultura meridionale tra il XVII e l'inizio del XVIII secolo», esito di una «lunga tradizione politica» nutrita di *nicomedismo*, etc. (cfr. pp. 50-1, 129).

<sup>13</sup> In tale direzione Vincenzo Cuoco ricordava la presenza di Gravina accanto a Machiavelli nella riflessione dello stesso Montesquieu: «Montesquieu a nessun altro degli italiani è stato tanto grato quanto a Gravina e Machiavelli. Gravina è stato forse il solo da lui citato, Machiavelli il solo da lui lodato»: V. Cuoco, *Gli scrittori politici italiani* (1804), in *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Milano, 1962, p. 8.

<sup>14</sup> Il Segretario fiorentino, maestro per eccellenza di empietà, ovviamente non era necessario fosse nominato sempre per essere più volte al centro dei discorsi letti in Accademia, nei quali comunque non manca più volte di essere additato come «il più empio politico»: cfr. ad es. di N. Caravita, la *Lezione prima della repubblica dell'Ebrei*, nella copia manoscritta della raccolta delle lezioni tenute all'Accademia Palatina giacente presso la Bibl. Nac. Madrid, Ms. 9110, f. 88r. Tale copia - come è noto - presenta ragguardevoli variazioni rispetto a quella che si può consultare a Napoli. Inutile dire quanto risulterà preziosa l'ormai imminente pubblicazione del lavoro di edizione delle lezioni dell'Accademia sulla base del confronto con i manoscritti giacenti a Madrid, lavoro meritoriamente condotto innanzitutto da uno studioso, Michele Rak, assai esperto anche di diversi temi e autori qui incontrati.

anche dei testi più degni di attenzione. E nondimeno, guardando al nostro tema, non va nemmeno sottovalutato l'interesse complessivo di svariati interventi.

Può essere portata ad esempio l'adozione, in Niccolò Capasso - a sostegno della intransigente durezza di posizioni di regalismo assoluto - di crudi accenti *machiavellici*, nel quadro dell'enunciazione del diritto-dovere del principe ad avvalersi della *ragion di Stato*, della *ragion di governo* a derogare dalla legge naturale, in una ripresa esplicita della problematica in questione, e del suo canonico lessico<sup>15</sup>.

O fra i molti esempi ancora richiamabili, si può fare presente il fitto, necessario, a volte anche trasparente, confronto istituito da Nicola Sersale nelle sue lezioni sulla storia di Roma con il lessico, la concettualizzazione, la tessitura narrativa (e una relativa serie di passaggi e luoghi divenuti spesso celebri) del modello di ricostruzione e interpretazione della storia di Roma (specie nei tempi della monarchia e della repubblica) proposto da Machiavelli. Onde l'assunzione cruciale di canonici elementi e nessi concettuali, quali *virtù - fortuna, religione - armi* (e correlativamente *profeti* provvisti della *forza dell'armi*, o di essa *manchevoli*), *virtù-ordini della milizia*, etc. O, anche, una serie di indicazioni relative a costanze antropologiche, dell'agire umano. O il riattraversamento delle tematiche della felice fondazione degli *ottimi ordini* da parte del prudente *ordinatore* e della loro prudente *conservazione* da parte delle *virtù* collettive o dei singoli soggetti. O il sostanziale *calco* della rappresentazione machiavelliana della benefica costituzione della religione, indispensabile vincolo politico, da parte dell'*ingegno prudentissimo* di Numa Pompilio, capace di dare a quella «più ampia et speciosa apparenza» fidando nell'ingenuo *credere* della moltitudine. O tutta una serie di precetti (sul mantenimento del potere, etc.) ispirati ai testi, e anche a precisi luoghi, del Segretario fiorentino, non senza anche qualche concessione all'impiego di arti dell'*astuzia* e dell'*inganno* (come nel caso della «somma accortezza e astuzia di Romolo»). Ma pure - d'altra parte - una visione più tradizionale dei caratteri e significati delle *discordie* nate tra i cittadini, e del ruolo di forme di intenzionali *malizia* e *inganno*: ad esempio nel trascurare istituti come la

---

<sup>15</sup> Si veda la lezione letta all'Accademia vicereale (nella copia manoscritta delle lezioni giacente invece presso la Bibl. Naz. Napoli, Ms. XIII - B - 73, cc. 23-8) *Se la ragion di stato possa derogare alla legge naturale*: «la ragion di stato, cioè l'arte che deve usare il principe per mantenersi nella signoria, sempre che non s'oppona alla legge di Dio rivelata [...], nel rimanente può derogare alla legge naturale, o s'intenda per quella ch'è comune tra noi e i bruti, o s'intenda per quella ch'è solo comune agli uomini, ch'è lo stesso a dire che in quello che il *ius naturale* riguarda a Dio, il principe non ha potere alcuno: ma in tutto ciò che la ragione detta in ordine a noi, può il regnante, prescindendo dalle private passioni e per sola regola di buon governo, licitamente derogarli» (il testo si legge anche in appendice al libro, da cui cito, di M. Donzelli, *Natura e humanitas nel giovane Vico*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1970, p. 158). La lezione andrebbe comparata con la pur ben più modesta *Lezione di Tomaso d'Aquino prince di Castiglione intorno alla ragion delle genti* (XIII. B.73, cc. 105-11), dove pure si discute di ragion di stato (e può essere rilevato anche qualche accento antibaronale). Per qualche ulteriore considerazione e qualche scarna indicazione bibliografica rimando al già cit. mio saggio *Vico e la ragion di Stato*, pp. 314-5.

In verità lo spettro delle scritture da esaminare per studiare rigetti o rivalutazioni degli autori empici della modernità, in relazione in particolare - sul piano del discorso politico - alla loro possibile adozione in chiave di regalismo, etc., dovrebbe essere non poco esteso. Penso ad esempio alla difesa di Hobbes dalle accuse di ateismo, o alla presentazione di Spinoza quale ateo virtuoso nella *Historiae philosophicae synopsis* di Giambattista Capasso.

*legge agraria* pur estremamente positivi, anzi necessari, con l'*uguaglianza*, alla forma politica della *repubblica libera* quale fu la Roma repubblicana<sup>16</sup>.

Se il discorso del Sersale si presta ad esemplificare opportunamente l'ampiezza degli imprestiti, ma anche il carattere in ultimo circoscritto e debole, che connotava un confronto con «alcuni satrapi dell'empia politica», «saggi dell'empietà» (come da lui definiti), merita di essere qui anche richiamato, per la sua maggiore significatività, l'accanito ma più ampio contrasto che veniva alla luce nelle lezioni di Gregorio Caloprese con i rappresentanti dell'*empia politica*<sup>17</sup>.

Proprio di un intellettuale aperto a letture e influenze di innovatrici linee di pensiero d'oltralpe, il discorso critico di Caloprese risultava ancora più duramente oppositorio (e racchiuso infine entro registri retorici) nei confronti delle eredità dei moderni *politici*, ma almeno si apriva con maggiore consapevolezza al confronto verso gli autori che avevano introdotto sul piano del discorso antropologico, etico, politico, un'*arte* di «odio e di sospetto», che «altro nome non può meritare che d'arte di far male»: autori che - sostenendo che l'uomo «non sia atto ad amare altri che se medesimo» (cioè non sia retto che dall'*amor proprio*) - in verità si collocavano oltre Machiavelli, e ben più pericolosamente di questi (macstri quali erano del

<sup>16</sup> Ho richiamato appena - rinunciando a fornire qui tutte le citazioni necessarie - qualcuno tra i tanti riferimenti che è possibile individuare nelle lezioni sull'*impero romano* di Nicola Sersale (cfr. *ms. cit.*, XIII. B. 70, cc. 39-151, *passim*), soffermandomi in particolare sulle prime tre lezioni. Sull'ultimo punto investito dal discorso, varrebbe la pena di approfondire il significato degli accenti di tenore *filorepubblicano*, o almeno di apprezzamento sicuro per il modello della repubblica romana, di cui appaiono considerevolmente cariche specie le lezioni del Sersale sullo «stato consolare» di Roma. L'esempio di ordini e virtù inerenti alla «perfetta forma di governo» data alla repubblica romana rafforzava l'insieme dei *generalis precetti* che - pur nella dichiarata astensione dalla pretesa di inoltrarsi in un'astratta «arte di regger i popoli» (da lasciare piuttosto alla pratica propria degli «affari de' principi») - l'autore infine definiva nei confronti della *forma di governo* monarchica in genere, ma, chiaramente, della monarchia spagnola, e con esplicito riferimento peraltro alla questione delle *monarchie divise* (si tenga a mente ad esempio il monito severo, che chiude le lezioni storiche del Sersale, derivante dal «memorabile esempio» della storia romana, ai moderni regnanti di porre tutta la loro *cura e attenzione* alle condizioni dei loro paesi e sudditi).

Naturalmente ciò rinvierebbe ad un ripensamento del complessivo significato ideologico, politico, delle posizioni del Sersale, avviato più diffusamente con indicazioni da rivedere, ridiscutere (circa «un vero e proprio discorso riformistico») da S. Suppa, *L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1971 (per le parole cit., cfr. p. 83); su tali lezioni a questo punto bisognerebbe in verità ricordare già qualche pagina di G. Ricuperati, *La prima formazione di Pietro Giannone. L'Accademia Medina-Coeli e Domenico Aulizio*, nel volume collettaneo *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1968, pp. 127-9 (e cfr. anche p. 132 sulla *precettistica machiavelliana* nelle lezioni del Valletta su Galba). Ma le lezioni del Sersale andrebbero riviste anche sul piano dello spessore teorico del discorso sulla storia e sul politico in esse condotto: dalla fondazione del vero rispetto al verosimile (e qui Suppa ha sicuramente ragione nel negare l'attribuzione al Sersale di conclusioni nel segno di un moderno pirronismo), alla formulazione di leggi del divenire umano di impronta *naturalistica* e *ciclica* (con la definizione delle sequenze naturali delle vicende umane, o del «quasi naturale e necessario circolo» del loro disporsi).

Mi sono maggiormente soffermato sulle lezioni del Sersale semplicemente per mostrare come gli scritti dell'Accademia Palatina risultino ancora meritevoli di studio, e non soltanto entro la prospettiva tematica qui definita, e per esentarmi quindi dall'inoltrarmi negli scritti di altri autori (a cominciare da quelli di Giuseppe Valletta), salvo quelli, a cui ancora farò qualche riferimento, di Caloprese (e Doria).

<sup>17</sup> Comunque infatti le posizioni di Gregorio Caloprese non si possono assimilare a quelle di durissima polemica contro il fiorentino scritte (con particolare riferimento naturalmente al *Principe*) da Filippo Anastasio, che, come noto, sarebbe diventato, oltre che avversario degli anticurialisti, confutatore dell'*Istoria* giannomiana. Delle tre lezioni *Sopra la vita di Tiberio imperadore* (XII. B. 72., cc. 117-53) si veda soprattutto la terza.

sospetto anche verso l'autoinganno), ma che comunque non potevano non comprendere come empio capostipite innanzitutto il Segretario fiorentino<sup>18</sup>.

8. La presenza, per quanto fortemente irrisolta, non solo di elementi di un lessico, ma già di più profonde *logiche* di pensiero di ascendenza, machiavelliana nelle lezioni accademiche di Paolo Mattia Doria introduce invece alla traiettoria di pensiero di un autore, appunto l'aristocratico genovese, che risulta senza dubbio centrale in una ricostruzione dell'influenza del pensiero machiavelliano, e della tradizione della *ragion di Stato*, nella cultura napoletana tra fine Seicento e primo Settecento. L'incidenza di quella presenza induce a dedicare già qui uno spazio particolare alla riflessione dorianiana, che qui pertanto suggerirò in modo un po' meno conciso almeno in riferimento alla sua opera più fortunata, *La vita civile*. Prima mi pare opportuno però fare rapida menzione dello spettro di posizioni che viene alla luce - sull'arco problematico dell'inganno, della menzogna, e sullo sfondo del rapporto con i moderni teorici dell'utile e dell'esercizio anche delle pratiche della *frode* - in un pensatore che alla *scuola di Caloprese* si formò, Gianvincenzo Gravina (cugino e allievo del rinomato *renatista*, come ben sappiamo), sviluppandone con ben altra energia teorica e capacità di discorso sistematico la polemica antiutilitaria, in direzione di un ripensamento profondo e sistematico di un insieme di tematiche di ordine filosofico-teologico, giuridico-politico, estetico e critico-letterario, etc.

L'intransigente antimachiavellismo di Gravina, la condanna senza appello di ogni ricorso alle velenose arti sotterranee del politico, si manifestano in tutta la sua riflessione, e non mancano di essere rivolti esplicitamente nei confronti di Machiavelli e dei suoi seguaci (in primis Bodin, Hobbes, Spinoza), cultori di principi dell'*utile* e di strategie dell'*occulto*, con il

---

<sup>18</sup> Non a caso, nel primo Settecento, il Ranucci, magari senza intendere la più complessa trama dei riferimenti della dura polemica del Caloprese, coglieva comunque nelle sue *erudite lezioni* il rifiuto del «Principe di Machiavelli»: cfr. G. Ranucci, *La vita di Gregorio Caloprese. Fra gli arcadi Alcideomonte Cresio, scritta dal Sig. Giambattista Ranucci Napoletano*, in *Notizie storiche degli Arcadi morti*, tomo II, Roma, 1720. Il medesimo giudizio si legge poi in A. Zavarrone, *Bibliotheca calabra...*, Neapoli, ex Typographia Johannis de Simone, 1753, pp. 177-8. Per i luoghi citati del letterato di Scialoja cfr. G. Caloprese, *Lezione prima, dell'origine degli imperij*, ms. cit., XIII B 69, cc. 1r. e 4v. Tali lezioni si leggono anche nell'opportuna appendice che segue l'importante lavoro di S. Suppa sopra citato.

Nelle lezioni di Caloprese risultano essenziali i riferimenti a Machiavelli, anche dichiarati, tanto più minuti che generali: come nella *lezione terza* ad es. il trasparente riferimento a un luogo del *Principe* (XIV, 5) sull'influenza di Senofonte su Scipione l'Africano; o, più in genere, entro il contesto della dura polemica contro il Segretario fiorentino e «ogni altro autore a lui somigliante», in chiusura di quella stessa lezione, l'accusa di una costante malizia adoperata da *questo politico*, orditore di *inganni* nei rispetti delle *semplici menti*, anche al fine di sminuire e coprire le ammissioni nel suo discorso di elementi in contraddizione con le sue *massime*.

Per le lezioni tenute da Caloprese e Doria all'Accademia Palatina, ai fini del nostro discorso, non posso non rinviare a un mio lavoro di cui costituivano l'oggetto precipuo: E. Nuzzo, *Verso la "Vita civile". Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, Guida, 1984. In particolare per quanto attiene a Doria rinvio oltre che a tale libro, a un saggio che ne anticipava taluni contenuti, *Educazione della fantasia e durata delle forme politiche nel 'primo Doria'. Ipotesi per un'interpretazione della Vita civile*, in *Paolo Mattia fra rinnovamento e tradizione*, Galatina, Congedo, 1985, pp. 327-54, e alle pagine di un successivo intervento, *Intorno alla recente pubblicazione dei manoscritti doriani*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XVII-XVIII (1987-88), pp. 272-87.

corteggio di mali che ne derivano (la *frode* inanzitutto), che si rivelano peraltro tanto falsi quanto inefficaci, come ammonisce la critica imperitura di Platone.

Il veleno delle armi occulte insegnate da Machiavelli e dai teorici moderni della politica, e segnatamente della più pericolosa ragion di Stato, è stato anche adottato per Gravina, nel campo della vita religiosa, dai sostenitori del lassismo, dai precettisti della casistica. In tal senso con impudente sicurezza può - nella prima opera pubblicata da quegli, nel 1691 - la *Casuistica* rivolgersi alla stessa *Haeresis* per consigliarle strumenti ben più sottili e insidiosi di quelli tradizionali dell'uso diretto della forza. «Ego vero, mea soror, multo expeditiore via perveni, quo, tu per strages et arma contendis [...] Quodque mirere magis, Evangelio cladem intuli sine bello, necem sine vi, nec strepitus ullos aut turbas excitavi: sed [...] tantum cuniculis quibusdam occultis subtraho fundamenta salutis et venenum latenter in Ecclesiae corpus immitto, quosanguis et membra putrescunt»<sup>19</sup>.

Quanto a Machiavelli, durissimo è il giudizio nella *oratio*, *De instauratione studiorum*, sul teorico politico, esponente primigenio, e maestro, di coloro che hanno ridotto - contro il limpido insegnamento di Platone soprattutto - l'*ars regnandi* a precettistica di *scelera e fraudes*, coloro «qui suis praeceptis dominationem in sceleribus et fraudibus extruunt, regnandique artem in piraticam ac praedatoriam vertunt, ut a nullo melius quam a Platone Machiavellus, cum suorum decretorum aemulis, Obesio, Spinosio et Bodino, prosternatur. Cujus Machiavelli atrox principis et immanis institutio non modo non verax neque utilis, sed [...] Unde vulgares rerum civilium praeceptores et impietatis administri, qui sapere supra veteres opinantur, purgamenta illorum et reiculas antiquitatis opiniones, tanquam novum aliquod inventum in Machiavello, cum publicae libertatis communisque tranquillitas pernicie admirantur»<sup>20</sup>.

Naturalmente di Gravina sarebbero poi da tenere presente, e rivedere entro questo tipo di lettura, le pagine delle *Origines iuris civilis...*, con una diversa fondazione -

<sup>19</sup> Cfr. G. Gravina, *Hydra mystica*, in *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973, p. 36 (il corsivo è mio). Anche scorrendo di Gravina mi sottraggo alla citazione della letteratura critica sull'argomento richiamabile (ad es. sul passo appena riportato non ha mancato di portare l'attenzione anche A. Quondam, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano, Mursia, pp. 19 sgg.). Il passo si inserisce in un discorso nel quale prendono posto elementi di una storia della religione che da una parte riprende il motivo della condanna durissima della superstizione, accedendo alla critica epicurea (e poi baconiana, etc.) alla superstizione («ut merito Epicurus eos impios judicaverit non qui vulgares multitudinis tollerent, sed qui mortalium affectiones traherent ad deos»: p. 28), dall'altra prende le parti delle *humiles mentes* della *rudior plebecula* rispetto agli orgogliosi *sapientes* (p. 30). E di fatto - coerentemente ai tratti di un'antropologia difettiva - a sarcire lo scarto tra «amor et benevolentia sui» e «amor hominum» può intervenire davvero solamente la «summa legis divinae ratio», una fonte di luce e di virtù «insculpta pectoribus» (p. 37).

<sup>20</sup> G. Gravina, *De instauratione studiorum*, in *op. cit.*, p. 354 (il corsivo è mio). Un giudizio positivo viene invece riconosciuto nel *Della ragion poetica* al ruolo avuto dal «Segretario fiorentino», insieme con altri «illustri autori» (egli viene citato subito dopo l'Ariosto, e prima di diversi altri, fino a Giovan Battista Porta), nella grande produzione di «commedie italiane» composte in età umanistica secondo la «stessa norma dei Greci e Latini», tutti «illustri autori», appunto, «che hanno all'italica scena trasportato il greco e latino gusto, prima che il genio servile delle corti, adulando le potenze straniere, obliasse la gloria della libertà antica, e riducesse la nostra nazione alla servile imitazione di quelle genti, le quali ebber da noi la prima luce dell'umanità» (in *Scritti critici e teorici*, p. 317).

all'interno del suo linguaggio del diritto naturale, delle ragioni della vera *utilitas* (estranea, si è visto, alle giurisdizioni dei cattivi precettori e ministri dell'empietà...). E ciò a conferma di come la cultura napoletana fosse in grado di elaborare, insieme con rifiuti inflessibili delle tradizioni del machiavellismo, percorsi di rifondazione del discorso politico-giuridico esperti, ad esempio, tanto della riflessione teologica, antropologica, etc., d'oltralpe (con le influenze di autori e testi di ispirazione giansenista che sappiamo), che della riflessione del moderno giusnaturalismo europeo<sup>21</sup>.

Se fosse qui possibile, come non lo è, tracciare anche soltanto un rapido disegno della complessa traiettoria della riflessione storiografica (arricchitasi anche di recenti di significativi contributi) attorno alla tanto ricca e complessa meditazione graviniana, sarebbe opportuno tracciare uno spettro di nodi problematici, e relative questioni critiche, attorno a cui ricostruirla con l'occhio rivolto agli interrogativi critici che sorgono dal discorso qui avviato: l'antropologia pessimistica giansenisteggiante; il mentalismo nel complesso rigidamente dualistico, ma denso in effetti anche di altri complicanti motivi, ad esempio ermetizzanti; il rigorismo stoicizzante; la vocazione alla storia, o la concezione paradigmatica della storia; lo *jus sapientioris*; l'ideale politico *arcaicizzante* (aristocratico-agrario), o *astratto*, o *antiassolutistico* e addirittura *costituzionalistico*, o *repubblicaneggiante*, o *laico*, ma non *anticurialista*; lo scontro con la realtà nella produzione tragica; etc. Ora proprio l'interpretazione circa i caratteri e i significati del *jus sapientioris* ha sollevato la questione se l'ideologia graviniana non debba ritenersi interna agli *arcana juris*: un tema - come si vede - ben interno all'arco problematico che qui si va seguendo, e che per il momento va in sostanza soltanto segnalato, ma sul quale almeno qualche parola può essere spesa.

Infatti a me pare che la assai fortunata opera graviniana, per quanto rappresentasse un'operazione retta in ultimo dal richiamo ideologico al *jus sapientioris* (e ritradotta secondo orientamenti antinobiliari), rispondesse anche a tendenze fortemente anti formalistiche, mostrandosi favorevole a posizioni di *de-arcannizzazione* del diritto sia sul piano *genetico* che su quello *sistemico*. Secondo la ricostruzione moderatamente, ma fertilmente *genetica*, del testo graviniano, la giurisprudenza ebbe un'origine arcaica, ma poi non assolse ad una funzione arcanizzante, della quale si spogliò progressivamente passando dal suo carattere di «aspera [...] tenebrosa et tristis»

---

<sup>21</sup> Sull'opposizione in Gravina alla ragion di Stato si legge qualche cenno in recenti pagine su quell'autore di Fabrizio Lomonaco. Ma ai fini del nostro discorso vanno ricordate piuttosto precise indicazioni di Lomonaco sugli esiti delle problematiche della ragion di Stato in ambito giusnaturalistico olandese, in autori che in diversi casi erano ben conosciuti a Napoli: cfr. F. Lomonaco, *Lex regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Napoli, Guida, 1990, specie pp. 21-2, dove vengono alla luce la revisione della ragion di Stato nei postgroziani, il superamento degli *arcana imperii* e della precettistica tradizionale sulla *buona o cattiva ragion di Stato*, lo spostamento della riflessione sul «problema tutto moderno del rapporto tra *equità civile* e *equità naturale*» (sulla ridefinizione del concetto di ragion di Stato in particolare in Huber cfr. poi specie pp. 135 sgg., specie pp. 152 sgg.).

ai caratteri equitativi assunti quando divenne *nova* e *novissima* rispettivamente nell'età di Augusto e in quella di Giustiniano<sup>22</sup>.

D'altra parte specie l'approccio sistematico, *sincronico*, che si oggettiva, nella struttura formale dell'opera, nel secondo e nel terzo libro, consente al suo autore anche di mostrare una non marginale capacità di ospitare all'interno del suo discorso anche un *recupero critico* delle posizioni dei moderni politici, delle ragioni di ciò che si oppone alla ratio (il *metus*, la *cupiditas*), e anche dell'esercizio del potere assoluto (quando sia necessario)<sup>23</sup>.

Altro compito a cui chiama una reinvestigazione della produzione di Gravina nella nostra visuale di indagine è ancora quello di riconsiderare modulazioni dell'antimachiavellismo - e quindi impieghi di moduli argomentativi, espressivi, del linguaggio della *ragion di Stato* - nelle tragedie di ambientazione storica (come ad esempio *l'Appio Claudio*) del Gravina; ma anche di autori a lui per alcuni versi affini, ma segnatamente rappresentanti di ideologie di tenore filoaristocratico, con accenti di sapere

---

<sup>22</sup>G. Gravina, *Originum juris civilis libri tres*, Neapoli, ex typographia Felicis Mosca, 1722, I, XLIII, XLVI, pp. 24 sgg. E cfr. *ivi*, I, XL, p. 24, per il passaggio dal *jus decemvirale* (le XII tavole) al *jus onorario* o *pretoriale* in ragione dell'oscurità di quello, del mutare di costumi (*mos saeculi*), in direzione della nascita di una giurisprudenza contrassegnata dall'equità rispetto al diritto rigido ed arcano delle XII tavole.

Lontanissima ormai dai moduli della più consueta trattatistica politica italiana seicentesca, si intende perché l'opera di Gravina dovesse andare incontro ad una grandissima rinomanza e fortuna in tutta Europa (come attesta tra l'altro la sua presenza in tante biblioteche europee, e anche latinoamericane...). Già la struttura formale, il *genere* di scrittura delle *Origines* venivano incontro a funzioni, aspettative, assai idonee ad essere riconosciute come proprie non soltanto dal ceto dei giuristi del Regno di Napoli, o in Italia, ma anche in Europa, nel tardo regime del diritto comune. Il lavoro graviniano, infatti, nella stessa articolazione dei suoi tre libri - con il primo destinato ad una ricostruzione *genetica* generale del diritto romano e gli altri due destinati ad una trattazione *sistematica, sincronica* di esso (prima le *leges regiae* e le XII tavole, poi il diritto giustiniano preceduto naturalmente dalla produzione dei *senatusconsulti* e dal diritto pretoriale, equo) - sembrava riassumere i due principali orientamenti della scuola culta dei diritto: l'orientamento storico, critico-filologico, e l'orientamento *sistematico*, volto a ripensare e riscrivere, in forma adeguatamente sistematica, compilazioni, blocchi di produzione giuridica, singole opere (si pensi allo stesso commentario del Godefroy al *Codex Theodosianus*). Con il temperato *genetismo* dell'impostazione complessiva di questo lavoro di sintetica rappresentazione del diritto romano, Gravina assolveva a bisogni di fondazione ideologica e di sintesi, oltre che di assestamento di noti risultati conseguiti dalla scuola culta fra '500 e '600 (l'assenza grave - si sa - era quella del Perizonio, che avrebbe consentito di abbattere il mito delle origini *romulee* della costituzione del diritto romano). Per il nostro discorso interessa la forza di un ripensamento complessivo della fondazione del politico (e della storia romana, certo oggetto di un'operazione di intensa idealizzazione) elaborato entro un linguaggio del tutto alternativo rispetto a quello della ragion di Stato e dei suoi maestri. Ma il discorso sarebbe da approfondire, innanzitutto tenendo presente l'importanza per lo spettro di questioni investite dal nostro tema della discussione sugli *arcana juris* in ambiente napoletano, per la quale dovrebbe risultare superfluo rammentare la ricchezza di sollecitazioni e lezioni critiche venute da uno studioso della dottrina di Raffaele Ajello: del quale si veda almeno R. Ajello, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976 (su Gravina pp. 173-4 e 342 sgg.).

<sup>23</sup>E qui il confronto doveva stabilirsi di necessità, oltre Machiavelli, machiavellismo, etc., in primo luogo, piuttosto chiaramente, con Hobbes. Cfr. ad es. *Originum... cit.*, I, CIV, pp. 41-2. La *ratio*, velata dalla *cupiditas*, è richiamata ad operare dalla forza spontanea dell'hobbesiano *metus*, che spinge in direzione della ricerca della utilitas oggettivata innanzitutto nella *securitas*, da ottenere inizialmente anche con l'obbedienza alla legge più dura. Tanto che si può poi anche acconsentire al potere assoluto del *princeps*, ma soltanto quando esso si giustifica come *ultima ratio*, nel caso cioè solo in tal modo sia dato assicurare la *tranquillitas* perduta in convulsioni civili: e ferma dunque restando la superiorità di una struttura politica *libera*, quale quella della repubblica romana.

*repubblicaneggiante*: come in primo luogo Saverio Panzuti, un altro fra gli *eccellenti discepoli* di Gregorio Caloprese<sup>24</sup>.

9. Ritornando a Doria, nei lavori appena richiamati in nota ritenevo di indicare la derivazione dell'ampiezza e incidenza rilevanti delle complesse presenze di Machiavelli e delle tematiche della ragion di Stato nel pensiero del *primo Doria* (naturalmente espresso con la massima energia e articolazione ne *La vita civile*) da un disegno di pedagogia civile - rivolto ad ammaestrare i politici ai fondamenti teorici ed alle forme prudenziali del sapere loro necessario - iscritto nella chiara preliminare assunzione del primato dei valori del *politico*, del *pubblico*, ma anche connotato dall'adozione di un linguaggio teorico contrassegnato dall'imprescindibilità di una dimensione normativa del discorso largamente ancorata a premesse di ordine metafisico, ontologico (attinte ad un certo cartesianesimo *ortodosso*, *platonizzante*, se si vuole), etc.

---

<sup>24</sup> Per l'*Appio Claudio* cfr. G. Gravina, *Opere italiane*, Napoli, nella stamperia di Giuseppe Raimondi, 1757 (ma anche gli altri testi teatrali di Gravina si prestano ampiamente ad essere studiati - come del resto già lo sono stati (in particolare dal Quondam) - per i loro accenti antiassolutistici, antitrannici, *classicistici*, *repubblicaneggianti*, in un'operazione di netta opposizione alle posizioni della ragion di Stato che si serve di eventi e figure della storia romana in maniera esemplarizzante.

Annovera Panzuti tra gli *eccellenti discepoli* di Caloprese il testo autobiografico dello Spinelli: F. M. Spinelli, *Vita, e studj di Francesco Maria Spinelli...*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, t. XLIX, Venezia, presso Simone Occhi, 1753, p. 475. Per la produzione del Panzuti si veda ad es. *Il Sejano*, in *Le tragedie di Saverio Panzuti. Il Sejano, La Sofonisba, La Virginia, Il Bruto, L'Orazia*, Napoli, nella stamperia Muziana, 1742 (ma delle diverse tragedie si dispone di precedenti singole edizioni: come di quella fiorentina de l'*Orazia* (1719) o di quelle napoletane delle altre (1723, 1725, 1726, 1729, etc.). Si tratta di un lavoro che - come gli altri del resto - ruota attorno a statiche figure, tutto attraversato da una secca sentenziosità, ma interessante proprio per la pervasività del linguaggio della ragion di Stato, che dalla bocca dell'eroe negativo per eccellenza, Sejano, passa per quella dell'incerto Tiberio, fino ad essere accolta anche dai rappresentanti della *patrizia gente* (a cui va la simpatia dell'autore). Nella prospettiva filopatrizia del Panzuti Sejano rappresenta dunque, agli occhi dei romani che non accettano di «morder di servitù l'indegno freno» e il «pubblico servaggio», l'emblematica tacitiana figura del «nuovo uomo» (II, IV, p. 35) il quale «con cieche frodi/ con chiusi modi, accorgimenti e arti» ha saputo penetrare nel «cuore di Tiberio» (I, I, pp. 5-6). E di persona egli conferma: «Huom che riguarda al Regno/ Diritto, fede e ragione infranger puote» (III, II, p. 52). Per suo conto anche il debole Tiberio ammonisce che «E' stoltamente reo di grave colpa,/ di cieca tracotanza/ Qualunque mai s'attenta/ Nel cuore de Regnanti/ Fisare il guardo, e penetrar arti dell'arcano» (I, VIII, p. 24). Ma poi - per suo conto prima vittima di tali arti, nel «Regio tetto» trovando «sol fermo ricetto/Macchinatrice invidia, e cieca froda» (come ricorda il coro alla fine dell'atto IV) - è costretto ad esclamare: «Ma contro cieca, occulta/Macchinatrice froda/Qual'è suo certo scudo?» (III, VII, p. 55). Ma anche i rappresentanti patrizi dell'aspirazione al ritorno alla libertà perduta (Regolo, Macrone) sono preda dello stesso linguaggio del machiavellismo. Così il primo (riferendosi a Sejano) afferma: «Empio macchinator d'indegne frodi/ Con l'istesse arti sue perder conviene» (II, III, p. 33). E nel tragico finale Macrone non esita a ribadire che «Fede ad anima rea non mai si serba» (V, IV, p. 92); e diretta alla moglie di Sejano - la quale difende l'innocente figlio fanciullo che deve essere sacrificato per estinguere la stirpe del marito, e chiede, «Chi ne insegna tal dritto, e chi l'addita?/ Ragion sovrana ogni pietà dispoglia?» - la risposta è senza dubbi: «Anco è pietà/ Spegner nefanda prole» (V, IX, pp. 98-9). Sul Panzuti si dispone di poche pagine (come quelle sul suo) *classicismo ortodosso* che si leggono nel contributo del Quondam nella *Storia di Napoli*, VI, II, pp. 1050-4 (e relative note). Ma già l'analisi della pervasiva presenza del linguaggio della ragion di Stato nelle sue opere legittima ulteriore interesse verso la sua figura.

Tornando un momento a Gravina, lo studio delle sue eredità teoriche e ideologiche nella cultura meridionale si spinge naturalmente lungo tutto il secolo, specie in direzione dell'eredità giansenista (su cui restano limpide indicazioni del libro della Chiosi sul Serrao).

Da ciò - a mio parere - l'impressione di tratti di ambiguità, oltre che di effettiva complessità, nella oggettivamente difficile conciliazione della dimensione *normativa* con quella, *descrittiva*, del larghissimo recupero di moduli, procedure argomentative, contenuti determinati, tecniche prudenziali, della trattatistica ispirata alla *ragion di Stato*. Ma il tutto entro un organico, a suo modo coerente, intento di assicurare un esercizio saldo non solo sul piano della teoria (e delle *massime* di governo da essa astrattamente deducibili), ma anche sul piano dell'effettualità, ai valori e fini irrinunciabili dell'*universale*, che nella storia sono in sostanza i valori del *pubblico*, più o meno assicurati dalle forme politiche, statuali. Queste sono soggette, certo, ad una gradazione assiologica che deriva dall'essere più o meno esposte alla naturale *malizia* degli uomini, ma in ultimo, per la loro *conservazione*, sono legate all'esercizio della *virtù*, che è la virtù per eccellenza politica del *Segretario* fiorentino<sup>25</sup>.

Ma la centralità della presenza di Machiavelli nella formazione del discorso dorianò invita a soffermarsi qualche momento ancora almeno sul fortunato testo de *La vita civile*. Se non altro perché è in esso, e nel coevo trattato *La educazione del principe*, che si dispone l'operazione teorica, del tutto peculiare non soltanto nel primo Settecento, di una cruciale riproposizione e ridefinizione di un rapporto di *eredità* con il pensiero del Segretario fiorentino, che accetta peraltro di confrontarsi con esso decisamente sul terreno delle *massime e arti della malizia*: per un verso assumendo questa come un dato ineliminabile, per altro verso distinguendo, entro la formulazione di una vasta fenomenologia della *malizia*, tra forme da ammettere o da respingere.

---

<sup>25</sup>Ma punto fondamentale della mia interpretazione - rimarcato nelle pagine del contributo pubblicato sul «Bollettino del Centro di studi vichiani» - era la piena non solo compatibilità, ma precisa congruenza del riconoscimento di innegabili, forti tratti *antimoderni, regressivi* nella riflessione dell'aristocratico genovese con assai consistenti note di un sapere critico *diagnostico*, ma anche *reformistico*: dove anzi - non a caso - il tenore critico del discorso si rendeva maggiore quanto più esso si faceva nostalgico e amaro. Tanto, anzi, che un tono di cosmopolitismo con qualche venatura *pre-illuministica*, o di ecumenismo, cristiano, lo conduceva, passando il tempo, a farsi latore delle istanze dei popoli oppressi, e a restringere quindi anche gli spazi un tempo lasciati alla *ragion di Stato*, al machiavellismo, nel campo delle relazioni interstatali, etc. Su tutto ciò l'estesissima produzione dorianò risulta disponibile ad essere ancora fruttuosamente studiata in indagini circa l'impiego di elementi di *linguaggi* di impronta machiavelliana, etc., anche in connessione, in questo caso con ideologie del patriziato cittadino, aperte verso posizioni antibaronali, meno verso esigenze di autonomia, o, tantopiù, verso posizioni anticurialistiche.

Silvio Suppa è tornato di recente diffusamente proprio sul tema delle presenze di Machiavelli, machiavellismo, etc. in Doria: cfr. S. Suppa, *Ragion di Stato, machiavellismo e antimachiavellismo in Paolo Mattia Doria*, nel cit. vol. collettaneo *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta...*, pp. 289-312. Qui - entro un approccio equilibrato alla annosa questione dei rapporti di Doria con la *modernità* Suppa individua nelle lezioni tenute all'Accademia Palatina da parte dell'aristocratico genovese una precisa *prima fase del primo Doria*, nella quale il non lineare confronto con il pensiero rappresentato dal Segretario fiorentino si articola lungo diversi livelli: il raffronto con un modello, un *paradigma del conflitto* (e del governo del politico, con il tempo) da fare convivere, conciliare con quello opposto dell'*armonia*; la ripresa di quota del «linguaggio della Ragion di Stato, nel senso di un sapere strettamente funzionale all'arte dello Stato e della buona politica»; una riproposizione dell'opera di Machiavelli destinata «ad impiegare in modo aggiornato un antico patrimonio, piuttosto che ad avviare una nuova lettura pro o contro il Fiorentino» (cfr. in specie pp. 296-7). Ma su queste sue pagine su Doria - alle quali si rinvia anche per qualche elemento di aggiornamento bibliografico - si veda ancora tra poco.

Seguire analiticamente il confronto di Doria con Machiavelli anche oltre *La vita civile* darebbe anche l'occasione di reincontrare altri temi ricompresi nel tanto vasto ambito problematico di cui si sono tracciati qui alcuni tratti: ad esempio quello della *fortuna* settecentesca del testo machiavelliano sull'*Arte della guerra* (discusso dal patrizio genovese *nupoletanizzato* nell'opera del 1739 *Il Capitano filosofo*). Per un avvio di un'indagine in proposito appare doveroso non sottrarsi alla citazione di R. De Mattei, *Aspetti della fortuna dell'Arte della guerra in Italia nel secolo XVIII*, nel suo volume *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, Sansoni, 1969, pp. 313-31 (su Doria, pp. 316-8);

La centralità di Machiavelli, e di una tradizione a lui improntata, nella genesi della riflessione dorianiana non sta soltanto nell'adozione e nel costante impiego di una vasta serie di elementi di un *lessico* (*virtù e fortuna, repubblica e principato, ordinare, amor della patria, armi proprie, capitani di eserciti*, forme di *vivere, pompa*, e così via). Sta innanzitutto - come si accennava - nella iniziale appropriazione di una *logica* di fondo racchiusa nella assoluta preminenza problematica e assiologica del *politico*: non nei termini dell'«autonomia della politica» (pensando naturalmente ad una notissima formulazione crociana), ma dell'*assolutezza della politica*, si può dire, la quale pervasivamente assorbe entro la sua sfera ogni altro tipo di preoccupazione teorica ed esigenza etica (e dà appunto luogo ad un impegnativo disegno di pedagogia civile).

A rendere poi ben più complesso, e più interessante, il quadro della meditazione dorianiana - che altrimenti rischierebbe di essere ridotta ad una pur significativa operazione di prolungamento critico di quella machiavelliana - concorrono poi, sia chiaro, diversi altri importanti momenti. Mi riferisco, per cominciare, sul terreno antropologico, alla complicazione di una visuale non insensibile alle vedute *neogostiniane* circa la costitutiva fragilità della natura umana in quanto mossa dall'*amor proprio*, o a quelle *cartesiane* dei *moti* della macchina corporea e delle possibili forme del suo condizionamento tramite l'attivazione di meccanismi conoscitivi ed affettivi idonei a plasmare *abiti* idonei alla *vita civile*<sup>26</sup>. O tengo presente l'accennato ancoraggio del suo discorso a premesse *platonico-cartesiane* circa i poteri e le funzioni di regolazione derivanti dalla disponibilità della mente al vero<sup>27</sup>. O, ancora, ancor più, alludo al punto essenziale - nel discutere del rapporto di Doria con Machiavelli e le diverse tradizioni della ragion di Stato - della non totale coestensività tra, da un lato, *virtù* (strettamente politica, e militare, *valore*) e, dall'altro *felicità*, eccedente *vita civile* (con i valori del *commodo*, della *politezza*, delle *lettere*, etc.): onde l'attenzione rimarcata in Doria alla

---

<sup>26</sup> Ed è su questo terreno - a me pare, riandando a punti nodali (dall'*armonia* al *conflitto*) della lettura di Suppa nel contributo appena richiamato - che effettivamente la riflessione di Doria sia apre alla dimensione del *conflitto*, al riconoscimento della strutturale presenza e in qualche misura anche produttività delle passioni; ma non su quello del politico, sul quale - segnatamente guardando all'antico, dibattutissimo nodo problematico delle forme politiche nel tempo - la disponibilità all'innovazione viene bloccata dalla massima fedeltà al valore *aristotelico* della quiete, della *durata*: onde in una riflessione così disposta a riassumere tanti temi e motivi machiavelliani appare non casuale l'assenza del motivo della produttività dei conflitti tra le parti del corpo sociale.

Anche sul piano antropologico non va taciuto comunque il quadro *moralistico* disegnato da Doria della strutturale «mostruosa instabilità delle nostre voglie», a partire dall'agire dell'*amor proprio*, «universal radice di tutti i mali»; cfr. P. M. Doria, *La vita civile di Paolo Mattia Doria distinta in tre parti, aggiuntovi un trattato della Educazione del Principe*, Seconda edizione dall'autore ricorretta, ed accresciuta, in Augusta, appresso Daniello Höpper, 1710 (non mi soffermo qui sul tema delle due edizioni, 1709 e 1710, di questo testo), pp. 60 sgg., p. 49.

<sup>27</sup> Il che sembrerebbe ridimensionare marcatamente il significato delle presenze in Doria di note eventualmente riconducibili alla pur equivoca categoria del *barocco* (anche da me altrove usata). Ma anche il tema complessivo del reperimento del vero, dell'universale, e dei suoi rapporti con l'effettuale, ne *La vita civile*, richiederebbe ulteriori approfondimenti proprio alla luce di impronte machiavelliane: sia quella relativa all'*assolutezza del politico* (che assorbe entro di sé l'etica), sia quella relativa al sapere della politica, nel quale proprio il Segretario fiorentino aveva insegnato, da *filosofo*, a «stabilire massime generali dalla considerazione de' particolari», sia pure senza quell'*ordine* sistematico che solo il metodo poi approntato «sulla scorta della geometria» avrebbe poi consentito di costruire (*ivi*, p. 317). Il che indurrebbe a ridiscutere il problema storiografico, posto nei termini dell'*incoerente platonismo dorianiano*, «incoerente perché procede lungo due indirizzi di riflessione niente affatto omologhi. Il primo introduce una curvatura etica della filosofia, rivolta al bene, strumento intellettuale del contenere e del disciplinare. Il secondo è invece irrompere della politica tout court, definizione di una forma autonoma e specifica del pensiero e della teoria» S. Suppa, *Ragion di Stato... cit.*, p. 302).

*felicità dei popoli* come fine degli ordinamenti istituzionali e del prudente agire politico, e, in connessione a ciò, l'interesse spiccato per il nesso tra forme politiche e forme del *vivere* (e una correlativa assiologia della felicità dei popoli).

E tuttavia, ciò detto, è l'indicata profonda consentaneità con il Segretario fiorentino sulla fondante *logica* della primazia del *politico* a risultare alla base dell'atteggiamento della grande inusitata apertura dell'aristocratico genovese verso la stessa figura di quegli.

Già il pensiero di Machiavelli, prima di tutto, si rivela di un'estrema, rischiosa ma anche produttiva, complessità. Essa è infatti «farmacopea aperta a tutte le ricette»<sup>28</sup>.

Ma anche le intenzioni di Machiavelli, canonico luogo di polemiche durissime contro un autore indicato come personificazione stessa della fraudolenza, sono ricondotte ad una dimensione non poco positiva. La possibilità di interpretare in tal senso favorevolmente il pensiero del Segretario fiorentino si dà già in linea di massima con la non nuova distinzione complessiva tra il Machiavelli del *Principe* e quello dei *Discorsi*, sulla base della quale quegli viene citato molto positivamente come *filosofo* di fatto e autore, nei *Discorsi*, di «massime di retta politica». Su di un piano più generale essa si esprime in una serie di ben disposte considerazioni, quali quella che per lui «la sola virtù, è il vero mezzo, che egli ammette per conservare gli stati; e che, se alla scellerataggine egli concede la forza di formare un tiranno, alla sola virtù nondimeno egli attribuisce la facoltà di mantenere un principe, ed un tiranno eziandio; perchè, come ho già detto, egli vuole, che lo stesso tiranno dalla scellerataggine alla virtù faccia passaggio per mantenersi signore». Anche se Machiavelli ricompare poi come maestro della *viziosa malizia*, in effetti non si può sostenere che egli, «si come il volgo crede, abbia a' principi consigliato l'uso della torta, e maliziosa ragion di stato»: infatti «è certissimo, ch'egli consiglia il buon governo de' popoli, la retta amministrazione della giustizia, l'unione fra gli ordini delle città, la virtù ne' principi, e la vera fortezza ne' popoli: il che ne' suoi discorsi sopra Livio, da chi attentamente gli legge, può osservarsi». Anzi egli «azioni crudeli, violente, ed ingiuste mai non le propone, nè pure a' tiranni, che per solo fine di servirsene per un tempo ne' gravi mali», e in determinate circostanze<sup>29</sup>.

In tal modo la stessa riproposizione di svariati moduli della «buona ragion di Stato» - in particolare in relazione alle problematiche essenziali nel nostro discorso delle pratiche della frode, della *malizia* - in sostanza non avviene in Doria per il tramite consueto di una netta divaricazione da Machiavelli, ma in effetti conducendo più avanti la sua riflessione, e correggendola anche in modo drastico su alcuni punti, ma, a veder bene, non tanto sul piano di premesse e principi fondamentali del suo discorso, quanto piuttosto su alcune tematiche caratterizzanti, ma a rigore non strettamente essenziali: quale soprattutto quella dell'opzione di Machiavelli (sia chiaro, intrinseca al suo pensiero) per l'*ingrandimento*, dall'autore della *Vita civile* fieramente avversata, a conferma della forte sua consentaneità con il *paradigma conservativo* preminente nella trattatistica italiana tardocinquecentesca e seicentesca<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> *La vita civile, op. cit.*, p. 7.

<sup>29</sup> *Ivi* pp. 7, 9-10, 275.

<sup>30</sup> Per la polemica a proposito di *ingrandimento* e viceversa *positiva conservazione* - polemica che poi incide decisamente nella definizione assiologica delle forme di governo e della relativa malizia - cfr. specie *ivi*, pp. 237-9. L'opzione per la *quiete* - in effetti ancora tanto diffusa nel XVIII secolo - ha in Doria un convintissimo e tenace assertore. «Ma io per me non intendo, come si debba tanto anteporre alla lunga vita quieta, e tranquilla d'una repubblica la breve, e torbida gloria delle conquiste» (*ivi*, p. 237).

Certo, nell'operare questa lettura, e anche nella relativa adozione di determinate arti della *malizia* e dell'*apparenza* (passata per un addomesticamento del Machiavelli meno accettabile), Doria segue una strategia che non è attinta ai testi del Segretario fiorentino, e risponde piuttosto ad una peculiare riformulazione della logica della «vera ragion di Stato».

Secondo tale riformulazione l'*essere*, il *vero* (e le sue *massime*) sono attingibili in linea di principio agli uomini, ma di fatto disponibili solo a pochi, e quindi bisognosi di passare per l'esercizio di una serie di pratiche prudenziali: appunto dell'*apparenza*, della *maschera*, della stessa *dissimulazione*, e ancora della *dolce maniera*, della *lusinga*, del *raggiro*, etc.

Ciò è naturalmente anche connesso all'idea di una trasformazione ed effettuale forma di restringimento (sia pure con delle eccezioni felici) degli spazi dell'agire politico che gioca un ruolo primario nelle riformulazioni della «buona ragion di stato» nell'età del predominio delle grandi monarchie assolute europee. Di qui anche l'accettazione nell'aristocratico genovese, sia pure non totale, della prospettiva dei limiti costitutivi della *partecipazione* politica: per cui - rispetto alle modulazioni in chiave filorepubblicana soprattutto del Machiavelli dei *Discorsi* - resta che la politica debba ormai in genere essere affidata al *misterio* della «sapienza, figlia della profonda scienza» (e quindi tale da richiedere un ruolo di primo piano agli *intellettuali* di essa padroni) e dunque non usurpata anche dai migliori cittadini, «padri di famiglia», «da buoni amatori della patria» erroneamente indotti a «uscir fuori de i limiti della privata prudenza»<sup>31</sup>.

Nello stesso tempo, sia sul piano teorico che su quello precettistico, della strategia della «buona ragion di stato» viene ulteriormente messa a frutto poi la mossa fondamentale del *temperare*, *moderare*. Rispetto alla sfera della *malizia* tale *temperamento* si esprime in diverse modalità, che toccano: le intenzioni del soggetto dell'agire politico che pratica la *malizia* in relazioni alle finalità di quello; l'insieme delle disposizioni e dei saperi entro cui deve essere collocato il sapere del politico in quanto sapere che non può non comprendere in modo sostanzioso le arti della *malizia*; la gradazione delle forme della *malizia* entro la sua estesa fenomenologia.

In tal senso dalla considerazione delle intenzioni e dei fini dell'agire deriva anche l'accettazione (rispetto alla più *fine* malizia) dell'*innocente malizia*, l'assunzione *virtuosa* delle arti machiavelliche della *maschera*, etc.

La conoscenza e l'esercizio delle massime e arti della *malizia* sono dunque necessari ai principi, ma entro una disposizione *armonica* di responsabilità e saperi. «Io voglio che [i principi] abbiano la malizia, ma in modo che, al suo sito allogata, faccia nell'animo del principe armonia». Allora ci si può servire anche delle massime della malizia «per ingannare bensì i popoli» [...], ma «a solo fine di guidarli al loro bene»<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ivi* p. 171. Ma il punto meriterebbe approfondimenti e chiarificazioni. Ché Doria istituisce anche una significativa differenza tra le repubbliche, nelle quali (almeno in quelle *virtuose*) imperano le leggi (in caso contrario cadendo nell'eccesso opposto), e le monarchie, per le quali egli accetta la logica del forte, se non estremo, arcano del potere. Non è questa la sede per mettere in luce e commentare gli accenti fortemente *filorepubblicani* (e i loro significati ideologici) che affiorano soprattutto nella sottolineatura della capacità che solo gli istituti repubblicani posseggono di conseguire una «stabile felicità» (cfr. ad es. *ivi*, p. 293), e si oggettivano sotto forma di vivissimi elogi delle virtù di popoli tuttora retti da quegli istituti, come della parsimonia, della frugalità, della vita parca, della indefessa fatica, dello immenso amor di patria degli Olandesi» (*ivi*, p. 302).

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 17 sgg. *Educazione del principe*, p. 51.

Sono poi il carattere e il grado della *malizia* a decidere della assiologia delle forme di governo entro l'inedita classificazione di queste che propone l'autore de *La vita civile*, in una fenomenologia che vede appunto strettamente avvinte forme di governo e modalità di presenze (o assenze) di *arti maliziose*, prevalentemente, ma non soltanto, legate alla infausta tendenza all'*ingrandimento*.

Così Doria distingue - sia pure secondo una tipologia non approntata sistematicamente - tra «repubbliche virtuose», che non si avvalgono di nessuna «arte maliziosa», siano poi esse provvidamente edificate secondo *massime* (come Sparta), e quindi durature e parcamente felici, o costruite a caso (come le antiche Venezia e Genova, o i contemporanei Olandesi e Svizzeri); e «repubbliche viziose», esercitate all'«arte maliziosa», sia volte all'ingrandimento (come Atene, o Roma nel terzo «*stato*», ossia stadio, della sua storia), sia volte alla conservazione maliziosa (come Venezia e Genova del presente). Analogamente egli suddivide le monarchie tra regni «elettivi», in realtà affini alle repubbliche, «senza arte maliziosa», «privilegiati» (autorità condivisa con i baroni), «moderati», dalla «moderata e palliata malizia», «assoluti», dalla «eccessiva malizia», e infine «tirannici», dalla «sfacciata tirannide»<sup>33</sup>.

In questa complessiva prospettiva, che prova a conciliare normatività del vero e aspirazione alla virtù esemplare con durezza della realtà effettuale sul piano antropologico e storico, la logica del temperamento si spinge fino a concedere una sia pur limitata, moderata, disattesa, rottura, della fede, che pure ripugna profondamente ai tratti innanzitutto della figura, della personalità intellettuale del nobile Doria<sup>34</sup>.

Ma, ripeto, il punto essenziale, decisivo, senza il quale non si scioglie positivamente il rilievo diffuso della *contradittorietà* del pensiero di Doria (e la discussione attorno al suo rapporto con la modernità), è che di questi poco si intende se non vi si vede all'opera - accanto ad una tendenza fortissima alla riproposizione della dimensione normativa, deontologica, (a fondamento anche ontologico) della teoria, della filosofia a destinazione civile - il dato (una vera e propria precomprensione del reale, dei fenomeni studiati), in fondo con quella tendenza non malamente accordabile, della primazia appunto del *politico*: onde la necessaria concessione anche a pratiche esteriormente del tutto contrarie alla virtù, qualora consentano, almeno in casi eccezionali, di mantenere le forme politiche, i governi. Il che dimostra appunto quanto considerevolmente fedele, affine, si mostri infine il discorso dorianesimo a momenti cruciali della tradizione di riflessione (in particolare italiana) sul politico improntata a Machiavelli; nel mentre i luoghi di maggiore novità e difficile conciliazione in quello derivano piuttosto dalle forme di eccedenza della *vita civile* rispetto alla *virtù* politica.

<sup>33</sup> *Ivi*, *passim*, ma specie pp. 226 sgg., e, per i regni, 246 sgg.

<sup>34</sup> Cfr. ad es. *ivi*, pp. 400-9, soprattutto pp. 404-6, 409, con iniziale adozione di una veduta ben più pessimistica, circa gli spazi aperti dall'ignoranza, dalla speranza, dalla necessità, alle «perniciosissime arti dei mancatori di fede», di quanto era avvenuto con antagonisti di Machiavelli di spessore ben più ridotto. Si tratta di pagine emblematiche nel rappresentare i limiti della stessa logica del temperare, con l'alternarsi, in un linguaggio concettuale qui ormai palesemente arretrato, che presentano di concessioni alla logica pragmatica che deriva dall'assunzione della necessità di sfuggire per il bene statale ai «più gravi pericoli» (*ivi*, p. 404) con enunciazioni di discorso puramente normative. «Così adunque concludo, che la fede non è da rompersi mai: perché maggior gloria è perdere uno stato per mantenere la fede, che quella rompendo conservarlo: e la verità si è che la fede, e la giustizia devono essere le vie solite da governare i regni, e le repubbliche; e che il mancamento della fede, la frode, e l'ingiustizia, anche per umana ragione, non si devono praticare, se non in alcuno caso di estremo pericolo, o nel conseguimento di qualche acquisto ingiusto» (*ivi*, p. 405).

10. Se tale quadro critico appare convincente, si comprende come - per quanto l'aristocratico genovese si riveli assai vicino all'umile letterato suo amico, Giambattista Vico, sul piano di una marcata predisposizione personale al ripudio della menzogna, della *frode*, della *dissimulazione* - l'accettazione, sia pur *moderata*, delle tecniche della violenza e dell'inganno sul piano politico risultasse non difficile nello spettro delle sue problematiche e scelte<sup>35</sup>.

Ben diverso il caso di Vico, il quale rese uno degli obiettivi primari della sua meditazione la lotta senza quartiere alle premesse teoriche, metafisiche, antropologiche, etc., che concedevano spazi e funzioni decisive all'inganno consapevole, alla frode, all'impostura, in relazione stretta a concezioni del vivere umano basate sul timore e sulla forza. Pur se poi il suo disegno straordinariamente innovativo dell'intera storia dell'umanità, che è dato leggere pure come una storia della progressiva *dearcanizzazione* del mondo umano, ospitava anche una coerente precipua rifondazione della legittimità di spazi, propri di una vera ragion di Stato, di una gestione ristretta, a suo modo *arcana*, del potere nelle *corti*, nei *gabinetti* dei monarchi moderni e dei loro consiglieri<sup>36</sup>.

Un discorso sistematico sull'intero arco tematico che abbiamo di fronte dovrebbe concentrarsi innanzitutto su una attenta riconsiderazione dell'annoso, ma non consunto, nodo storiografico dei rapporti di Vico con Machiavelli. Ma un argomento tanto impegnativo non può essere qui che solamente lambito su alcuni tratti. Tanto più che esso non ha mancato anche di recente di essere arricchito sul piano critico di una serie di contributi la cui sola discussione già richiederebbe un solido intervento (che peraltro mi riprometto di presentare a breve in altra sede).

D'altra parte anche il puntare immediatamente sul nostro più specifico tema - il ripudio della *frode* in Vico - significa comunque incrociare un insieme di ambiti problematici che investono i diversi piani sui quali può e deve essere ancora studiato, discusso, il suo rapporto con Machiavelli: il piano del confronto con *metaprincipi e principi* teorici a quegli pertinente; il piano dell'adozione di precisi elementi lessicali; il *piano* della ripresa di tematiche determinate o minuti luoghi, segmenti di discorso; anche il piano, infine, dell'indagine concernente il riscontro di eventuali elementi di continuità, nella storia della cultura italiana, o meridionale, tali da consentire di reperire in essi una peculiare *tradizione* di pensiero, in senso lato *politico*, della quale Machiavelli e Vico sarebbero rappresentanti eminenti.

In particolare su questo ultimo piano, che investe un punto capitale dell'ambito problematico complessivo qui affrontato, può essere opportuno contravvenire un momento - per ragioni di esemplificazione del discorso - alla scelta di non rendere qui conto della letteratura disponibile sui temi incontrati, e richiamare qualche recente intervento critico. Mi riferisco ad esempio ad orientamenti interpretativi nei quali, rispetto a direttive di studio in verità ben più solide, si è ritenuto di definire uno specifico *momento italiano* di pensiero, anche riportandosi alla veduta

---

<sup>35</sup> A proposito della sentita ripugnanza anche personale di Doria, come di Vico, (per non dire di altri autori come Gravina, etc.) verso la *frode*, la *dissimulazione*, mi riferisco, anche a vedute critiche, che non mi appaiono condivisibili, che hanno insistito di recente sulle intenzioni dissimulatorie che avrebbero retto scritti di quei protagonisti della vita culturale napoletana, in particolare di Vico: si vedano in particolare le pagine di un assai esperto studioso di questa, G. Costa, *Vico e l'Europa. Contro la «boria delle nazioni»*, Milano, Guerini e Associati, 1996, *passim*.

<sup>36</sup> Per quanto riguarda la riflessione del pensatore napoletano attorno alla *ragion di Stato* non posso non rinviare soprattutto al mio recente saggio citato all'inizio su *Vico e la ragion di stato*, e per temi vicini agli altri con esso richiamati. Ad essi si può aggiungere almeno, tra i miei ultimi contributi, E. Nuzzo, *Droit de conservation et droit de résistance chez Vico*, in *Le Droit de résistance. XIIIe-XXe siècle*, textes réunis par Jean-Claude Zancarini, Fontenay Saint-Cloud, ENS Éditions, 1999, pp. 191-215.

crociana del Vico «vero e degno successore» di Machiavelli: sulla base in ultimo dell'individuazione nei due pensatori, e più in genere in una linea italiana di pensiero, dell'assunzione comune di una premessa, di un principio, dell'effettualità, o della *necessità*, proprio dell'incercabile natura del mondo umano politico<sup>37</sup>.

Non è sicuramente nuova la prospettiva - configuratasi vigorosamente nella cultura italiana, specie *risorgimentale* (ma non spentasi con la cultura *neoidealistica*) - della configurazione di una *tradizione* distintivamente italiana di filosofia politica, di pensiero in genere, in tal caso caratterizzata appunto dal richiamo fondante al momento della effettuale necessità, e che avrebbe quindi in Machiavelli per eccellenza il suo protagonista inaugurale. Ma in realtà dalle pagine apparse di recente su di un argomento che esigerebbe la massima cautela critica non sono venuti apporti che piuttosto generici all'individuazione di una tradizione peculiarmente italiana, o, se si vuole, meridionale (più o meno caratterizzata dalle credità di Machiavelli):

---

<sup>37</sup> Per Vico «vero e degno successore» di Machiavelli che «scopre la necessità e l'autonomia della politica» si rivedano naturalmente in particolare le pagine (del 1924) che si leggono in B. Croce, *Elementi di politica*, in *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1945, specie pp. 251 sgg. «Ma il vero e degno successore di lui [...] fu [...] il Vico, non benevolo al Machiavelli, eppure pieno del suo spirito, che egli chiarifica e purifica, integrando il suo concetto della politica e della storia, componendo le sue aporie, rasserenando il suo pessimismo». Tale processo di chiarificazione e integrazione secondo Croce si esplica in più modi: innanzitutto assumendo la politica come *forza* e rendendola un «eterno momento», il «momento del certo»; riproponendo l'ansia machiavelliana del *ritemprarsi* a proposito della barbarie e dei popoli detentori di «una più vigorosa vitalità politica»; riformulando il tema della religiosità del politico, della «divinità della forza»; ancora accettando «la durezza e l'insidiosità inevitabili nella politica che il Machiavelli riconosceva e raccomandava pur provandone a volte ribrezzo morale», spiegandole «come parte del dramma dell'umanità». A parte la tendenza a ritrascrivere Vico nel linguaggio del neoidealismo, sull'ultimo punto in particolare va in questa sede precisato almeno un elemento di distanza dall'interpretazione crociana, pur riconoscendone la consueta ricchezza di acuti spunti. Un momento essenziale del discorso vichiano maturo sta infatti nel separare nettamente nella politica il momento della *forza*, della *durezza*, da quello dell'insidia (altra è ovviamente la generale complessità e tortuosità del politico): come ancora si dirà, se e quando la forza opera produttivamente è perché viene scissa dall'insidia della frode, etc.

Per alcuni momenti della bibliografia essenziale dopo Croce, almeno dell'ultimo ventennio, si vedano almeno A. Del Noce, *La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli*, in «Prospettive del mondo», V (1980), n. 54, pp. 51-62; R. Esposito, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori, 1980, e anche *Politica e tecnica nel '600: l'automachiavellismo fino a Vico*, in B. De Giovanni - R. Esposito - G. Zarone, *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza e Vico*, Napoli, Liguori, 1981, pp. 167-235; J. Morrison, *Vico and Machiavelli*, in *Vico: Past and Present*, a cura di G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands (N. J.), Humanities Press, 1981, II, pp. 1-14; C. Scarcella, *Machiavelli, Tacito, Grozio. Un nesso 'ideale' tra libertinismo e previchismo*, in «Filosofia», XLI (1990), pp. 213-31; R. Caporali, *Heroes gentium. Sapientia e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992 (valido lavoro che investe significativamente il rapporto Machiavelli-Vico seguedone la dinamica lungo snodi essenziali, come ad esempio il Carafa, il testo - del quale non bisogna tuttavia mai dimenticare l'appartenenza ad un certo genere letterario - più ricco di immediate impronte machiavelliane); G. Mazzotta, *Machiavelli and Vico*, in *Machiavelli and the Discourse of Literature*, ed. by A. R. Ascoli and V. Kahn, Ithaca-London, Cornell University Press, 1993, pp. 259-74, e poi dello stesso autore, il recentissimo libro *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, Einaudi, 1999, (che riprende largamente il tema Machiavelli-Vico); N. S. Struener, *Purity as Danger. Gramsci's Machiavelli, Croce's Vico*, pp. 275-89, nello stesso volume collettaneo edito nel 1993 da Cornell University Press sopra citato (il saggio della Struener - che segnatamente ripropone il tema di una caratteristica tradizione, un peculiare «momento italiano» di pensiero - riproduce il lavoro già apparso nel volume della stessa autrice, *Theory as Practice. Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1992, pp. 210-24); M. Montanari, *Vico e la politica dei moderni*, Bari, Palomar, 1995 (lavoro nel quale viene presentato come essenziale il tema dell'opposizione alla ragion di Stato, rappresentata però in modo assai tradizionale), C. Castellani, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Bologna, Il Mulino, 1995 (con numerose pagine sul rapporto Machiavelli-Vico); infine - tra i contributi in ultimo apparsi - cfr. O. Remaud, *Conflicts, lois et mémoire. Vico et Machiavel*, in «Revue philosophique», 1999, I, pp. 35-60.

una tradizione che - come parrebbe confermare anche quanto finora rilevato circa la complessità delle risposte in ordine alla *necessità* nel campo del vivere politico - se ha da essere assai problematicamente definita, deve esserla piuttosto guardando all'interesse primario che la *vita civile* continua ad avere nella cultura italiana, e meridionale probabilmente in ispecie, dall'età umanistica all'inoltrato Novecento<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Come si diceva, è in ispecie la Struever, nel contributo appena citato, a riproporre l'esistenza di una precipua tradizione, un «momento italiano» di pensiero contrassegnato dalla nota della *necessità*. Infatti il suo saggio non è assolutamente finalizzato a una lettura contestualizzante delle presenze di Machiavelli ai tempi di Vico, o dei debiti di questi verso il primo. Invece è interessato su di un piano assai generale (e non senza genericità) - debitore verso la stessa impostazione data da Croce, e da Gramsci, alle letture dei rapporti tra Machiavelli e Vico - a riprendere la questione della continuità delle eredità del primo nel secondo entro una linea di pensiero precipuamente italiana, ai fini della contestazione sul piano teorico di linee storiografico-teoriche contemporanee (debitrici verso le ricerche in particolare di Pocock) comunque orientate a ristabilire un rapporto assai stretto, ma problematico (che riprende formulazioni *classiche o medievali*), tra politica ed etica: che è appunto il problema teorico che l'autrice di fatto pone al centro del suo intervento.

In tale prospettiva la tesi di fondo è che una linea caratteristicamente italiana (Machiavelli, Vico, innanzitutto, in diverso modo poi Croce, Gramsci), è fruttuosamente contrassegnata dalla forte attenzione verso ciò che limita costitutivamente una visione armonicamente conciliata della politica nei suoi rapporti con l'etica, rammentando il duro peso della impura *necessità*, non soltanto assumendola, ma rifiutandosi di ridurla a *purezza*: necessità poi descritta in modo differente da Machiavelli e Vico. In tal senso «la fascinazione italiana moderna nei confronti della necessità» opererebbe a partire da una serie di premesse del tutto differenti da quelle del «momento italiano rinascimentale», con differenze dunque, tra Machiavelli e Vico all'interno dello stesso processo di eclisse dell'umanesimo civile. All'interno del processo di «finale cancellazione dell'umanesimo civile» tra '500 e '600 «Vico purificò e fortificò le strategie dell'impurità di Machiavelli» (p. 276), in ispecie mostrando - apporto precipuo del suo «genio peculiare» - «l'inestricabilità di barbarie e civiltà» (p. 281). Ma l'abbandono del modello umanistico del valore esemplarizzante, edificante, *eroico*, della storia, compiuto in Vico era stato già avanzato dal Fiorentino. Già in questi «la storia non è più il repertorio degli esempi filosofici del paradigma umanistico civile» (p. 285). E tuttavia con Vico si accentuerebbe, differenziandosi e approfondendosi, la visione, l'innuizione della natura ribelle, infelice, dell'attività politica, dei «rischi della civiltà», sviluppandosi la considerazione data da Machiavelli al ruolo del «malefico» (p. 282). Da tutto ciò la Struever trae sostegno alla tesi che, guardando a tale linea italiana si deve accettare di non pretendere di ritornare, nella modernità, al di qua della *novità* di Machiavelli, del suo duro approccio alla natura inadomesticabile della politica.

A parte singoli motivi e giudizi critici («la Provvidenza vichiana replica la Fortuna di Machiavelli, perché ambedue sono costruzioni della necessità postclassica»: p. 284), appare poco condivisibile un tipo di discorso che procede assumendo categorie storiografiche e proposte interpretative troppo generiche, vaghe. Per una disamina della questione storiografica circa l'individuabilità e gli eventuali caratteri di una *tradizione* di pensiero filosofico, politico, propria della cultura meridionale (ed italiana) - con esiti problematicamente aperti al più all'individuazione di una grossa linea di riflessione connotata dall'interesse primario per la *vita civile* - debbo ancora una volta rinviare al mio su citato lavoro *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del Mezzogiorno*.

Tra gli interventi che di recente hanno investito il nesso Machiavelli-Vico nell'area degli studi di lingua inglese, il saggio citato di Mazzotta, pur non recando apporti critici che si segnalino per la loro significatività, appare meglio orientato a rendere conto almeno degli elementi di discontinuità derivanti dall'ideale vichiano di «una paideia spirituale e morale». «Vico dellinea nella *Scienza nuova* una stringente e rigorosa archeologia delle linee di forza entro cui egli iscrive il pensiero di Machiavelli. Vico così si allontana dalla tradizione dei giudizi moralistici delle teorie politiche di Machiavelli». Nella *Scienza nuova* infatti «egli cerca di penetrare nel centro del discorso di Machiavelli della società, ma pone tale analisi nel contesto dei suoi più ampi interessi educativi». Infatti «la pratica e la teoria dell'educazione furono [...] la passione che accompagnò tutta la vita di Vico. Conclusivamente, questi opera un mutamento nella comune comprensione di M., ma questo cambiamento chiaramente non è repentino» (G. Mazzotta, *Machiavelli and Vico... cit.*, p. 261). Più pertinente al nostro discorso (a parte la reiterata interpretazione di Vico in termini di «visionarietà») qualche considerazione che si legge nel recentissimo volume del 1999: ad es., sulla opposizione fierissima di Vico al machiavellismo, ma nei termini della «più grande sfida visionaria possibile contro la moderna scienza del potere politico, il suo culto delle pie menzogne e la retorica della dissimulazione»: cfr. G. Mazzotta, *La nuova mappa del mondo, op. cit.*, p. 234. Ma ritornerò altrove su questo testo, sui suoi pregi e difetti, in relazione anche al tema Vico-Machiavelli (su cui cfr. in ispecie le pp. 197-208): sul quale l'autore ritiene di segnalare indulgenze vichiane «ad una pratica machiavelliana» e un'«ampia zona di convergenza intellettuale», pur in presenza di «punti di ampio disaccordo» (per le parole citate cfr. pp. 197, 199, 203).

Strano che trascuri del tutto la presenza nella cultura meridionale delle problematiche e discussioni che investivano Machiavelli, machiavellismo, antimachiavellismo, etc., il più accurato, informato, lavoro di assieme (l'unico in effetti) sulla cultura napoletana fra '600 e '700 nell'area degli studi di lingua inglese: mi riferisco al solido volume di H. S. Stone, *Vico's Cultural History. The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685-1750*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1997.

Ora, sicuramente si può sostenere che tutto il più profondo, *maturato*, pensiero di Vico sia stato mosso dall'esigenza di fare accanitamente i conti con la dimensione, la sfera, della *datità*, dell'effettualità - strutturale, *necessario*, momento proprio della sfera antropologica come di tutto l'umano mondo storico - dando a quella spazio, concetti, figure: il campo di ciò che si lega al *corpo*, alle passioni, o del *certo* (e anche del *fatto*) rispetto al *vero* (così come, sul piano epistemico, della *filologia* rispetto alla *filosofia*), o dell'*utile* rispetto al *giusto*, e cos' via. Onde l'incessante, instancabile confronto con i teorici moderni della fondazione della società politica sulle ragioni della forza, e ancor più dell'utile (oggetto, infine, da parte di Vico, si vedrà, di un profondissimo recupero). Teorici, come si sa, in un elenco presto fissato da Vico in una sequenza di pensatori *scettici* - presentata già nella *Sinopsi del Diritto universale*, e comprendente Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle - negatori di un ordine provvidenziale e caduti nell'errore imperdonabile di scambiare l'*utilità* per la *cagione* e non invece l'*occasione* dell'«idea dell'uguaglianza»<sup>39</sup>.

In proposito basterà qui cominciare a dire qualcosa attorno ad almeno due punti.

Il primo punto fermo riguarda il significato, il nocciolo, dell'operazione teorica condotta da Vico in una direzione alternativa a quella di Machiavelli e degli autori a lui in qualche modo riconducibili. Operazione che prevede, sì, di fare seriamente i conti con i teorici *realisti*, *utilitari*, etc., della fondazione della società, del diritto, del potere, e della spiegazione della storia; ma appunto per dare loro battaglia e avere di loro ragione da una prospettiva aggiornatamente (e rischiosamente) *ortodossa*, e a dichiarato fondamento metafisico: quindi capace infine - dopo avere adottato, certo, un quantità di materiali concettuali assai pericolosi - di ricondurre le ragioni del *corpo* a quelle della *mente*, dell'*utile* e della *forza* a quelle della «forza del vero», dell'altrimenti dispersa *datità* effettuale a un disegno di ordine provvidenzialmente iscritto nel corso della storia, affidato appunto al legato metafisico della *vis veri*, e accessibile poi, in forma di *scienza* al soggetto umano, e così via. Onde l'iscrizione delle forme e delle figure della *datità*, dell'effettualità, della corporeità, della *necessità* se si vuole, già in una forma di concettualizzazione che procede non a caso istituendo coppie di termini, per lo più ossimoricamente congiunte, nelle quali il termine *inferiore* si compenetra con quello *superiore* di esso sempre rappresentando la modalità contratta, l'inizio laborioso, la traccia che conduce al *vero* e al *giusto*<sup>40</sup>.

Il secondo punto, maggiormente problematico, riguarda la fattuale tendenza, più o meno accompagnata da una crescente consapevolezza rilevabile nel pensatore napoletano, a confrontarsi con i più pericolosi effettivi suoi nemici, cioè i più scaltriti teorici di una fondazione autosufficiente del vivere umano su premesse quali il soddisfacimento dell'utile, dell'amor proprio, e così via: piuttosto

<sup>39</sup> *Sinopsi del Diritto Universale*, in G. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974. La sequenza compare in altri luoghi degli scritti che compongono il *Diritto universale*, con particolare, non casuale, menzione, tra le opere di Machiavelli, del *Principe* in relazione alle teorie della fondazione della società sulla *utilitas*, e delle *leges* sul *consilium* dei detentori del potere a fini di dominio sulla «imperita moltitudo»: cfr. il *De opera proloquium* del *De uno universi juris principio et fine uno*, p. 31.

<sup>40</sup> Nel caso di Vico - come ho più volte altrove sostenuto - il carattere profondamente *ossimorico* della sua concettualizzazione costituisce una conquista essenziale, risolutiva, della sua meditazione. Il che significa che il pensatore napoletano può anche non essere rimasto insensibile alla ricchezza degli accenti ossimorici che il Segretario fiorentino aveva consapevolmente, e provocatoriamente (come ha ricordato Garin) inserito nel suo linguaggio («tirannide virtuosa», «fraude gloriosa», «scelleratezza virtuosa», «onorevole cattiveria»), ma inoltrandosi nella conquista del linguaggio concettuale di una *logica implicativa*, si potrebbe dire, del tutto distante ormai dalla *logica oppositoria* che sorreggeva il linguaggio machiavelliano. Con questo si confrontava invece ancora Doria quando provava a formulare espressioni («innocente malizia», etc.) congrue al suo disegno di temperamento degli opposti. Andrebbe comunque approfondito il debito contratto anche da Vico verso l'abito machiavelliano a formulare serie di sequenze (per lo più *circolari*) attraverso le quali leggere e dire le costanze generalissime del divenire storico: quale, ad esempio, quella posta in apertura del libro quinto delle *Istorie fiorentine*, secondo la quale «così sempre da il bene si scende al male, e da il male si sale al bene; perché la virtù partorisce quiete, la quiete ozio, l'ozio disordine, il disordine rovina; e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù; da questa gloria e buona fortuna».

dunque i teorici del moderno diritto naturale (magari ricondotto e ridotto, come in Hobbes, entro una prospettiva *prudenziale*), o, antagonista principe, il Bayle teorico della possibilità di una società di atei virtuosi, come ben sappiamo. Il che può indurre a discutere se Machiavelli - il quale (con i suoi eredi del machiavellismo, della ragion di Stato) in genere rimaneva in qualche misura piuttosto vincolato alla figura del teorico delle maliziose arti della violenza e dell'impostura sacerdotale - finisse con il non rappresentare più il principale avversario per Vico, e anzi, su un suo tema per eccellenza, e tema centrale poi in Vico, quello della necessità della religione a fini di vincolazione sociale, restasse ben più vicino al pensatore napoletano almeno rispetto all'inaccettabile, irrimediabile Bayle.

D'altra parte, i testi del Fiorentino - comunque assimilato agli altri grandi rappresentanti del pensiero *scettico* - chiaramente restano un punto di confronto ineludibile per Vico, e una fonte di meditazione e ispirazione assolutamente di primo piano su questioni cruciali: in particolare ovviamente per quanto attiene alla riflessione attorno alla storia romana, e alla produttività del conflitto tra le parti in lotta in essa; ma senza dimenticare altri ambiti, come quelli relativi a caratteri e processi delle forme di governo, o quello dell'iscrizione della ricostruzione machiavelliana della genesi della società nella linea lucreziana di una traiettoria iniziata dalla condizione di uomini «dispersi a similitudine delle bestie» (come detta un luogo ben noto di *Discorsi*, I, II). Non mi soffermo qui su questi punti (e su altri ad essi riconducibili), che restano nodali per quanto riguarda l'indagine sulle credità di Machiavelli in Vico, sulle più significative affinità tra i due pensatori (per non dire dell'affine concentrarsi del loro sguardo sul mondo umano civile come ultimo fondamento su cui quelle affinità poggiano).

Senza sottovalutare presenza e incidenza delle une e delle altre, solamente segnalerei in questa sede l'opportunità di non caricare troppo, e di troppi accenti aposteriorici, la *conquista* da parte di Machiavelli della produttività del conflitto nel quadro di un pensiero che restava vincolato (e doveva come tale per lo più essere letto) ad una filosofia della storia *vicissitudinale*, ad un'antropologia contrastata, ma *fissista*, ad una lettura della storia in ultimo *esemplarizzante*, ad una definizione dei soggetti storici in assai larga misura *singolarizzante*<sup>41</sup>. Così che alla base di diverse affinità

---

<sup>41</sup> Sulla personalità o impersonalità dei soggetti dell'agire storico negli autori del Rinascimento tra i quali viene inserito Machiavelli (in verità troppo indistintamente), e Vico, risultano ancora piuttosto *sensate* - almeno per lo stato degli studi coevi - le osservazioni che si leggono nelle pagine di P. Villari, *G. B. Vico*, ora nella raccolta di suoi scritti, appena pubblicata, *Teoria e filosofia della storia*, a cura di M. Martirano, con introduzione di G. Cacciari, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 239-60. «Tutto ciò che avviene nella storia è, per gli scrittori del Rinascimento, opera dell'uomo individuo, civile, razionale. Infatti non solo manca la Provvidenza, ma essi non vedono neppure nulla d'impersonale, d'istintivo, di collettivo. Non vi sono forze generali d'alcuna specie che operino» (p. 251, con esempi relativi a Machiavelli). «E un'altra idea fondamentale del Rinascimento è che l'uomo rimane in sostanza sempre lo stesso» (*ibid.*). Fino al secolo XVIII «non si sapeva concepire una lenta mutazione storica, una formazione impersonale della società [...] Il primo che osò prendere una via affatto diversa, fu certamente il Vico» (p. 252).

Naturalmente disponiamo di voci critiche ben più aggiornate che puntano sulla centralità della conquista della dimensione positiva del «conflitto» in Machiavelli (e quindi della sua idoneità ad essere assunto come un punto di riferimento assai importante in Vico): fra i contributi prima segnalati si ricordino quelli di Esposito, Caporali, Remaud, mi limito qui a dire qualcosa del recentissimo saggio di quest'ultimo. Secondo questi «Vico non sarebbe *completamente* uscito dal momento machiavelliano» (con palese riferimento alla fortunata categoria storiografica dettata da Pocock), e «il suo antimachiavellismo non testimonierebbe di una logica di rigetto univoca». Infatti una tendenza della filosofia politica vichiana la «spinge non solamente a rileggere l'antropologia politica di Machiavelli, ma anche, e paradossalmente, a rileggerla nei termini del diritto». Le due forme di pensiero si contraddicono dunque pure largamente (in particolare su legge e diritto), ma «sulla base di un accordo essenziale» per quanto attiene a «precisi termini» di un'«antropologia del desiderio politico», che si espone primariamente attraverso l'esigenza di liberazione da parte dei soggetti dominati, e ad una conseguente «logica storica dei conflitti» assai simile nei due autori: cfr. *op. cit.*, pp. 37 e 49.

Per qualche momento di discussione sugli ultimi orientamenti critici che hanno investito Machiavelli, e per l'esposizione di personali orientamenti interpretativi, rimando ancora ad un mio testo: F. Nuzzo, *Le forme politiche tra stabilità e conflitto in Machiavelli. Idee e immagini*, in corso di pubblicazione negli atti del Colloquio International su Machiavelli. *La république et la guerre* (Paris, 26-28 novembre 1998).

problematiche e tematiche non trascurabili tra i due autori (pur se non le più importanti) sarebbe bene non perdere di vista anche, o piuttosto, la presenza comune dell'antica aspirazione alla conservazione, alla stabilità delle forme politiche, la quale non gioca un posto secondario pure nella riflessione politica vichiana<sup>42</sup>.

Ma qui occorre fermarsi sul punto di polemica più fermo di Vico nei confronti di Machiavelli, che rimane evidentemente quello relativo alla spiegazione delle modalità attraverso le quali si effettua la funzione indispensabile di vincolazione sociale delle religioni: per il primo da sottrarre a tutti i costi ad esplicazioni nella chiave razionalistica dell'*impostura* sacerdotale, della *frode* come luogo necessario di fondazione ed esercizio del potere, e da ricondurre invece alla strutturale, quanto produttiva, tendenza degli uomini all'autoinganno (quando non siano assistiti dalle *massime* della *vera religione* o da quelle della ragione nei tempi umani).

Di qui un motivo assolutamente cruciale in tutta la produzione del pensatore napoletano, rafforzato - come si accennava - da un personale atteggiamento di profonda ripulsa nei confronti di ogni forma di slealtà, di menzogna, atteggiamento fattosi via via più disgustato e risentito, con l'esperienza avvilita di ripetuti insuccessi addebitati per larga parte a più o meno mascherate disonestà intellettuale e insincerità di costumi. Su questo punto Vico è inflessibile, additando quale carattere distintivo della *virtù* eroica personale, che nasce da una tempra distintiva nutrita

---

<sup>42</sup> Il problema complesso, che mi limito soltanto ad enunciare, riguarda le presenze, tutt'altro che residuali, di forme di *linguaggio naturalistico* (e correlativamente di riflessione sui modi del contenimento della temporalità in direzione della *quiete*) in Vico, magari anche raffrontate a quelle presenti in Machiavelli. A questo proposito punto di partenza da non dimenticare è la sottrazione totale (comune in sostanza alla massima parte degli autori richiamati in questo testo) del *tempo naturalistico* al *tempo cosmologico*, vicissitudinale, che caratterizza in modo essenziale la meditazione machiavelliana (come sappiamo anche da recenti fruttuosi lavori). Per quanto riguarda il cenno sopra fatto alla dimensione *esemplarizzante* del discorso storico in Machiavelli, si tenga a mente il lavoro di riattraversamento e ripensamento profondo che il pensatore napoletano fece della sua pur amatissima storia romana, un lavoro che conduceva anche a un ribaltamento audace delle vedute sulla *romana virtù*, Cfr. ad es. *SN25*, pp. 184-185, pp. 1071-2, nel quadro della trattazione della necessità, naturalità, e giustizia, delle sollevazioni da parte dei plebei nell'antica Roma. «I plebei eran da' nobili a spalle nude battuti con verghe in maniera affatto tirannica: onde finalmente bisognò la legge Porzia [...] Erano annegati dentro un mare di usure; onde [...] Dovevano servire à signori a loro [...] Per cagion di debiti eran sepolti ne' privati carceri di essi nobili, finché assai tardi con una sollevazione popolare furono costretti liberarsene con la legge Petolia. *Per le quali cose tutte - la romana virtù [...] che virtù fu mai?*» (il cors. è mio). Ma qui il discorso dovrebbe daccapo ritornare, approfonditamente, alla concezione vichiana del conflitto rispetto a quella di Machiavelli. Per questi, all'interno di una concezione delle vicissitudini cosmiche che consentiva tuttavia spazi consistenti ad un agire altamente prudente degli uomini, il conflitto in ultimo si generava a partire da una generale visione antropologica per la quale esso si produceva in tutti i momenti, in tutte le aggregazioni della vita sociale, la *malta contentezza* albergando in esse tutte. Per Vico, invece, a veder bene, il conflitto si produce strutturalmente dal basso, un *basso* che prende coscienza di sé e dell'oppressione a cui è sottoposto (a cui è sottoposta la *vis veri* che più in esso compressa più in esso prende vigoria e slancio).

di *collera eroica*, la più totale distanza da «ogni mal nata riflessione della mente, da cui nasce la razza vile della fraude, dello 'nganno, della menzogna»<sup>43</sup>.

In termini più generali, nodali, la società, la civiltà, non è nata o mossa dall'*impostura*, dall'*astuzia*, e neppure, in ultimo dal *timore* (ma piuttosto dal  *pudore*), e la fede reciproca è indispensabile al vivere comune. Di qui l'elogio da parte di Vico della *semplicità primiera*, arcaica (positivo carattere legata in lui allo spontaneo, al naturale, opposto allo scaltrito) e - come si accennava - l'accettazione solo parziale e storicizzante di determinate *pratiche* di *gabinetto* dei tempi *umani* (che non sono *menzogna*, come tale non era il produttivo generoso autoinganno dei primi uomini superstiziosamente pii, ma solo una sorta di moderna divisione del lavoro politico)<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Le fermissime parole - con espressioni che si rileggono nelle due versioni finali della *Scienza nuova* - si leggono nelle pagine di *In morte di donn'Angela Cimmino*: «Questa collera è che negli animi generosi co' suoi bollori turbando e dall'imo confondendo ogni mal nata riflessione della mente, da cui nasce la razza vile della fraude, dello'nganno, della menzogna, fa ella gli eroi aperti, veritieri e fidi, e si, interessandogli della verità, gli arma forti campioni della ragione incontro ai torti ed alle offese»: *In morte di Donn'Angela Cimmino Marchesa della Petrella*, scritto che cito dalla meritoria bella edizione, in due volumi, curata da A. Battistini, di G. Vico, *Opere*, Milano, 1990, p. 347. Sarebbe in proposito interessante seguire partitamente tutti i punti delle ricostruzioni autobiografiche del pensatore napoletano nei quali egli sottolinea il suo congenere ripudio di ogni forma di falso, di maschera. Tale ripudio viene presentato come iscritto nella stessa «natura malinconica e acre» cresciuta in Vico dopo la caduta dell'infanzia, natura propria di «uomini ingegnosi e profondi», che «per l'ingegno balenino in acutezze, per la riflessione non si diletta dell'arguzie e del falso» (secondo l'esordio dello scritto autobiografico): cfr. *Vita...*, nella citata edizione delle *Opere*, p. 5. Del resto tutta l'opera di Vico, e il suo insegnamento, sono da lui presentati come un'opera di *disinganno* teorico ed etico, specie a «profitto de' giovani»: per cui «per disingannargli o non fargli cadere neg'inganni de' falsi dottori, nulla curò di contrarre l'inimicizie de' dotti di professione» (*ivi*, p. 84). Da questo punto di vista la sensibilità accessissima e sospettosa del pensatore napoletano verso tutte le forme dell'insidia lo conduceva anche, sul terreno della politica, specie in espressioni non sistematiche del suo pensiero, a ravvisare nell'età a lui contemporanea una riduzione di quella a *destrezza*, arte, che non era in fondo del tutto congrua ai risultati teorici a cui era pervenuto: cfr. ad es. la lettera *A Edouard de Vitry* del 1726, in G. Vico, *Epistole*, a cura di M. Sanna, p. 132. Sul tema della maschera in Vico si leggono considerazioni interessanti, anche nella prospettiva del nostro argomento, nel libro di M. Lillini, *Le Muse, le maschere, e il sublime. G.B. Vico e la poesia nell'età della «ragione spiegata»*, Napoli, Guida, 1994. Si veda già l'efficace presentazione che dà A. Battistini, nella sua *Introduzione* a tale lavoro, p. 21, di questa *opportuna e originale* trattazione delle «molteplici valenze antropologiche della maschera, anch'essa degradata da quando, nella cultura agreste dei satiri [...] la sua funzione era stata quella mitica di 'vera narratio' [...] La maschera della moderna ironia, al contrario, [...] è il corrispettivo retorico dell'esistere inautentico, lo sclerotizzarsi di un travestimento, l'emblema della menzogna o dell'ipocrisia».

<sup>44</sup> Naturalmente le questioni, da un punto di vista strettamente *filologico* sono sempre ben più complesse. Qui non interessa l'accertamento rigoroso dei non semplici rapporti tra *fede* e *astuzia* (come tra *giustizia* e *forza*, etc.) già nel Segretario fiorentino. Per lo meno per mostrare su ciò un'indispensabile consapevolezza problematica, non sarà inutile menzionare fini considerazioni che si leggono in pagine dei Raimondi (E. Raimondi), *Il politico e il centauro, in Politica e commedia. Dal Beroaldo al Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 1972, specie p. 266 sgg.) sullo scontro in Machiavelli tra *fede* e *astuzia* (e la vittoria dell'*aggirare*, unico saldo - in quanto mobile - fondamento del potere, corrispondente alla logica del reale), e la tradizione delle ragioni del ricorso alla forza a partire dal *De officiis* di Cicerone. A proposito di quest'ultima come fonte di Machiavelli, per quanto attiene all'equivalenza ciceroniana di «vis-fraus = leo-vulpecula» (p. 268), siamo ricondotti ad un altro piano di problemi concernenti i rapporti Machiavelli-Vico: quello concernente il *lessico* (anche concettuale) e lo *stile*. Come ci ricorda Raimondi, «sotto il riguardo semantico il gruppo nominale 'volpe-lione' è un esempio di concreto in

Vico dunque in primo luogo rovescia daccapo, rispetto a Machiavelli, il fondamento del potere, riconducendolo sulle basi salde della *virtù*, della *vis veri*, ma sottraendolo a formulazioni accusabili di essere in fondo retoriche, in quanto la virtù è appunto quella delle oggettivazioni, anche dure, di una *vis veri* che per lungo tempo opera spontaneamente quanto segretamente. Lo scontro tra *fede* o *forza* e *frode* è così del tutto cancellato alle radici, e solamente riproposto nei tempi umani: ma anche allora il pericolo durissimo della *frode* ricompare nelle forme sottili e ingannevoli delle maschere dei rapporti umani, nelle forme di corruzione dei fondamenti intersoggettivi della società. Per quanto attiene alle forme del potere, esso è uno strumento ormai superato, inefficace, dal momento che la saldezza del potere poggia sulle alleanze dei sovrani moderni con le *moltitudini* di cui interpretano oggettivamente, nelle stesse radici del potere, i bisogni di diffusa *equità*, *uguaglianza*, e quindi rispondendo in modo profondo alle esigenze della loro *utilità*. Su questo punto il discorso vichiano sorpassa assolutamente Machiavelli, machiavellismo, antimachiavellismo, vera ragion di Stato (come si dirà più avanti), pur se restano echi di impostazioni e propensioni machiavelliane in ordine a schemi e momenti dell'opposizione tra i *patrizi* e i *plebei* o dell'opposizione tra i *principi*, gli *ottimati*, le *moltitudini*.

Citare i luoghi della critica costruita da Vico all'impianto piattamente razionalistico che sorregge il ricorso all'*impostura*, e viceversa dell'elogio sentito, anche commosso, della *semplicità* del sentire e vivere umano significherebbe ripercorrere tutta la traiettoria del pensiero vichiano *matturo*, almeno a partire da sezioni decisive dei testi del *Diritto universale*<sup>45</sup>.

Già - per recare un primo esempio - la trattazione in essi dell'arcano della giurisprudenza perviene alla salda conclusione che esso si era prodotto, nelle forme di governo rette dagli ottimati, del tutto spontaneamente, senza il ricorso a nessuna *ars*. Allo stesso modo che tutte

---

luogo dell'astratto ('astuzia/frode-forza') ma a più dimensioni», con un riferimento alla «persona della golpe e del leone», con una «consonanza obliqua con la dottrina ciceroniana delle 'duae personae', unaproveniente dalla natura ('a natura indutus'), l'altro dalla vita sociale» (cfr. pp. 274-5).

Siamo - come si vede - al cospetto del problema dell'eventuale eredità da parte di Vico di forme, più che espressive, di espressione dell'astratto tramite il concreto di un'immagine: eredità eventualmente di impronta machiavelliana, o addirittura da ricondurre più in genere ad una linea della tradizione umanistica. Su ciò, sull'astratto e il concreto in Machiavelli e Vico, su Vico, come Machiavelli, nella scia della tradizione umanistica di educare il giudizio del lettore, dell'ascoltatore, con la immaginosa concretezza degli esempi piuttosto che con «precetti generali appropriati alla ragione speculativa» si vedano ad esempio le considerazioni (in verità piuttosto generiche) di V. Kahn, *Virtù and the Example of Agatholes in Machiavelli Prince*, in *Machiavelli and the Discourse...*, cit., p. 197. Facile osservare che in Vico il passaggio dall'astratto al concreto dell'immagine diviene non più, o non più soltanto, scelta stilistica, espressiva, a fini di pedagogia civile, etc., ma individuazione di una necessaria priorità dei corposamente immaginifico, sul concettuale.

A proposito di approcci sul piano espressivo, stilistico, etc., interessante è anche seguire l'impiego di elementi *ossimorici* nel linguaggio di Machiavelli e soprattutto, centralmente, di Vico (la cui concettualizzazione si rivela intrinsecamente, con straordinaria fecondità, *ossimorica*). Proprio a proposito della differenza dichiarata tra *bugia* e *menzogna* in Machiavelli - la prima essendo inconsapevole (Savonarola diceva *bugie*, cose non vere, ma credeva che fossero vere), la seconda è intenzionale - il Fiorentino proponeva audaci espressioni ossimoriche (la menzogna potendo essere *virtuosa*, *gloriosa*), delle quali Vico non poteva assolutamente accettare il contenuto determinato, ma ritenere il modello del loro profondo significato di implicazione concettuale.

<sup>45</sup> Ovviamente anche sul tema dell'opposizione tra *semplicità* e *dilicatezza*, etc., il *filogermanismo* di Vico aveva un antecedente importante in Machiavelli, come sappiamo in specie grazie alla bella ricerca di G. Costa, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Napoli, Bibliopolis, 1977, che investe diversi autori della cultura meridionale qui richiamati.

le leggi erano sorte spontaneamente dalla pietà religiosa: «leges omnes ex pietate ortae»; «scientiae legum ex ipsa natura rerum arcana orta»<sup>46</sup>.

Ma il punto fondamentale è la dimostrazione dell'impossibilità del *mendacium*, della *fraus*, alle origini e lungo estessima parte del corso delle cose umane, punto reso incontrovertibile da una saldissima fondazione sul terreno epistemico del principio del necessario svolgimento di quel corso secondo un preciso ordine di sequenze. Il *mendacium* è costitutivamente ignoto all'umanità fanciullesca, così come è ignoto ai *pueri* (e ai *barbari*), ai quali è propria la sincerità, e non è ascrivibile perciò ad una necessitante *natura*, quanto invece alla libera *electio*. E perciò sono gli «Heroes poetae humani generis pueri», secondo l'enunciazione - un'altra mirabile espressione ossimorica vichiana - che segue a quella secondo la quale «nullae religiones ex impostura natae»<sup>47</sup>.

Non essendo il *mendacium* iscritto nella spontaneità della natura umana, è invece la disposizione in questa all'autoinganno, al «creduto sacro», alla «creduta pietà», a permettere di fondare ogni società sulla «fede, che è 'l fondamento primo e principale delle nazioni»<sup>48</sup>.

Ma vale la pena di rileggere anche la pagina importante degli inizi del libro II della *Scienza nuova prima* laddove Vico riafferma con grande vigore la necessità cruciale per ogni forma di convivenza umana del potere fondarsi, riposare «sopra le altrui promesse», e dunque del convenire «in un senso umano che vi sia una divinità la qual veda nel fondo del cuor degli uomini» (e perciò, implicitamente, sia considerata rivolta punire chi infrange quelle promesse). A tale principio provvidenziale in ultimo per Vico deve essere ricondotta la stessa ipotesi di Locke di avvalersi di strumenti di *pedagogia civile*, come l'avvezzare «gli uomini a dover credere, subito che altri dica che egli prometta o narri la verità». Nella stessa pagina, d'altra parte, l'autore non esclude una diversa fenomenologia storica di una positiva lotta alla *menzogna*, da conseguire anche «col rigore delle leggi penali» contro di essa a partire dallo «stato delle città»<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> «Ita iurisprudentia, seu legum scientia, nulla arte, sed ex ipsa rerum natura principio rerumpublicarum arcana orta est, quia in rebuspublicis, quae omnium primae fuerunt optatium, orta est»: cfr. *De uno*, CLXVIII, 3, in *Opere giuridiche*, op. cit., p. 237.

<sup>47</sup> Cfr. *De constantia iurisprudentis*, II, XIII, 15-16, *ivi*, p. 475. «Praeterea, si rerumpublicarum primi conditores poetae, et poetae natura tales, nullae religiones ex impostura prium natae, se vel ex ignorantia falsae, vel Dei beneficio verae. Quod nihil tam sit proprium puerorum quam vera proloqui, nam mendacia ex vi quae fit vero dicuntur, quam vim facit electio, non natura».

<sup>48</sup> Onde la presenza in tutte le nazioni delle divinità della reciproca fiducia, della *fede*, dei numi «de' giuramenti». «Nella stessa maniera appunto il dio Fidio, che, che fu l'eroe de' romani, fu uno degli Ercoli che osservarono i greci in tutte le anzioni antiche, de' quali Varrone ebbe la diligenza di noverare sino a quaranta. Fu egli da' latini detto 'Fidio' con l'aspetto della fede, che è 'l fondamento primo e principale delle nazioni, onde egli era il nume de' giuramenti»: cfr. *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni*,..., cioè la *Scienza nuova prima* del 1725, che qui - come il resto delle opere vichiane, salvo diversa indicazione - cito dall'edizione Battistini richiamata, facendo seguire alla sigla dell'opera. (SN25 per la prima versione della *Scienza nuova*, SN44 per la terza) l'indicazione della pagina a quella del capoverso, secondo gli ancora utili criteri di paragrafazione introdotti da F. Nicolini. Nel caso presente si veda p. 385, p. 1163. Per uno dei tanti luoghi nei quali Vico discorre della «creduta pietà» cfr. SN44, 14, p. 424.

<sup>49</sup> «Perché non possono gli uomini in umana società convenire, se non convengono in un senso umano che vi sia una divinità la qual veda nel fondo dei cuor degli uomini. Imperciocché società d'omini non può incominciare né reggere senza mezzi onde altri riposino sopra le altrui promesse e si acquietino alle altrui asseverazioni di fatti occulti [...] Se si dicesse ciò conseguire col rigor delle leggi penali contro alla menzogna, ciò si potrebbe ottenere nello stato delle città, non già in quello delle famiglie...»: cfr. SN25,45, p. 1008.

Siamo passati in tal caso - come è chiaro - su di un altro versante della meditazione vichiana sull'argomento, che riguarda l'agire responsabile degli uomini nei tempi adulti del corso della storia, e quindi anche del presentarsi di forme intenzionali, elettive, di *frode*, *violenza*, o di produzione dell'arcano da parte degli esponenti della «sapienza riposta» etc. Su questo versante alla condanna dell'idea del tutto infondata della originaria *frode* consapevole, fondata sulla natura umana, si aggiunge la condanna delle pratiche della *violenza* e della *frode* sulla base del rilievo della loro effettuale inefficacia. Passando all'ultima versione della grande opera vichiana, è dato in proposito richiamare subito una pagina ben nota, nella quale - con accenti di esplicito antimachiavellismo sull'argomento tanto machiavelliano - l'autore enuncia il disegno della «pianta eterna delle repubbliche, sulla quale gli Stati, quantunque acquistati con violenza e con froda, per durare, debbon fermarsi; come allo 'ncontro, gli acquistati con queste origini virtuose, poscia, con la froda e con la forza rovinano»<sup>50</sup>

La *froda*, la *menzogna*, si confermano dunque in ogni senso e fino alla fine - sia sul piano teorico, epistemico, di un infondato approccio razionalistico ai caratteri della natura umana, sia sul piano del giudizio morale e dell'efficacia politica - il nemico capitale, il male inaccettabile, contro cui fino alla fine combattè pervicacemente il pensatore napoletano (che secondo qualche interprete sarebbe dunque costretto a dissimularsi dietro i suoi attacchi alla dissimulazione...).

E qui, infine, vale la pena ancora una volta di riandare alla pagina giustamente celeberrima della *Conchiusione* della *Scienza nuova terza*, laddove tra i caratteri della condizione di «ultimo civil malore» degli uomini spicca la «somma solitudine d'animi e di voleri» si definisce come il terreno elettivo dell'affermarsi delle «malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi», che rendono gli uomini «fiere più immani con la barbarie della riflessione, che non era stata la prima barbarie del senso»<sup>51</sup>.

Non sembra il caso di abbondare di altri esempi in ordine ad una tematica la cui presentazione analitica richiederebbe un esteso lavoro. Pare opportuno piuttosto portare a mente alcuni problemi che derivavano dalla tanto innovatrice prospettiva vichiana in tema di una vera e propria storia della fenomenologia dell'inganno, nella quale si definiva in effetti un rapporto di diretta proporzionalità tra l'avanzare della civiltà umana e il venir meno di una

---

<sup>50</sup> Cfr. *SN44*, 18, p. 428. Ma ancora più espressivi risultano forse i corrispettivi luoghi della versione del 1730 della *Scienza nuova*: cfr. pp. 33-5. Il modello dell'esercizio del potere ha in ciò caratteri in Vico di *pastoralità* nei quali è dato reperire tratti di affinità con certa *pastoralità* che filoni della ragion di Stato hanno assunto. E' la stessa provvidenza divina a presentare il modello di tali caratteri di *pastoralità*: «Tali ordini la provvidenza (...) non da tiranna con leggi, ma, da regina, qual'è, delle cose umane, con costumanze pose allo stato delle famiglie»: *SN44*, 525, p. 658.

Per uno fra i tanti esempi del presentarsi di modalità di *nascondimento* spontaneo o di pratiche del «tener arcano al volgo» di forme di sapere dalle quali esso doveva essere escluso, cfr. *SN44*, 679, p. 758.

<sup>51</sup> *Ivi*, 1106, p. 967. Perché, come sappiamo, Vico, recuperando pienamente, con un'altra straordinaria operazione, la *barbarie* alla storia della civiltà umana, sa che i barbari, come i fanciulli, mancano di riflessione, la qual, «mal usata, è madre della menzogna»: cfr. *SN44*, 817, p. 826. Le pagine celebri della *Conchiusione*, con la rigenerazione affidata ai tre ben noti *rimedi*, può anche richiamare - tenute in debito conto tutte le differenze - luoghi di Machiavelli che attestano la grande complessità del suo pensiero, e sui quali l'autore della *Scienza nuova* sicuramente meditò: «e quando la astuzia e la malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno de' tre modi [peste, fame, diluvio]: acciocché gli uomini, sendo divenuti pochi e battuti, vivino più comodamente e diventino migliori» (*Disc.* II, 5).

fede superstiziosa quanto produttivamente generosa (appunto la *barbarie generosa* dei toni amari della *Conclusione*), e di inversa proporzionalità, viceversa, fra tendenza all'*autoinganno* e tendenza alla *frode*, alla *menzogna* intenzionali negli sviluppi di una più *dilicata* civiltà.

Un'esemplificazione, può essere rinvenuta nel problema della sorte del supporto spontaneo della primitiva *fede* degli uomini nelle *età illuminate* degli uomini ai fini del mantenimento delle promesse giurate.

Ho cominciato ad affrontare il problema in miei scritti prima già richiamati, e innanzitutto nel lavoro sul *giuramento* (e più in genere sul fondamento metapolitico del potere nel quadro dei rapporti tra *sacro* e *potere*). Ora, il *costume* del giurare non può che darsi per Vico (specie il *Vico maturo*) inizialmente nella forma di un rapporto con la divinità nel quadro della spontanea sacralizzazione, consacrazione cerimoniale, rituale, di ogni fenomeno e atto, supporto, garanzia di un agire comunicativo, etico, degli uomini assolutamente non segnato da forme di inganno che non siano di superstizioso autoinganno. Seguirà poi l'età del rispetto rigido delle solenni formule del giuramento. Infine, ormai nei tempi di umana razionalità, si porrà l'insieme dei problemi che erano stati discussi nella lunga tradizione teorica e dottrinarica sull'argomento: in particolare il problema del rapporto tra lettera del giuramento e razionalità delle norme etiche e giuridiche, e quindi *fides* di chi giura.

La soluzione di Vico è chiara. Nei «tempi umani», della «giurisprudenza benigna» assicurata ai suoi tempi dalle monarchie moderne e dalle repubbliche popolari, il principio dell'equità trova innanzitutto la sua garanzia nell'uguaglianza dei sudditi, o dei cittadini, e in una produzione o amministrazione delle norme giuridiche che non consente di restare fermi alla durezza delle formule. Lo stesso giuramento è soggetto a questo vincolo di razionalità, e in qualche modo forse destinato a una tendenziale scomparsa. E tuttavia ciò non cessa di porre problemi e domande in ordine all'effettiva possibilità di assicurare una convivenza umana che non resti tutta affidata alle conquiste di equità garantite dalle forme politiche moderne.

Perciò a Vico interessa che non vada disperso il timore della divinità che deve continuare ad accompagnare la conservazione dei *costumi* che rendono umani gli uomini. Ma quel timore che resta fondamento metapolitico di ogni potere, di ogni società, non sembra avere più bisogno di esprimersi con il ricorso essenziale a fenomeni e istituti i quali hanno assolto una indispensabile funzione provvidenziale in età di rozza superstizione, ma paiono ormai inidonei a sostenere un'umanità inoltratasi nello *spiegarsi* della sua *vis veri*. E tuttavia questa umanità anche nei tempi umani delle società cristiane moderne non sarà certamente tutta retta dalla razionalità di principi di equità e massime di filosofi. Ciò poneva dei problemi ulteriori, specie sul terreno della *filosofia pratica* di Vico che ho cominciato ad affrontare in altra sede in ispecie attorno al rapporto - tendenzialmente di inversa proporzionalità - tra *religione* e *prudenza*.

Rinviando ai risultati di tale visuale critica, si può infine portare l'attenzione sulla duplice direzione che in fondo Vico oppone all'impostazione di Machiavelli e dei teorici della ragion di Stato più o meno a lui riconducibili: la direzione primaria di una spiegazione alternativa circa il significato provvidenziale e comunque i modi spontanei di produzione delle indispensabili funzioni di vincolazione sociale assolti dalla religione; ma anche la direzione di una spiegazione, del tutto antiretorica, dei modi di assolvimento alle aspettative dell'*interesse* dei sudditi delle moderne forme politiche (segnatamente e delle monarchie) da parte delle pratiche di una *prudenza* che aveva ormai assunto connotati per la massima parte del tutto lontani a quella tradizionale degli eredi di Machiavelli e della ragion di Stato.

Concludendo su tale punto, si può sostenere che Vico ancor più sulla tematica dell'interesse, dell'utilità, mostra la sua *modernità* rispetto a Machiavelli e ai suoi seguaci: riuscendo nello stesso tempo a dare uno spazio costante, anzi crescente, alle ragioni dell'*utilità*, ma senza contraddirsi per quanto riguarda lo statuto di essa di *occasione* e non di *cagione* del vero e del giusto, come mostra il fatto che anche essa costitutivamente opera in un regime di spontaneità (nozione chiave in tutta la riflessione vichiana).

A veder bene, infatti, il pensatore napoletano infine riconosce l'*utilità*, l'*utilità personale*, come motivazione costante dell'agire storico degli uomini - poi naturalmente ridisegnata nei suoi esiti dall'architettura provvidenziale (per cui l'interesse viene appunto ricondotto alla dimensione di mera *occasione del vero*). Il che gli consente anche di ridimensionare il ruolo, altrimenti pervasivo, da assegnare alle funzioni (per quanto ridisegnate in modo del tutto nuovo) di vincolazione sociale della religione, in particolare per quanto attiene ai «tempi umani».

Se Vico si fosse tenuto stretto soltanto alla tematica delle funzioni sociali della religione sarebbe rimasto in effetti ancorato a una problematica, di stampo già classico, dai quadri antichi, per quanto poi aggiornati e sottratti alle impostazioni di impronta machiavellica, libertina, eterodossa. Inoltre la sua filosofia pratica sarebbe stata condannata in ultimo a idee, soluzioni, strettamente *pratiche*, necessariamente rivolte in direzione di un pedagogismo autoritario (direzione che restava sottesa in parte, in effetti, al suo discorso).

Risultava invece estremamente *moderno* il centrale richiamo all'interesse, in una chiave peraltro appunto non razionalistica (ma solo infine *universalizzante*); per cui spontaneamente esso agiva come: motore di passioni spontaneamente produttive di vita sociale, di spontanea *produttività sociale*; motore di più alta, ma sempre spontanea, *produttività giuridico-politica*. E' sulla base dello spontaneo convergere delle utilità private che si ha il fenomeno, su cui già ebbe a riflettere Platone, per cui le «menti [...] appassionate ciascuna del proprio utile, si conformavano in un'idea spassionata di comune utilità»<sup>52</sup>.

Nell'età della riflessione tutta spiegata, e delle forme politiche più alte (le repubbliche popolari, e le monarchie temperate), avviene che i popoli convengono in *leggi universali*. Ciò succede con l'affermarsi dell'*equità naturale* in diverse modalità nelle repubbliche libere, «ove i popoli, per un bene particolare di ciascheduno, ch'è eguale in tutti, *senza intenderlo*, sono portati a comandar leggi universali», o, «forse anco più», nelle «monarchie, nelle qual' i monarchi hanno avvezzato i sudditi ad attendere alle loro private utilità, avendosi essi preso la cura di tutte le cose pubbliche», facendosi così promotori di norme e forme di vita ancora più congrue alle ragioni dell'*ugual utilità*<sup>53</sup>.

Ma con ciò siamo ormai in un orizzonte concettuale, e prima ancora storico, del tutto distante da quello di Machiavelli e delle vecchie formulazioni della ragion di Stato. Un orizzonte di cui Vico rende conto con accenti straordinariamente moderni (e di tenore *preilluministico*), entro un quadro che consente anche di ripensare alle forme di una ripensata *prudenza moderna*. Ora la prudenza moderna potrà giocare: sia attendendo a che non si disperdano le funzioni di vincolazione sociale elementari, indispensabili alla vita civile (con una politica culturale anche vicina a quella

<sup>52</sup> *Ivi*, 1041, p. 928.

<sup>53</sup> *Ivi*, 39, p. 444.

dei *veteres*); sia attendendo a che per un verso vengano favorite le conseguenze positive delle insopprimibili tendenze passionali-utilitarie degli uomini (i commerci, etc.); sia attendendo a che d'altra parte tali conseguenze non alterino eccessivamente i *costumi* (l'eccessiva *dilicatezza* proveniente dal lusso, etc.); sia attendendo a che le libertà civili, l'aspirazione a una giustizia benigna, a una buona amministrazione che lasci *contenti, soddisfatti, i popoli* (politica antifeudale, etc.), siano soddisfatte dai sovrani delle monarchie moderne, etc.

Si trattava di politiche, *pratiche*, di matrice e impronta differenti: esse corrispondevano a esigenze *ideologiche* già in Vico difficilmente coesistenti. Qui è una delle radici anche delle difficoltà di Vico di definire di fatto delle *pratiche* della sua *Scienza nuova*. Ma tali *pratiche* si erano lasciate alle spalle lontane, impallidite, formulazioni di machiavellismo, antimachiavellismo, ragion di Stato.

## Paolo Amodio

### *La sintassi del potere: machiavellismo e libertinismo in Ferdinando Galiani\**

«...le secret... pourroit bien être comme celui  
de l'État dont la force principale consiste  
à bien persuader le peuple qu'il en existe un».  
F. Galiani, *Dialogues sur le commerce des bleds*

Per colui che conosca anche un minimo la sterminata letteratura critica su Ferdinando Galiani, qualsivoglia tentativo di riproporre i termini di quell'insistente dialogo intellettuale che l'abate napoletano volle intraprendere con Machiavelli, potrebbe apparire inutile e ripetitivo. Si tratta infatti di uno dei capi del filo attraverso il quale in genere si connette Galiani alle storie delle dottrine politiche ed economiche (e non solo settecentesche). E tuttavia proprio tale rapporto, benché apparentemente persino già *risolto* dalla letteratura critica (quella dell'inizio di questo secolo in particolare), è forse da rivedere poiché è una spia particolarmente illuminante circa le censure cui è stato sottoposto l'abate napoletano, e che ne hanno decretato una sorta di schizofrenia intellettuale, trasmessa nell'immagine dei *due Galiani*, l'acuto osservatore della realtà politica del tempo, e il fastidioso indolente conversatore da salotto, privo di nerbo morale e civile. Sicché il quadro in cui si è in genere configurato il machiavellismo di Galiani è sufficientemente noto: con un pizzico di malcelato biasimo si è da un lato insistito sul soprannome di *Machiavellino*, e dall'altro, con uno sdegno che ha pochi precedenti nella storia della cultura ufficiale, si è commentata la celebre affermazione contenuta in una lettera a Mme d'Épinay del 5 settembre del 1772, nella quale il *cattivo* abate amato da Nietzsche<sup>1</sup> così esordiva, discutendo l'umanissima, commovente e impegnata *Histoire philosophique* dell'abate Raynal:

---

\* Il presente scritto, così come la forma orale che aveva trovato durante il Convegno di cui questo volume raccoglie gli atti, è un estratto, seppur spesso riveduto e più calibrato, di uno dei temi che tagliano significativamente il mio libro su Galiani (P. Amodio, *Il disincento della ragione e l'assolutezza del bonheur. Studio sull'abate Galiani*, Napoli, 1997) e ne rispetta in fondo, com'è peraltro ovvio, i moduli critici nonché espressivi. A esso mi permetto perciò di rimandare per tutto ciò che riguarda i riferimenti, per l'impianto critico e filologico, per la ricostruzione della controversa storia della fortuna critica dell'abate napoletano, per tutte quelle questioni che forse meriterebbero maggiore approfondimento e che in questa sede sono state spesso appena appena sfiorate, e in genere per i dubbi che possono legittimamente sorgere, visto il procedere spesso brutale cui lo spazio qui a disposizione mi obbliga.

<sup>1</sup> «[...] l'abate Galiani, l'uomo più profondo, più acuto e forse più sporco del suo secolo - egli era assai più profondo di Voltaire e quindi anche notevolmente meno loquace», F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1883), cito qui dalla versione italiana di F. Masini, in *Opere*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano, 1968, vol. VI, t. II, cap. II, p. 34.

«[...] c'est le livre d'un homme de bien, très instruit, très vertueux. Mais ce n'est pas mon livre. En politique je n'admets que le machiavélisme pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté. Il s'étonne que nous fassions la traite des nègres en Afrique; et pourquoi ne s'étonne-t-il pas qu'on fasse la traite des mulets de la Guienne en Espagne? Y a-t-il rien de si horrible que de châtrer les taureaux, de couper la queue aux chevaux, etc. Il nous reproche d'être les brigands des Indes; mais Scipion put bien l'être des côtes de Barbarie, et César des Gaules. Il dit que cela tournera mal; mais tout le bien tourne en mal. Le veau de Pontoise tourne en... [merde], n'en mangez donc pas; la danse en lassitude, ne dansez donc pas. Ainsi mon avis est qu'on achète des nègres tant qu'on nous en vendra, sauf à s'en passer si nous réussissons à les faire vivre en Amérique. Mon avis est de continuer nos ravages aux Indes tant que cela nous réussira, sauf à nous retirer quand nous serons battus. Il n'y a pas de commerce lucratif au monde; détrompez-vous. Le seul bon est de troquer des coups de bâton qu'on donne, contre des roupies qu'on reçoit. C'est le commerce du plus fort. Voilà mon livre[...]<sup>2</sup>.

Il cerchio si chiude: Galiani è un conservatore, cinico e aristocratico, rappresenta gli interessi di ceto, disprezza perciò il volgo e la lotta per le riforme sociali, è un antimoderno destinato a essere cancellato dall'inesorabile cammino del progresso morale e civile dei tempi nuovi. Ma è proprio questo il cerchio che forse è ormai opportuno spezzare. E allora, per entrare nel dialogo vivo con i temi che hanno ispirato questo Convegno, affermo senz'altro che, qualora misurato alla stregua dell'esperienza di Ferdinando Galiani, non regge il paradigma interpretativo secondo il quale esisterebbe in fondo un Machiavelli *generoso*, se mi si consente quest'aggettivo quale sintesi di quelle letture che attribuiscono al segretario fiorentino virtù civili, ideali libertari e addirittura impulsi *nazionali* nella valutazione della realtà politica (e non solo del suo tempo); implicite *virtù* che lo emanciperebbero finalmente da quell'immagine trasmessa nei secoli che rifletterebe il realismo politico nella sua veste più spietatamente lucida e razionale (nonché la natura assoluta del potere). Poco mi persuade anche l'ulteriore passaggio che rivedrebbe il *Principe* alla luce dei *Discorsi*, quasi che i secondi avessero effettivamente la capacità di sanare la presunta mancanza di *pietas* del primo. In ogni caso non mi pare si tratti del rispetto *filologico* dell'opera di Machiavelli, che è problema assai meno importante rispetto alla sua effettiva ricezione.

Ora, il fatto che Galiani possa rappresentare un'eccezione o una resistenza potrebbe persino rivelarsi pacifico e non essere degno di discussione qualora si voglia continuare a leggere l'esperienza dell'abate napoletano quale coda conservatrice del secolo precedente o quale esperimento minore dell'illuminismo, giustamente oscurato dalla severità militante dei *riformatori* (che non a caso Galiani derideva e detestava): così hanno infatti parlato Croce e Nicolini. E occorre aggiungere che tale curvatura interpretativa ha finito per assumere un valore paradigmatico così assiomatico che, pur con le debite differenze che il metodo storico e filologico obbliga a operare in tali casi, il tutto sembra riproporsi pressoché negli stessi termini

---

<sup>2</sup> *Galiani a Mme d'Épinay*, Naples, 5 settembre 1772, cito qui da *Correspondance*, ed. Péréy-Maugras, 2 voll., Paris, 1881, II, pp. 114-115 (per la complicatissima questione delle edizioni dell'epistolario galiano mi trovo ancora costretto a rinviare al mio libro su Galiani).

negli studi più aggiornati intorno al XVIII secolo fino a - dispiace persino doverlo registrare - Venturi, Diaz e Guerci<sup>3</sup>.

Personalmente ritengo che il Settecento filosofico, non solo quello napoletano ma quello

---

<sup>3</sup>Lo scritto che sancisce definitivamente il paradigma dei *due Galiani* è B. Croce, *Il pensiero dell'abate Galiani*, in «La Critica», VII (1909), pp. 399-404. Nicolini, pur studiando tutta la vita l'abate napoletano e raccogliendone e pubblicandone ogni carta, segue pedissequamente le censure crociane, almeno fino alla morte del maestro (cfr. la sterminata produzione nicoliniana su Galiani che copre cinquant'anni di attività).

La lettura di F. Venturi, nonostante i grandi spunti critici offerti, è evidentemente contrassegnata da un certo dispiacere per il presunto abbandono di Galiani dell'indagine *seria*. Così scrive, ad esempio, in *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino, 1969: «Ma Galiani ha gli occhi altrove: vede la plebe cittadina piangere, sente le lamentele di coloro che vogliono siano mantenuti i privilegi annonari. Ben sa che i governi non sanno resistere a queste grida e 'ne vengono fuori editti e leggi contro la prosperità, per promuovere la miseria'. 'Prego [...] istantemente coloro che curano la nostra annona a non lasciarsi condurre in errore dalle voci inconsiderate della plebe che contro se medesima e i suoi pari stolidamente freme chiedendo una chimerica grascia che altro non è che povertà'. La sua analisi tende cioè a temperare l'anima del riformatore, a renderlo cosciente di quel che si nasconde dietro le reazioni della folla. Ma, nel medesimo tempo, Galiani colora questa sua staccata e lucida visione con un elemento di sprezzo che gli fa chiudere gli occhi su quelle miserie che Broggia aveva penetrato e che staranno al centro della visione di Genovesi», p. 493. E così commenta a proposito della chiusa - un po' scettica - del *Della moneta* di Galiani: «La [...] splendida intelligenza di Galiani si era bruciata in queste pagine, lasciando infine la cenere del suo scetticismo... Saranno loro [Pallavicini, Neri, Pagnini, Tavanti] a trasformare il Milanese e la Toscana. Non Galiani il regno di Napoli. La sua passione per la realtà effettuale, il suo machiavellismo, la sua accettazione dell'autorità, della guerra, il suo compatimento per le grida inutili della plebe lo portavano a non credere e a non capire un moto di riforma che nasceva certo da *interna angoscia*, ma non era indizio di *vicina irreparabile morte*. Il suo gran libro finiva con una stonatura», *ivi*, p. 505. Venturi, cui forse interessa solo l'economista, vede in Galiani una certa mancanza di realismo - e cioè proprio l'opposto di quanto gli riconoscevano gli amici francesi - che lo escluderebbe in fondo dal «moto riformatore [che] è il filo rosso del nostro Settecento», *ivi*, p. XV. In tale prospettiva Galiani non può che funzionare, mi pare, da semplice contrappunto, spesso stonato: cfr. ancora, *Id.*, *Galiani tra enciclopedisti e fisiocritici*, in «Rivista storica italiana», LXXII (1960), pp. 45-64; si veda comunque, in generale, per una visione complessiva della lettura venturiana del Settecento italiano, *Napoli capitale nel pensiero dei riformatori illuministi*, in *Storia di Napoli*, Napoli, 1970, vol. VIII, pp. 1-74; e *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia, Dal primo Settecento all'unità*, vol. VIII, Torino, 1973, pp. 986-1481.

La lettura di F. Diaz [che con L. Guerci ha curato tra l'altro l'unica edizione più o meno soddisfacente delle opere di Galiani (F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *Illuministi italiani*, t. VI, Milano-Napoli, 1975)] seppur per tanti versi molto valida, risente talora un po' troppo del paradigma dei *due Galiani*. Cfr. dello stesso Diaz, *L'abate Galiani consigliere di commercio estero del regno di Napoli*, in *Id.*, *Per una storia illuministica*, Napoli, 1973, pp. 289-364. Ma ciò che dà, in maniera assai chiara, la misura della proposta critica di Diaz è quanto scrive a proposito dell'*Apologia dell'abate Galiani* di Diderot. Mi preme sottolineare questo punto poiché esemplifica la lettura che, talora, si dà anche del filosofo francese, le cui oscillazioni intellettuali - che mi pare di poter dire appartengano a un po' a tutto il '700 - sembrano infastidire non poco i critici. Diaz interpreta questo scritto diderotiano (una difesa e un appoggio alla polemica galianca contro i fisiocritici) come uno scritto minore, quasi una sorta di concessione affettuosa all'amico napoletano e, in ogni caso, un momento di debolezza del suo pensiero che lo porterebbe ad una sorta di frenata brusca sul cammino della modernità: «Forse Diderot si lasciò trasportare troppo oltre da questa ammirazione per le critiche del Galiani, fino a dimenticare i motivi di rinnovamento della vita economica che le concezioni di un Quesnay e di un Mirabeau, di un Baudeau e di un Dupont de Nemours avevano portato, fino a non tener conto del fatto che la marcia a ritroso contro i principi della libertà economica poteva finire per soffocare del tutto i fermenti progressisti suscitati in Francia dalla lunga battaglia delle *Ephémérides du citoyen*, il periodico fisiocratico. E la divisione che ora s'introduce tra i *philosophes*, nonostante l'entusiasmo con cui Diderot saluterà poi l'ascesa di Turgot al potere, sarà fra i motivi che indeboliranno la compattezza e l'efficacia politica del partito illuministico nel sostenere l'opera del ministro filosofo e fisiocratico», *Nota storica* a D. Diderot, *Apologia dell'abate Galiani*, in *Id.*, *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, tr. it. A. Maffioli Barsella, Torino, 1967, pp. 139-196, pp. 91-95 (le parole qui citate sono a p. 94).

europeo sia assai più complesso - e dico questo perché senza scorrere in parallelo l'esperienza di Diderot, Helvétius, d'Holbach, di Voltaire o dei fisiocratici, e limitarsi a Genovesi e Filangieri, la vicenda di Galiani resta secondo me incomprensibile. Chiudere quel secolo in una equazione Ragione Militante-Enciclopedia-Progresso-Felicità, insomma in quel paradiso ordinato della ragione (per parafrasare l'acuta ironia di un celebre libro di Giovanni Macchia<sup>4</sup>), vuol dire inchiodarlo a una apologetica. Analogamente, una clamorosa banalità mi pare lo schema di un Illuminismo *maggiore* e di uno *minore*, quasi che la storia fosse una pista di gara e il pensiero l'atleta più in forma in quel momento. Di tutto ciò, e proprio nell'incastro con il problema Machiavelli, Galiani mi pare un rilevatore attendibile. Non voglio ovviamente dire che il vero Settecento sia Galiani e non per esempio Genovesi o Helvétius, voglio solo dire che le distanze che spesso si sono volute scavare risultano incolmabili solo in storie che amano gli schemi; e se riferite al tempo di Galiani e Diderot risultano assai meno scandalose.

Il punto è, come credo sia ormai più che chiaro, che non c'è nulla di più lontano dal Galiani pensatore politico, di un Machiavelli *generoso*: anzi a voler rispettare lo schema descritto in apertura, il disincantato Galiani spingerebbe quel presunto cinismo all'eccesso. C'è insomma un dato di fatto su cui credo non si possa facilmente sorvolare: fatto sta che uno dei più acuti pensatori politici del XVIII secolo o quanto meno uno dei maggiori conoscitori, a parere unanime dei contemporanei, della realtà politica, economica e social-culturale di quel mondo, si è ostinato a voler recepire e trasmettere la lezione politica machiavelliana nei suoi tratti più crudi.

Potrei persino, in questo senso, tornare sul soprannome. *Machiavellino* fu appellativo conferitogli dagli amici francesi (parlo di Diderot, di d'Holbach, di Helvétius e indirettamente di Voltaire) e che continuarono a usare nella corrispondenza con l'abate amaramente esiliato a Napoli, e non ha, al di là del riferimento alla statura del *petit abbé*, alcuna intenzione canzonatoria o caricaturale; se si leggono le lettere o, ad esempio, l'*Apologie de l'abbé Galiani* di Diderot si scoprirà che il soprannome nasce da un vero e proprio riconoscimento ammirato per la lucidità di un'intelligenza più di ogni altra concretamente calata nella realtà dei fatti politici. Il che significa, detto per inciso, che in ogni caso gente come Diderot o d'Holbach riteneva quale modello della lucidità e della razionalità politica il Machiavelli incarnato da Galiani, e che le loro personali rielaborazioni *morali* del pensare politico - da Diderot stesso ritenute poi troppo *astratte* e proprio a partire dal confronto con le analisi di Galiani<sup>5</sup> - erano cresciute altrove. Ma fin qui potrebbe persino trattarsi di un dettaglio. Mi interessa di più la

---

<sup>4</sup>G. Macchia, *Il paradiso della ragione. L'ordine e l'avventura nella tradizione letteraria francese*, Bari, 1960. Dello stesso Macchia vanno, non a caso, ricordate le bellissime e acutissime pagine dedicate a Galiani in *Galiani e la "nécessité de plaire"*, in *Atti del Convegno italo-francese sul tema: Ferdinando Galiani*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1975, pp. 69-78.

<sup>5</sup>«[...] l'opera di Galiani è quella di un uomo di genio [...] è così raro trovare, così difficile riconoscere in un libro la verità, quando c'è, che se non ci si è divertiti, si è perso tutto. Che mi resterebbe dell'abate Galiani, se non mi avesse divertito? [...] l'abate Galiani ha detto: "Bisogna, per governare gli uomini, trovare il grand'uomo, cioè colui che ha il desiderio del bene, associato al distacco e all'indifferenza che ne hanno i malvagi". Non siete del parere? [Diderot si rivolge idealmente a Morellet e alla sua *Réfutation des Dialogues sur le commerce des bleds* di Galiani] In fede, se c'è qualcuno che non doveva esserlo, sono io. E con tutto ciò, la penso come l'abate Galiani; perché, caro abate [Morellet], mettiamoci la mano sulla coscienza e chiediamoci se la nostra naturale vivacità unita alla convinzione che noi volevamo il bene, non ci ha fatto fare molti spropositi che non avremmo commesso con maggior lumi, altrettanto onore e maggior lucidità [...] A voi non piace il modo scettico di procedere dell'abate Galiani. Peggio per voi perché è molto acuto, piacevole, raffinato, divertente, ma richiede del genio. Niente di più conforme alla ricerca e alla persuasione della verità, alla ricerca, perché dubitando ci si rende certi di tutto; alla persuasione, perché si tiene in scacco la passione», D. Diderot, *Apologia dell'abate Galiani*, cit. pp. 144-149 e p. 184.

rivendicazione operata da Galiani. È evidente l'appello a un machiavellismo puro, quasi che esistesse un Machiavelli *vero* sottoposto a torto a una sorta di edulcorazione o, quanto meno, a una sofisticazione che ha avuto poi, secondo il polemico Galiani, come conseguenza ultima, il proliferare delle astrazioni universalistiche in politica, e la risoluzione del pensare politico nel *dérailsonner* della *gens de bien*. Ma non si tratta di capovolgere per l'ennesima volta lo schema descritto all'inizio. Si tratta di capire in maniera più analitica come Machiavelli abbia giocato nella *forma mentis* politica dell'abate Galiani scienziato e funzionario di Stato del XVIII secolo.

Ora, non c'è dubbio che il Machiavelli di Galiani, checché ne pensasse l'abate napoletano, non sia affatto un Machiavelli *puro*, e che i due secoli ci stiano tutti, visto che Galiani fa muovere il fiorentino troppo disinvoltamente, ad esempio, nel regno dell'economia politica moderna; si potrebbe cioè legittimamente obiettare che il Machiavelli di Galiani è *ripassato* alla luce dell'antropologia settecentesca, e viene applicato a quell'*homo oeconomicus* comprensibile solo in virtù di un calcolo di guadagno o perdita di benessere. Ma ripeto, il rispetto *filologico* interessa meno rispetto al fatto che Machiavelli diviene una misura teorico-pratica per poter pensare prima la natura e quindi la prassi di un potere. La scienza politica galiana si ricollega in questo senso a una tradizione che del machiavellismo aveva fatto l'elemento di raccordo nella valutazione delle molteplici realtà del mondo umano nelle sue dimensioni relazionali. Machiavelli passa infatti in Galiani su una rielaborazione, se possibile ancor più disincantata e cinica, dell'antropologia politica di certo libertinismo erudito (penso immediatamente, ad esempio, a certi sviluppi di Naudé e Fontenelle). Qui il convincimento dell'*intrinseca politicità* dell'esperienza umana nel mondo si sviluppa da una coerente premessa: nel momento in cui si trova ad ammettere la mera meccanicità degli elementi che compongono l'universo nel quale si trova coinvolta la sua vicenda vitale, l'uomo scopre la sostanziale indifferenza di tutto ciò che è, e dunque l'assenza della stessa alternativa tra bene e male. L'agire calcolante del libertino, in fondo, altro non è se non questo giudizio sul destino solitario e senza redenzione di un *io* vittima e signore della sola catena degli appetiti. Ora, nella mancanza di una legge e di un ordine mondano e naturale, il limite è l'individualità di quell'esperire: l'etica può pertanto riguardare solo il singolo, mai e poi mai una collettività. Delle *comunità* si occupa la politica, che è, e solamente può essere, la scienza della regolarizzazione degli impulsi umani in conflitto: la ragione politica non può perciò mai promettere *felicità* per tutti, più propriamente, assecondando un criterio che è più biologico che morale, può pianificare l'appagamento *economico* degli appetiti in contrasto, per la stabilità istituzionale di un potere sovrano. La politica non è, perciò, spazio dei mutamenti ma, piuttosto, luogo privilegiato per esercitare l'analisi realistica dell'uomo e della sua *natura*. E allora, se si volesse operare un ulteriore brutale passo in avanti attraverso Galiani, si potrebbe persino affermare che il pensiero di Machiavelli piegato all'esigenza libertina è una coerente genealogia di questo mondo senza Dio, dove all'*indifferenza* delle *leggi* di natura non può che corrispondere l'ostilità tra gli individui. E qui, per *neutralizzare* i bisogni insoddisfatti, l'unico strumento disponibile è la ragione nella sua capacità analitica e componente. Le spietate analisi politiche, morali, religiose, sociali e culturali di Galiani danno, in tal senso, le coordinate del *libertinismo* di marca settecentesca: divengono la risposta del libero pensiero alle nuove tentazioni metatisciche di quell'*illuminismo* che in luogo del *divino* come garanzia ultima del vivere e del ragionare umano aveva posto la suprema legge dei *processi* storici *progressivamente* orientati.

Il punto è insomma che, piaccia o non piaccia, dai primi libertini a Galiani, nasce e si

sviluppa conseguentemente una tradizione, la tradizione del Principe che altri non è se non l'incarnazione della Ragione, e dunque la politica come astuzia, calcolo di forze in conflitto. In questo senso non mi pare abbiano particolare significato certe interpretazioni che mirano a vedere in Machiavelli l'uomo che avrebbe conservato, pur nella sua spietata analisi, quella tensione etica che gli avrebbe consentito alla fine di non far sfociare il realismo politico in cinismo allo stato puro (questo, in virtù del medesimo colpo d'accetta, costituirebbe invece il dominio di Guicciardini). Di fatto, cioè, lo scenario aperto da Machiavelli nel quadro della storia delle idee politiche che Galiani promuove con nuova forza è la grandiosa e decisiva scoperta della *tecnicità* del politico, nel senso appunto del dispiegamento razionale dell'azione politica legittimata dall'ulteriore *razionalità* della decisione. Ecco Machiavelli calato nelle urgenze politiche del XVIII secolo. E non si dimentichi che Galiani è funzionario di Stato e che a esso dedica esclusivamente ogni sforzo pubblico. Di fronte all'attacco congiunto di *riformatori*, economisti, e educatori *sociali*, Galiani sente il bisogno di ricorrere al fiorentino per ricordare e ammonire circa il fatto che un compito politico è tale solo quando non ha bisogno di attingere dall'esterno i criteri, le norme e i limiti per la propria legittimità (*e moralità*). Sottolineo questo dato perché a me pare che nella dinamica culturale e politica settecentesca, e non solo tra Galiani e Machiavelli, non si tratti tanto di andare a vedere quanto Machiavelli abbia effettivamente ispirato in termini di *progetti* - statali o civili - poi realizzati, quanto piuttosto di registrare il fatto che al fiorentino si attribuisse, riattualizzata, una funzione precettiva circa l'autonormatività della politica e dell'azione politica. Per il Galiani pensatore dello Stato moderno - al di qua e al di là della corte borbonica - la scienza politica, che è sempre e comunque *scienza* dello Stato e delle sue *ragioni*, necessita di un riconsolidamento pratico dei suoi assunti teorici, minacciata com'è dalle manipolazioni chimeriche di quei progetti pseudopolitici e extrapolitici che affollavano il suo secolo (si pensi alla polemica con i fisiocratici circa l'*Ordre naturel*, vera e propria legge etica e regola statutale che concepisce indistintamente l'insieme dei fenomeni sociali). Ciò che in Galiani si vuole infatti definitivamente annullato è l'orizzonte *naturale* di ogni scaturigine politica e dunque l'ideale politico del mondo occidentale nella misura in cui esso è segnato dalla cristianità: là dove la Città di Dio assicurava l'immediatezza della sovranità e un potere già legittimo in virtù di una ragione tutta teologica e di una legge di tipo etico, qui occorre ripensare l'*origine* stessa del potere per una nuova durevole stabilità (lo Stato appunto, secondo la dizione prescrittiva propria di Machiavelli e che Galiani radicalizza). Si tratta, ripeto, di un tema quanto mai vivo ancora nella seconda metà dei Settecento. La questione della sovranità, che era risolta *a priori*, si è trasformata nel problema *a posteriori* di come istituire una sovranità: in un problema che è squisitamente tecnico, la ragione sovrana è la ragione calcolante. Ora, all'obiettivo della sovranità *razionale* fa riferimento l'ordinata associazione delle forze in campo, sicché la legittimità di un potere si identifica, alla fine, con l'*efficacia* del mezzo. La legittimità di un potere non è perciò che la stessa *decisione* di colui che sa rendere efficace l'azione, che sa *applicare* appunto tale decisione. In Galiani, ad esempio, la radicale despiritualizzazione del diritto e la sua trasformazione in semplice effetto *asservito* alla politica sta proprio a ribadire che lo Stato non si fonda più sulla Legge come nella tradizione: regna *legittimamente* chi sa adoperare bene la forza. A voler stringere ulteriormente il cerchio *virtuoso* machiavelliano si potrebbe inferire che qui la politica non è altro che la decisione su una *situazione*, la cui giustezza è sempre *oggettiva* perché è data solo ed esclusivamente dall'effettivo conseguimento dell'obiettivo. E se il luogo della politica è un campo di forze da equilibrare, non si

tratta assolutamente di andare a verificare un eventuale rapporto tra etica e politica, perché ciò vuol dire che il terreno della politica è la guerra. Si affrontino non solo i *Dialogues sur le commerce des bleds* ma anche e soprattutto la *Correspondance* e il *Dei doveri dei principi neutrali*, si seguano i lucidissimi e sempre impietosi consigli al Principe dell'abate napoletano, e ci si accorgerà che il terreno della disputa sul politico viene sgomberato da qualsiasi preoccupazione etica, proprio perché nell'ambito rigoroso della politica il *contatto* con l'altro soggetto politico è immediatamente segnato dal *contrasto*.

Mi occorrono allora almeno un paio di passaggi per esemplificare tutto questo e mostrare il machiavellismo di Galiani applicato alla prassi politica del suo tempo.

La critica ha spesso insistito, ripeto sdegnata, sulla sistematica espulsione del problema della libertà dalla scienza politica galianea, imputando a quest'ultima un fastidioso aristocraticismo di fondo e un'idea arcaica di conservazione del potere. Non voglio certo negare talune posizioni dell'abate che sono sin troppo esplicite e che nella loro ostentata lucidità rasentano cinismo e spietatezza, ciò che mi pare importante è invece non liquidarle solo come tali ma provare a leggerle in un contesto. La conservazione del privilegio aristocratico e la difesa della società dei ceti non è solo, infatti, questione di tornaconto personale. L'esperienza e la disamina della storia europea - che solo dal nostro punto di vista è *prerivoluzionaria* - suggeriva all'abate che la sovranità assoluta dei monarchi del suo tempo rappresentava un grado ragionevole di assestamento di un lungo processo storico-politico - non privo di conflitti - e si imponeva come il frutto di un riconoscimento ugualmente prodotto dalla forza e dai costumi. Nessuna uguaglianza e nessuna democrazia dunque, ma non solo: la Francia, ora più che mai, dirà con forza a d'Holbach, non deve diventare una repubblica<sup>6</sup>. E allora, attraverso la questione del grano - i *Dialogues sur le commerce des bleds* non sono infatti semplicemente una replica d'occasione alla dottrina fisiocratica, ma un vero e proprio trampolino di lancio per una disincantata arringa politica - *Machiavellino* si fa precettore politico e economico del suo Principe, avvisandolo contro il popolo (e la questione sociale), il perenne pericolo interno. Ma il *popolo* che l'aristocratico e sprezzante abate individua, detesta (e teme) non è un'astratta composizione social-culturale così come evocata dalla *gens de bien*, bensì la *populace*, vale a dire la maggioranza di quelli che, colmi dell'odio della miseria, affollavano le strade di Parigi e le campagne dell'intera Europa nel Settecento: quei *malheureux* che vent'anni dopo, nei furori della Rivoluzione, mostreranno veramente di essere, per dirla con Saint-Just, la *puissance de la terre*. Il libertino che sta ragionando di politica è in grado di trascendere ogni preoccupazione o concessione morale e può esprimersi *liberamente* in un saggio di crudeltà e insensibilità (di quelli che scioccavano sistematicamente Diderot) che vale la pena citare per intero:

«J'entends de cette classe d'hommes, rebut des villes et des campagnes qui ont substitué leurs épaules à leur tête, et qui n'ont que la force des muscles pour tout talent et pour tout métier. Ces hommes (ceux de notre espèce qui boivent le plus et raisonnent le moins) occupent et inondent les ports, les quais, les halles et offrent l'emploi de leurs forces pour le gain le plus mesquin. Souvent usurpateurs des droits sacrés du fouet, ils deviennent

<sup>6</sup> Cfr. la lettera a d'Holbach del 21 juillet 1770, in *Correspondance*, cit., I, p. 202.

charrettiere et rouliers; et comme l'usurpation conduit naturellement à la cruauté de la tyrannie, ils battent impitoyablement ces malheureuses bêtes, d'autant plus malheureuses qu'elles ne peuvent pas parler et leur dire comme disoit le jeune Corradin à Charles d'Anjou, lorsqu'il le fit décapiter, *an ne nesci quod par in parem non habet imperium*, tu ne sais pas qu'un égal n'a pas de droit sur ses égaux. Or le commerce des bleds fournit beaucoup d'emploi et procure de quoi vivre à ces hommes, soit dans les transports, soit pour le chargement ou le déchargement, soit enfin pour le remuer dans les magasins. Il importe beaucoup de les tenir occupés et contents; car ne vous y trompez pas, ils sont les seuls auteurs de toutes les émeutes, ils ont leur gosier pour arme offensive, et leur stupidité pour arme défensive; et avec ces armes qui ne feroient peur à un tyran, ils sont très à craindre pour un bon prince; ils peuvent blesser et tenir la gloire du plus vertueux gouvernement [...] S'ils font peur? ils font bien pis, ils font pitié. Une armée d'ennemis belliqueux ne fait pas peur à un souverain courageux et aimé de ses sujets; il y a ou gloire ou profit à les combattre. Mais contre une troupe ou pour mieux dire, un troupeau de ces malheureux, il n'y a ni gloire ni profit. Que voulez-vous leur faire? les vaincre? Ils sont poltrons. Les tuer? Ils sont innocens. Les persuader? Ils sont stupides. Les laisser faire? Ils sont forcénés. Il faut les employer, les faire gagner, les laisser dispersés; et de ces mêmes gosières toujours arrosés, toujours altérés les faire boire et crier, Vive le Roi»<sup>7</sup>.

Per governare e amministrare si tratta sempre di un calcolo scaltro, attento e vigile, che attinge da più parti. La scienza politica, unità di ragione e di esperienza storica, sa e deve saper anche attendere alla ricognizione delle condizioni psicologiche degli animi:

«Si les forts des halles sont contents, il n'arrivera aucune tache ni aucun désastre à l'administration. Soyez persuadé de cette théorie que je vais vous dire. Les grands conspirent et se révoltent; les bourgeois se plaignent et restent dans le célibat. Les paysans et les artisans se désespèrent et s'en vont; les portefaix s'ameutent. Cela ne change jamais, et jamais une de ces classes ne prend les usages et l'instinct de l'autre».

Sappia dunque il Principe tenere a bada la *vile canaille* e non tema improbabili pericoli come un'alleanza di questa con le altre classi sociali, l'*ispezione intrinseca* (così Galiani definisce il calcolo psicologico) e l'esperienza storica insegnano che i diversi gruppi sociali trovano un territorio di azione comune solo nei casi di persecuzione religiosa<sup>8</sup>. E quest'ultima stoccata, volutamente fuori contesto, è davvero da antologia del *realismo* storico-politico. Insomma, se da un lato l'autorità del sovrano non può che condurre al monopolio del potere (il *desiderio di autorità* è una tendenza empiricamente riscontrabile in ognuno e il monopolio non è che la conseguenza, in termini squisitamente politici, dell'ineguaglianza dei mezzi a disposizione per conseguirla); dall'altro il *potere* è tale solo se sa anche astenersi dalle tentazioni di un esercizio continuo: virtù politica per eccellenza, come già il giovane Galiani aveva voluto dimostrare in un opuscolo dedicato a papa Benedetto XIV, è il saper anche come e quando *non fare*<sup>9</sup>. Ma in fondo è la stessa *visibilità* del potere e dell'autorità (le leggi e la

<sup>7</sup> *Dialogues sur le commerce des bleds*, cito qui dall'*editio princeps* del 1770 a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1959, pp. 210-212.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Delle lodi di Papa Benedetto XIV* (1758), ora in *Opere*, cit., pp. 315-344.

forza pubblica) che richiede uno scrupoloso equilibrio. La prudenza politica, nel momento stesso in cui puntella l'autorità, consiglia di resistere al rischio delle ipertrofie del potere, fino a respingere ogni sorta di *Stato di polizia*: in quanto servizio, «la police est une affaire de détail», che vuol dire che la *pubblicità* della forza appartiene allo straordinario e va applicata ai casi particolari; se si va a teatro - così suonerà un disarmante ma illuminante esempio dell'abate - due sentinelle all'ingresso faranno piacere, ma l'esercito ad ogni angolo di strada renderebbe odioso il cammino.

Parimenti, ma qui si apre un capitolo decisivo, l'intero problema della legislazione deve limitarsi alle questioni essenziali dei diritti e dei doveri del cittadino-suddito perché lo Stato deve restare una *funzione generale*: a regolamentare troppo si schematizza il campo di azione e si riduce la possibilità dell'intervento. La controversa questione del grano ne è una riprova specifica e, nel contempo, contiene anche una massima generale:

«Si vous touchez trop à l'administration des blés en France, si vous réussissez, vous altérez la forme et la constitution du gouvernement: soit que ce changement soit la cause, ou qu'il soit l'effet de la liberté entière d'exportation. Or le changement de la constitution est une belle chose lorsqu'elle est faite, mais une fort vilaine à faire. Elle tracasse rudement deux ou trois générations entières, et n'accommode que la postérité. La postérité n'est qu'un être possible, et nous sommes des êtres réels. Faut-il que les réels se gênent pour les possibles, jusqu'à en être malheureux? Non. Gardez donc votre gouvernement et vos blés»<sup>10</sup>.

Calato nel dibattito politico-istituzionale del XVIII secolo, l'atteggiamento dell'abate sembrerebbe ispirato - e non bisogna escludere che, per certi versi, lo sia realmente - a un oculato gradualismo e possibilismo: ma qui paradossalmente l'effetto è precisamente l'opposto di quello sperato perché la pista scettico-razionale galiana, nel momento in cui salda il diritto sulla politica, cancella di fatto, dall'orizzonte politico, ogni possibile riformismo. L'uniformità normativa auspicata da Galiani, non mira a creare un mondo *more geometrico* ordinato come voleva certo *illuminesimo* a lui contemporaneo. L'abate vi individua un pericoloso, perché chimerico e impolitico, *dispotismo legale* in cui una legge varrebbe non per la sua effettiva adeguatezza, ma per il semplice fatto di essere una legge in sé. L'uniformità riguarda ancora una volta la *funzione generale* di un *regolare* a cui applicare le variabili normative: contro ogni pretesa universalità, in politica ogni questione è determinata da un progettare particolare così come ogni risoluzione è dettata da una decisione specifica. Ogni ragionamento giuridico intorno a questioni di diritto naturale e diritto positivo è destinato a spegnersi qualora cada sotto l'ottica suprema della teoria e della prassi politica: in tal caso lo *strumento* della legislazione misura la sua funzionalità direttamente sulla capacità di *attualizzare* la scelta politica:

«...il faut prendre le parti le plus convenable au moment. La législation doit toujours regarder l'état actuel, jamais le futur, puisqu'on est toujours, à temps de varier la loi, quand le changement arrive»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Galiani a Suard, Naples, 8 septembre 1770, *Correspondance*, cit., I, pp. 245-246.

<sup>11</sup> *Dialogues sur les commerce des bleds*, cit., p. 198.

Il punto è che il diritto, come ogni altro *effetto* politico, è una risultante di forze e mai una tesi o una teoria. Di *naturale* nel diritto vi è solo l'energia che ognuno di noi possiede in quanto materia dell'universo e che ha profuso nel passare dei secoli, usandola. Ciò che è sempre variabile è dunque l'utilità e l'utilizzo di queste *forze*: sicché un corpus di leggi - ben lungi dal contenere un *esprit*, adeguandosi piuttosto alla relatività dei costumi - è la mera determinazione sociale di una formula *fisica* equilibrata dal *politico*. E chi sa governare sa anche che il calcolo non deve trascurare alcun valore, possibilità di trasgredire e effettive violazioni incluse.

Ma il luogo in cui tutto questo ragionare sulla politica con Machiavelli ritorna alla luce nella sua veste più appariscente è nell'ultimo libro dell'abate - datato 1782 - che, a partire da una questione di politica e di diritto internazionale chiaramente esplicitata dal titolo (*De' doveri de' principi neutrali verso i principi guerreggianti, e di questi verso i neutrali*<sup>12</sup>), si sofferma significativamente sul più generale rapporto tra politica e guerra.

Il *Dei doveri* è uno scritto d'occasione. La riflessione dell'abate si sviluppa, infatti, sullo sfondo di uno dei periodi più delicati della storia politica dell'Europa prerivoluzionaria. I fatti sono eloquenti: Ferdinando IV aveva proclamato, il 19 settembre 1778, attraverso un editto (alla cui stesura aveva contribuito significativamente il funzionario Ferdinando Galiani), la neutralità del Regno delle Due Sicilie nella guerra scoppiata nelle colonie inglesi dell'America del Nord e che vedeva coinvolte Francia e Spagna contro l'Inghilterra. Inoltre, Caterina II di Russia, preoccupata dal vento liberista proveniente dall'Inghilterra, aveva proposto e quindi realizzato con la costituzione della *Lega dei neutri*, tra il 1780 e il 1781, l'ambiguo strumento politico-diplomatico della *neutralità armata*: e il documento con il quale Ferdinando IV aderirà alla Lega sarà steso proprio dall'abate. Proprio su questa questione della neutralità Galiani aveva mostrato tutta la sua abilità diplomatica: con l'adesione di Ferdinando alla Lega si siglava un successo personale dell'abate che portava a felice compimento un lavoro iniziato già nel 1761, quando convinto dell'utilità, nello scacchiere europeo, della possibilità della dichiarazione di neutralità da parte dei Borboni, aveva improntato le *Notes au Pacte de Famille*<sup>13</sup>.

Il riferimento a questi eventi e ai problemi di equilibrio internazionale che ne derivavano è, nel libro, esplicito. Si trattava perciò, nel bel mezzo di una tempesta diplomatica, di riaffrontare lo spirito (e l'intero codice) del diritto internazionale. Gli elementi per una nuova *tirata del petit abbé* ci sarebbero, insomma, tutti. Eppure, il *Dei doveri*, nella stragrande maggioranza delle sue pagine, offre un Galiani inconsueto: frettoloso, annoiato, pesante, svogliato, esitante, senza quella *verve* e quello smalto che lo avevano sempre caratterizzato. Altro elemento disarmante è la totale disarmonicità del dettato: delle quasi quattrocento pagine che compongono l'intero volume, il Libro II - che pure è dedicato nientemeno che ai *consigli della ragion di Stato* - non ne occupa che quindici (e proprio queste poche pagine sono, a mio parere, le più stimolanti).

---

<sup>12</sup> Oltre all'edizione originale, e a qualche breve stralcio pubblicato nelle antologie, esiste una sola edizione a stampa (curata, tra l'altro, senza grande rigore): *Dei doveri dei principi neutrali*, a cura di G. M. Monti, Bologna, 1942 (le citazioni si riferiscono sempre a questa edizione).

<sup>13</sup> Le *Notes au Pacte de Famille* sono ora in *Opere*, cit., pp. 704-709.

Purtuttavia, con tutte le sue insofferenze e i suoi limiti, il lavoro offre alcuni spunti interessantissimi, soprattutto quando lo si specchia alla luce dell'intera meditazione politica galiana e se ne esaminano i riflessi. Se si snellisce il discorso dei *tecnicismi* e delle dichiarazioni, per così dire, *opportunistiche* che occupano la maggior parte delle pagine, si possono ricavare alcune preziose indicazioni. Innanzi tutto, la fisionomia dei *soggetti* politici. L'abate conferma quel rigoroso statalismo che delimiterebbe l'orizzonte politico e che aveva già caratterizzato nell'opera sul commercio dei grani e in ogni pagina *politica* della *Correspondance*. L'oggetto di studio è, senza mezzi termini, e non solo per necessità formalistiche o *internazionalistiche*, lo Stato, impersonato e gestito dal Sovrano. Scrive in sicurezza Galiani:

«Dico, dunque, che indifferentemente userò le parole *Principe, Sovrano, Potenza, Signoria, Sovranità, Nazione* per esprimere qualunque Società d'uomini civilizzata e ridotta sotto qualunque specie di governo, sia monarchico, repubblicano o misto, purché abbia o l'assoluta indipendenza da ogni altra, o ne abbia tanta quanta basti ad avere il dritto della guerra, della pace e di potersi, liberamente e spontaneamente, determinare a restar neutrale»<sup>14</sup>.

Al di là, ripeto, delle motivazioni tecnico-giuridiche circa la necessità di allargare la parte che riguardava la questione della neutralità nel diritto internazionale, questo significa che la sovranità di uno Stato si regge e si legittima su questa possibilità della *determinazione libera e spontanea*, cioè a dire sulla *decisione* razionale e esclusiva.

Calato il tutto nella questione della guerra e della pace, il quadro comincia ad assumere tinte decisamente forti. Eppure, per seguire le articolazioni e gli esiti di questo ragionamento, si è costretti a saltare tutta la prima parte e concentrarsi sulle quindici pagine finali. Tutto il primo libro è infatti una costruzione retorica, in cui l'erudita disputa con la tradizione e una piuttosto inusuale *bontà* d'ispirazione servono solo e sempre le direttive apologetiche e le esigenze di circostanza: al di là di una critica all'*astrattezza* di Grozio, di un accenno alla *giusta guerra*, alle dichiarazioni dell'estraneità della morale nelle decisioni del vincitore sul vinto, e dei frequenti capovolgimenti di fronte relegati nelle note a pie' di pagina, non si trovano altri spunti veramente degni di nota.

Ciò che è decisivo è che la seconda parte è invece in flagrante contraddizione con la prima. Ma occorre superare ancora un altro ostacolo. Il secondo libro, intitolato *De' consigli che la Ragion di Stato dà ai guerreggianti verso i neutrali* (e quindi *ai neutrali verso i guerreggianti*), si apre con un'affermazione che lascia quanto meno perplesso chiunque abbia un minimo di familiarità con il *Machiavellino*:

«Nel presente libro, sono stati guida ai miei discorsi l'intelletto ed il cuore: ora imprendo nuovo ragionamento, della verità del quale la mente non è persuasa, l'animo vi repugna, l'interno sentimento ne abborre, parendomi fondato tutto sopra principi fallaci e ingiuriosi all'uomo, se non nel suo selvaggio stato, almeno in quello in cui io mi trovo fortunatamente nato, d'una natura perfezionata dalla cultura della ragione. Sarò per conseguenza breve assai, perché mi manca ad ogni passo la lena al discorso, mi nausea il soggetto; e la visibile disuguaglianza di lunghezza tra i due libri paleserà abbastanza che io espongo i precetti

<sup>14</sup> *Dei doveri dei principi neutrali*, cit., p. 15.

dell'astuta politica, non per insegnarli, ma solo per smascherargli e fargli così meglio abbozzare. Chiamo *Ragion di Stato* (al qual nome spesso diversi significati si danno) quella scienza e quella concatenazione di consigli, i quali dirigono una Sovranità unicamente all'ingrandimento suo per qualunque mezzo, non facendo altra scelta o segregazione tra' modi, se non se di preferir sempre i più utili, i più sicuri, i più efficaci. Credo i maestri di cotesta Ragion di Stato che, essendone l'oggetto grande, eccelso e legittimo, basti ciò a far divenire anche sempre legittime e commendabili tutte le vie di conseguirlo. Nella quale opinione si confermano, riflettendo che simile sia l'occulto scopo de' pensieri d'ogni Sovranità, o amica o nemica ch'ella si mostri, e che, essendo tutte in uno stato d'interna avversione ed invidia tra loro, non solo debbasi viverne in perpetua diffidenza, ma convenga afferrare qualunque opportuna occasione di prevenirle e d'attraversarne i disegni. Perciò è loro fondamentale insegnamento ad ogni Sovrano di non fidarsi tanto d'un altro (per quante dimostrazioni d'amicizia e d'alleanza quegli pur dia), che non possa poi trovarsi pronto ed ammanito a divenirgli nemico».

E non solo: commentando in nota la definizione di Scipione Ammirato della ragion di Stato come *contravvenzione di ragione ordinaria per rispetto di maggiore e più universal ragione* aggiunge che

«Tutto l'artificio di così furba definizione non basta a coprirne la malvagità; perché, siccome tra due dati punti non può esservi tirata altro che una linea che sia retta, così in ogni dato caso non può esservi mai altro che una risoluzione di retitudine; né può darsi unitamente, in un particolar caso, ragion di giustizia ordinaria e giusta Ragion di Stato, perché o quella non era giustizia o questa non lo è»<sup>15</sup>.

E così per le restanti pagine illustra quanto sia abominevole fare ciò che sarebbe razionale, opportuno e efficace in politica; e come occorra rifuggire il fatto che tutto lo scenario politico sia composto da egoismi, utilitarismi, inimicizie e da ogni sorta di azione immorale, perché tale scenario, anche nei momenti di pace o di neutralità, è, nella sua sostanza, uno scenario di guerra perpetua. A un Galiani *convertito*, che dopo aver celebrato a ogni possibile occasione la ragion di Stato la combatta perché *immorale*, personalmente, non riesco a credere. Né si tratta del medesimo atteggiamento *diplomatico* che l'abate aveva usato nella prima parte, perché tanto nel primo libro le argomentazioni sono generiche e svogliate, tanto nel secondo libro il discorso è serrato, scientificamente forte e appassionato.

Il fatto - che stranamente è sfuggito persino a Croce, in genere abilissimo, nonostante l'antipatia e le censure, a cogliere proprio gli *occultamenti* di Galiani<sup>16</sup> - è che l'abate sta evidentemente dissimulando. E lo fa, ora più che mai, proprio alla classica maniera dei libertini. Che senso avrebbe, d'altronde, spiegare con tanta dovizia di particolari ciò che *non è*, e reperire così audaci strategie razionali per ciò che *non deve essere*? A me pare che basti leggere attentamente l'abate per comprendere che la questione non è poi così tanto enigmatica. Galiani è sempre stato, infatti, particolarmente *prudente* - o *ipocrita*, come preferisce certa storiografia anti-libertina - nelle sue *uscite pubbliche*, sia da funzionario (valga per tutti il suo ambiguo comportamento con Tanucci) sia da scrittore politico (si vedano i ben più drastici

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 369-370.

<sup>16</sup> In una nota delle *Conversazioni critiche*, Serie IV, Bari, 1951<sup>2</sup>, Croce scrive che «il politicissimo e machiavellico Galiani scrisse una confutazione della 'Ragion di Stato'».

commenti sulle questioni del grano nelle lettere *private* rispetto ai *Dialogues*). In definitiva, per tornare al punto, basta non considerare il fasullo segno *meno* delle argomentazioni del secondo libro del *Dei doveri* e si avrà un altro cruciale capitolo dei Galiani scienziato politico.

La brusca sterzata del secondo libro ha, al di là di tutto, persino una sua motivazione interna. Misurata alla stregua del diritto pubblico, la fisiologia del *politico* implica una scissione formale: la ragion di Stato merita un ragionamento a parte perché differenzia e specifica il luogo stesso della politica. L'osservazione degli eventi storici e dei fatti politici illustra le asperità delle cose, la fragilità intrinseca delle determinazioni socio-economiche, le contraddizioni di ogni vita civile e inter-nazionale: su questo può anche agire la tensione *morale* dei *diritti umani* e dunque l'aspirazione alla costituzione di un codice di salvaguardia. Ma si tratta della proposizione astratta di un problema, nella misura in cui è *astratta* la nozione di umanità. La ragion di Stato interviene invece speculando scientificamente: sciolta come dev'essere da preoccupazioni estranee alla sua funzione tecnica, essa non serve a registrare o a lamentare la *miseria* della condizione umana, bensì a condurre a una soluzione *effettiva* dei contrasti. Nella misura in cui non è dunque *moralmente* né buona né cattiva essa si può occupare del bene e del male politico. Alla politica che s'impone sempre come esigenza e che richiede perciò il rigore di un'azione progettata, *risponde* la scienza della ragion di Stato, la cui rigidità consiste nella consapevolezza del limite, cioè la conoscenza perfetta dei fini e l'efficacia del mezzo, e dove la disciplina interna è la modalità della conoscenza dell'uomo politico nella mutevolezza dei dati.

Galiani, da esperto diplomatico e segretario politico, sa bene che la stessa scienza della ragion di Stato necessita di un nuovo capitolo nel momento in cui incontra problemi di ordine *esterno*: nel momento in cui tocca fare i conti con il gioco delle Nazioni e delle Sovranità - che è quel gioco perenne di neutralizzazione dei conflitti che richiede la massima rapidità di mossa - la ragion di Stato emerge *d'emblée* quale *decisione, prassi strategica*, quasi non avesse più il tempo di proporsi in termini di teoria pura. Se di scienza si tratta, in questi casi la ragion di Stato non funziona più tanto immediatamente come capacità *filosofica* di inquadrare geometricamente le questioni per poi risolverle attraverso calcoli algebrici sempre sicuri: nella realtà *effettuale* al suo stadio politicamente più puro, la ragione deve *muoversi* prima di tutto *per mezzo* di quelle *sentenze* generali scolpite nella storia dall'esperienza. La *generalità* di tali sentenze non è però d'ostacolo all'uomo d'azione: quella stessa *esperienza storica* mostra altresì che ogni segnava indica una certa direzione ma richiede in ogni caso un'interpretazione pertinente e un passo opportuno. Solo a questo punto, cioè una volta illuminato lo scenario di guerra, può iniziare l'*analitica internazionale* dei rapporti politici.

Alla luce dell'effettivo corso delle relazioni politiche tra le sovranità, un codice custode dei diritti delle nazioni è poco più di un miraggio: il solo *diritto* di cui è possibile seguire la traccia, e che può essere persino descritto come *diritto naturale* perché di *fatto* regna incontrastato, è il *diritto del più forte*; così come l'unico valore ispiratore è l'interesse, «perché in conclusione» - Galiani fa parlare il *Della Neutralità* di Botero -

«Ragion di Stato è poco altro che Ragion d'interesse»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 375.

Il libro di Machiavellino sull'arte della guerra non lesina nessuno dei segmenti che disegnano l'aspra mappa dei rapporti internazionali: qui vigono l'astuzia, l'insidia, le simulazioni, e ogni sorta di prepotenza *indiretta* in tempo di pace (o di neutralità); l'arroganza, la violenza e la crudeltà senza riserve nei tempi di guerra. Così come si studiano e si prospettano *scientificamente*, tanto ai guerreggianti quanto ai neutrali, le condizioni in cui una pace diviene impraticabile, la durata stessa di una guerra, termini e limiti dell'individuazione dell'avversario, tempi di amicizie e alleanze (e di resa), come sfruttare vittorie o persino temporanei rovesci, come accattivarsi simpatici, come unire o disunire, come corrompere, e così via; il tutto sotto la sicura *protezione* effettuale dell'esperienza storica e la sicura *protezione* tecnica del calcolo di interesse e convenienza.

Il principio dominante la realtà dei rapporti politici tra Stati è cioè, senza mezzi termini, la *diffidenza* verso ogni relazione di amicizia o di inimicizia (e in particolare verso la neutralità): la storia insegna che è dalla diffidenza che si determinano, si rafforzano e si ingrandiscono i confini, dunque sulla diffidenza occorre *istituirsi* come potenza e con essa procedere e replicare. Ha avuto pertanto torto Grozio ad affannarsi sulle questioni della *liceità* o *illiceità* della guerra: la radicale assenza della *fiducia* nell'orizzonte delle relazioni internazionali priva immediatamente di qualsivoglia possibilità di pace più o meno *naturale*. E che una pace non possa essere che di ordine *strategico* significa che a questo livello la politica è sempre politica di potenza: e *potenza* è, appunto, la *potenzialità bellica*.

Galiani trae tutte le conseguenze da un'esperienza personale della storia moderna e da una questione di scienza politica tutt'altro che scontata o banale: uno strumento quale la *neutralità armata* gli mostrava che il problema della *neutralità* era pur sempre un affare di guerra e non di pace; e, per effetto, che la stessa nozione di *pace* è un concetto esclusivamente politico che appartiene *tout court* al dominio formale della *prassi* della guerra. Sia pur detto per inciso e con tutte le debite distanze e cautele, ma la dinamica ottocentesca della *guerra come continuazione della politica con altri mezzi* (e il tragico sviluppo novecentesco della *politica come continuazione della guerra con altri mezzi*) è questione che, pur nei suoi minimi termini ma in tutta la sua problematicità, a me pare posta già qui con una certa risolutezza.

La politica è, insomma, definitivamente e senza mezzi termini, l'arte della guerra.

Galiani traduce tutto quanto in maniera coerente e con assoluta disinvoltura teorica. La scienza politica si costruisce infatti intorno a una equazione matematica. La politica è l'equazione *de maximis et minimis*, cioè una parabola desunta da un sistema di assi cartesiane, in cui ascisse e ordinate indicano rispettivamente il *bene* e il *male* degli uomini. La politica è la geometria delle curve, atta a indicare il punto in cui il minor male concide con il maggior bene. *Minor male e maggior bene*, nozioni assai problematiche in un contesto in cui la morale è esclusa per definizione e che Galiani problematizza ulteriormente aggiungendovi un riferimento in apparenza banale e invece decisivo, e cioè *secondo le circostanze*. La politica è cioè innanzi tutto un metodo storico di successive individuazioni. Da tali *individuazioni*, via via più specifiche, che sono elementi da elaborare offerti dall'osservazione storica, dall'esperienza e dalle selezioni della ragione, si ottengono i dati finali per provare a risolvere l'equazione parabolica del politico. *Bene e male* non sono dunque valori universali, né tanto meno hanno un contenuto in qualche modo astraiabile. Anzi, un contenuto vero e proprio non ce l'hanno: l'equazione finale del mondo porta l'uomo al di qua del bene e del male. Non si tratta infatti di definire virtù o vizi: *fare il maggior bene* dipende solo ed esclusivamente dalla decisione fattuale di chi decide ciò che è bene e ciò che è male nella specificità di un presente. È proprio

per questo che bene e male sono paradossalmente voci decisive nell'equazione del politico: garantendone l'indefinitezza, la loro variabilità assicura, sul piano pratico, un possibile successo razionale, mentre sul piano teorico allontana la tentazione metafisica e sistematica. Una volta tagliata fuori, cioè, la stessa possibilità di una valutazione etica (la questione morale in Galiani, come si è visto, si colloca, automaticamente, esternamente alla politica) ciò che è *bene* diviene né più né meno che ciò che è *utile*, e ciò che è utile non ha valore in sé, è un semplice effetto di una decisione, effetto di una scelta politica frutto di un'equazione: lungi dall'aver una qualunque sostanza etica, acquista senso nel riferirsi allo scheletro geometrico di una vicenda politica. *Effetti* sono allora tutti i contenuti della decisione politica, e questo vale per l'economia, per il diritto, per le istituzioni, persino per i regimi, e giù, secondo un tipico schema settecentesco, fino alle società e ai loro mezzi educativi, che devono piegarsi alle esigenze della sovranità assoluta del soggetto politico supremo, lo Stato. Ciò che a me pare particolarmente interessante è che a questo punto, paradossalmente, e proprio a partire da Machiavelli che avrebbe additato il criterio per il pensare e l'agire politico, per Galiani un ambito della scienza politica *pura* risulta, per troppi versi, *indefinibile*. Il fiorentino, cioè, nella sua razionalissima analisi storico-antropologica e nella sua insistenza sulla realtà effettuale delle cose, offrirebbe l'unica lezione politica possibile, vale a dire che nel momento in cui, per funzionare, la politica non può che restare ancorata alla discontinuità e alla complessità delle variabilissime leggi che la determinano, la politica serve sempre e solo a *risolvere* e mai a recare spiegazioni o definizioni. Di *puro* resta soltanto l'originaria attività razionale della *funzione* matematica, incarnata dalla ragion di Stato. Ora, questa *indefinibilità* di massima della politica, che impedisce una sua trasformazione in sistemi e teorie, significa, in definitiva, che la politica non ha, né potrà mai avere, una vera e propria *essenza*. In quanto *funzione*, essa è una tendenza empirica, qualcosa che è nel momento in cui si *attua*, comprensibile all'uomo attraverso la sua stessa pratica. Il suo formularsi teorico si limita all'equazione *de maximis et minimis*, ma questa stessa valutazione, è evidente, è l'analisi di una *tendenza* empiricamente giustificata e non il predicato di una norma trascendente. In politica non v'è dunque spazio per clamori: nella *fortuna* storica, l'unica vera e propria *virtù*, la sola *qualità* di cui si deve essere forniti, è il buon senso. E il *buon senso* - che altro non è se non la saggezza scettica del realismo politico che prova ad armonizzare il *ritmo* della storia - rifiuta, per natura, i *correttivi* etici che portano alle concezioni *miracolistiche* e ai cortocircuiti della politica e dell'economia.

Ora, nel momento in cui la politica non avrà come obiettivo né un bene pubblico né un benessere economico, né tanto meno riguarderà la libertà o la felicità; nel momento in cui l'azione politica giudicherà irrisoria qualsiasi forma di emancipazione e progresso sociale e scarterà qualsiasi teleologia e ogni riferimento trascendente (*natura* inclusa); nel momento in cui, in linea con l'ispirazione machiavelliana e contro la concezione classica del potere, un *regno* non è legittimo quando l'azione della sovranità si effettua sulla giustizia, ma quando una decisione sa rendere efficace un'azione; nel momento in cui il dominio del *politico* si riferisce sempre a una prassi e cerca una sua giustificazione solamente sul piano empirico, non bisogna pensare che in Galiani manchi, acriticamente, un *ideale* politico. Questo è anzi consapevolmente recuperato, quanto si voglia in maniera forzata, ancora una volta proprio sulla scorta della lezione machiavelliana. La politica trova infatti la sua regola direttamente nel fatto di essere un'attività di pianificazione razionale: essa si compie - limitandosi - quando ha squadernato alla mente *obiettiva* dell'uomo l'intera gamma delle possibilità. L'ideale poli-

tico allora c'è ed è saldissimo: è la ragione stessa, cadenzata, nel suo realizzarsi effettivo, dalla decisione umana. Il Machiavelli di Galiani resta dunque il grande pensatore del momento politico e risulta irriducibile a operazioni che vogliano trasfigurarlo in fautore di sistemi. L'eredità che Galiani ritiene di aver ricevuto da Machiavelli è, in ultima analisi, preceduta da un testamento quanto mai breve, secco e preciso: nella carenza etica del mondo umano, la *ragionevolezza* politica può solo agire come *sintassi* del potere; il suo oggetto è la scelta delle varie forme in vista della loro collocazione razionale e della loro efficace funzione pratica nella suprema *proposizione* del politico.

## Leonardo La Puma

### *La lettura di Machiavelli a Napoli tra illuminismo e giacobinismo: Filangieri, Pagano, Russo*

1. Nell'introduzione *alla Scienza della legislazione*, Gaetano Filangieri sostiene che grazie alla filosofia *venuta in soccorso dei governi*, tutto si è trasformato o è in via di trasformazione. In particolare, da un lato, è stato proscritto quel flagello dell'umanità, la superstizione, che altrimenti avrebbe impedito sicuramente ogni riforma delle leggi, dei costumi e della società; dall'altro, si è ricondotta la religione alla sua funzione originaria e al tempo stesso nobile di *vincolo della pace* e di *base delle virtù sociali*. Entrambi i risultati costituiscono due aspetti di un'unica grande opera di abbattimento degli ostacoli sulla strada del progresso dei lumi e del superamento di un radicato fanatismo che, come la superstizione, preclude o vizia ogni tentativo di seria riforma.

Sono cambiate anche le stesse idee politiche, che «hanno perduto quel carattere di ferocia e d'intrigo che le rendeva perniciose», invece di renderle utili all'umanità. E' merito di questo processo, che ha tolto all'uso della forza e delle armi il privilegio di rappresentare l'unico mezzo per approdare alla grandezza e alla stabilità delle nazioni, se hanno perso ascolto e prestigio

«quelle massime, se non insegnate, almeno messe in un'equivoca veduta da un politico, che ha ottenuto le lodi degli uomini, quantunque abbia compromesso i loro diritti. Che un nuovo Machiavelli ardisca oggi di dire, che un principe, che vuol mantenersi, dove imparare a non esser virtuoso, se non quando il bisogno lo richiede; ch'egli deve custodir con cura i suoi beni particolari, e profondere quelli del pubblico; ch'egli non deve adempire alla promessa, se non quando può farlo senza arrecarsi svantaggio; che non deve esser virtuoso, ma apparirlo; che deve mostrare d'esser umano, fedele, giusto e religioso, ma che deve imparare a esser l'opposto; che egli non può osservare tutto ciò che fa passare per buoni gli altri uomini, perché i bisogni dello stato l'obbligano spesso volte ad operare contro l'umanità e contro la religione; che dee piegare il suo spirito, secondo soffiava il vento della fortuna, senza allontanarsi dal bene, finché si può, ma anche senza farsi uno scrupolo di commettere il male quando gli giova; che questo nuovo Machiavelli procuri finalmente di stabilire il vizio accanto ai troni; tutta l'Umanità si scaglierà contro di lui; e la pubblica disapprovazione sarà il giusto premio della sua bassezza. Era forse desiderabile una riforma nelle leggi in un tempo, nel quale coloro che dovevano proporla e dirigerla, pensavano e scrivevano a questo modo?»<sup>2</sup>.

E' pertanto inimmaginabile non solo un modello di principe come viene proposto dal

<sup>1</sup> G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, 2 tomi, a cura di V. Frosini, con revisione critica dei testi di E. Riccobono, Ist. poligr. e Zecca dello Stato, Roma, 1984, t. 1, p. 3.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 3-4.

Segretario fiorentino, ma è anche inaccettabile un modello di intellettuale che teorizzi in maniera così arida la repressione di ogni passione civile e politica intesa a modificare il corso degli eventi. Machiavelli appare a Filangieri il cantore della realtà così come essa è, un antropologo pessimista circa la natura dell'uomo e soprattutto le sue possibilità di perfezionarsi. Di fronte alla filosofia della perfettibilità umana, Machiavelli è un semplice conservatore, se non un retrogrado, certamente brillante e degno di ogni italica lode, ma pur sempre un teorico della insormontabile realtà effettuale, una sorta di fotografo-sociologo che si vieta programmaticamente ogni sguardo, per quanto passionale o illusorio esso possa essere, proiettato verso il futuro.

Non è il caso di spendere qui molte parole per comprendere questa iniziale, preventiva, presa di distanza filangieriana dal *De principatibus*. E' senz'altro più interessante capire se nella cultura napoletana del suo tempo circolasse già un giudizio così definitivo e aspro nei confronti di Machiavelli e se ad esso, perciò, possa attribuirsi anche la dignità di momento interpretativo consolidato, dentro ovviamente la complessità dell'interpretazione globale del pensiero machiavelliano che investe sia la cultura dei Settecento sia, molto spesso, lo stesso interprete in fasi diverse della sua riflessione.

Più che da Giuseppe Maria Galanti, ad esempio, autore nel 1779 dell'*Elogio di Niccolò Machiavelli*, o dal salentino Giuseppe Palmieri, che nel 1761 aveva dato alle stampe le *Riflessioni sull'arte della guerra*<sup>3</sup>, l'approccio filangieriano alla teoria del segretario fiorentino sembra suggestionato dalle articolate e non occasionali riflessioni di Paolo Mattia Doria che, tra gli intellettuali del Settecento, può ritenersi uno dei più attenti e profondi conoscitori di Machiavelli. Non mancano certo momenti di aperto dissenso e di rifiuto da parte di Doria nei riguardi di specifiche teorie machiavelliane, in particolare sulle cause del crollo di Roma repubblicana e sul ruolo della religione nelle vicende dei popoli in generale. Ma sono notevoli e numerosi i motivi di convergenza: dalla positiva valutazione e ammirazione, della repubblica romana e delle virtù civili del suo popolo alla concezione sulla mutazione delle forme politiche, dall'accettazione della tipologia delle forme di stato alla condanna delle armi mercenarie, dal ruolo, infine, giuocato dalla piccola proprietà terriera nella formazione delle virtù civili di Roma alla mobilità incessante delle virtù da regno a regno, da repubblica a repubblica<sup>4</sup>.

E tuttavia, Doria rifiuta l'operazione che secondo lui il Machiavelli avrebbe compiuto di spogliazione, di depauperamento della politica: assegnare alla politica un sistema logico ed epistemologico suo proprio equivale alla fondazione di un sapere tutto inchiodato sulla realtà quale essa è o quale si presenta. Doria è chiaro su questo punto: «Fondar la politica sopra l'idea degli uomini quali sono, e non quali dovrebbero essere, è perder in tutto di veduta la virtù, il giusto e l'onesto»; l'errore sia di Tacito che di Machiavelli è di disconoscere «le norme della virtusa politica»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Per questi autori, che stabiliscono un confronto complesso con l'opera e il pensiero di Machiavelli, cfr. P. Pieri, *Guerra e politica negli scrittori italiani* (1955), ed. Mondadori, Milano, 1975; M. Rosa, *Dispotismo e libertà nel Settecento. Interpretazioni repubblicane di Machiavelli*, Dedalo, Bari, 1964; G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

<sup>4</sup> Per una più analitica valutazione del confronto Doria-Machiavelli, cfr. AA.Vv., *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione* (Atti del Convegno di studi, Lecce 4-6 nov. 1982), Congedo Ed., Galatina, 1985.

<sup>5</sup> P.M. Doria, *La vita civile disfinta in tre parti, aggiuntovi un trattato della educazione del principe*, seconda ed. dal l'autore ricorretta ed accresciuta, in Augusta, appresso Daniello Hopper. 1710, p. 6.

Una politica totalmente svincolata dalla filosofia (e quindi dalla religione e dall'etica) sfocia nel modello machiavelliano in cui «tutto si restringe [...] in aver fatto di modo che la vera politica in sola falsa ragion di stato ed in malizia sia convertita»<sup>6</sup>.

Ad un'prima considerazione, dunque, lo stesso timbro accusatorio sembra motivare l'analisi più complessa di Doria e il giudizio tranchant di Filangieri. Seppure in modo meno esplicito di quanto sia dato rilevare in Doria, - intento a perseguire la sintesi di filosofia e politica (in altri termini di Platone e Machiavelli)<sup>7</sup>, in un contesto in cui il dover essere è altrettanto se non più necessario dell'essere ai fini della individuazione delle linee di sviluppo storico - anche in Filangieri si può cogliere l'urgenza di abbandonare il terreno, utilmente dissodato da una miriade di illuministi nei più svariati territori del sapere, della mera indagine fenomenologica. Non che essa non costituisca parte sostanziale della *Scienza della legislazione*, ma è evidente in Filangieri il proposito della progettualità: più che descrivere la realtà politica così com'è, importa maggiormente porre in essere modi, tecniche e tempi di trasformazione e di riforma all'interno di una prospettiva assiologica e pedagogica ben precisa.

Si può dunque avanzare l'ipotesi che Machiavelli apparisse a Filangieri, tutto sommato, come un teorico della conservazione del potere ad ogni costo. Sicché, al pari di Doria, anche Filangieri non può condividere la riduzione della politica a tecnica del potere *tout court*.

Beninteso, qui non si vuole disconoscere l'ispirazione preminentemente pragmatica degli scrittori napoletani della seconda metà del Settecento; ma la concretezza del discorso sociologico degli illuministi napoletani non ha nulla del realismo politico di un Machiavelli o di un Cuoco, in quanto questa concretezza si pone come semplice identificazione di schemi di interpretazione della realtà, da cui dedurre semmai strumenti operativi per l'attuazione delle riforme. E tuttavia, il principio della concretezza estremizzato da Machiavelli nel suo ostinato ancoramento all'idea-guida della *verità effettuale della cosa*<sup>8</sup> presentava agli occhi del Filangieri, presumibilmente, un'aggravante inammissibile nel suo corollario o presupposto, poco importa, della sostanziale immutabilità del mondo<sup>9</sup>. La pietrificazione della realtà significava in qualche modo pietrificazione della politica intesa nei suoi rapporti di forza. La difficoltà e la pericolosità di *introdurre nuovi ordini*<sup>10</sup> doveva essere consiglio assolutamente inaccettabile per un profeta del progresso, sia pure di un progresso indissolubilmente legato alle aperture illuminate dell'unica forma di stato, la monarchia, in grado di garantire la felicità dei popoli.

Da questo punto di vista (che rinvia ad un altro tema storiograficamente centrale e che qui possiamo solo sfiorare, ossia il tema dell'aporia illuministica astrattismo universalistico/operosità pratica) si può leggere la sostanziale indifferenza di Filangieri nei riguardi dell'interpretazione dei *Principe* come opera *obliqua*, cui debbono farsi collegare le sue oscillazioni

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 5-6, e p. 19.

<sup>7</sup> Cfr. V. Conti, *Paolo Mattia Doria. Dalla repubblica dei togati alla repubblica dei notabili*, Olschki, Firenze, 1978, p. 132.

<sup>8</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, in *Tutte le Opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze, 1971, p. 280.

<sup>9</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Tutte le Opere*, cit., p. 145.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 76; *Il Principe*, cit., p. 265.

valutative della figura di Silla, ossia di uno dei nodi più controversi dei Discorsi machiavelliani.

Benché riportata in auge e ripresa con maggior vigore proprio negli anni di composizione e di pubblicazione della *Scienza* dai curatori dell'edizione fiorentina delle *Opere* machiavelliane nel 1782, l'interpretazione repubblicana del *Principe* non sembra coinvolgere affatto il Filangieri, quantunque su di essa avessero già convenuto filologi ed eruditi di alto spessore (Lampredi, Pelli, Fossi, Lastri) e persino l'autorevole *Encyclopédie* nella relativa voce redatta da Diderot. Per nulla gli sembravano condivisibili o utilizzabili le accortenze esegetiche del Tanzini e del Follini, tese a datare il repubblicanesimo di Machiavelli, rendendolo così del tutto compatibile con i regimi monarchici che nessuno aveva l'intenzione di mettere in discussione; e tese anche a fare del Machiavelli un severo critico della Chiesa e delle sue malefatte, ma niente affatto un libertino o un ghibellino<sup>11</sup>. Quasi certamente agivano in Filangieri due, ordini di considerazioni: a) la inammissibilità, in ogni caso, di un armamentario concettuale, psicologico e pratico da riconoscere quasi come una dote genetica al detentore del potere; b) l'inutilità di insistere su certe prerogative in un momento di massima espansione del riformismo assolutistico che legittimava ogni più rosea e ottimistica speranza su forme di governo sempre più aperte e sensibili ai richiami del progresso e della felicità per tutti. Ecco perché, come si evince dalla chiusa del testo filangieriano all'inizio riportato, la posizione di Machiavelli è incompatibile con un progetto di riforma.

E' possibile forse cogliere un momento di indulgenza, se non proprio di ripensamento, da parte di Filangieri quando, affrontando il problema della riforma del sistema militare e prendendo su questo punto le distanze dal Doria, egli nega la necessità di un esercito stabile e permanente ai fini della tranquillità dello stato. Se la nazione è felice, se la giustizia, la legge e l'umanità sono la bussola dei troni ne saranno anche il sostegno e perciò renderanno del tutto inutili le armi perché il popolo non avrà motivo di opporsi e di ribellarsi<sup>12</sup>. A meno che non si voglia garantire comunque nelle mani del monarca lo strumento per opprimere il popolo. In tal caso, deve considerarsi «un abuso della politica e dell'autorità il cercare un mezzo per garantire le oppressioni», *oltraggiosa ricerca* degna di un Machiavelli e che, «se non fosse equivoca, discrediterebbe per sempre la memoria di questo grand' uomo»<sup>13</sup>. E' forse il caso, cioè, di fermare l'attenzione sulla ripetizione di quell'aggettivo, *equivoca*, che mi pare venga usato come sinonimo di *obliqua*, con esplicito riferimento a quell'interpretazione secondo la quale l'esaltazione del principe altro non sia che una specie di finzione letteraria, quasi di espediente metaforico per disvelare la, mentalità retriva ed i metodi, inaccettabili di governo del despota, decretandone in tal modo la negazione. La citazione di Filangieri così prosegue: «Il mio fine è di garantire la felicità dei popoli, e non le oppressioni d'un despota. Un principe sempre armato può divenire, quando vuole, il padrone assoluto d'un popolo disarmato [...]»<sup>14</sup>, che era, al contrario, il suggerimento di Machiavelli ai principi nuovi nel VI capitolo del *De principatibus*. Il dominio assoluto, l'autorità senza freno e senza limiti, l'onnipotenza dispotica sono una spada a doppio taglio sempre pronta a rivolgersi e a colpire l'idiota che la maneggia. A Machiavelli ed ai suoi epigoni, abbarbicati ad una concezione

<sup>11</sup> Cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, cit., pp. 347-51.

<sup>12</sup> Cfr. G. Filangieri, cit., p. 189.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

quasi barbara dei rapporti di potere, bisogna opporre la consapevolezza cui è pervenuta la società moderna, e cioè che «non vi è sicurezza per i principi fuori della virtù, dell'amore de' popoli, della moderazione del governo, della saviezza delle leggi e della loro religiosa osservanza»<sup>15</sup>. Quindi il rifiuto del modello dispotico, impersonato dal principe machiavelliano, è un atto di omaggio e al tempo stesso un messaggio pressante, o un forte suggerimento, rivolto ai monarchi europei perché superino diffidenze e resistenze nell'imboccare decisamente la via delle riforme.

Discutendo nel primo libro della *Scienza della legislazione* delle varie forme di governo, Filangieri condivide con Montesquieu il giudizio negativo sull'attribuzione di un potere esorbitante ad un solo cittadino in regime repubblicano. Si tratta, infatti, dell'anticamera della dittatura che presso i Romani si cercò di evitare limitando nell'arco di poco tempo l'autorità dittatoriale. Com'è, ampiamente noto Machiavelli teorizza il contributo positivo dell'autorità dittatoriale alla Repubblica romana. Per una constatazione di fatto: fece sempre bene alla città; per una questione di opportunità: alla repubblica nuociono «i magistrati che si fanno e l'autorità che si danno per vie straordinarie, non *quelle* che vengono per vie ordinarie»; per una questione di diritto, infine: il dittatore non era perpetuo, ma era nominato a tempo «e per ovviare solamente a quella cagione mediante la quale era creato»<sup>16</sup>. Dunque per Machiavelli, la dittatura è un *ordine* che deve essere considerato decisivo per la grandezza di Roma. Essa, infatti, rese possibile quella che in termini odierni si è detta la governabilità: gli ordini consueti delle repubbliche (oggi diremmo, con termine non appropriato ma utile a reggere il paragone, le istituzioni) *hanno il moto tardo*, ossia sono lente nella formazione delle decisioni e nell'esecuzione delle deliberazioni, soprattutto, in quei frangenti della comunità in cui occorrono scelte e interventi rapidi. Allora è necessario che le Repubbliche (e Machiavelli ricorda la repubblica veneziana) demandino l'autorità a pochi cittadini «che nei bisogni urgenti, senza maggiore consulta, tutti d'accordo possano deliberare», onde evitare che possano rovinare<sup>17</sup>.

Siamo, mi pare, alla prefigurazione della repubblica aristocratica richiamata da Montesquieu, punto di riferimento costante di Filangieri, anche se sul piano delle premesse che conducono alla dittatura in regime repubblicano, non c'è dubbio che il Napoletano si rifaccia a Machiavelli, pur senza nominarlo. Sulla scia di Montesquieu, egli tratta della repubblica aristocratica come una forma di governo, nella quale la legge deve disporre una ordinata distribuzione del potere tra gli ottimati. Una magistratura *ad hoc* (come gli Efori a Sparta) deve vigilare perché sia conservato questo equilibrio tra i diversi centri di autorità. A sua volta questa magistratura deve essere sottoposta ai rigori della legge e deve essere soprattutto limitata nel tempo, al fine di evitare che il rimedio sia peggiore del male<sup>18</sup>.

Dunque sia Filangieri che Machiavelli ritengono plausibile una repubblica in cui il potere sia diviso fra un ristretto numero di cittadini. Per entrambi può accadere che, in alcune precise circostanze, il potere possa essere demandato ad uno solo, purché il tempo di questa delega

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Discorsi*, cit., I, 34.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Cfr. G. Filangieri, *cit.*, p. 76.

sia ristretto al massimo. Filangieri, infatti, sposa il concetto di Machiavelli, secondo il quale «la prolungazione degl' imperi fece serva Roma», unitamente alle *contenzioni* nate dalla legge agraria<sup>19</sup>. Ma pur essendo la dittatura non una forma di governo, bensì un modo particolare e contingente di essere della Repubblica, Filangieri, diversamente da Machiavelli, non ha parole di particolare apprezzamento per essa, considerandone sostanzialmente l'aspetto di ipotesi storiografica.

In realtà, Filangieri rifiutata la dittatura, ossia quel potere monocratico che, esercitato in parziale sospensione degli istituti politici vigenti, sebbene entro ben precisi confini costituzionali, consente di superare l'emergenza e di garantire la sopravvivenza dello Stato. In effetti, si tratta pur sempre, secondo lui, di una forma di dispotismo occidentale e moderno, ovvero ordinato dal diritto e dalla ragione. In tal modo egli non coglie il dato non irrilevante di una dittatura che ha una ragion d'essere proprio nell'ambito politico e costituzionale del regime repubblicano. D'altronde, è questa una connotazione della dittatura estranea alla riformulazione della dittatura stessa in ambito illuministico, quando diventa non un istituto di semplice emergenza, una magistratura straordinaria, ma, come aveva sentenziato Montesquieu, una vera e propria forma di governo, con una sua natura ed un suo principio che la rendevano non condivisibile e tale perciò da isolare.

E' un altro degli aspetti per cui Machiavelli, letto e interpretato da Filangieri in chiave antiassolutistica, non poteva dirsi funzionale ai nuovi compiti riformatori della monarchia borbonica.

2. Non è possibile qui soffermarsi più di tanto sui debiti ideologici che Vincenzo Cuoco contrae con Machiavelli, da lui ritenuto il più *grande de' politici*, l'assertore delle «prime idee di virtù pubblica e tattica militare»<sup>20</sup>. Il giudizio positivo del Cuoco precede di poco quel clima di controtendenza storiografica dovuta all'interpretazione antirepubblicana del Machiavelli avanzata nel 1810 dal Ridolfi, in seguito al rinvenimento della lettera del Segretario fiorentino a Francesco Vettori (la famosa lettera del 10 dicembre 1513). Numerosi sono i punti di convergenza tra Cuoco e Machiavelli, a testimonianza di una lettura ancora più profonda forse di quelle appassionate che indubbiamente produsse la generazione degli intellettuali italiani della seconda metà del XVIII secolo<sup>21</sup>.

Ma Cuoco ci interessa perché fornisce, anche limitatamente al terreno del nostro tema, gli elementi per una chiave di lettura di quell'atteggiamento complesso e poliedrico che contraddistingue quelli che per convenzione (senza entrare, quindi, in una nota *querelle* che ha coinvolto in anni recenti fior di studiosi: Cantimori, Venturi, De Felice, Saitta, Diaz, Galasso ed altri) sono detti giacobini italiani e in particolare giacobini napoletani, con specifico riferimento a Francesco Mario Pagano.

Cuoco critica fortemente il *Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana* presentato da Pagano al governo provvisorio, brandendo, se così si può dire, proprio Machiavelli. Nei *Frammenti di lettere dirette a Vincenzio Russo*, l'autore del *Saggio storico parte dall'esal-*

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 77, N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., III, 34.

<sup>20</sup> V. Cuoco, *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e E. Nicolini, Laterza, Bari, 1924, II, p. 314.

<sup>21</sup> Cfr. C. Curcio, *Machiavelli nel Risorgimento*, Giuffrè, Milano, 1953, pp. 42-43; G. Procacci, *cit.*, p. 341.

tazione della prudenza di Bruto lodata da Machiavelli, sostenendo in maniera del tutto esplicita la sua argomentazione sulla base di due celebri affermazioni contenute nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. La prima: «Chi vuole riformare uno stato anticato in una città libera, ritenga almeno l'ombra de' modi antichi»<sup>22</sup>; la seconda: «Gli uomini, usi a vivere in un modo, non lo vogliono variare; e tanto più non veggendo il male in viso, ma avendo a essere loro mostro per coniettura»<sup>23</sup>. Dopo di che egli utilizza una metafora ricorrente per scrivere che «le costituzioni sono simili alle vesti: è necessario che ogni individuo, che ogni età di ciascun individuo abbia la sua propria, la quale, se tu vorrai dare ad altri, starà male»<sup>24</sup>.

Dunque, sposando in pieno la miscela di utilitarismo e di pessimismo antropologico di Machiavelli, Cuoco sostiene che le costituzioni «si debbono fare per gli uomini quali sono e quali eternamente saranno, pieni di vizi, pieni di errori»; una costituzione cioè deve tenere conto degli *oziosi lazzaroni* di Napoli, dei *feroci* calabresi, dei *leggieri* leccesi, degli *spurei* sanniti, ecc<sup>25</sup>. L'analisi cuochiana si regge su due principi fondamentali. Il primo principio sancisce che «il voler tutto riformare è lo stesso che voler tutto distruggere» e perciò consiglia di procedere con moderazione e gradualità; il secondo principio stabilisce che «l'ottimo non è fatto per l'uomo», il che implica quanto sia doveroso sacrificare ad un ideale astratto di perfezione la concretezza delle cose umanamente possibili<sup>26</sup>.

Per tutte queste considerazioni - confida Cuoco al giovane Russo - il progetto stilato da Pagano non è accettabile (non è il *migliore*, scrive), anche perché «troppo francese e troppo poco napoletano»<sup>27</sup>. In altre parole, il progetto di Pagano era astratto, intellettualistico, non era alimentato dalla lezione di realismo e di utilitarismo suggerita da Machiavelli, e perciò era un progetto destinato inevitabilmente a scontrarsi con la realtà effettuale delle cose e a soccombere. Il moderato Cuoco bacchetta Pagano, di cui riconosce l'alta statura morale e culturale, accusandolo di eccessiva accondiscendenza verso il rivoluzionarismo giacobino. E' vero, le osservazioni dello storico riguardano il *Progetto*, ma se, come penso sia doveroso e necessario, riteniamo il *Progetto* stesso il momento terminale di un itinerario speculativo che si snoda sostanzialmente senza apprezzabili cesure o macroscopiche sterzate, allora, mutato il quadro di riferimento, potrebbe parimenti mutare il giudizio complessivo. In realtà, Pagano assume ragionevolmente una posizione intermedia tra il riformismo moderato e il radicalismo ultragiacobino<sup>28</sup>, dimostrandosi in tal modo proprio un attento estimatore del Machiavelli.

Certo, può avere una qualche motivazione nel campo delle pure ipotesi l'assenza di Machiavelli dal *Progetto* proprio nel momento di massima espansione forse del pensiero machiavelliano. Intanto si trattava di un testo per molti aspetti tecnico-giuridico, per i cui

<sup>22</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 25.

<sup>23</sup> *Ivi*, I, 18.

<sup>24</sup> V. Cuoco, *Frammenti di lettere dirette a Vincenzo Russo*, in *Saggio storico*, cit., p. 218.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 220.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 220.

<sup>28</sup> Cfr. L. Firpo, *Francesco Mario Pagano*, in app. a F.M. Pagano, *Saggi politici de' principii, progressi e decadenza delle società* (ed. seconda del 1791-1792), a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, Vivarium, Napoli, 1993, p. 488. Si veda anche B. Maschietto, *La saggezza dei "Saggi". Il "giacobinismo all'italiana" di F.M. Pagano*, in «Il Pensiero politico», XXVIII (1995-), I, p. 75.

riferimenti erano più immediatamente utilizzabili altre esperienze, da quella del federalismo americano a quella, più vicina e sposata, del costituzionalismo rivoluzionario francese. Ma erano venute meno, ovviamente, anche le condizioni storiche che qualche anno prima avevano imposto a molti di vincolare il repubblicanesimo dei *Discorsi* alla *ratio* del dispotismo illuminato, oppure di reiterare lo schema della configurazione di quel repubblicanesimo della dittatura virtuosa - se così si può dire - come alternativa irriducibile al riformismo delle nuove monarchie europee. Il calcolo e/o la convinzione di soddisfare l'una o l'altra, o entrambe, le preoccupazioni non avevano più motivo di esistere in un momento in cui la repubblica chiamava gli intellettuali a nuovi compiti, per i quali - e qui aveva ragione Cuoco - la tradizione machiavelliana era della massima importanza.

Se dunque ci spostiamo ai *Saggi politici*, in cui vengono elaborati quei principi che troveranno poi una definitiva sistemazione nel *Progetto*, dobbiamo correggere e completare il giudizio di Cuoco.

Non è il caso di indugiare sulle assonanze o su specifiche concordanze, d'altronde numerose, tra Pagano e Machiavelli: si pensi al principio per cui «per l'ordine dell'universo ricorrono in certi tempi le circostanze medesime»<sup>29</sup> e a quello che stabilisce che «la natura fa operare gli uomini sempre all'istesso modo»<sup>30</sup>; si pensi ancora alla riduzione delle forme di governo sostanzialmente a due, monarchia e repubblica, che riprende l'*incipit* del *De principatibus*<sup>31</sup>; alla condanna dello spergiuro<sup>32</sup>, alla trasmigrazione dei popoli<sup>33</sup>, ai fondamenti della religione pagana<sup>34</sup>, alle modalità del passaggio da una forma politica all'altra (rigido in Machiavelli, flessibile in Pagano)<sup>35</sup>. Più che rivisitare questi luoghi, a volte ripercorsi per eccesso o per vezzo di erudizione, può essere di qualche interesse il tentativo di cogliere in Pagano una sorta di *esprit machiavelliano*. Il punto è se in quel momento particolare della sua biografia intellettuale e della stessa storia del regno, in cui premono le vicende rivoluzionarie di altri contesti e sulla quale si intrecciano sia la irrinunciabilità al processo riformistico, accompagnato nei suoi sostenitori da una certa delusione, sia un crescente rifiuto della realtà esistente, Pagano poteva trovare in Machiavelli un punto di riferimento, un complesso di coordinate che potessero essere utili a superare quella che ormai veniva sentita come una inevitabile stagione, peraltro caduca, di transizione.

Quello di Pagano è un approccio che non si potrebbe cogliere fino in fondo senza la mediazione di Genovesi e della precedente generazione degli illuministi napoletani; senza, soprattutto, il filtro della filosofia di Giovan Battista Vico, con l'opera del quale il Pagano intrattiene un rapporto del tutto particolare. D'altronde - lascia scritto Pagano - se Machiavelli è il grande storico (come Tucidide e Tacito) che fa della filosofia intorno alla storia, egli è anche il progenitore del Vico che riduce la storia a filosofia<sup>36</sup>.

---

<sup>29</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 1.

<sup>30</sup> *Ivi*, III, 2.

<sup>31</sup> F.M. Pagano, *Saggi politici*, cit., p. 324.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 263; N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 11.

<sup>33</sup> *Saggi politici*, cit., p. 246; *Discorsi*, II, 8.

<sup>34</sup> *Saggi politici*, cit., p. 214; *Discorsi*, I, 12.

<sup>35</sup> *Saggi politici*, cit., p. 325; *Discorsi*, I, 2.

<sup>36</sup> *Saggi politici*, cit., p. 50.

Questa linea Machiavelli-Vico ha il suo nodo centrale nel modello del *governo misto*, che rappresenta, pur tra qualche accortezza, l'orizzonte politico del Pagano dei *Saggi*. Il governo misto, come del resto tutti e tre i tipi di governo *regolare* (monarchia, aristocrazia, repubblica), si addice solamente alle società *colte e polite* e più precisamente all'epoca di maggiore sviluppo culturale della società. E questo perché la società colta e polita implica e «porta seco intrinsecamente connessa la libertà civile ed una regolare costituzione»<sup>37</sup>. Ora, l'opzione di Pagano è per la repubblica popolare nell'accezione aristotelica di *polizia*, ossia di una repubblica che «è l'istessa che l'aristocrazia, o molto se l'accosta», poiché in essa, essendo esclusi dai diritti civili e dal comando sia la vile plebe e il basso ordine, sia i molto ricchi e potenti, i cittadini, *moderati e virtuosi*, vivono in una *fortunata mediocrità*<sup>38</sup>. E' il riconoscimento, insomma, già teorizzato da Vico, delle funzioni direttive e di comando dei *migliori*, vale a dire di quegli esponenti del *ceto civile* al quale appartenevano e Vico e Pagano. Dell'*ordo medius* avrebbero potuto far parte ecclesiastici, nobili ed esponenti del popolo civile. Nella *medietas* si sarebbero risolti i conflitti tra gli ordini, introducendo in tal modo un clima di stabilità degli ordinamenti politici e un terreno fertile di collaborazione che avrebbe garantito un assetto nuovo alla società nel suo complesso.

Sia Vico che Pagano richiamavano l'esempio di Vinegia; e alla repubblica aristocratica di Venezia ricorre Machiavelli, alla cui lezione i due filosofi napoletani si rifanno esplicitamente. Venezia aveva conosciuto il governo dei Gentiluomini - la cui origine viene spiegata con un argomento che oggi potremmo definire di sociologia delle migrazioni etniche - un governo a diffusa partecipazione di un ordine numericamente strutturato in modo non troppo sproporzionato rispetto ai Popolani. Ma se si dovesse pensare ad una repubblica che avesse l'obiettivo dello *ampliare*, non c'è dubbio - scrive Machiavelli col pensiero rivolto all'Italia - che bisognerebbe rifarsi al modello della repubblica di Roma, cioè ad un modello di repubblica in cui, più che la tranquillità filangieriana, fossero all'ordine del giorno le controversie e le inimicizie tra governanti e governati<sup>39</sup>.

Qui tocchiamo un altro momento del pensiero machiavelliano di forte impatto sul pensiero filosofico e politico di Pagano. In effetti, il governo misto implica, sia dal punto di vista teorico che dal punto di vista funzionale, certamente il non contrasto dei *poteri* (perché il contrasto dei poteri produce *inazione* dal momento che essi, «dovendo difendere i propri dritti [...] faranno abuso dello scambievole veto»<sup>40</sup>), ma presuppone la conflittualità tra gli uomini e gli ordini, essendone dunque anche il risultato. Questa conflittualità ha una grandissima funzione nel processo storico che dalle società barbare conduce l'umanità alla società *colta e polita*. E' questa un'impostazione dottrinale che si respira ampiamente nel primo libro dei *Discorsi* e che si ritrova anche nel *V Saggio* di Pagano. La *disunione* e le *inimicizie* che avevano connotato e scandito nel corso dei secoli il rapporto tra la Plebe e il Senato, avevano finito per rappresentare, secondo l'analisi di Machiavelli, la libertà e la potenza di Roma. In

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 325.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 353.

<sup>39</sup> *Discorsi*, I, 6.

<sup>40</sup> *Saggi politici*, cit., p. 356.

una repubblica, anzi, bisogna «dare luogo a' tumulti e alle dissensioni universali, il meglio che si può»<sup>41</sup>. Il modello di regime misto, dunque, contrariamente al modello consolidato della tradizione aristotelico-polibiana dell'*armonia* e della *concordanza*, nasce e acquista forza da una dinamica (dialettica) conflittuale interna. Il contrasto tra due poli è forza propulsiva apportatrice di progresso. Questo fenomeno sociale e politico, osservato - scrive Pagano - dal *più acuto politico d'Italia* in tutte le repubbliche, si acquieta quando la plebe affranca *la sua persona*, quando essa acquista coscienza della propria libertà, ma anche parte delle *ampie possessioni de' nobili*, sia ricorrendo a un *più regolare e dolce modo*, sia che *colla violenza aperta*<sup>42</sup>. Quando si completa questo ciclo, asserisce Pagano, «un nuovo ordine nelle repubbliche sorge, il quale sollevasi dalla plebe ed alla nobiltà si accosta: e questo ordine medio è il legame de' due estremi»<sup>43</sup>. Tale ordine *mezzano*, nato dalla dinamica del contrasto, è il vero sostegno dello Stato. Se riflettiamo sulla chiusa della pagina paganiana («L'operazione adunque della ripartizion de' beni o accompagna lo stabilimento di un regular governo, o segue quello, secondo la diversità della costituzione dello Stato»<sup>44</sup>) ci collochiamo forse nella condizione più adeguata per valutare prospetticamente sia l'esito del pensiero paganiano a metà strada, come si diceva, tra urgenze rivoluzionarie e radicate convinzioni ideologiche, sia anche l'influenza (certo insieme ad altre) del modello di repubblica costruito da Machiavelli nei suoi *Discorsi*.

3. Pagano dissoda un terreno nei cui solchi germogliano molte istanze che saranno rese esplicite con esiti drammatici dalla generazione napoletana dei giacobini, cui appartiene Vincenzo Russo. A proposito dei giacobini italiani si è scritto di un *machiavellismo giacobino* che, innervandosi sull'interpretazione tipicamente settecentesca del Machiavelli repubblicano, ha privilegiato alcune delle tematiche avanzate dal Segretario fiorentino, quali, ad esempio, la critica del potere temporale della Chiesa e del suo porsi come ostacolo al processo di unificazione nazionale, la condanna delle fazioni, l'esaltazione delle milizie nazionali<sup>45</sup>. In generale, i giacobini utilizzano il pensiero di Machiavelli quale codice dell'esperienza politica concreta, paradigma del realismo politico, guida per un possibile programma politico da realizzare nell'immediato. In tale senso, Machiavelli fornisce un modello di azione rivoluzionaria ben diverso e forse meno specifico del modello fornito dalla Rivoluzione francese. Ampio è il riconoscimento del ruolo di caposcuola e di padre della scienza politica svolto dal Machiavelli, politico *profondo* per Ranza e Russo, *maestro di quei che sanno* per Bocalosi, tra «i più arditi scrittori e i più chiaroveggenti» per Galdi<sup>46</sup>. Quasi tutti i giacobini, insomma, considerano il Machiavelli come il padre della rivoluzione.

Vincenzo Russo cerca nel Fiorentino il teorico della rivoluzione e interpreta lo schema teorico del *ritorno ai principi* come una vera e propria teoria della rivoluzione<sup>47</sup>. Richiamare

---

<sup>41</sup> *Discorsi*, I, 6.

<sup>42</sup> *Saggi politici*, cit., p. 347.

<sup>43</sup> *Saggi politici*, cit., p. 348.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Cfr. V. Criscuolo, *Appunti sulla fortuna di Machiavelli nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», 1990, p. 480.

<sup>46</sup> *Giacobini italiani*, vol. II, a cura di D. Cantimori e R. De Felice, Laterza, Bari, 1964, p. 29 e 326.

<sup>47</sup> Cfr. C. Curcio, *Machiavelli nel Risorgimento*, cit., p. 41.

la società ai suoi principi equivale, per Russo, a *rinvigorire le istituzioni* ed a «riordinare i fatti sociali per mezzo di una rivoluzione»<sup>48</sup>. *Ritirare* una repubblica verso il suo principio può essere fatto, cioè, solo tramite *una rivoluzione guidata convenevolmente*<sup>49</sup>.

Ora, strettamente funzionale alle necessità di una rivoluzione in atto può essere, per il Russo, quello che potremmo definire il *modello Silla*. Secondo un'autorevole e non infondata interpretazione, Russo avrebbe adombrato in Silla la figura di Robespierre, volendone tessere le lodi senza esporsi però ai sospetti del Direttorio e dei suoi rappresentanti in Italia<sup>50</sup>. A richiamare alla penna di Russo il personaggio di Silla sarebbe stata la lettura, da parte sua, del *Dialogue de Sylla et d'Euclate* di Montesquieu, in cui viene attribuita al dittatore romano la prospettiva di una purificazione filosofica e ascetica dalle vanità e dal male del mondo. E' una tesi che, quantunque non sostenuta da precisi riferimenti nei *Pensieri politici* né a Robespierre, né a Montesquieu, non fa una grinza, ma non può essere certo del tutto casuale se in uno dei passaggi più significativi dei *Pensieri* Silla viene citato nella stessa pagina insieme a Machiavelli. Anzi non è del tutto escluso che Russo considerasse il ruolo di Robespierre - in tal modo giustificandolo e tutto sommato esaltandolo - proprio attraverso la sequenza machiavelliana (tutta politica) del Silla dittatore repubblicano, più che nella veste catartica assegnatagli da Montesquieu.

Questo tipo di analisi può essere in qualche modo suffragato se si pensa alla valutazione diametralmente opposta di Silla che era emersa, qualche anno prima, dalle pagine della *Scienza della legislazione*. La circostanza - si può aggiungere - suggerisce un'altra considerazione che potrebbe ulteriormente confortare questa ipotesi di lettura, e cioè che l'uso del *modello Silla* fosse tutto interno al dibattito napoletano, soprattutto se ha un qualche peso l'osservazione che l'esempio di Silla veniva sbandierato nel periodo della rivoluzione francese come sinonimo di dispotismo<sup>51</sup>.

Malgrado e, anzi, contro Machiavelli, Silla era apparso a Filangieri un «mostro, che non potè mettere sul suo capo la corona, ma che distrusse la libertà; che gettò i fondamenti del dispotismo [...], che sparse i semi della tirannia»<sup>52</sup>. Silla era stato il primo a rendere continua la dittatura, ad aprire così la strada ad una usurpazione e non all'esercizio di un diritto che, al contrario, le leggi impedivano alla dittatura: ciò aveva causato la perdita della libertà e quindi la rovina della repubblica<sup>53</sup>. Questo ritratto filangieriano di Silla, motivato dalle ragioni che abbiamo menzionato, era ormai superato dai bagliori della rivoluzione francese e si prestava ad una utilizzazione in certo senso esemplare al fine di risolvere la questione del potere (dei poteri) nella fase di transizione. In un modello politico per la rivoluzione, d'altronde, la configurazione di un forte potere centrale risulta di vitale importanza per contrastare efficacemente i nemici interni ed esterni. Perché la rivoluzione sia *durevole, sicura ed applaudita* - scrive Russo - deve attuare pochi e semplicissimi principi sotto la guida di «un magistrato di

<sup>48</sup> V. Russo, *Pensieri politici in Giacobini italiani*, cit., p. 320 e p. 330.

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

<sup>50</sup> La tesi è di G. Galasso, *il pensiero politico di Vincenzo Russo*, ora in *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Guida, Napoli, 1989, p. 606.

<sup>51</sup> Cfr. C. Vetter, *Il dispotismo della libertà. Dittatura e rivoluzione dall'illuminismo al 1848*, Franco Angeli, Milano, 1993, p. 13.

<sup>52</sup> G. Filangieri, cit., II, p. 15.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 77.

cinque od almeno tre uomini di virtù finita e di cognizioni adeguate, con somma autorità»<sup>54</sup>. Nei momenti cruciali della rivoluzione o quando lo Stato è in difficoltà per corruzione dei costumi e disgregazione sociale, nessuna magistratura può, meglio della dittatura, riportare la società al suo principio. A Silla non riuscì per poco di far ritornare «la Repubblica romana già logora ed affralita [...] Forse solo qualche anno di più di vita per colui»<sup>55</sup>. Silla, che assomma in sé la virtù sensibile e la virtù calcolante, «tenta con vigore, fui per dire furore, una riforma segnata con l'impronta del suo alto ingegno e di quel suo carattere immensamente repubblicano; distrugge parte della corruzione e degli ostacoli che respingeano i rimedi: ma non poté per la morte compire gli stabilimenti fermi e vasti che egli volgea nella mente»<sup>56</sup>. Il carattere *immensamente repubblicano* di Silla (e dei Silla che di volta in volta la storia potrebbe proiettare sul palcoscenico delle vicende umane) legittima la concentrazione limitata nel tempo di un forte potere dittatorio nella mani di una magistratura, individuale o collettiva. Qui l'orizzonte si schiude su un vasto campo dottrinale che vedrà impegnata, in un dibattito serrato e a volte lacerante, gran parte della democrazia risorgimentale italiana.

4. Giunti a questo punto, non ci resta che trarre, in via del tutto provvisoria, qualche considerazione conclusiva in ordine a quanto si è detto.

Nell'arco di poco meno di un ventennio, la cultura politica napoletana produce tre letture diverse di Machiavelli, di segno diverso, di diverse stagioni culturali, anche se appare improprio parlare di stagioni culturali per il breve arco di tempo ai cui estremi si collocano la *Scienza della legislazione* e i *Pensieri politici*.

L'approccio di Filangieri si situa al culmine della spinta riformatrice del regno e quindi all'apice del dispotismo illuminato, in un tempo in cui erano del tutto decontestualizzate rispetto al lessico politico ed alla mentalità dominante le nozioni di repubblica e di dittatura.

I *Saggi politici* di Pagano, nella loro 2ª edizione, si pongono cronologicamente e idealmente a metà strada tra Filangieri e l'altro martire della rivoluzione napoletana. Essi sono lo specchio, insomma, di un'età di transizione, nella quale già si colgono i segni, soprattutto in certi ambienti latomici abituati ad analizzare la situazione, dell'involuzione e della recrudescenza del potere. Per quanto fisica potesse essere la sua dottrina della ciclicità della storia, pure la concezione di Pagano del governo monocratico quale degenerazione della prima originaria forma di governo tra gli uomini, che egli immagina di natura repubblicana aristocratica, è un passo, se non altro sul piano dei presupposti di una dottrina che identifica storia e filosofia, che dispone ad accogliere altri modelli politico-istituzionali.

Col Russo siamo in pieno clima rivoluzionario e giacobino. Anche se non traspare esplicitamente, è tuttavia chiaro che i *Pensieri* hanno come referente dialettico e la *Scienza della legislazione* e i *Saggi politici*. Nel nuovo mutato clima politico e culturale, in cui fermentano nuovi scenari teorici supportati da un inedito (almeno nei contenuti) lessico politico, matura in Russo la visione di una repubblica democratica, popolare, egualitaria. L'urgenza della prassi rivoluzionaria e la necessità di garantire alla rivoluzione stessa un esito positivo dettano modalità diverse di approccio alle tematiche affrontate dal Segretario fiorentino, con uno spirito che non resterà episodio isolato, ma avrà un'eco sicuramente fino al pensiero rivoluzionario di Carlo Pisacane.

---

<sup>54</sup> V. Russo, *Pensieri politici*, cit., pp. 318-19.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 321.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 357.

## Giulio Gentile

### *Giuseppe Maria Galanti e l' 'Elogio' problematico del Segretario fiorentino.*

1. La cultura meridionale della seconda metà del XVIII secolo instaura un rapporto particolarissimo con il pensiero politico di Machiavelli; l'autore di cui tratterò, Giuseppe Maria Galanti, progetta per primo di curare e dare alle stampe un'edizione integrale delle opere del Segretario fiorentino. L'*Elogio* del Machiavelli è quanto resta di questo disegno mai portato a compimento a causa della ferma opposizione delle autorità ecclesiastiche: nelle intenzioni del pensatore sannita esso avrebbe dovuto fungere da introduzione alla raccolta di tutti gli scritti del Segretario fiorentino<sup>1</sup>.

L'*Elogio*, nonostante sia solo un'operetta, «rimane il punto più alto della riflessione settecentesca sul Machiavelli»<sup>2</sup>. Procacci, dopo aver formulato questo giudizio, articola un'ipotesi di lettura già avanzata da Venturi: Galanti è il primo tra i pensatori meridionali a rendere esplicita, cercando di argomentarla, l'interpretazione di Machiavelli in chiave *antifeudale*. Tale argomentazione può essere riassunta brevemente in questo modo: il segretario fiorentino avrebbe elaborato la propria teoria in tempi di anarchia, allorché il grande oggetto della politica avrebbe posto la centralità della conservazione del principato, da rendere potente al fine di indebolire il potere dei nobili<sup>3</sup>. Galanti, tuttavia, una volta giunto a queste conclusioni, eviterebbe di trarne le conseguenze dovute, per cui il suo pensiero farebbe registrare oscillazioni di tendenza che restano irrisolte. Da un lato, infatti, egli riscatta Machiavelli dall'accusa di essere un *apologeta della tirannia*; dall'altro sostiene che le massime del *Principe* non sono utilizzabili per il governo degli Stati. Il pensatore sannita, in ultima istanza, non fornisce risposte chiare agli interrogativi che egli stesso pone: se il secolo XVI sia da considerarsi l'epoca di Leone X oppure del Valentino e della lotta contro la feudalità. Il *Principe* e i *Discorsi* sono opere tra loro assai diverse; a Galanti va dato merito di aver privilegiato i *Discorsi* giacché qui Machiavelli deposita la vera dottrina che il pensatore sannita giudica «[...] equa ragionata e giudiziosa, tutta opposta a quella del Principe»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Galanti riesce a pubblicare un solo volume per i tipi della Società letteraria e tipografica che aveva fondato con alcuni soci. Il volume in questione, *Machiavelli, Opere*, siglato con la cifra 88 G 48 (2) presso gli archivi della BNN risulta disperso. Sulle vicende della Società cfr. G.M. Galanti, *Memorie storiche del mio tempo*, a cura di D. De Marco, Napoli, 1970, e il lavoro di G. Verrechia, *Giuseppe Maria Galanti 1743 - 1806*, Campobasso, 1924, e, infine, il saggio di I. Perna, *Galanti editore*, AA.VV., *Miscellanea Walter Maturi*, Torino, 1966.

<sup>2</sup> G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, 1965, cit. p. 340.

<sup>3</sup> G.M. Galanti, *Elogio del Machiavelli, Discorso intorno alla costituzione della società e del governo politico*, Napoli, 1779, cit. p.75. Di Venturi, che giudica l'*Elogio* di scarsa importanza, si tenga presente l'introduzione che premette alla raccolta di pagine dedicate all'opera del pensatore sannita in *Illuministi italiani*, tomo V, *Riformatori napoletani*, Milano-Napoli, 1962, pp. 954-5.

<sup>4</sup> *Elogio*, cit., p. 33.

Fin qui Procacci la cui analisi, a mio avviso, bisogna riprendere e approfondire cercando di comprendere e chiarire le ragioni ancora più interne per cui l'*Elogio* segna un momento tra i più significativi della riflessione settecentesca sul Machiavelli.

2. Nel *Principe*, osserva Galanti, non c'è traccia di quella concezione della politica «che consiste a conciliare l'autolità del governo colla libertà dei cittadini e la scienza economica soprattutto»<sup>5</sup>.

Machiavelli, pertanto, non è utilizzabile in un discorso intorno alla costituzione e della società e del governo politico. In tempi di anarchia feudale, che sono poi quelli in cui il segretario fiorentino vive e opera, lo stato delle cose umane è assolutamente imperfetto, sia dal punto di vista economico che da quello politico-morale. La politica prende in considerazione l'uomo quale la società lo fa essere, del tutto privo di bontà originaria, «necessitoso e avido, falso e artificioso»<sup>6</sup>. L'autonomia della politica cui il segretario fiorentino fa ricorso, affonda qui le proprie radici e può funzionare solo nel XVI secolo, allorché la soluzione di forza appare l'unica risposta possibile ai problemi della società dell'epoca. In quei tempi «l'arte della politica era ancora regolata dalle leggi del governo feudale e non, come nel XVIII secolo, dallo spirito dei lumi»<sup>7</sup>. Nel *Principe* coesistono due linee di tendenza del tutto opposte e nettamente in contrasto. Machiavelli, da un lato, con la descrizione *dal vivo* degli *orrori della tirannia* mostra «quanto misera e dura sia la condizione di coloro, che perduta avendo la libertà, servir deggiono un padrone, che altro non proponendosi per fine delle sue azioni un particolare pro e vantaggio, è di necessità portato a disprezzare ogni legge e costume e a tener a giuoco i più sacri vincoli della natura»<sup>8</sup>; dall'altro offre pieno riconoscimento e legittimazione politica alle *res gestae* del Valentino. Per queste ragioni, nel *Principe*, viene prospettata una conclusione che contrasta nettamente con le premesse. La lucida analisi delle tecniche che i tiranni utilizzano per assoggettare i popoli e renderli schiavi trova espressione esplicita nell'esaltazione dell'azione e dell'operato politico del Valentino, figura esemplare che persegue il fine di distruggere la feudalità. Il *Trattato del Principe* diviene, inevitabilmente, «[...] il breviario de' furbi, degli ambiziosi, degli scellerati», l'opera in cui «si insegna apertamente la perfidia, la fraude, la mala fede, le astuzie infami», nella quale «si consigliano le usurpazioni, il dispotismo, l'assassinio, il veleno, [...] si encomiano coloro che sono stati l'obbrobrio del Genere umano»<sup>9</sup>. Nel *Principe*, dunque, il Machiavelli teorico della fredda *ratio status*, della *gran arte di condursi* maneggiando l'*amor proprio degli altri*, ovvero della prudenza intesa come pratica «volta ad aggirare con astuzia i cervelli degli uomini»<sup>10</sup>, convive con il politico fine che esalta la qualità positiva dell'agire improntato alla virtù. Galanti richiama due luoghi, tratti rispettivamente dai capitoli VIII e XV del *Principe*, a sostegno e

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>7</sup> Procacci, *cit.*, p. 339.

<sup>8</sup> *Elogio*, *cit.*, p. 18; *Memorie*, *cit.*, p. 13.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> G.M. Galanti, *Elogio storico del sig. abate Antonio Genovesi*, Napoli, M.DCC.LXXII, *cit.*, pp. 172-3.

conforto di questa linea interpretativa. Nel primo il segretario fiorentino osserva che «[...] non si può chiamare ancora virtù, ammazzare li suoi cittadini, tradire gli amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione, i quali modi possono far acquistare imperio, ma non gloria»; nel secondo, invece, «[...] non essendo l'intento mio scrivere cose utili a chi l'intende, m'è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che all'immaginazione di essa»<sup>11</sup>. Machiavelli, in definitiva, descrive la politica del suo tempo in cui «[...] l'intrigo e la perfidia supplivano ai difetti di potere»<sup>12</sup>. La politica «come il diritto pubblico, è sempre uniforme all'idee e a' costumi di un secolo e allo stato della società»<sup>13</sup>. Il *Principe*, allora, al di là delle tendenze positive che pur esprime, riflette e fonda la politica di un'epoca.

«Ai tempi di Machiavelli - sottolinea Galanti - la politica si occupava unicamente della conservazione del Principe, che non poteva procurarsi senza diffidenza e despotismo, essendo la perfidia e la licenza lo spirito generale del tempo. La buona politica, che consiste in ordinare al bene comune tutte le parti dello Stato, non era componibile col'aristocrazia feudale. Il grande oggetto era allora di rendere il Principato potente, con indebolire il potere de' nobili»<sup>14</sup>.

Nei *Discorsi* il segretario fiorentino lascia completamente cadere la prospettiva politica del Principe. Il pensatore sannita osserva che in quest'opera il Machiavelli «[...] niuna cosa più vi detesta delle ingiustizie, della tirannia e delle oppressioni: da per tutto vi respira un amore violento della libertà, del buon ordine, della giustizia, della virtù e del bene pubblico»<sup>15</sup>. Galanti pone in rilievo come ai critici più acuti, tra cui annovera Alberico Gentile, Rousseau e Robinet, Machiavelli sia apparso «[...] zeloso repubblicano, cittadino ardente, grande ammiratore di que' famosi Romani che liberarono Roma da' suoi tiranni [...]»<sup>16</sup>. Si può anche sostenere - e Rousseau e Robinet lo affermano con decisione - che la vera dottrina politica del Machiavelli sia da rinvenire nei *Discorsi*: Galanti, che legge Machiavelli con l'intento certamente non secondario di trarne indicazioni funzionali a un progetto di trasformazione della realtà politica meridionale, non può non chiedersi quali siano i termini di un possibile utilizzo di essa. Il segretario fiorentino ritiene irrealizzabile nel regno di Napoli un vero e proprio *vivere politico*, a causa della presenza di *gentiluomini* che vivono di rendita, e di coloro che *comandano a castella* e hanno *sudditi che obbediscono loro*, ovvero di «gencreazioni di uomini [...] del tutto nimici di ogni civiltà»<sup>17</sup>.

Machiavelli si rivolge soprattutto a quei popoli e a quelle nazioni che possono giovarsi di condizioni sociali già favorevoli a recepirne e realizzarne il programma politico repubblicano; egli, a differenza di Galanti, non deve dare risposta alle improrogabili istanze di trasformazione che il degrado del Mezzogiorno impone con urgenza sempre maggiore. Su questo terreno, pertanto, il pensatore sannita prende le distanze dal segretario fiorentino seguendo un

<sup>11</sup> N. Machiavelli, *Il Principe e altre opere politiche*, a cura di S. Andretta, Milano, 1983, pp. 38-60.

<sup>12</sup> *Elogio del Machiavelli*, cit., p. 70.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>17</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*, a cura di C. Vivanti, Torino, 1983, cit., pp. 90-191.

percorso del tutto diverso, sicuramente originale, attraverso cui offrire indicazioni su come portare la società meridionale fuori dalla arretratezza e dalla miseria feudale. Dai *Discorsi*, in conclusione, a giudizio del pensatore sannita, si può trarre un'unica indicazione fondamentale. Machiavelli, facendo valere l'efficacia normativa dell'esempio, tratteggia qui la vera figura ideale di principe.

«Nel discorso decimo del libro primo - fa notare Galanti - con assai eloquenza e sapere, ci descrive la gloria ed i vantaggi di que' Principi, che seguono le tracce de' Titi, de' Traiani, degli Antonini: e con colori così vivi, che odiosi ci rappresenta i tiranni e gli oppressori»<sup>18</sup>.

I *Titi*, i *Traiani*, gli *Antonini*, hanno governato nell'interesse dei sudditi; resta da sapere con quali strumenti si gestisce il potere in funzione del bene comune. Per le ragioni appena esposte, infatti, un vero e proprio discorso di legislazione e di scienza economica non è rintracciabile nell'opera del segretario fiorentino.

3. Galanti riceve dal re l'incarico di visitare le province del regno e di raccogliere, sotto forma di relazioni, tutte le notizie utili al governo circa il loro *status*. Le conclusioni cui il pensatore sannita perviene nel tracciare un profilo compiuto della società meridionale, si possono riassumere così.

«Napoli, costituita colla più felice natura, è inferiore a tutto il resto dell'Italia, non solo nella struttura della città, nell'economia delle campagne, ne' comodi pubblici, nelle maniere morali, ma anche nelle istituzioni civili»<sup>19</sup>.

Sin dal 1536 Pietro Da Toledo «dette alla monarchia una forma provinciale conveniente a un padrone lontano»<sup>20</sup>. Ciò comporta, sul piano politico e sociale, alcune conseguenze tutt'altro che secondarie. L'assoluta mancanza di un'autorità centrale che conti politicamente, e a cui fare riferimento, è all'origine dell'arbitrio giudiziario e del sopruso amministrativo così largamente diffusi. Nella capitale domina il dispotismo forense, lo scrivanesimo fatto di furberie e di intrighi di ogni genere. Il principio del *capiatur informatio* è uno strumento potente di controllo nelle mani dei *paglietti* e dei *mastrodatti*. Essi non fanno che «profittare delle disposizioni del governo in grazia di chi li paga»<sup>21</sup>. In Plutarco, osserva Galanti, «trovo descritto il nostro *paglietta*, quando dice che ha bocca, ha lingua, ha spergiuri, ha malizia, ardire, fermezza, arti d'inganno [...] Sempre stile scorretto, sempre dizione triviale, sempre stomachevoli adulazioni sempre pensare da *paglietta*»<sup>22</sup>.

I forensi togati, così,

---

<sup>18</sup> *Elogio del Machiavelli*, cit., p. 18.

<sup>19</sup> G.M. Galanti, *Testamento forense*, Venezia, 1806, ristampa anastatica, Napoli, 1977, cit., vol. I, p. 121.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 265.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 233.

«si sono fatti un'idea di sovranità a modo loro, ed i togati delegati trattano il sovrano quale mercante o quale tavernajo. Non mettono in considerazione altra ragione di Stato, che un interesse vergognoso. Non si capisce che la giustizia generale è la prima funzione del governo [...] A senso loro il sovrano ex contractu si obbliga a essere mezzo sovrano. Avverrebbe dello Stato come di un uomo che avesse rinunciato all'uso di alcuni de' suoi membri, tutti per natura diretti alla conservazione della vita. L'uomo così andrebbe nello stato di follia, ed il governo nella dissoluzione»<sup>23</sup>.

Nel petto dei forensi il «dispotismo togato era ragion di Stato. Le opposizioni che ne facevano potenza e bisogni erano aspersi di una bava rabbiosa, quale mostrano i cani nelle loro guerre»<sup>24</sup>. Lo *spirito amministrativo*, che domina incontrastato la scena politica, è un condensato di frode, intrigo, bassezza. Per aggirare gli uomini non sono necessarie *gran cognizioni*, per cui «i talenti mediocri, sempre abili per l'intrigo, riescono sempre a sapersi promuovere»<sup>25</sup>. Le *macchine* cui fa ricorso il cardinale Spinelli per impedire la pubblicazione della *Metafisica* del Genovesi possono considerarsi specchio fedele del tempo. Il cardinale reggeva all'epoca la Chiesa napoletana e «in quelli tempi aveva nell'animo del Re grandissima opinione di santità [...]; parlò al Re dell'opera dell'abate Genovesi e l'assicurò, ch'era perniziosa». Genovesi decise allora di fargli visita: in questo abbozzamento l'abate salernitano «si avvide che il Cardinale non era ignorante né di piccola penetrazione, ma che ne' suoi discorsi ed andamenti serbava tuttavia una finissima dissimulazione»; fra le *macchine* e i *raggiri* felicemente messi in opera dal cardinale «uno fu quello di far credere a' suoi Sovrani che vi erano in Napoli da diciottomila atei, e un numero ancor più grande di eretici»<sup>26</sup>, a causa delle ardite tesi sostenute dal Genovesi nelle sue opere. Il sovrano è, dunque, ostaggio di consiglieri astuti e falsamente devoti che, di fatto, hanno in pugno la vita politica e amministrativa del regno. Il sistema feudale, inoltre, «colle sue giurisdizioni e colle sue esazioni toglie al principato tutta la sua forza politica»<sup>27</sup>. In queste condizioni, inevitabilmente, non c'è popolo unito, operoso e fcale, ma popolazione, distribuita disorganicamente su un territorio vastissimo come quello del regno; alcuni abitanti, infatti, vivono «sotto l'immediata giustizia del sovrano», mentre altri «sotto il giogo dei feudi»<sup>28</sup>.

Le province sono lontane dalla capitale, tagliate fuori da ogni possibilità di comunicazione, schiacciate dal peso di un'amministrazione centrale esosa e del tutto inadeguata a risolverne i problemi. In questo contesto l'autorità politica ha scarso peso decisionale e di controllo; la presenza di gruppi forti di interesse, quali i baroni e i togati, rende difficilissimo «ad un principe di essere veramente sovrano»; egli può sostenersi «solo colle fazioni e con frequenti elargizioni» in modo tale che l'unica vera occupazione politica resta quella di «tenere nel suo partito i più potenti dello Stato»<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>24</sup> *Memorie*, cit., p. 90.

<sup>25</sup> *Elogio del Genovesi*, cit., p. 173.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 75-6.

<sup>27</sup> *Testamento forense*, cit., II, p. 141.

<sup>28</sup> G.M. Galanti, *Descrizione geografica e politica delle Sicilie*, a cura di D. Demarco e F. Assante, Napoli, 1969, p. 16. La *Descrizione* presenta una struttura complessa; rimando, pertanto, all'introduzione che la precede giacché in quella circostanza i curatori esemplificano, tra l'altro, i criteri editoriali adottati; si tenga presente, inoltre, il lavoro di Verecchia, cit., che permette di ricostruire in maniera abbastanza articolata le opere del pensatore sannita.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 59.

Per poter «riformare la nazione senza violenza», evidentemente senza fare ricorso alla soluzione di forza intimamente connessa con l'azione politica del Valentino, che è poi il compito che Galanti si propone di risolvere soprattutto nel momento in cui affronta l'elaborazione e la stesura della monumentale *Descrizione delle Sicilie*, è necessario ripensare radicalmente la *scienza di governo*; fornire al principe quei saperi utili a riordinare l'amministrazione, a promuovere lo *spirito pubblico*, esatto rovescio di quello amministrativo, perché inteso come «primo motore delle società politiche» e paragonato al sole «che vivifica e anima la natura»<sup>30</sup>.

Il primo passo da compiere in questa direzione è la definitiva liquidazione della teoria politica: è impensabile che nella società meridionale, del tutto priva di dinamica interna e caratterizzata dall'assenza di forze sociali antagoniste, gli ordini possano scaturire da conflitti sociali. Le istituzioni, quando non è in gioco la libertà repubblicana, sono prodotte esclusivamente dalla ragione civile mediante l'attivazione di quei saperi utili a promuovere e favorire l'uso corretto della *scienza di governo*. Questa è da porre a fondamento della buona politica che consiste nel ricondurre al bene comune tutte le parti dello Stato: è la prima vera condizione di tutte le istituzioni politiche.

«Egli non può darsi - osserva Genovesi - che la ragione sia in una nazione giunta alla sua maturità, dove ella risiede ancora più nell'astratto intelletto che nel cuore e nelle mani... La ragione non è utile se non quando è divenuta pratica e realtà, né ella diviene tale se non quando tutta si è diffusa nel costume e nelle arti, che noi l'adoperiamo come nostra sovrana regola, quasi senza accorgercene»<sup>31</sup>.

Senofonte, conclude l'abate salernitano, «il solo discepolo di Platone la cui filosofia fu tutta cose [...], rapporta tutte le cause della ricchezza e grandezza di una nazione a cinque, governo, natura del suolo, arti, numero degli abitanti, e loro industria»<sup>32</sup>.

Le intenzioni del governo dirette al perfezionamento dell'ordine pubblico annunciano da sole la virtù del principe. L'autorità sovrana deve configurarsi come bene comune a tutti i sudditi, giacché il governo è fondato sulle virtù del principe e dei suoi ministri. Il regno va governato come una famiglia e il sovrano deve essere per il popolo soprattutto un buon padre, il vero «punto di fusione dell'ordine e della libertà»<sup>33</sup>:

«La forza di un sovrano non consisterà mai nella quantità delle sue rendite, ma bensì in quelle de' sudditi, e di sudditi talmente a lui stretti e affezionati, che le loro borse si apriranno ad ogni bisogno»<sup>34</sup>.

Tutti i dettagli dell'amministrazione pubblica, pertanto, vanno resi noti ai sudditi per creare attaccamento alla patria e felicità nella dipendenza. La *scienza di governo* presuppone alcune regole, buona economia, buone leggi, eguaglianza distributiva, felicità della nazione, senza le quali un governo non ha né principi, né oggetto, né piano.

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 88-293-4.

<sup>31</sup> A. Genovesi, *Del vero fine delle lettere e delle scienze*, A. Genovesi, *Scritti*, a cura di F. Venturi, Torino, 1977, cit., p. 56.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>33</sup> *Memorie*, cit., p. 86.

<sup>34</sup> *Descrizione*, cit., v. II, e III, p. 37.

Un gran re pone il suo interesse principale in una popolazione laboriosa, attiva, numerosa. La popolazione, infatti, «è il primo oggetto di uno Stato politico», giacché essa è il vero «barometro della politica»<sup>35</sup>. E' importante averne nozioni precise di anno in anno. L'istituzione di un catasto proporzionato alla giustizia e alla buona economia di tutte le province è, a tal fine, fondamentale: quello ideato e voluto da Carlo di Borbone non risponde allo scopo giacché non comprende il censimento dei beni feudali.

Galanti pensa a un catasto aggiornato che contenga il nome dei cittadini, le arti e le professioni esercitate da ciascuno, lo stato di ogni singola famiglia, i beni posseduti; in esso, inoltre, devono confluire, sotto forma di tabelle statistiche, dati relativi ai mezzi adoperati da ciascuna famiglia per il pagamento di dazi, gabelle, o altre forme di tassazione. La conoscenza esatta del dato statistico deve giungere sino a includere il numero di crimini di ogni specie commessi in un anno, lo stato delle carceri, degli ospedali, la descrizione precisa delle malattie non solo mortali: di qui, infatti, ha origine la distribuzione razionale della popolazione sul territorio, che passa per la riduzione e il taglio delle professioni improduttive. Nel 1786 il regno conta 47233 preti e 25339 frati:

«La prudenza di chi comanda consiste a restringere sempre più il numero dell'ordine clericale, e a ricondurre in tutte le parti dello Stato quell'eccesso di ricchezze, che gli errori di tanti secoli avevano in questa classe ristretto e concentrato. La politica moderna ha trovato in questi beni un mezzo opportuno di provvedere a' bisogni dello Stato, senza tassare i sudditi»<sup>36</sup>.

C'è qui un importante riferimento alla prudenza civile di chi governa, così diversa dalla *prudencia* dei tiranni in quanto «[...] idea volgare ch'è un abito pratico di accorgimento e di sagacità, che torna sempre in proprio profitto»<sup>37</sup>. La ragion di Stato, intesa come via straordinaria che prescinde dal giusto e dall'ingiusto seppure in funzione della *salus patriae*, resta per Galanti inaccettabile e inammissibile, giacché conduce diritto alla dissociazione di etica e politica:

«Egli è giusto che il Principe sia prudente, secreto, ritenuto, ma n'una necessità il veggio d'ingannare e di tradire; perché l'uomo veramente grande nell'arte di governare, non è colui che ha lo spirito forte in astuzie e intrighi, ma quegli sì bene che abbia un'anima grande e intelligente in prevedere e in risolvere; una profonda cognizione degli uomini; uno spirito fertile e attivo nelle operazioni; un cuore generoso diretto da' principj della giustizia, e vivamente animato dall'amor della gloria e del bene pubblico, con avere in avversione la violenza e le vie arbitrarie»<sup>38</sup>.

Il catasto, dunque, così come Galanti lo immagina e lo propone all'attenzione dell'autorità, è un mezzo fondamentale - peraltro del tutto lecito e di sicuro effetto - di controllo del territorio, della popolazione, dei beni. Machiavelli, per risolvere il problema dell'uguaglianza distributiva, propone, nei *Discorsi*, l'istituzione di un erario pubblico che, comunque, è cosa diversa<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 239.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 224-9.

<sup>37</sup> *Elogio del Genovesi*, cit., pp. 172-3.

<sup>38</sup> *Elogio del Machiavelli*, cit., p. 61.

<sup>39</sup> *Discorsi*, cit., p. 92.

Il diritto sociale di proprietà «deve essere sottomesso al bene comune [...] le istituzioni civili hanno da dirigersi all'amor dell'ordine e della disciplina»<sup>40</sup>. Il pensatore sannita sottolinea, in proposito, il ruolo centrale che le scuole rivestono nell'ambito del processo di formazione educativa e professionale. Egli pensa a veri e propri collegi di educazione strutturati sul modello dei seminari vescovili in cui, accanto all'apprendimento di discipline utili alla società quali la geografia e l'astronomia, sia anche possibile prepararsi all'esercizio delle virtù civili che sono a fondamento dei costumi: tra esse Galanti annovera l'amor della fatica, l'amor di patria, il senso di umanità, lo stato militare come una delle qualità del cittadino. Qui, a mio avviso, c'è un richiamo più concreto al Machiavelli dei *Discorsi*, dal quale il pensatore sannita eredita la nozione di virtù che, comunque, rielabora e rivede in funzione del progetto politico che va costruendo. La grande popolazione si ottiene diffondendo l'*amor della fatica*: lo scopo, anche in questo caso, si realizza attraverso l'istituzione di vere e proprie scuole di agricoltura che hanno il compito di formare uomini adatti alla professione, di studiare il territorio, e di fornire a un'*Accademia dell'agricoltura* le notizie utili al miglior utilizzo dei suoli. L'*Accademia*, sulla base delle indicazioni ricevute, redige una topografia del territorio basata su alcuni dati essenziali: la conoscenza precisa della natura dei suoli, dei periodi differenti di produttività, di abbondanza o scarsità del raccolto, di siccità, del possibile uso delle acque fluviali, della composizione dei singoli nuclei familiari, della loro distribuzione sul territorio, dell'effettivo stato di salute, della frequenza periodica o meno di malattie o altre cause di spopolamento dei luoghi. Questi dati vanno a costruire l'ossatura di un *Giornale meteorologico agrario* aggiornato, periodicamente, organo di supporto al catasto, da cui l'autorità può ricavare informazioni utili circa il miglior impiego e utilizzo delle risorse, i tempi giusti per la riscossione delle imposte, le prime misure atte a rendere omogenea la distribuzione della popolazione agricola sul territorio. Galanti pensa al modello di scuola agricola utilizzato a Montbard da Daubenton, di cui fa menzione con dovizia di particolari nella *Descrizione*<sup>41</sup>.

Un principe di gran talento ha nelle mani i mezzi per facilitare il processo di formazione dello *spirito pubblico*, il suo radicamento nel sociale. Il dispotismo non si addice alla monarchia, meno che mai la tirannide, giacché essa è il vero governo della ragione e della giustizia:

«Perché il popolo sia maggiormente contento della sua dipendenza ed attaccato alla patria, sarebbe ben fatto d'istruirlo di tutti i dettagli della pubblica amministrazione, con imprimerli ogni anno, non solo l'introito e l'esito, delle finanze, ma ancora il conto degli ospedali, de' monti di pietà, de' banchi e di tutti gli altri luoghi pubblici. In questo modo ciascun cittadino nel bene generale vede il suo, ed adora l'autorità che lo governa [...] Si avranno così popolazione, industria, ricchezze, forze, lumi, talenti, virtù. Tutti saranno egualmente uniti, quando egualmente saranno dipendenti dal governo, egualmente animati dal bene della patria»<sup>42</sup>.

I principi debbono imitare gli agricoltori i quali «per aver gran copia di grano, ne seminano una

---

<sup>40</sup> *Testamento forense*, I, cit., p. 2.

<sup>41</sup> *Descrizione*, III, cit., pp. 144-149.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 65.

porzione [...]; le spese che il governo deve fare a similitudine dell'agricoltore, sono acconciamente chiamate produttive dal marchese Palmieri [...]»<sup>43</sup>.

La bonifica dei suoi paludosi, la costruzione di porti, canali, strade, sono iniziative che rendono enormi vantaggi all'incivilimento del commercio e dell'agricoltura, della ricchezza e della popolazione. La costruzione delle strade, pertanto, «è divenuto uno dei principali oggetti della moderna economia»; la loro durata «dipende egualmente dalla buona qualità dei materiali, che dall'economia del loro mantenimento». In Inghilterra «come per noi, la continua pressione de' carri le guasta; ma ivi sono costantemente impiegate alcune persone a riparare ogni piccolo disordine o guasto, subito che si manifesta. Le tasse, e imposte per dette opere, sono egualmente di un soldo per ogni cavallo di sella»<sup>44</sup>.

Le strade comode e sicure fanno di un regno una città sola, in quanto gli ordini del governo «hanno una spedizione maggiore»<sup>45</sup>. Nasce qui l'autonomia economica, civile, giuridica delle province, seppure sotto il controllo dell'autorità centrale. Allorquando l'utilizzazione delle finanze è palese, ciascuno conosce gli interessi da privilegiare e seguire. Chi è privo di costumi non può rispettare le leggi, perché non fanno presa. In Inghilterra i nobili non hanno vassalli, sono cittadini facoltosissimi che, nel corso del tempo, hanno arricchito la loro patria di ospedali, luoghi di accoglienza per anziani, vagabondi, oziosi, biblioteche fecondissime, archivi ricchissimi di informazioni utili alla nazione. Al di là delle ineliminabili differenze di classe o ceto, quella nazione forma un unico grande corpo di cui la *moral disciplina* costituisce il collante vero. L'Inghilterra è la vera patria dello *spirito pubblico*: essa è giunta a gran prosperità e a gran fortuna per l'uguaglianza delle sue imposizioni che ricadono indistintamente sulle ricchezze, non sulle persone; nobili e non nobili sono tutti cittadini che soccorrono la nazione con sottoscrizioni volontarie ogni volta che sia necessario. La libertà civile, la sicurezza «si ottiene colla buona organizzazione dell'autorità pubblica e con la esatta e imparziale osservanza delle leggi»; la felicità pubblica, invece, «coll'aver cittadini laboriosi, umani, rispettosi delle leggi, che conoscano e pratichino la virtù»<sup>46</sup>.

4. Ritornando al punto, possiamo affermare che Galanti giunge alla determinazione che non sia possibile rinvenire in Machiavelli i termini e gli strumenti utili a fondare lo Stato nel meridione. «Sicardo nel 839 fu ucciso da' suoi sudditi per la sua tirannia. Egli e suo padre Sicone avevano tutte le qualità del Principe di Machiavelli»<sup>47</sup>. Nei *Discorsi* è noto, il segretario fiorentino aveva sottolineato che «nessuno accidente, benchè grave e violento, potrebbe ridurre mai Milano o Napoli liberi, per essere quelle membra tutte corrotte»<sup>48</sup>.

A giudizio del pensatore sannita, al contrario, un principe di «gran carattere e genio» ha la reale possibilità di utilizzare «i mezzi più efficaci a far nascere nella monarchia quello spirito pubblico, che si crede proprio delle sole costituzioni repubblicane». I diritti dell'uomo, infatti,

«possono essere egualmente conservati nelle due forme di governo, e si è conosciuto

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 296.

<sup>47</sup> *Ivi*, I, p. 16.

<sup>48</sup> *Discorsi*, cit, p. 90.

che il dispotismo non giova al monarca. La sola cosa che nelle monarchie distrugge la virtù politica, che viene chiamata da Montesquieu la riunione dell'interesse generale, sono le distinzioni ereditarie che separano in diverse classi i cittadini»<sup>49</sup>.

*L'autore incomparabile* dello Spirito delle leggi ha lavorato a distruggere il dispotismo a mostrare «a' Francesi lo stato, in cui la loro patria sarebbe ridotta»<sup>50</sup> qualora vi fosse caduta; ciononostante, pur di scusare un uso vigente in Francia, «crede poter essere buona nella monarchia la venalità delle cariche della magistratura»<sup>51</sup>.

Le spese politiche dello Stato, come quelle economiche, replica Galanti, «hanno per oggetto direttamente il bene della società»: tra le spese politiche la magistratura «tiene il primo luogo; e per mezzo suo il sovrano si manifesta più a' sudditi». La prima funzione della sovranità

«È certamente rendere giustizia a' popoli; e così la magistratura, che direttamente la rappresenta, deve essere riguardata come la massima ricompensa del merito, da non potersi ottenere che con distinguersi colla virtù e co' talenti. Questo è il mezzo sicuro per avere gran magistrati»<sup>52</sup>.

Il pensatore sannita, al di là delle simpatie che pur mostra per il sistema costituzionale inglese, guarda anche allo Stato pontificio come a possibile modello di organizzazione statale.

Roma moderna è una monarchia elettiva, in cui l'autorità «esercita il potere sovrano di principe e di pontefice [...] in modo sagace»<sup>53</sup>.

La costituzione romana è una sorta di *magia politica* visibile solo all'occhio di osservatori particolarmente attenti. Lo Stato pontificio presenta aspetti innegabili di governo funzionale al bene comune, al di là di alcuni limiti dovuti alla presenza massiccia di prelati nell'amministrazione, come la totale mancanza di *spirito di patria*, soppiantato da quello cortigiano che si manifesta con *maniere politiche accorte*. Roma moderna ha, però, un principe elettivo, mentre il regno un sovrano ereditario; il feudalesimo, di fatto, è estinto insieme con la pratica dello scrivanesimo rilassato e indecente, vera piaga della giustizia napoletana. La vita del magistrato, il modo in cui egli conduce la giornata, è fondamentale per i tempi della giustizia.

«[...] In Francia vi erano stati tempa' n'quali i magistrati si levavano dal letto alle ore IV della mattina, definivano alle X e cenavano alle VI della sera [...]. Oggidì tutto è cambiato, con essersi cambiata l'economia della vita domestica [...]. Il magistrato va a letto alle tre dopo la mezza notte. Alle nove ed alle dieci va al tribunale dopo essersi levato due ore prima. Alle due va a desinare: di là a due alle tre ore deve dar udienza [...]»<sup>54</sup>.

In Roma i tribunali non si riuniscono mai *dopo desinare*; ogni atto contrario alla giustizia viene immediatamente rubricato insieme con le generalità del reo; tutte le informazioni con-

---

<sup>49</sup> *Descrizione*, cit., p. 82.

<sup>50</sup> *Elogio del Machiavelli*, cit., p. 18.

<sup>51</sup> *Descrizione*, cit., p. 42.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Testamento forense*, II, cit., p. 101.

<sup>54</sup> *Testamento forense*, I, cit., p. 241.

fluiscono in archivi pubblici depositati in grosse cancellerie; in ogni comune dello Stato vi è un palazzo pubblico, dove risiede il governatore, in cui si conserva un archivio delle scritture pubbliche contenente il numero esatto dei processi svolti, le risoluzioni municipali delle riunioni tenute da una consulta, i conti annuali della comunità. Per la costruzione delle strade e delle principali arterie di collegamento vi è un tribunale apposito che tassa i possidenti. Sotto la direzione di una congregazione del buon governo, ogni comune ha l'obbligo di concorrere alla costruzione delle strade consolari, di edificare e mantenere quelle del proprio territorio con l'introito delle tasse municipali. Le singole comunità, infatti, possono giovare di un catasto efficace che fornisce, tra l'altro, notizie precise circa la superficie dei suoli. Non mancano, infine, scuole di disegno per cui tutto quanto attiene alle fortificazioni civili e ai comodi della vita viene eseguito con gusto e sobrietà.

«La ragione di Stato che in sé comprende la giustizia della pubblica economia, forma un diritto evidente per cessare tanti errori e riordinare il mal fatto secondo la salute pubblica, che non poteva mai essere pregiudicata, e contro la quale non c'è prescrizione»<sup>55</sup>.

L'ambiguità del rapporto con Machiavelli, si risolve, a questo punto, nell'elaborazione di un percorso di prudenza politica e civile, che rifiuta la frattura innovativa e mira soprattutto alla costruzione di una positiva disciplina sociale da parte del popolo. Non la forza, né l'applicazione di perverse tecniche politiche possono assicurare il comando del principe: piuttosto viene invocato il diritto come limite del potere sovrano. Infatti gli oggetti generali di una costituzione politica sono due: determinare con precisione la separazione e l'armonia delle diverse funzioni dell'autorità pubblica, rendere sicuri i diritti dei cittadini sotto la garanzia sociale, salvaguardata dalle leggi civili.

Per ottenere una *macchina di governo* funzionale è opportuno che le leggi politiche e economiche si occupino «a separare in convenienti distribuzioni le diverse autorità civili, per rendere il moto regolare e rapido»; si avrà così «l'ordine politico, una amministrazione attiva, efficace, vigilante, mezzi facili da reprimere gli ostacoli delle particolari passioni e degli abusi [...]»<sup>56</sup>.

La vera *ratio status* affonda qui le proprie radici. In proposito devo riconoscere che mi risulta difficile comprendere alcune osservazioni di Sirri. Da un lato, infatti, egli sostiene che, all'interno e nel contesto della cultura politica meridionale, «[...] la sconfessione della ragion di stato e del machiavellismo deve intendersi come professione morale, primo atto di sganciamento dal possibilismo politico, dalla pratica degli espedienti e delle astuzie della classe politica dominante»; per affermare poi, dall'altro, che «non è certo senza significato che egli, non abbia affatto rinunciato ai principi della ragione di stato, richiamati in vigore attraverso la lettura interpretativa del Machiavelli»<sup>57</sup>.

Il vincolo primo prodotto dalla costituzione consiste nell'affezione e nella pubblica fiducia; quando si governa con questi principi ogni cittadino si interessa alla conservazione del

<sup>55</sup> *Testamento forense*, II, cit, p. 101.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>57</sup> R. Sirri, *La cultura a Napoli nel Settecento. Storia di Napoli*, vol. III, Napoli, 1972, pp. 216-9. Il riferimento è, ovviamente, a Galanti.

suo sovrano. Il corpo politico di una nazione, pur composto da stati diversi tra loro separati, trova la forza principale nell'unità civile. Patria e sovrano, pertanto, devono divenire idee sinonime e inscindibili. La politica ha bisogno del soccorso della morale e di quegli *stabilimenti volti* a introdurre la pratica della virtù così necessaria alla vita sociale.

Un principe «[...] può essere grande e potente con la sola virtù quando questa non sia debolezza»; è tipico dell'indole e del carattere degli uomini «obbedire sempre di buon grado ad un 'autorità ragionevole e benefica». La politica di Traiano, fa notare Galanti,

«aveva per oggetto l'interesse del Genere umano, per cui soleva dire che il fisco nello Stato è quello che la milza è nel corpo umano, la quale, se cresce, tutte le altre membra danno nel tifico. Amava negli uomini l'elevatezza dell'anima, la nobiltà de' sentimenti, delle quali cose sono sempre incapaci gli spiriti servili. Alle persone di questo carattere accordava egli la sua stima ed amicizia, e confidava le cariche»<sup>58</sup>.

Il pensatore sannita tratteggia così la figura del monarca *moderatore della costituzione* che, nell'esercizio della sovranità, deve poter contare sul carattere virtuoso dei ministri di Stato. Egli, soprattutto nelle *Memorie*, ricorda il ruolo determinante esercitato dalle segreterie di Stato pronte a ricorrere a ogni sorta di espediente pur di ostacolarne e screditarne il progetto politico di *nuova scienza di governo*. La crisi che minaccia l'Europa e che sfocerà nella rivoluzione del 1789 e nell'esperienza repubblicana partenopea - che Galanti avversa fortemente - si può prevenire solo con l'istituzione di un governo *savio e moderato*, di cui egli traccia le linee essenziali. Il giudizio del pensatore sannita nei confronti della Napoli repubblicana è assai netto e tagliente: la definisce, infatti, una *repubblica di burattini*:

«La nostra nazione non è disposta a cambiamenti di governo, e senza disposizioni nella natura degli uomini, tali cambiamenti non durano»<sup>59</sup>.

Nel meridione il «popolo non ha idea di repubblica» né ci sono condizioni favorevoli per una sua istituzione: su questo terreno Galanti concorda pienamente con Machiavelli; ciò non significa e non può significare che non ci siano *in toto* spazi politicamente agibili per realizzare alcune forme essenziali di libertà. Il pensatore sannita, al di là dell'ovvia constatazione che una repubblica non può istituirsi e divenire operante con il soccorso delle armi straniere, ne mette in discussione l'aspirazione a proporsi come unico possibile modello politico positivo.

«La repubblica dee tenersi quale governo straordinario, che in un piccolo stato potrà sostenersi coll'opera di straordinarij costumi. Potrebbe eguagliarsi ad una comunità monastica, che prospera coll'opera di una rigida disciplina. Infatti comunità politiche più delle monarchie austere, furono Sparta, Atene, Roma ne' bei secoli de' loro costumi»<sup>60</sup>.

Le virtù politiche «sono figlie delle istituzioni del legislatore non delle forme repubblica-

---

<sup>58</sup> *Descrizione*, cit., p. 238; *Elogio del Machiavelli*, cit., p. 62.

<sup>59</sup> *Memorie*, cit., p. 128.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 130.

ne»<sup>61</sup>; non va dimenticato, infatti, che «[...] gli ateniesi in ogni tempo hanno commesso attentati contro la virtù, hanno condannato i migliori uomini; si pentivano sempre e non si correggevano mai»<sup>62</sup>. La libertà consiste «nell'uso legittimo ad ogni individuo delle proprie facoltà; [...] l'eguaglianza consiste che ogni individuo sia ugualmente e inviolabilmente rispettato sotto la protezione dell'autorità pubblica»<sup>63</sup>. Galanti conclude l'analisi dei mali repubblicani con queste osservazioni:

«Io non veggio che dispotismo nelle antiche repubbliche, come oggi si vede nella monarchia dell'Asia. Lo spirito di giustizia e di moderazione contraddistingue le monarchie d'Europa»<sup>64</sup>.

Ancora una volta, dunque, il pensatore sannita fa riferimento all'Inghilterra «[...] da riguardare come la salvaguardia della libertà di Europa [...]»<sup>65</sup>, affermando con certezza di voler vivere «dove regnano i trajani, i titi, i marcaureli, gli antonini, non in Sparta, non in Roma»<sup>66</sup>. Galanti, dunque, respinge la lezione machiavelliana sull'astuzia tecnica e sul freddo calcolo razionale come mezzi di conquista e di conservazione del potere; nello stesso tempo, però, non nasconde tutte le sue perplessità nei confronti delle repubbliche antiche, che Machiavelli eleva al rango di uniche formazioni politiche effettivamente depositarie di libertà. Così non sorprende che il pensatore sannita giudichi l'esperienza repubblicana partenopea con il conseguente rigore politico di chi ne scorge il fallimento tragico già insito nelle premesse anomale:

«Gli uomini si possono nel generale riguardare come vere scimmie per gli abiti loro, il cui fato è di essere perpetuamente illusi dalle parole che gli intriganti e gli ambiziosi sanno giocare. Oggi le parole libertà, eguaglianza, nazione, patria, cittadino, rigenerazione, formano il vocabolario di ciarlatani ambiziosi»<sup>67</sup>.

Galanti attacca con forza l'intelligenza giacobina, segnatamente Pagano, che egli giudica oratore brillante, colto, in grado di trascinare e persuadere con il fascino della parola, ma politico assai poco avveduto. Va qui osservato di passaggio che i rapporti tra Machiavelli e il giacobinismo meriterebbero una riflessione a parte. Mi sembra di poter sostenere, però, che il pensiero giacobino rivolga la propria attenzione a Rousseau letto e interpretato come teorico dei piccoli stati, delle piccole comunità rurali di produttori autonomi e autosufficienti, che, evidentemente, costituiscono una valida alternativa politica al modello repubblicano tratteggiato dal segretario fiorentino nei *Discorsi*<sup>68</sup>. Mi sembra opportuno, nel tornare a Galanti, richiamare alcune altre considerazioni:

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>68</sup> Rimando qui al mio lavoro *La repubblica virtuosa. Rousseau nel settecento politico meridionale*, Napoli, 1989, in particolare alla terza sezione del volume.

«La materia del governo è la più semplice, se tutti gli uomini fossero capaci di ragionare. Il voto della natura in ogni stato politico si propone: 1. il bene e la prosperità degli individui che lo compongono; 2. la conservazione dello Stato in generale [...] Si ottiene questo doppio oggetto coll'unione armonica de' cittadini, che sono un misto di ragione, di debolezza, di bisogni, di passioni; questa armonia consiste nel loro reciproco ajuto, e nelle loro virtù civili. I beni della società, essendo il prodotto dell'unione di uomini, che sono un composto di bene e di male, sono perciò precarj, e tendono sempre ad inconvenienti. Quindi si comprende che, i soli costumi, cioè abiti e modificazioni, sono i mezzi efficaci per riordinare ogni Stato politico verso i suoi principi»<sup>69</sup>.

Il pensatore sannita, allora, fa riferimento a un passo di Genovesi, tratto dalle *Lezioni di commercio*, in cui l'abate salernitano a suo giudizio, polemizza con il segretario fiorentino:

«Un grand'uomo ha detto, che nelle Monarchie non è necessaria la virtù, ma sibbene il costume. La virtù è l'affezione pel ben pubblico: il costume l'astenersi dal far male altrui. Il virtuoso si sacrifica al bene della patria: il ben costumato non offende nessuno: ma' se è senza virtù, ogni altro uomo gli è indifferente. E' egli a farsi de' lunghi passi dal riguardare gli altri con indifferenza all'offendergli. Non credo adunque, che si possa aver buon costume senza virtù nessuna»<sup>70</sup>.

I talenti e le virtù, pertanto, «sono poca cosa, quando non sono impiegati per lo bene pubblico»<sup>71</sup>.

Una monarchia senza feudi, elettiva, restituita al ruolo di governo delle leggi che le è stato sempre proprio, che conduca sotto il suo controllo con azione distruttrice del privilegio gruppi di interesse generati dall'anarchia feudale, è l'unica soluzione possibile per il regno di Napoli:

«Mi si opporrà - osserva Galanti - che la monarchia è nata co' feudi: e che il governo monarchico dee aver gerarchie [...] Sussistono ed hanno esistito tante monarchie senza feudi [...] Dunque è chiaro che i feudi non sono dell'essenza di una monarchia. Molto meno essi costituiscono una gerarchia necessaria allo Stato monarchico. Le gerarchie necessarie debbono essere quelle, che formansi dall'ordine civile. Tali sono i ministri di Stato, le cariche di corte, le magistrature, le cariche militari, gli ordini di cavalleria, i corpi municipali, i corpi di arti, di lettere ecc.»<sup>72</sup>.

Il re, dunque, in quanto «supremo moderatore dei beni dello Stato» può convertirli e destinarli agli usi più idonei alla salute della patria. La costituzione politica deve mirare all'uso giusto delle risorse; ma anche a garantire l'indispensabile equilibrio tra le componenti sociali, affinché nessun corpo agisca in maniera autonoma, separata, generando quella *dissunzione civile* che ne fa uno stato nello Stato. «La forza dei corpi politici dipende più dal morale che dal fisico»<sup>73</sup>. Il discorso del pensatore sannita, come è del resto chiaro, non prescinde da un

---

<sup>69</sup> *Memorie*, cit., p. 98.

<sup>70</sup> *Critica sposizione delle calunniose detrazioni di Fra Mamachio, Elogio del Genovesi*, cit., p. 40.

<sup>71</sup> *Elogio del Genovesi*, cit., p. 9.

<sup>72</sup> *Testamento forense*, II, cit., pp. 30-31.

<sup>73</sup> *Descrizione*, III, cit., p. 52.

piano di educazione nazionale che l'autorità pubblica deve promuovere al fine di formare il cittadino:

«L'uomo sarà sempre la più preziosa di tutte le produzioni della terra. Questa è la principale pianta che converrebbe con ogni sollecitudine coltivare e favorire; questa è quella che merita tutte le nostre cure, questa è la sola che forma le forze di uno Stato, la sua grandezza, la sua gloria. E uomo è poca cosa in se stessa, e diviene grandissima col l'educazione in una società bene ordinata»<sup>74</sup>.

Galanti, formulando un giudizio che contrasta in parte con quello affidato alle *Memorie*, osserva che «nelle antiche repubbliche, che conoscevano l'arte di governo, chiunque aveva il carattere di cittadino era soldato»; nella *buona politica*, infatti, «[...] lo stato militare non dovrebbe essere che una delle qualità del cittadino», mentre invece «se ne è fatto uno stato separato, di cui si è temuta la violenza e la tirannia»<sup>75</sup>.

Troppo poco per poter pensare a un'effettiva convergenza di posizioni tra Galanti e Machiavelli. Sono e resto convinto che la cultura meridionale, probabilmente con pochissime eccezioni - Delfico, ad esempio - trasferisca all'interno del suo ambito specifico qualche tratto o segmento di machiavellismo, lasciando il nucleo essenziale del pensiero politico del segretario fiorentino fuori dal contesto più generale. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, l'antimachiavellismo resta la costante prevalente del pensiero politico meridionale:

«Il popolo non è più schiavo ed i nobili non sono più i tiranni. Il dispotismo ha bandita nella più gran parte dell'Europa l'anarchia feudale; ed i costumi hanno indebolito il dispotismo. Se prima non si urtava la gran macchina de' feudi, niuna riforma utile era da sperarsi nelle leggi»<sup>76</sup>.

Filangieri, muovendo da queste premesse, formula un giudizio assai severo nei confronti del segretario fiorentino, peraltro abbastanza diffuso all'interno dell'illuminismo settecentesco:

«[...] Che un nuovo Machiavelli ardisca oggi dire, che un Principe, che vuol mantenersi, deve imparare a non essere virtuoso, se non quando il bisogno lo richiede; ch'egli deve custodire con cura i suoi beni particolari, e approfondire quelli del pubblico; ch'egli non deve adempiere alla promessa, se non quando può farlo senza arrecarsi svantaggio; che non deve essere virtuoso, ma apparirlo; che deve mostare d'esser umano, fedele, giusto e religioso, ma che deve imparare ad esser l'opposto; che egli non può osservare tutto ciò che fa passare per buoni gli altri uomini, perché i bisogni dello stato l'obbligano spesso volte ad operare contro l'umanità e contro la religione; che dee piegare il suo spirito, secondo soffia il vento della fortuna, senza allontanarsi dal bene finché si può, ma anche senza farsi uno scrupolo di commettere il male quando gli giova: che questo

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 427.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>76</sup> G. Filangieri, *Introduzione a La scienza della legislazione, Gli illuministi italiani*, a cura di L. Actis-Perinetti, Torino, 1960, cit., p. 7.

nuovo Machiavelli procuri finalmente di stabilire il vizio accanto ai troni; tutta l'umanità si scaglierà contro di lui, e la pubblica disapprovazione sarà il giusto premio della sua bassezza»<sup>77</sup>.

E' giusto ribadire, tuttavia, che non ci si trova di fronte ad un antimachiavellismo astratto e di principio: esso nasce, evidentemente, dalla considerazione non da tutti espressa *apertis verbis* come dal Galanti che, a causa delle massime politiche sostenute nel *Principe*, manchi nel pensiero del segretario fiorentino un vero e proprio modello di Stato da prendere a partito per la trasformazione politica del regno. Doria, nella *Vita civile*, è tra i pochi a tentare una difesa di Machiavelli, come ha fatto notare Badaloni. A giudizio di Doria, il Machiavelli teorico della *torta ragion di stato* va completamente tralasciato, giacché il vero Machiavelli è quello che esalta la libertà e la virtù civile<sup>78</sup>. In definitiva, in Galanti, problematica è l'esaltazione di Machiavelli: questi offre problemi e spunti che vengono letti e utilizzati alla luce della situazione del Napoletano. Viene fuori un'interpretazione e un utilizzo di Machiavelli che, distinguendo *Principe e Discorsi*, trae da quest'ultima opera il richiamo decisivo a coniugare vivere politico e vivere civile grazie all'azione illuminata del sovrano<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

<sup>78</sup> N. Badaloni, *La cultura, Storia d'Italia*, vol. III, *Dal primo settecento all'unità*, Torino, 1973, pp. 741-742.

<sup>79</sup> Segnalo qui anche il lavoro di G. Carletti, *Melchiorre Delfico. Riforme politiche e riflessione teorica di un moderato meridionale*, Pisa, 1996.

## Nunzia Di Maso

### *Linee interpretative dell'incidenza di Machiavelli sul pensiero politico di Vincenzo Cuoco*

In uno scritto del 1815 apparso sul *Monitore delle due Sicilie*, a proposito del saper leggere, o meglio del ricevere le idee con *giudizioso criterio*, Vincenzo Cuoco afferma:

«Di un autore qualunque basta leggere ciò che la posterità ha consacrato. In tal modo si risparmierà tempo e fatica inutile, e resterà in mente ciò soltanto che merita di rimanervi. Vi sono dei libri e degli autori, de' quali bisogna leggere tutto, non tanto per quello che vi raccontano e che troverete in mille altri libri, ma per lo spirito e la maniera di vedere e pensare, a cui v'addestrano con vostro grande profitto. Tali son per esempio l'opere del segretario fiorentino, tali quelle di Bacone di Verulamio, di Cartesio, e di quei non moltissimi scrittori filosofici che possono dirsi *genj* [...]»<sup>1</sup>.

Da questo testo - come ancora da altri interventi apparsi sui giornali dell'epoca - emerge con piena evidenza il valore che Cuoco attribuisce all'opera del segretario fiorentino. Per il contributo fornito alle scienze morali e politiche e per aver concepito «le prime idee di virtù pubblica, e di tattica militare», Machiavelli appartiene alla schiera eletta di quei pochi *genj* filosofici che sono in grado di educare lo spirito dei lettori dotati di sensibilità e ingegno, orientandone l'agire. Ecco perché è necessario accostarsi alle sue opere con mente sgombra da ogni pregiudizio:

«Quelli li quali leggono le opere di Macchiavelli colla stessa attenzione colla quale leggono un romanzo; e quegli altri i quali lo giudicano senza averlo letto (come è avvenuto al P. Passevino ed a tutta la scuola gesuitica) credono che Macchiavelli abbia date lezioni di tirannide, o abbia voluto rappresentar quella stessa parte che rappresentò Samuele al popolo Ebreo. Io son persuaso che Macchiavelli non volle fare né l'una né l'altra cosa, ma vide i costumi e gli ordini de' suoi tempi, e ne giudicò con una mente la quale era superiore ai tempi suoi, e che in conseguenza doveva esser per necessità ammirata, biasimata, e sempre senza ragione, perché non era mai ben compresa»<sup>2</sup>.

L'influenza di Machiavelli è un elemento fondamentale nello svolgimento del pensiero di Cuoco; essa è stata riconosciuta dagli studiosi della produzione cuochiana, e in modo particolare da Cortese, che nel delineare il percorso della formazione teorico-politica dello storico

<sup>1</sup> La citazione riportata è contenuta nell'opera in due volumi che raccoglie tutta la produzione pubblicistica di Cuoco: *Vincenzo Cuoco Scritti giornalistici 1801-1815*, a cura di D. Conte e M. Martirano, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2000, vol. II, p. 532.

<sup>2</sup> *Ivi*, vol. pp. 544-545.

molisano non esita a definire il segretario fiorentino come *il vero maestro del Cuoco*<sup>3</sup>. Tuttavia non sono state ancora poste pienamente in luce le interne e complesse articolazioni delle relazioni profonde esistenti tra i due autori. Mentre l'analisi del rapporto Cuoco-Vico può avvalersi del contributo di studi che hanno condotto ad interpretazioni pressoché definitive<sup>4</sup>, sul versante del rapporto Cuoco-Machiavelli occorre ancora intervenire con impegno al fine di ricostruire l'incidenza del pensiero machiavelliano sulla formazione e sull'intera esperienza culturale dell'autore molisano, e soprattutto sullo sviluppo della sua concezione politica maturata attraverso la partecipazione agli eventi che fanno capo al 1799 ed alla successiva stagione di riflessione critica.

L'interesse di Cuoco per Machiavelli venne via via affermandosi a partire dal 1787 - anno in cui Cuoco lasciò il Molise per proseguire i suoi studi nella capitale del regno - grazie allo studio delle opere di autori come Genovesi, Filangieri, Galiani, Tanucci e Galanti<sup>5</sup>. Fu soprattutto la mediazione di quest'ultimo a rivelarsi particolarmente feconda per i successivi approfondimenti dei testi machiavelliani. È noto che Cuoco collaborò con Galanti per la redazione dell'ultimo volume delle *Descrizione geografica e politica delle Sicilie*, e dovette pertanto avvalersi di questa vicinanza per attingere alla lezione machiavelliana, accostandosi non solo alla lettura del *Principe* - cui l'opera di Machiavelli veniva ancora prevalentemente ridotta - ma anche e in particolar modo a quella dei *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*. Non si può infatti sottacere che Galanti fu tra i primi studiosi in Europa a restituire i Discorsi alla completa autonoma considerazione critica<sup>6</sup>, e fu sicuramente in questo contesto che per il giovane Cuoco prese corpo «il vivo senso del reale e l'amore per il segretario fiorentino» di cui scrive Villani<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Si veda a riguardo l'introduzione di N. Cortese al *Saggio Storico sulla Rivoluzione di Napoli del 1799*, Firenze, Vallecchi, 1926; qui, in relazione allo sviluppo del pensiero politico cuochiano Cortese afferma: «Crediamo che per bene intendere il suo pensiero occorra precisare donde egli abbia ricavato i primi elementi della sua esperienza politica: e questi più che nelle opere del Vico, li ritroveremo nei politici e negli economisti napoletani, come il Tanucci ed il Galiani, come il Genovesi ed il Galanti, i quali, costretti dalle dure necessità del momento a fissare in termini ben precisi i problemi politici ed economici del Mezzogiorno, furono sempre severi critici delle ideologie d'oltralpe e mirarono a non allontanarsi mai dalla realtà quali secoli di storia avevano foggiate; li ritroveremo nei più grandi pensatori dell'antichità e della rinascenza, come Platone, Aristotele e specialmente Machiavelli, che è il vero maestro del Cuoco; e finalmente in alcuni dei filosofi o politici stranieri del settecento prerivoluzionario o antirivoluzionario, come il Rousseau, il Montesquieu, il Burke, il De Maistre» (cito dalla ristampa del *Saggio Storico sulla Rivoluzione di Napoli del 1799* a cura di N. Cortese edita da Generoso Procaccini, Napoli, 1998, p. 12). Oltre a Cortese occorre ricordare tra gli autori che si sono soffermati sull'influenza di Machiavelli in Cuoco: L. Russo con il suo *Machiavelli*, Bari, Laterza, 1957, e P. Villani nell'*Introduzione* a V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Bari, Laterza, 1976; del confronto tra Cuoco e Machiavelli si è inoltre occupato C. Campanelli in *Il realismo politico di V. Cuoco*, Napoli, Agea, 1974.

<sup>4</sup> A proposito dell'influenza vichiana su Cuoco sono decisive le considerazioni di F. Tessitore in *Vincenzo Cuoco tra illuminismo e storicismo*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», Napoli, 1970, ora in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, vol. I, pp. 247-289.

<sup>5</sup> Per una ricostruzione della formazione politica e culturale di Cuoco è da leggere la lettera che l'autore scrisse al padre il 27 novembre 1790, in V. Cuoco, *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Bari, Laterza, 1924, vol. II, pp. 289-290.

<sup>6</sup> Si veda a riguardo la ricostruzione realizzata da G. Procacci in *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto Storico per l'Età Moderna e Contemporanea, 1965; vedi pure la riedizione più ampia di questo lavoro *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995.

<sup>7</sup> P. Villani, *Introduzione* a V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, cit., p. VI.

Nello sviluppo del percorso culturale intrapreso da Cuoco, Galanti riveste un ruolo determinante in quanto fautore di una più profonda conoscenza dell'opera di Machiavelli e in quanto espressione di quel realismo politico della cultura settecentesca meridionale che - come argomenta Tessitore - è «in grado di avvicinare congenialmente e di fondere funzionalmente lo studio di Machiavelli e lo studio di Vico in un addestramento alla ricerca storica che resta il nucleo della ricerca cuochiana nei diversi settori nei quali si esercitò la sua intelligenza vivida e rigorosa»<sup>8</sup>.

1. Il principale elemento in cui si rivela pienamente l'incidenza di Machiavelli - e in particolare dei *Discorsi* - sul pensiero dello storico molisano è costituito dall'esaltazione del primato della politica, o meglio della funzione singolare esercitata dalla risorsa politica.

Nel contesto degli scritti machiavelliani il primato della politica è inteso come capacità di trovare leggi ed ordini che siano *conformi al vivere libero e civile* dei cittadini e come possibilità di produrre quell'innovazione finalizzata a porre rimedio all'inevitabile processo di corruzione e di degrado a cui sono soggetti i corpi politici. Soltanto l'innovazione, che per Machiavelli svolge la finalità di *riduzione verso il principio*, cioè verso i fondamenti della libertà civile, può infatti fornire una soluzione, peraltro mai definitiva, al continuo variare dei costumi e al progressivo *trapassare* delle leggi e degli ordini istituzionali. Inoltre - secondo il segretario fiorentino - il primato della politica trova il suo fondamento nella capacità di favorire il contenimento degli scontri tra *umori diversi*, ossia tra le diverse parti della città, per mezzo di un confronto costruttivo orientato ad evitare la degenerazione dei conflitti e a salvaguardare la libertà dello Stato.

Così nel ricostruire, nel capitolo trentasettesimo del primo libro dei *Discorsi*, le cause della distruzione della Repubblica romana, Machiavelli individua l'origine della crisi nella disputa sulla legge agraria che segnò la prevalenza dell'elemento economico rispetto a quello politico. In altre parole, la *disunione* tra plebe e senato produsse benefici per Roma e generò leggi in favore della libertà fino a quando lo scontro fu animato dalla necessità della plebe di imporre ai nobili il riconoscimento della parte politica che spettava al governo popolare. Quando invece la plebe romana «cominciò a combattere per ambizione, e volere con la Nobiltà dividere gli onori e le sostanze, come cosa stimata più dagli uomini [...] nacque il morbo che partorì la contenzione della legge agraria»<sup>9</sup>; e dall'odio che si scatenò tra patrizi e plebei per il possesso della roba si pervenne «alle armi ed al sangue, fuori d'ogni modo e costume civile»<sup>10</sup>. Da qui il ricorso di ciascuna fazione ai *rimedi privati* e lo scoppio delle guerre civili fino alla tirannia di Cesare, «talché mai fu poi libera quella città»<sup>11</sup>.

Con la ricostruzione degli eventi legati alla legge agraria, sottolineando le conseguenze nefaste scaturite dalle ambizioni nutrite dalle parti e dall'aver sostituito agli antagonismi politici una lotta finalizzata esclusivamente all'acquisizione di vantaggi economici, Machiavelli

<sup>8</sup> F. Tessitore, *Vincenzo Cuoco e le origini del liberatismo "moderato"*, in *Storia della società italiana*, vol. 13: *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, Teti, 1985, p. 331.

<sup>9</sup> *Discorsi*, I, 37. L'edizione citata è quella con introduzione di D. Cantimori e note di S. Andretta, in Machiavelli, *Il Principe e le altre opere politiche*, Milano, Garzanti, 1994; il brano riportato è alla p. 190.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 192.

ribadisce l'assoluta centralità della politica come strumento di innovazione e di contenimento dei conflitti.

Anche per Cuoco la politica è strumento di trasformazione e di progresso civile in quanto, a partire dalla conoscenza imprescindibile dei bisogni e degli usi del popolo, essa è in grado di promuovere le condizioni necessarie per la realizzazione di quell'uguaglianza di diritto<sup>12</sup> che, nell'ottica dell'autore, si identifica con la causa della libertà.

Tale assunto sembra caratterizzare particolarmente il *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* e gli stessi *Frammenti di lettere diretti a Vincenzo Russo*, i quali sono da richiamare criticamente come indispensabile integrazione del *Saggio*. Proprio nel paragrafo XVIII del *Saggio storico* Cuoco, insistendo su un motivo centrale dell'opera, cioè sul costante raffronto dei fatti del 1799 agli eventi della rivoluzione francese, e soffermandosi sui passaggi politici di quest'ultima, analizza il significato e i fondamenti della libertà nel contesto degli errori e delle debolezze che avevano condotto nel meridione d'Italia al fallimento del processo rivoluzionario.

Al centro della ricostruzione operata da Cuoco ci sono le complesse dinamiche che avevano deteriorato il carattere *legale* che pure in origine aveva caratterizzato la rivoluzione francese<sup>13</sup>, in questo punto profondamente differente da quella napoletana. Decisiva, a riguardo, era stata la sentenza con la quale la Convenzione nazionale aveva condannato a morte Luigi XVI «contro tutte quelle leggi che essa istessa aveva proclamate». E qui sottolineando il debito maturato nei confronti dei *Discorsi*, Cuoco cita espressamente le parole del segretario fiorentino e scrive:

«[...] è cosa di cattivissimo esempio in una repubblica, dice Macchiavelli, fare una legge e non la osservare, e tanto più quando la non è osservata da chi l'ha fatta. Tutto il bene che poteva produrre la rivoluzione di Francia fu distrutto colla stessa sentenza che condannò l'infelice Luigi XVI»<sup>14</sup>.

Alla decapitazione di Luigi XVI fecero infatti seguito profonde divisioni e poi le lotte tra i vari partiti intenti ad inseguire *riforme superflue*, ossia dirette a soddisfare gli interessi di pochi, fino a che «Robespierre surse; ebbe una forza maggiore e contenne tutte le altre col timore»<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cuoco usa questa espressione nel paragrafo XVIII del *Saggio storico* in uno dei suoi numerosi riferimenti alla storia di Roma antica per indicare l'uguaglianza sancita dagli ordini e dalle leggi. Cito da V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, a cura di A. De Francesco, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita Editore, 1998 (d'ora in poi *Saggio storico*); l'espressione riportata è a p. 340.

<sup>13</sup> Nel riconoscere la legalità della rivoluzione francese, Cuoco sottolinea come inizialmente il processo rivoluzionario fosse stato approvato e sostenuto dal popolo: «La rivoluzione Francese aveva un'origine quasi legale, che mancava alla nostra. Il suo primo scopo fu quello di rimediare ai mali della nazione, sui quali eran concordi egualmente il popolo ed il re; ed il popolo riconobbe la legittima autorità degli Stati generali e poscia delle assemblee, non altrimenti che venerava quella del re, per di cui comando, o almeno col di cui consentimento, tanto gli Stati generali quanto le assemblee erano state convocate» (*Saggio storico*, cit., pp. 335-336)

<sup>14</sup> V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 338.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 339.

Il giudizio espresso da Cuoco su Robespierre è un giudizio complesso che mette in rilievo i differenti aspetti della vicenda politica del leader rivoluzionario. Per un verso Robespierre è l'uomo forte, colui che con l'autoritarismo del suo governo riuscì a mediare tra istanze diverse, ponendo fine alla lotta tra le fazioni e salvando la Francia dalla minaccia delle potenze straniere. Da questo punto di vista Robespierre, unico in quel difficile momento storico ad aver conquistato - seppure momentaneamente - il consenso del popolo non è lontano dall'immagine machiavelliana del *prudente ordinatore di uno Stato*, la cui azione politica è finalizzata ad introdurre innovazioni istituzionali che promuovano il *vivere libero e civile*:

«mai o di rado occorre che alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene, o al tutto di nuovo fuori dagli ordini vecchi riformato, se non è ordinato da uno; anzi è necessario che uno solo sia quello che dia il modo e dalla cui mente dependa qualunque simile ordinazione. Però uno prudente ordinatore d'una repubblica, e che abbia questo animo di giovare non a sé ma al bene comune, non alla propria successione ma alla comune patria, debbe ingegnarsi di avere l'autorità solo; né mai uno ingegno savio riprenderà alcuno di alcuna azione straordinaria, che per ordinare un regno o costituire una repubblica usasse»<sup>16</sup>.

D'altronde nel paragrafo XV del *Saggio storico*, Cuoco - descrivendo le cause che impedirono a Napoli la creazione di una repubblica legittima e nazionale, e quindi forte del consenso popolare, piuttosto che subordinata ai modelli e agli aiuti stranieri - riconosce l'importanza dei *conduttori* nell'ambito dei processi rivoluzionari. La presenza di una guida che indicasse al popolo la via da percorrere era fondamentale in una situazione come quella napoletana dove secoli di dominazioni rendevano difficile e problematica ogni possibilità d'innovazione. Riproponendo esplicitamente la visione machiavelliana circa la concatenazione che unisce gli eventi innovativi, Cuoco in questo punto osserva:

«Perciò ogni rivoluzione al dir di Macchiavelli lascia l'addentellato per un'altra. Quanto più lunga è stata l'oppressione da cui si risorge, quanto maggiore è la diversità tra la forma del governo distrutto e quella che si vuole stabilire, tanto più incerte, più instabili sono le idee del popolo, e tanto più difficile è ridurlo all'uniformità onde avere e concertare ed effetto nelle sue operazioni»<sup>17</sup>.

Proprio la mancanza di *un uomo profondamente ambizioso* - «il quale prevedendo da lontano gli avvenimenti, vi si sia preparato e riunendo tutte le forze a proprio vantaggio»<sup>18</sup> - sapesse guidare la rivoluzione e ridurre all'uniformità le instabili idee del popolo finì per segnare inevitabilmente la sorte della Repubblica napoletana. Questo accadde perché:

«Di rado avviene che una rivoluzione si possa condurre a fine se non da una persona sola: la stessa libertà non si può fondare che per mezzo del dispotismo. Il popolo ondeggia lungo tempo in partiti; diresti quasi che la nazione vada a distruggersi, ne vedi già scorrere il sangue, finché una persona si eleva, acquista dell'ascendente sul popolo,

<sup>16</sup> *Discorsi*, I, 9, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 132.

<sup>17</sup> V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 316. La citazione di Machiavelli a cui fa riferimento, Cuoco è la seguente: «E nella antichità e continuazione del dominio sono spente le memorie e le cagioni delle innovazioni: perché sempre una mutazione lascia l'addentellato per l'edificazione dell'altra» (*Principe*, II, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 16).

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 318.

fissa le idee, ne riunisce le forze: col tempo, o costui forma la felicità della patria o, se vuole opprimerla, talora ne rimane oppresso. Ma egli ha già indicata la strada, ed allora il popolo può agire da sé»<sup>19</sup>.

Per un altro verso, se dalla visione dell'importante funzione svolta da Robespierre, che riunisce le forze dei partiti francesi e si pone a capo del processo rivoluzionario, si passa ad analizzare il sistema di governo da lui realizzato, non c'è dubbio che *predicando libertà egli tendesse al dispotismo* e che così facendo spingesse la nazione ad insorgere contro la sua autorità. In questo senso Robespierre è, secondo Cuoco, paragonabile ad Appio Claudio, la cui vicenda viene ricostruita da Machiavelli nel capitolo XL dei *Discorsi*. Robespierre come Appio era assunto al potere profittando dei disordini e dei conflitti che agitavano lo Stato e accordando favori alla popolo. Robespierre come Appio non riuscì a conservare l'appoggio del popolo che ben presto si schierò contro la sua tirannide. Insomma il confronto tra i due dittatori mette in luce che:

«Ambedue [erano] egualmente ambiziosi e, nella loro ambizione egualmente crudeli, egualmente imbecilli. Ambedue volevano stabilir colle leggi quel dispotismo, il quale non è altro che la forza distruttrice della legge. Ambedue ebbero quell'autorità, che Macchiavelli chiama pericolosissima, libera nel potere, limitata nel tempo, onde nell'uomo nasce brama di perpetrarla, né gli mancano i mezzi; ma questi, non essendosi dati dalle leggi a quel fine al quale egli li indirizza, debbono per necessità divenir tirannici»<sup>20</sup>.

Infine, riferendosi all'incapacità di entrambi di adoperare tecniche di conservazione del potere, Cuoco attinge ancora una volta, con parole pressoché identiche, all'opera di Machiavelli e riporta quanto afferma il segretario fiorentino nel capitolo XLV del I libro dei *Discorsi* riguardo alle ingiurie e ai tempi appropriati in cui queste vanno eventualmente commesse:

«Né l'uno né l'altro comprese la massima o di non offender nessuno, o di fare le offese ad un tratto, e dipoi rassicurare gli uomini e dar loro cagioni di quietare e fermare l'animo, ma rinfrescavano ogni giorno ne' cittadini, con nuove crudeltà, nuovi timori, e rendevan feroce quel popolo che volevan dominare»<sup>21</sup>.

Questo è ciò che afferma Cuoco ancora nel paragrafo XVIII, e qui lo storico molisano, esprimendo la sua condanna per un regime tirannico che in nome di un'estrema libertà segnava la deriva finale del processo rivoluzionario, riconosce nel primato dell'*uguaglianza di diritto* la garanzia del progresso civile di una nazione e della sua concreta libertà.

Nella prospettiva delineata da Cuoco, la finalità essenziale della politica consiste nel porre le condizioni necessarie affinché gli uomini abbiano l'opportunità di godere degli stessi diritti e pertanto di essere in grado di riconoscere e soddisfare i propri bisogni. Da qui la sua propensione per un ordine costituzionale che, nel contesto della particolare vicenda storica esaminata nel

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 317.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 342.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

*Saggio storico*, promuovesse la crescita civile dei soggetti, attraverso un effettivo esercizio della libertà.

In queste pagine del testo cuochiano, particolarmente dense di riflessioni, si avverte con forza l'influenza di Machiavelli. Infatti nel mostrare le conseguenze che scaturirono dal sistema di governo instaurato da Robespierre e dal suo voler spingere all'*estremo il senso della libertà*, Cuoco intravede dirette analogie con gli eventi che portarono al crollo della repubblica romana e ripropone fedelmente le argomentazioni machiavelliane sulla rovina delle istituzioni repubblicane:

«La plebe romana era serva addetta alle glebe di pochi patrizj, non aveva proprietà né di beni né di persona. Incominciò dal reclamar leggi certe; ottenne la sicurezza delle persone e de' beni, ma rimaneva ancora senza nozze, senza auspicio, senza magistrature; chiese ed ottenne la partecipazione a tutte queste cose, ma le chiese con temperanza, le furono concesse con moderazione; e ciò non solo prolungò la vita della repubblica, ma la rese, per la vicendevole emulazione delle parti che la componevano, più energica e più gloriosa. Pervenute le cose a quella che chiamar si potrebbe eguaglianza di diritto, i tribuni pretesero anche l'eguaglianza di fatto; s'incominciò a parlar di leggi agrarie; e la repubblica perì. Si era giunti a quell'estremo oltre del quale era impossibile progredire»<sup>22</sup>.

Cuoco utilizza dunque la ricostruzione di Machiavelli relativa alla fine della Repubblica romana per asserire un principio che conferma l'influenza esercitata sul suo pensiero dalla lettura dei *Discorsi*: la libertà si fonda sull'*eguaglianza di diritto* piuttosto che sull'eguaglianza economica e sociale. E nel sottolineare il pericolo insito nelle eccessive pretese di libertà egli scrive:

«Quando le pretensioni di eguaglianza si spingono oltre il confine del diritto, la causa della libertà diventa la causa degli scellerati. La legge, diceva Cicerone, non distingue più i patrizj dai plebei: perché dunque vi sono ancora dissensioni tra i plebei ed i patrizj? Perché vi sono ancora e vi saranno sempre i pochi e i molti; pochi ricchi e molti poveri, pochi industriosi e moltissimi scioperati; pochissimi savj e moltissimi stolti»<sup>23</sup>.

Cuoco come Machiavelli non riduce il principio della libertà all'acquisizione della *roba* e subordina la questione sociale alla realizzazione di utili riforme che possano rispondere alle reali esigenze del popolo e garantire il suo sviluppo politico e civile.

2. Nell'argomentare sul significato della libertà, in relazione ai complessi eventi che avevano sollecitato il suo impegno speculativo, agli inizi del XIX paragrafo del *Saggio storico* Cuoco offre una definizione divenuta celebre:

«Il male che producono le idee troppo astratte di libertà, è quello di toglierla mentre la vogliono stabilire. La libertà è un bene, perché produce molti altri beni, quali sono la sicurezza, l'agiata sussistenza, la popolazione, la moderazione dei tributi, l'accresci-

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 340-341.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 341.

mento dell'industria e tanti altri beni sensibili; ed il popolo, perché ama tali beni, viene poi ad amare la libertà. Un uomo, il quale, senza procurare ad un popolo tali vantaggi, venisse a comandargli di amare la libertà, rassomiglierebbe l'Alcibiade di Marmontel, il quale voleva essere amato per se stesso»<sup>24</sup>.

Il concetto di libertà dello storico molisano si oppone ad ogni definizione astrattamente speculativa, non si riferisce affatto ad un'idea originaria che possa prescindere dall'esperienza e dalla volontà popolare; anzi si può dire che per Cuoco la libertà non sia neppure un'idea ma piuttosto un «sentimento che si fa provare coi fatti, non si dimostra colle parole»<sup>25</sup>.

A questo punto s'impone qualche considerazione su quella che rappresenta una problematica cruciale del pensiero di Cuoco e che rivela in maniera determinante l'ascendente di Machiavelli sulla sua opera, e cioè l'importanza per il *vivere libero e civile* di un inquadramento giuridico-politico e quindi costituzionale della libertà. In effetti dall'analisi dei costituzionalismo cuochiano - che proprio nel *Saggio storico* e nei *Frammenti* trova la sua più compiuta espressione - emerge la necessità di vincolare il processo costituzionale alle idee, ai costumi e ai bisogni del popolo in quanto:

«Le costituzioni sono simili alle vesti: è necessario che ogni individuo, che ogni età di ciascun individuo, abbia la sua propria, la quale se tu vorrai dare ad altri, starà male»<sup>26</sup>.

Si spiega così la critica, esplicitata da Cuoco nei *Frammenti*, al progetto di costituzione della Repubblica napoletana redatto da Mario Pagano. Essendo ispirato ai principi della costituzione francese del 1795, tale progetto risultava essere ben lontano dalle tradizioni e dai costumi delle popolazioni meridionali e finiva con l'imporre un processo generale di riforme del tutto estraneo alle loro reali esigenze<sup>27</sup>. Cuoco non esita ad affermare nei *Frammenti* che il «voler tutto riformare è lo stesso che voler tutto distruggere»<sup>28</sup>, riprendendo nella sostanza quanto si può leggere nei *Discorsi*, in cui riferendosi alla necessità per coloro che intendono fondare un ordine nuovo di conservare almeno *la parvenza* degli antichi costumi, Machiavelli scrive:

«Colui che desidera o che vuole riformare uno stato d'una città, a volere che sia accetto e poterlo con soddisfazione di ciascuno mantenere, è necessitato a ritenere l'ombra almeno de' modi antichi, acciò che a' popoli non paia avere mutato ordine, ancoraché in fatto gli ordini nuovi fossero al tutto alieni dai passati; perché lo universale degli uomini si paescono così di quel che pare come di quello che è: anzi molte volte si muovono più per le cose che paiono che per quelle che sono»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 343.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 346.

<sup>26</sup> V. Cuoco, *Frammenti di lettere dirette a Vincenzo Russo*, in V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 515.

<sup>27</sup> Per un'analisi del progetto di costituzione della Repubblica napoletana, soprattutto in riferimento alla legge sui feudi si veda G. Galasso, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, pp. 633-660.

<sup>28</sup> V. Cuoco, *Frammenti di lettere dirette a Vincenzo Russo*, in V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 516.

<sup>29</sup> *Discorsi*, I, 25, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 168.

Del resto, sempre nei *Frammenti*, Cuoco rammenta le lodi tributate dal segretario fiorentino alla prudenza di Bruto; costui s'impegnò a rispettare le antiche usanze religiose del popolo, affinché nel passaggio ad un nuovo ordine di cose i romani «non avessero avuto a desiderare nessun bene che loro dava l'antico»<sup>30</sup>. Si legge infatti in corrispondenza nei *Discorsi*:

«Oltre a di questo, faccendosi in Roma uno sacrificio anniversario il quale non poteva essere fatto se non dalla persona del re, e volendo i Romani che quel popolo non avesse a desiderare per l'assenza degli re alcuna cosa delle antiche, crearono un capo di detto sacrificio, il quale loro chiamarono Re Sacrificulo, e sottomessono al sommo Sacerdote. Talmente che quel popolo per questa via venne a sodisfarsi di quel sacrificio, e non avere mai cagione per mancamento di esso di desiderare la ritornata de' re. E questo si debbe osservare da tutti coloro che vogliono scancellare un antico vivere in una città, e ridurla a uno vivere nuovo e libero. Perché alterando le cose nuove le menti degli uomini, ti debbi ingegnare che quelle alterazioni ritenghino più dello antico sia possibile»<sup>31</sup>.

Tuttavia ciò che qui occorre maggiormente sottolineare è che il riconoscimento e la soddisfazione dei bisogni da cui - secondo Cuoco - dipende la felicità di un individuo come di una nazione si ottengono con l'introdurre un processo legale che permetta di ritradurre politicamente quei bisogni. Ciò significa pure che il presupposto per la comprensione dei propri bisogni è la libertà. Per Cuoco questa viene a coincidere con un complesso di concrete misure istituzionali e costituzionali, fondate sui costumi e sulle particolari esigenze del popolo: da qui si rende poi possibile promuovere un ordine nuovo in cui gli individui sono in grado di riconoscere i bisogni e di realizzare il loro naturale desiderio di benessere e sicurezza, fino a favorire essi stessi percorsi di libertà.

In altre parole la risorsa politica - di cui occorre ribadire la centralità - deve garantire il *vivere libero* attraverso la tutela giuridica della libertà, e solo un quadro istituzionale vivo ed efficace può offrire le condizioni necessarie affinché tutti abbiano i mezzi per riconoscere e soddisfare i propri bisogni. È in virtù dei *vantaggi* prodotti da questo riconoscimento che gli uomini apprendono *ad amare la libertà*, adoperandosi in sua difesa e procurandone di conseguenza l'accrescimento.

Peraltro la considerazione, per cui soltanto il *vivere libero e civile* può garantire quell'equilibrio tra forze e bisogni in cui in ultima analisi consiste «la sanità degl'individui e la prosperità delle nazioni»<sup>32</sup>, viene decisamente riaffermata:

«Il fine della virtù è la felicità, e la felicità è la soddisfazione dei bisogni, ossia l'equilibrio tra i desiderj e le forze. Ma, siccome queste due quantità sono sempre variabili, così si può andare alla felicità, cioè si può ottener l'equilibrio o scemando i desiderj o accrescendo le forze [...] In qual'epoca noi ci troviamo? I nostri bisogni superano di molto le nostre forze; ed i nostri bisogni non si possono diminuire, perché non possono retrocedere le nostre idee. Che spero tu, predicandoci gli antichi precetti ed i costumi semplici, che non sono i nostri? In vano tu colla tua eloquenza fulminerai il nostro lusso, i nostri capricci, l'amor che abbiamo per le ricchezze: noi ti ammireremo, e ti lasceremo solo. Ma, se tu ci insegnerai la maniera di soddisfare i nostri bisogni, se farai crescer le nostre

<sup>30</sup> V. Cuoco, *Frammenti di lettere dirette a Vincenzo Russo*, in V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 515.

<sup>31</sup> *Discorsi*, I, 25, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 169.

<sup>32</sup> V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 266.

forze, c'ispirerai l'amore del lavoro, schiuderai i tesori che un suolo fertile chiude nel suo seno, ci esenterai dai vettigali che oggi paghiamo per le inutili bagatelle dello straniero, ci renderai grandi e felici: e senza esser né Spartani né Romani, potremo pure esser virtuosi al pari di loro, perché al pari di loro avremo le forze eguali ai desiderj nostri»<sup>33</sup>.

Secondo questa prospettiva il fallimento della rivoluzione napoletana del 1799 è in gran parte imputabile all'incapacità dell'avanguardia repubblicana di innescare tempestivamente una dinamica virtuosa che - a partire dalla tutela giuridica della libertà - permettesse ai napoletani di capire meglio i loro bisogni, di aumentare quindi le loro forze e infine di favorire lo sviluppo della libertà. L'esperienza costituzionale a Napoli era stata dunque inadeguata non solo per la breve durata dell'esperimento repubblicano, ma soprattutto perché non era riuscita a fornire un adeguato impianto giuridico-politico alle aspettative delle comunità meridionali che bramavano:

«veder riordinate le finanze, più incommode per la cattiva distribuzione che per la gravezza de' tributi; terminate le dissenzioni che nascevano dalla feudalità, dissenzioni che tenevano la nazione in uno stato di guerra civile; divise più equamente le immense terre che trovavansi accumulate nelle mani degli ecclesiastici e del fisco. Questo era il voto di tutti: quest'uso fecero della loro libertà quelle popolazioni, che da per loro stesse si democratizzarono, e dove o non pervennero, o sol pervennero tardi gli agenti del governo e de' Francesi»<sup>34</sup>.

In definitiva, i repubblicani napoletani non avevano saputo applicare il principio già argomentato da Machiavelli nei *Discorsi* - e che Cuoco mostra di aver fatto suo - per il quale la finalità della politica è quella di trasformare le leggi e gli ordini in relazione ai costumi dell'universale, del popolo. Soltanto coniugando l'*uguaglianza di diritto* con i costumi e i bisogni del popolo, essi avrebbero potuto dare alle comunità meridionali l'*agiata sussistenza* da cui sarebbe scaturito il consenso.

Nel concetto cuochiano della libertà, e in particolar modo nella persuasione che l'amore per il *vivere libero* non nasca da altro che dalla sicurezza e dall'agiatezza dei cittadini, si riscontra ancora l'influsso delle teorie di Machiavelli, che nei *Discorsi* afferma:

«E facil cosa è conoscere donde nasca ne' popoli questa affezione del vivere libero: perché si vede per esperienza le cittadi non aver mai ampliato né di dominio né di ricchezza se non mentre sono state in libertà»<sup>35</sup>.

Ed è sempre attraverso i *Discorsi* che Cuoco perviene alla convinzione che la *sicurezza* debba risiedere nelle fondamenta di ogni ordinamento politico ed essere garantita da norme istituzionali; a proposito delle strategie cui deve ricorrere un principe per soddisfare almeno in parte il desiderio di libertà del popolo e conquistare i suoi favori, Machiavelli aveva svolto le seguenti argomentazioni:

---

<sup>33</sup> V. Cuoco, *Frammenti di lettere dirette a Vincenzo Russo*, in V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., pp. 574-575.

<sup>34</sup> V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., pp. 343-344.

<sup>35</sup> *Discorsi*, II, 2, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 249.

«Ma quanto all'altro popolare desiderio di riavere la sua libertà, non potendo il principe sodisfargli, debbe esaminare quali cagioni sono quelle che gli fanno desiderare d'essere liberi: e troverà che una piccola parte di loro desidera di essere libera per comandare, ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri. Perché in tutte le repubbliche, in qualunque modo ordinate, ai gradi del comandare non aggiungono mai quaranta o cinquanta cittadini; e perché questo è piccolo numero, è facil cosa assicurarsene, o con levargli via o con fare loro parte di tanti onori che secondo le condizioni loro e' si abbino in buona parte a contentare. Quelli altri ai quali basta vivere sicuri, si sodisfanno facilmente facendo ordini e leggi dove insieme con la potenza sua si comprenda la sicurtà universale. E quando uno principe faccia questo, e che il popolo vegga che per accidente nessuno ei non rompa tali leggi, comincerà in breve tempo a vivere sicuro e contento»<sup>36</sup>.

Se la disamina delle ragioni che avevano condotto al tragico fallimento della Repubblica napoletana si snoda soprattutto attraverso le pagine dei *Saggio storico*, in cui è la categoria di *rivoluzione passiva* a riassumere l'astrattezza dello spirito rivoluzionario e l'incapacità della classe dirigente di avviare un processo legale fondato sugli usi e sui bisogni del popolo, è nei *Frammenti* che Cuoco traccia le coordinate di un programma politico alternativo a quello intrapreso dai patrioti napoletani.

A partire dal riconoscimento del primato della libertà politica come fondamento delle istanze di rinnovamento, Cuoco avanza nei *Frammenti* concrete proposte di riforma istituzionale che - come osserva De Francesco - contestano da una posizione rigorosamente giacobina il progetto costituzionale di Pagano. Nel criticare un testo costituzionale a suo avviso troppo adagiato sul modello francese, lo storico molisano prospetta un criterio di rappresentanza decisamente più democratico rispetto a quello postulato da Pagano nel progetto di costituzione. Mentre quest'ultimo prevedeva che ciascun deputato dovesse rappresentare non il singolo dipartimento che lo eleggeva ma l'intera nazione e che pertanto rimanesse svincolato dal controllo diretto degli elettori, l'autore dei *Frammenti*, riprendendo il concetto rousseauiano della sovranità conforme alla volontà generale, ribadisce la necessità di vincolare la volontà dei rappresentanti alla volontà e al giudizio del popolo<sup>37</sup>.

Allo scopo di evitare che una mal fondata rappresentanza politica potesse condurre all'anientamento della sovranità popolare, Cuoco suggerisce di potenziare le antiche assemblee

<sup>36</sup> *Discorsi*, I, 16, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 153.

<sup>37</sup> A proposito della stesura dei *Frammenti*, A. De Francesco avanza dubbi sull'attendibilità delle affermazioni di Cuoco che proprio in apertura dei *Frammenti* sostiene di aver scritto le lettere perché sollecitato dallo stesso Pagano (per mezzo del comune amico Russo) a formulare un giudizio sul progetto di costituzione. Altrettanto improbabile sembra essere ciò che lo storico molisano scrive in chiusura dei *Frammenti* e cioè che egli non sarebbe riuscito a conservare la lettera inviagli da Mario Pagano dopo che Russo gli aveva fatto conoscere le sue idee riguardo al progetto costituzionale. De Francesco ritiene che tutta la vicenda non sarebbe altro che un'invenzione, una trovata di pura fantasia per retrodatare al 1799 notazioni critiche alla cui definizione avevano sicuramente contribuito le successive riflessioni sugli esiti della Rivoluzione napoletana; la scrittura dei *Frammenti* sarebbe allora da collocare nel contesto del dibattito politico che si andava svolgendo tra i patrioti della seconda Repubblica Cisalpina. Scrive De Francesco: «Nulla di strano, pertanto se Cuoco, sostanzialmente dello stesso avviso, ritenesse utile fornire un contributo al dibattito presentando il caso della costituzione napoletana». Cito da *Il "Saggio storico" e la cultura politica italiana tra Otto e Novecento*, apparso come scritto introduttivo al *Saggio storico*, cit., pp. 120-123.

municipali sopravvissute ai vari tentativi di usurpazione, in cui il popolo si riuniva per discutere intorno ai propri interessi e per difendere i propri diritti. I municipi, eletti dalle popolazioni locali convocate in parlamento, e quindi responsabili nei loro confronti come nei confronti del governo della condotta tenuta, avrebbero avuto pieni poteri in fatto di deliberazioni sui bisogni inerenti al territorio di competenza; essi avrebbero così favorito la partecipazione popolare al potere legislativo, rafforzando in ultima analisi il consenso delle comunità verso l'ordine costituzionale che andava delineandosi nel contesto dei percorsi rivoluzionari.

I parlamenti municipali, nel progetto avanzato da Cuoco, non escludevano un'assemblea nazionale composta da tanti rappresentanti quanti erano i cantoni, che riuniti in una moderata assemblea avrebbero scelto i loro deputati affinché questi, senza tralasciare gli interessi locali, si occupassero delle risoluzioni relative al bene dell'intera nazione. Tuttavia non c'è dubbio che le democrazie municipali liberamente elette dal popolo, a cui Cuoco riconosce prerogative che ne sancivano il primato rispetto al parlamento nazionale, rappresentino l'elemento fondamentale del processo di cambiamento politico da lui auspicato.

Alla persuasione cuochiana che le assemblee municipali siano lo strumento per preservare l'unità del popolo sovrano dalle degenerazioni della rappresentanza pura aveva contribuito in modo determinante la tradizione democratica, che in Rousseau trovava uno dei suoi maggiori esponenti, anche se è ancora una volta Machiavelli il tramite per decodificare le vicende storiche e prospettare soluzioni coerenti. In effetti, non si può dubitare che nel progetto dello storico molisano, in cui la partecipazione popolare al potere legislativo avrebbe dovuto costituire l'asse portante dell'ordine repubblicano, agiscano le argomentazioni di Machiavelli svolte a proposito della saggezza del governo popolare e della sua maggiore stabilità rispetto al governo retto da un principe. Per Machiavelli infatti una moltitudine regolata da leggi ed ordini - come insegna la storia della repubblica romana - sarà sempre più affidabile e giusta di un principe:

«ma quanto alla prudenza ed alla stabilità dico come un popolo è più prudente, più stabile, e di migliore giudizio che un principe»<sup>38</sup>.

La superiorità del popolo rispetto al principe si rivela, secondo il segretario fiorentino, nella capacità di *mantenere le cose ordinate* e quindi di preservare il bene comune, sebbene il principe sia superiore al popolo nell'«ordinare leggi, formare vite civili, ordinare statuti ed ordini nuovi»<sup>39</sup>.

Cuoco come Machiavelli è persuaso che «il popolo è ordinariamente più saggio e più giusto di quello che si crede»<sup>40</sup>, e su questo assunto egli delinea nei *Frammenti* una struttura centrata sull'istanza della partecipazione dal basso:

«È ben difficile far violenza al popolo che elegge da se stesso. Ma il popolo, tu dirai, anche s'inganna e può essere ingannato? Machiavelli, il quale più di ogni altro politico

---

<sup>38</sup> *Discorsi*, I, 25, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 234.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>40</sup> V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 351.

conosceva il popolo, crede che di rado s'inganni nei particolari; ma s'inganni pure: sarà sempre gran parte di libertà il poter fare da se stesso il proprio male»<sup>41</sup>

3. Il rilievo che sulla scia di Machiavelli Cuoco conferisce alla *virtù* del popolo e ai valori della democrazia sembra conciliarsi difficilmente con la prospettiva politica di una monarchia costituzionale verso cui, proprio nei *Frammenti*, l'autore molisano mostra di propendere:

«Un re ereditario, dice Mably parlando della costituzione della Svezia, quando non altro serve a togliere agli altri l'ambizione di esserlo, ed io credo la monarchia temperata meno di quel che si pensa nemica degli ordini liberi»<sup>42</sup>.

Questa apparente contraddizione trova la sua spiegazione nello sviluppo della riflessione teorico-politica indotto dai drammatici eventi del 1799 e nella necessità fortemente avvertita dall'autore di adeguare la tensione progettuale alle mutate contingenze storiche nelle quali egli si trovò ad esercitare la sua funzione intellettuale e politica. Decisivo in questo senso è il confronto tra la prima edizione del *Saggio Storico* e dei *Frammenti*, pubblicata nel 1801, e quella successiva del 1806 a cui Cuoco apportò molteplici aggiunte e correzioni; un confronto che non può fare a meno di avvalersi del fondamentale lavoro di analisi e di ricostruzione realizzato da De Francesco.

In effetti le differenze tra la prima stesura del *Saggio Storico*, iniziata durante il viaggio verso l'esilio e data alle stampe a Milano nel clima patriottico della seconda Cisalpina, e la seconda edizione, realizzata in occasione del ritorno dei Francesi nel mezzogiorno e dell'avvento al trono di Napoli di Giuseppe Bonaparte, sono appunto motivate dalla diversità degli scenari nei quali Cuoco presentava il suo programma politico. Certamente, in entrambe le edizioni, il nucleo centrale della speculazione cuochiana è sempre rappresentato dalla condanna dell'astrattezza giacobina e dalla riflessione intorno ad un ordine giuridico-politico che - forte del consenso della collettività - fosse in grado di promuovere il progresso civile non solo del meridione ma dell'intera penisola. Tuttavia nell'edizione del 1806 Cuoco prende le distanze con molta durezza dal sistema repubblicano che considera come un'imposizione del governo direttoriale del tutto estraneo alla cultura italiana e pertanto in gran parte responsabile della sciagurata conclusione degli esperimenti rivoluzionari, così come prende le distanze dal processo politico che aveva fatto sprofondare la rivoluzione francese nell'estremismo repubblicano e nel dispotismo:

«Chiunque avea ripiena la sua mente delle idee di Macchiavelli, di Gravina, di Vico non poteva né prestar fede alle promesse né applaudire alle operazioni de' rivoluzionari di Francia, tosto che abbandonarono le idee della monarchia costituzionale»<sup>43</sup>.

L'occasione storica che spinge Cuoco ad insistere su questi motivi è l'ascesa dell'astro

<sup>41</sup> V. Cuoco, *Frammenti di lettere dirette a Vincenzo Russo*, in V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 524.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 557.

<sup>43</sup> V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 259.

napoleonico e l'inizio di un nuovo corso politico che, oltre a favorire il progresso civile della penisola, lasciava presagire una soluzione unitaria del problema italiano. Del resto fin dalla prima edizione del *Saggio Storico* il progetto dell'indipendenza e dell'unificazione italiana si rivela come un elemento essenziale della riflessione cuochiana:

«Se io dovessi parlare al governo francese per l'Italia, gli direi liberamente che o convien liberarla tutta o non toccarla. Formandone un solo governo, la Francia acquisterebbe una potentissima alleata; democratizzandone una sola parte, siccome questa piccola parte né potrebbe sperar pace dalle altre potenze né potrebbe difendersi da se sola, così o dovrebbe perire abbandonata dalla Francia o dovrebbe costare alla Francia una continua inutile guerra. Questa è la ragione per cui Luigi XI ad onta della sua ambizione, allorché Genova si offerì a lui, le rispose che si desse al Diavolo. Questa è la ragione per cui si è detto che gli stabilimenti in Italia non giovavano alla Francia: duecento anni di guerra distruttiva le ha costato il possesso del Milanese. Allora i sovrani di Francia non avean comprese due verità, la prima delle quali è che l'Italia è più utile alla Francia amica che serva, e quindi è meglio renderla libera che provincia. Questa verità si è compresa da qualche anno, sebbene il Direttorio si conduceva come se non l'avesse compresa ancora o non volesse comprenderla, e solo dal nuovo più giusto ordine di cose si può sperare l'utile effetto di questa verità. La seconda è che l'Italia non dev'esser divisa ma riunita: e la riunione d'Italia dipende dalla libertà di Napoli, paese che la Francia non potrà giammai conservare e che ha tante risorse in sé, che solo potrebbe disturbar tutta la tranquillità italiana, quando non sia in mano di un governo umano ed amico della libertà»<sup>44</sup>.

Furono molti e tumultuosi gli avvenimenti che intercorsero tra la prima e la seconda edizione del *Saggio*: la nascita della seconda Repubblica Cisalpina, la creazione della Repubblica italiana e la sua trasformazione in Regno d'Italia con a capo Napoleone imperatore di Francia, la cacciata dei Borboni e l'ingresso dell'esercito napoleonico nel regno di Napoli. Questi avvenimenti, che segnarono il trionfo del bonapartismo in Italia e parvero ridefinire l'assetto politico e istituzionale della penisola, contribuirono a rafforzare nello storico molisano l'ideale dell'unità nazionale.

Alla fiducia nelle opportunità politiche dischiuse dal regime napoleonico Cuoco contrappone la condanna della politica espansionistica del Direttorio che in Italia aveva imposto il proprio sistema di potere senza curarsi affatto delle specifiche esigenze delle repubbliche annesse al dominio francese, adoperandosi piuttosto a mantenerle deboli e subordinate al governo di Parigi. La cattiva prova che il Direttorio aveva dato di sé, all'estero come in patria, e il tragico fallimento degli esperimenti rivoluzionari avevano ormai delegittimato l'ipotesi repubblicana: di qui sicuramente l'adesione di Cuoco al modello della monarchia costituzionale nella seconda edizione del *Saggio Storico*. Nell'ottica dell'autore tale modello avrebbe dovuto garantire per il tramite dell'accentramento di governo le fondamentali conquiste politiche e civili del 1789 senza peraltro escludere i valori del municipalismo e del consenso sociale. Ciò si evince chiaramente dal brano dei *Frammenti* in cui Cuoco tenta di far convivere nel meridione quegli *avanzi di antica sovranità* popolare, rappresentati dai parlamenti municipali con un ordine centralista, dietro cui non è difficile scorgere il sistema di potere napoleonico:

---

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 453-454.

«Se tu restringi tutto al governo, farai sì che un occhio solo, un sol braccio, debba fare ciò, che vedrebbero o farebbero mille occhi e mille braccia in mille punti diversi. Quist'occhio unico non vedrà bene, lento sarà il suo braccio; dovrà fidarsi di altri occhi e di altre braccia, che spesso non sapranno, che spesso non vorranno né vedere né agire: tutto sarà malversazione nel governo, tutto sarà languore nella nazione. Il governo deve tutto vedere, tutto dirigere»<sup>45</sup>.

Questi temi tornano negli *Scritti giornalistici* risalenti al periodo milanese; la chiarezza con cui essi vengono in questo contesto esplicitati consente di definire con maggior precisione i termini del rapporto cuochiano con il bonapartismo: un rapporto che in ultima analisi suona come un'ennesima conferma dell'appartenenza dell'autore molisano alla scuola di pensiero di Machiavelli.

Ai fini della comprensione del ruolo svolto da Napoleone nella storia d'Italia è emblematico l'articolo del 1805 *Sul Regno d'Italia* in cui - a proposito della trasformazione della Repubblica italiana in Regno - Cuoco osserva:

«L'Italia per questo nuovo Regno vede per ora riunito in corpo solo quella sua parte che era la più divisa; vede data alla sua industria interna una nuova energia, ed alla sua sicurezza esterna una solidità maggiore. Né nello stato attuale delle cose dell'Europa, poteva questo nuovo Regno rimaner in balia di se stesso; perché non ancora abbastanza forte, non abbastanza concorde, e durando ancora le antiche gotiche pretensioni e pregiudizj, avrebbe potuto rimaner preda del più forte. Esso è governato da un eroe, ed unito ad un potentissimo impero»<sup>46</sup>.

Cuoco ritiene che l'Italia, avvilita da una secolare corruzione e da un'estrema debolezza, potesse risorgere solo grazie all'intervento di una forza straniera. Qui dopo aver osservato che «la sorte degli stati di *secondo ordine*, quando si uniscono troppo strettamente ad una potenza di *primo ordine*, è quella di aver comuni i beni ed i mali, e questi più facilmente che quelli»<sup>47</sup>, egli si compiace che il Regno d'Italia sia parte integrante di un impero potente e retto da buoni ordini e infine così conclude:

«Nello Stato attuale dell'Italia, qual è il suo primo bisogno, la sua prima felicità? L'unione. Potea nell'attuale stato delle idee e de' costumi, e dopo sì lunga divisione ottendersi questa unione con forme repubblicane? Se non si vuol dire che era impossibile, bisogna almeno confessare che era difficilissimo. In questo dubbio e tra tante difficoltà, qual'era la miglior forma di Governo da scegliersi? Quella che riunisce nel tempo istesso ed i vantaggi della Repubblica e la forza del principato. Ora i vantaggi principali di una repubblica sono quelli appunto che colto stesso atto costituzionale si sono espressamente riserbati; la libertà civile, il diritto alla legge di poter sola metter le imposte ec. ec.

---

<sup>45</sup> V. Cuoco, *Frammenti di lettere dirette a Vincenzio Russo*, in V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 532. È opportuno notare che l'ultima frase del brano citato: «Il governo deve tutto vedere, tutto dirigere» è un'aggiunta apportata dall'autore nell'edizione del 1806; essa rivela l'adesione al sistema napoleonico come realistica possibilità di crescita civile e politica del sud e dell'Italia intera, ormai parte integrante del sistema continentale francese.

<sup>46</sup> V. Cuoco, *Scritti giornalistici 1801-1815*, cit., vol. I, p. 363.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 363-364.

Tutta la macchina della libertà politica non serve che ad ottener questi effetti; e di fatti i governi ne quali questi effetti sono assicurati, qualunque sia la forma esterna della libertà politica, né dagli antichi né da' moderni sono stati mai annoverati tra governi assoluti e dispotici. Poteva il nuovo Regno Italiano, ne' primi momenti della sua esistenza, lasciarsi in balia di se stesso? E dovendo rimaner unito, a qual altra potenza potea esserlo con maggior speranza di beni e con minor timore de' mali che alla Francia? E dovendo scegliere un Re [...] mettiam da parte qualunque considerazione de' rapporti particolari che ha NAPOLEONE I con questo Regno; obliamo che egli ne è il conquistatore, il fondatore, il restauratore; obliamo tutto questo, ed immaginiamo che in un congresso libero composto tutto da Italiani si dovesse eleggere all'Italia un Re, e che a questo Regno concorressero tutti gli uomini viventi ed anche passati, e domandiamo qual altro nome potrebbe esser preferito a NAPOLEONE?»<sup>48</sup>.

In questo, come in numerosi altri interventi giornalistici, Cuoco pone Napoleone e la sua forza al centro del progetto di rinascita e di riunificazione dell'Italia. Prescindendo dai toni celebrativi e dalle espressioni encomiastiche, non c'è dubbio che l'adesione cuochiana alla monarchia amministrativa napoleonica non si affenna in funzione dell'autoritarismo che caratterizzava quel sistema di governo, quanto piuttosto in ragione delle reali possibilità di sviluppo politico e civile che l'ordine bonapartista sembrava potere assicurare alle regioni italiane.

In tal senso Napoleone incarna davvero la figura del *principe nuovo* di Machiavelli, colui che grazie al suo ruolo politico e alla sua funzione guida è in grado di dare i fondamentali istituzionali allo Stato e di creare mediante ordini e leggi i presupposti della libertà politica. Sono molteplici le affinità che sembrano accomunare l'imperatore dei francesi al *principe* machiavelliano. La prima di queste concerne la capacità di governo che Napoleone come il principe costruisce a partire da se stesso e dalla propria virtù, piuttosto che da circostanze fortuite. Non a caso in un articolo del 1806 sulla *provvidenzialità della storia*, Cuoco, inserendo la comparsa di Napoleone nell'eterno processo per il quale l'universo tende costantemente alla perfezione, si rivolge ai suoi lettori chiedendo:

«Il massimo favore della fortuna non segue costantemente quell'uomo e quella nazione che ha più virtù?»<sup>49</sup>.

È evidente in queste parole il riferimento alle celebri considerazioni espresse da Machiavelli nel *Principe* in relazione all'influenza della fortuna:

«la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li suoi impeti, dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla»<sup>50</sup>.

Peraltro, attraverso l'esercizio della propria autonoma capacità di governo, Napoleone, come il *principe* machiavelliano, si impone per la sua tendenza ad innovare, rispettando però i costumi e le consuetudini dei popoli sottomessi al suo sistema di potere. Al pari di tutti coloro che «vogliono scancellare un antico vivere in una città, e ridurla a uno vivere nuovo e

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 364.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 560.

<sup>50</sup> *Principe*, XXV, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 92.

libero»<sup>51</sup>, Napoleone aveva impedito la totale distruzione dell'ordine esistente, favorendo così l'introduzione e la stabilizzazione di un nuovo ordine di cose sostanzialmente fondato sui principi della rivoluzione francese. Per Cuoco, Napoleone è l'artefice di un ordine nuovo in cui i principi fondamentali sanciti dalla rivoluzione francese - tra cui l'uguaglianza giuridica dei cittadini, il rinnovamento legislativo, la riforma delle antiche istituzioni sociali - trovavano una compiuta realizzazione.

D'altronde, dell'irrinunciabile funzione storica della rivoluzione francese Cuoco fu sempre intimamente persuaso: la sua critica tendeva centralmente a denunciare la stagione di estremismo politico da cui ebbe origine dapprima il *Terrore* di Robespierre e poi la disastrosa esperienza del Direttorio. Ecco perché alla condanna di Robespierre, che pure aveva momentaneamente salvato la Francia e mostrato doti da condottiero, Cuoco contrappone l'esaltazione di Napoleone, come colui che aveva arrestato ogni degenerazione estremistica e «ritenuto delle riforme della rivoluzione sol quello ch'era veramente utile»<sup>52</sup>:

«La rivoluzione fu impetuosa nel suo corso, spinse tutte le idee agli estremi, e per produrre la libertà generò l'anarchia ed un dispotismo molto più crudele di quello che si voleva distruggere. L'Europa sarebbe stata distrutta inevitabilmente da quella stessa rivoluzione che si era intrapresa per *rigenerarla*. Ma quella stessa provvidenza la quale talvolta spinge le idee degli uomini oltre la linea del giusto, onde acquistino quella esaltazione di pensieri, che sola ne può spingere a tentare le grandissime imprese, li sa poi frenare per l'eccesso istesso de' mali, e fa risorgere di nuovo quelle idee medie nelle quali stanno riposte la verità, la virtù, la felicità.

*Un uomo grandissimo è surto, ed ha ristabilito l'ordine. Egli è l'uomo del destino»*<sup>53</sup>.

Ma i benefici apportati da Napoleone non si limitano alla stabilizzazione dell'ordine emerso dalla rivoluzione. Egli, secondo Cuoco, ha infatti il merito di aver risvegliato in Italia la disciplina e il valore militare, e di aver così legittimato il suo ruolo di guida nel processo di sviluppo della nazione:

«L'Italia avea bisogno di veder ridestato l'antico suo spirito militare, senza del quale non vi è mai né vera forza né durevole grandezza. Molti altri Sovrani avean tenuta chi questa, chi quella parte dell'Italia. Tutti lungi dal fomentare lo spirito militare, avean tentato di deprimerlo. Questa era la massima del Governo veneto, questa la massima del Governo spagnuolo, seguita anche dall'austriaco nel Ducato di Milano. Il Governo pontificio per la propria sua natura non poteva avere altra istituzione; non altra potevano averne gli Stati di Modena, Parma, Toscana per la propria picciolezza. Il Governo di Spagna esentava per denaro i cittadini dal nobile e sacro dovere di difender la patria. 'Pagate, diceva il Governo ai cittadini, e rimanetevi nelle vostre case'. 'Che comoda cosa! dicevano i popoli; paghiamo, e non faremo nulla'. 'Che bellissima cosa! dicevano i ministri, introitiamo denari e ci liberiamo della cura penosa di dover tenere a freno un popolo valoroso'. 'Stolti che siete, governo, ministri e popolo! si avrebbe potuto dire. Voi governo perderete le province; voi popoli crederete esser tranquilli e sarete il trastullo e la vittima di chiunque vorrà occuparvi. Per odiar troppo la guerra, la renderete più

<sup>51</sup> *Discorsi*, I, 25, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 169.

<sup>52</sup> V. Cuoco, *Scritti giornalistici 1801-1815*, cit., vol. II, pp. 7-8.

<sup>53</sup> V. Cuoco, *Scritti giornalistici 1801-1815*, cit., vol. I, pp. 563-564.

frequente; per non aver voluto imparar l'arte di vincere, sarete sempre vinti'. Ecco ciò che ha detto il GRAN NAPOLEONE ai popoli d'Italia che ha riuniti. E questo è il vero fondar la grandezza italiana, questo il più grande de' beneficj suoi»<sup>54</sup>.

Quest'ultimo aspetto della figura napoleonica ripropone con immediatezza l'immagine del *principe nuovo* di Machiavelli che sulle buone armi e sull'arte della guerra fonda la propria azione politica:

«Debbe adunque uno principe non avere altro obietto né altro pensiero, né prendere cosa alcuna per sua arte, fuora della guerra et ordini e disciplina di essa; perché quella è sola arte che si aspetta a chi comanda. Et è di tanta virtù, che non solamente mantiene quelli che sono nati principi, ma molte volte fa li uomini di privata fortuna salire a quel grado; e per avverso si vede che, quando e' principi hanno pensato più alle delicatezze che alle arme, hanno perso lo stato loro»<sup>55</sup>.

Per l'innata attitudine al comando e per aver risvegliato nei popoli il valore militare, Napoleone rappresenta il *principe* che con la sua forza sarebbe stato in grado di offrire un rimedio al degrado storico della penisola:

«Noi uomini possiam essere contraddittori quanto vogliamo; la natura però non si contraddice mai: tutto ciò che gli uomini arano, navigano, edificano, tutt'i beni di questa terra, sono degli uomini forti: gl'ignavi e gl'imbelli son sempre il trastullo di tutti gli accidenti. Né posson dire: questo bene è mio, perché mio non è se non quello che posso custodire; né posson dire: io ho questa virtù, perché quelle poche e timide virtù che hanno debbono scomparire tra l'anarchia, tra la miseria, tra la fame. Ricordatevi che i primi fondatori di città sono stati guerrieri, i quali, ispirando ai loro seguaci il proprio coraggio, han fondate le città e gittati i semi di tutte le virtù sociali»<sup>56</sup>.

Inoltre l'accentramento di governo, che caratterizzava il modello amministrativo del regime napoleonico, avrebbe rimosso le innumerevoli differenze esistenti tra le regioni italiane e favorito la comparsa di atteggiamenti e comportamenti collettivi indispensabili per la formazione di un'identità nazionale. Certamente non poteva sfuggire a Cuoco che il prezzo dello sviluppo promosso dal bonapartismo sarebbe stato la totale subordinazione dell'Italia alla politica di potenza perseguita dalla Francia napoleonica e quindi, almeno per il momento, lo scacco della prospettiva di uno stato libero e unito. Ma proprio in relazione a questa consapevolezza emerge la profonda influenza dell'insegnamento di Machiavelli: adeguare le idee alla realtà storica ed inserire il progetto di rinnovamento delle cose italiane nelle concretezza delle vicende politiche.

Alla luce di questo realismo politico, Cuoco vede nel regime napoleonico un'effettiva possibilità di crescita per l'Italia; una tappa intermedia e transitoria verso l'indipendenza e l'unità della nazione. Del resto il fallimento dei moti rivoluzionari aveva mostrato quanto illusoria fosse la pretesa di conquistare un popolo di cui non si *calcolavano* abbastanza né le

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 549-550.

<sup>55</sup> *Principe*, XIV, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 58.

<sup>56</sup> V. Cuoco, *Scritti giornalistici 1801-1815*, cit., vol. I, p. 149.

abitudini, né i costumi, né la molteplicità d'interessi, e quanto fosse necessario ricorrere alla forza per instaurare nuovi ordini:

«Noi siamo nel caso di quel navigante che dopo lunga, e fiera tempesta scopre la terra, e sebbene quella non sia cui era diretto il suo corso, pure vi approda sollecito, e felice si chiama di potervi ristorare il suo legno per ripigliare a miglior stagione il suo viaggio. Non esitiamo dunque ad afferrare la sponda che ci si offre; riposiamoci fintanto che la sdruccita nave si ricomponga ed aspettiamo il vento per compiere il nostro corso»<sup>57</sup>.

Il discorso sulla funzione guida di Napoleone trova dunque il suo fondamento nel realismo politico dello storico molisano in base al quale «ciò che è necessario non può esser mai un male»<sup>58</sup>; i termini di questo realismo sono argomentati a partire dal *Principe* e dai *Discorsi*. In effetti se nel *Principe* Machiavelli si affida all'intervento decisivo di un soggetto particolare per la creazione nell'Italia centrale di un forte stato, capace di respingere gli assalti stranieri e di porre freno alla dilagante corruzione, nei *Discorsi* egli ritorna a soffermarsi sulle circostanze che inducono inevitabilmente alla concentrazione del potere:

«Da tutte le soprascritte cose nasce la difficoltà o impossibilità, che è nelle città corrotte, a mantenervi una repubblica o crearvela di nuovo. E quando pure la vi si avesse a creare o a mantenere, sarebbe necessario ridurla più verso lo stato regio che verso lo stato popolare, acciocché quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenzia non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati»<sup>59</sup>.

Cuoco, fedele alla visione machiavelliana, individua nella forza racchiusa nelle mani di un soggetto, nella *podestà regia* il rimedio all'«anarchia delle idee, de' costumi, degli ordini pubblici»<sup>60</sup> che in seguito ai tumultuosi eventi scatenati dalla rivoluzione francese sembrava aver investito buona parte dell'Europa. Era questa l'occasione politica per creare uno stato nuovo in Italia come in Francia; da qui la piena accettazione del processo con il quale Napoleone si era attribuito prerogative da sovrano:

«Riconosciuta una volta necessaria la concentrazione del potere, è indispensabile renderlo ereditario, altrimenti sarebbe lo stesso che aprir la via a perpetue guerre civili»<sup>61</sup>.

Il discorso sulla concentrazione della forza deriva dunque dalla necessità di rispondere ad

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 749.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>59</sup> *Discorsi*, I, 18, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 159. Sul riconoscimento machiavelliano della necessità della concentrazione del potere nelle città corrotte si veda pure il seguente passo contenuto nei *Discorsi*: «E si può fare questa conclusione: che dove la materia non è corrotta, i tumulti ed altri scandoli non nuocono; dove la è corrotta, le leggi bene ordinate non giovano, se già le non son mosse da uno che con un'estrema forza le faccia osservare tanto che la materia diventi buona» (*Discorsi*, I, 17, in *Il Principe e le altre opere politiche*, cit., p. 155).

<sup>60</sup> V. Cuoco, *Scritti giornalistici 1801-1815*, cit., vol. I, p. 208.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 320.

una situazione di degrado politico ed è in definitiva finalizzato alla produzione di un nuovo ordine civile.

Cuoco, al pari di Machiavelli, ritiene che la vera finalità della politica sia la creazione di ordini e di istituzioni idonei a promuovere il *vivere libero*, ed è in nome dell'innovazione politica che entrambi gli autori giustificano il ricorso temporaneo a soluzioni estreme centrate sull'autorità e sulla capacità di comando del singolo individuo.

Peraltro nel contesto della cultura giacobina e patriottica, a cui Cuoco apparteneva, l'autoritarismo del governo napoleonico appariva come un'irrinunciabile opportunità in funzione del progetto politico per l'indipendenza e l'unità d'Italia; da quello ancora prendeva origine la possibilità di introdurre ordini e leggi su cui fondare il progresso civile della nazione italiana. Per Cuoco infatti solo il rinnovamento degli ordinamenti politici e legislativi avrebbe potuto garantire la libertà politica del cittadino consentendogli di fruire dei suoi inviolabili diritti; con questa consapevolezza lo storico molisano aveva già argomentato che «alla felicità de' popoli sono più necessarj gli ordini che gli uomini»<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> V. Cuoco, *Saggio storico*, cit., p. 512.

## Gabriele Carletti

### *Delfico interprete di Machiavelli*

L'interesse di Melchiorre Delfico per Machiavelli si concretizza agli inizi degli anni Venti del XIX secolo, allorché, ormai ottuagenario, opera una rilettura di quello che definisce un *illustre autore*, un *profondo e gran politico pensatore*, un *uomo superiore al suo secolo*, che aveva *sentimenti degni di stima*, di cui ammirava la *sublimità dei talenti* e a proposito del quale si rammaricava che erano stati trascurati *gli avvisi della sua saggezza*.

Lo scritto delficino a cui alludiamo, e che solo recentemente è stato pubblicato, ha per titolo *Osservazioni sopra alcune dottrine politiche del Segretario fiorentino*<sup>1</sup>.

Prima di allora, Delfico aveva criticato Machiavelli, così come aveva fatto con Montesquieu e Rousseau, nei *Pensieri su l'istoria e sull'incertezza ed inutilità della medesima* [1808], per la sua ammirazione per l'antica Roma<sup>2</sup>, pur avendo in gioventù lasciato intravedere alcune affinità con le sue teorie<sup>3</sup>.

Un'attenzione, quella delficina, che tuttavia non si era tradotta, fino al saggio che stiamo considerando, in un'analisi sistematica delle teorie di Machiavelli, nonostante, nella seconda metà del Settecento, si fosse verificata in Italia una ripresa d'interesse per la figura e l'opera del Segretario fiorentino<sup>4</sup>, del quale fu data anche un'interpretazione antitirannica e repubblicana<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Rimasto inedito, il testo finale è tuttora irreperito ma di esso si conservano due stesure, entrambe preparatorie, che d'ora innanzi chiameremo per comodità espositiva *Osservazioni I* e *Osservazioni II*. Con quest'ultima denominazione indichiamo la stesura che, sia per struttura sia per stile e argomentazioni, riteniamo essere, tra le due, quella più vicina alla versione definitiva. Le *Osservazioni I* sono state pubblicate da A. Marino in «Aprutium», II (1984), 2, pp. 34-61 e successivamente riedite dallo stesso autore assieme alla pubblicazione delle *Osservazioni II* nel volume *Scritti inediti di Melchiorre Delfico*, Chieti, Solfanelli, 1986, rispettivamente pp. 19-42 e 59-79.

<sup>2</sup> Cfr. M. Delfico, *Pensieri su l'istoria e sull'incertezza ed inutilità della medesima* [Forlì 1808], in *Opere complete*, a cura di Giacinto Pannella e Luigi Savorini, vol. II, Teramo, Fabbri, 1903, pp. 85, 86, 106, 117, 122, 130, 142, 176.

<sup>3</sup> Cfr. M. Delfico, *Discorso sullo stabilimento della milizia provinciale* [Teramo 1782], in *Opere complete*, cit., vol. III, pp. 159-162.

<sup>4</sup> Sulla rinascita in Italia degli studi machiavelliani nel XVIII secolo, cfr. G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1965, pp. 337 sgg. Spunti critici anche in C. Curcio, *Machiavelli nel Risorgimento*, Milano, Giuffrè, 1953, pp. 3-18; F. Gaeta, *Appunti sulla fortuna del pensiero politico di Machiavelli in Italia*, in *Atti del convegno internazionale su Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Firenze, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1972, pp. 21-36.

<sup>5</sup> Sullo sviluppo in Italia nella seconda metà del Settecento di una lettura del Fiorentino in chiave repubblicana, cfr. G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, cit., pp. 354 sgg.; M. Rosa, *Dispotismo e libertà nel Settecento. Interpretazioni "repubblicane" di Machiavelli*, Bari, Laterza, 1964, pp. 49 sgg., e, per quanto riguarda il triennio 1796-99, V. Criscuolo, *Appunti sulla fortuna del Machiavelli nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», XXVII (1990), 3, pp. 475-492.

Le *Osservazioni* acquistano un rilievo critico consistente nella storia della fortuna di Machiavelli in Italia nei primi decenni dell'Ottocento. Non soltanto perché esse si collocano in un periodo di relativa stasi degli studi machiavelliani nel nostro Paese<sup>6</sup>, ma soprattutto perché esse offrono una lettura di Machiavelli operata non attraverso l'analisi di una sua opera specifica, quanto invece di alcune sue tesi tratte ora dal *Principe*, ora dai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ora dalle *Istorie fiorentine*, ora dal *Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze*, ora infine dall'*Arte della guerra*.

Che cosa spinge Delfico a scrivere le *Osservazioni*? Perché ad un tratto egli avverte l'esigenza di confrontarsi col pensiero machiavelliano? Una prima risposta è nel nuovo assetto politico determinatosi in Europa dopo il crollo napoleonico. A Napoli era risalito sul trono Ferdinando IV (dall'8 dicembre 1816 Ferdinando I, re del Regno delle Due Sicilie), dopo un decennio di dominio francese, durante il quale i Napoleonidi avevano avviato, collateralmente ad un certo decollo economico-sociale, un rinnovamento della struttura amministrativa del Regno<sup>7</sup>, a cui anche Delfico aveva partecipato, raggiungendo proprio in quegli anni l'apice della sua carriera politica<sup>8</sup>.

Con la restaurazione dei Borboni lo scrittore abruzzese teme non soltanto la rivalse delle forze reazionarie ma anche (soprattutto) che si interrompa quel processo di sviluppo economico e di trasformazione sociale che lentamente - aveva scritto ad un amico<sup>9</sup> - stava facendo *risorgere* il Paese. Il timore si trasforma presto in certezza allorché Ferdinando I chiede l'intervento austriaco per porre fine all'esperienza costituzionale del 1820-21 e dà vita ad un

---

<sup>6</sup> Le uniche eccezioni riguardano le brevi note di V. Cuoco, *La politica di Niccolò Machiavelli* [gennaio 1804], in *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Bari, Laterza, 1924, vol. I, pp. 45-48. Io scritto di A. Ridolfi, *Pensieri intorno allo scopo di Niccolò Machiavelli nel libro Il Principe*, Milano, Stamperia Destefanis, 1810, e gli appunti sparsi di U. Foscolo, consistenti in una serie di abbozzi e di frammenti su Machiavelli i quali, concepiti come risposta al libro di Ridolfi e a quello di W. Roscoe, *Vita e pontificato di Leone X* del 1805, che avevano confutato l'interpretazione in chiave repubblicana del *Principe*, saranno pubblicati postumi, col titolo *Frammenti sul Machiavelli*, nelle *Prose politiche e letterarie dal 1811 al 1816*, vol. III dell'edizione nazionale delle opere di Foscolo, a cura di L. Fassò, Firenze, Le Monnier, 1933, pp. 1-63.

<sup>7</sup> Per un quadro d'insieme dell'attività amministrativa e dell'opera legislativa dei Napoleonidi nel Regno napoletano, oltre al volume, notevolmente arricchito e ampliato rispetto alla prima edizione del 1941, di A. Valente, *Gioacchino Murat e l'Italia meridionale*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 231-332, cfr. P. Villani, *Il decennio francese*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. IV, t. II, *Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, Roma, Edizione del Sole, 1986, pp. 575-639. Spunti critici anche in *Studi sul Regno di Napoli nel decennio francese (1806-1815)*, a cura di A. Lepre, Napoli, Liguori, 1985, e *Il Mezzogiorno fra ancien régime e Decennio francese*, a cura di A. Cestaro e A. Lerra (Quaderni della Rassegna Storica Lucana, 1), Venosa, Edizioni Osanna, 1992.

<sup>8</sup> Sull'attività del Teramano nell'amministrazione francese, cfr. G. Palmieri, *Melchiorre Delfico e il decennio francese (1806-1815)*, L'Aquila, Edizioni del Gallo Cedrone, 1986, il quale riproduce in appendice alcuni scritti delficini del periodo; R. Feola, *La monarchia amministrativa. Il sistema del contenzioso nelle Sicilie*, Napoli, Jovene, 1985, pp. 125-135. Per una diversa lettura del periodo murattiano, cfr. F. Venturi, *Nota introduttiva* [a M. Delfico], in *Riformatori napoletani*, t. V degli *Illuministi italiani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, p. 1186; A. Garosci, *San Marino. Mito e storiografia tra i libertini e il Carducci*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967, p. 215.

<sup>9</sup> Cfr. la lettera di Delfico a Friedrich Münter del 16 febbraio 1810, in A. Di Nardo, *Storia e scienza in Melchiorre Delfico. (Studi e ricerche)*, Chieti, Libera Università Abruzzese degli Studi "G. D'Annunzio", Facoltà di Lettere e Filosofia, 1978, pp. 148-149.

nuovo governo reazionario. Delfico, che già dal 1815 aveva diradato il suo impegno nella vita politica, si allontana definitivamente dagli ambienti governativi<sup>10</sup>.

In questa azione di ripristino dell'antico, che si svolge all'insegna della ricomposizione della vecchia alleanza tra trono e altare, il Teramano vede profilarsi la minaccia di «rendere il mondo stazionario» se non addirittura di «farlo a grandi passi o salti retrogradare»<sup>11</sup>. Un'ipotesi resa, a suo avviso, ancora più probabile da letture ideologicamente distorte di grandi autori, che alimentano l'esistenza di pregiudizi dei quali ci si serve per sostenere fini politici particolari.

Machiavelli è uno dei pensatori privilegiati anche dal pensiero reazionario italiano della prima metà dell'Ottocento<sup>12</sup>. A lui si richiama uno dei maggiori rappresentanti di tale corrente, il napoletano Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa<sup>13</sup>, nella sua opera *I piffari di montagna* del 1820, scritta per denunciare i *tanti errori* commessi a Napoli dai *partitanti* della rivoluzione e del liberalismo, fra i quali include lo stesso Delfico<sup>14</sup>. In essa, l'ex ministro di polizia non fa che estrapolare frasi dalle opere del Fiorentino e alterarne il senso per legittimare politiche repressive o contrastare tendenze innovatrici. Così, ad esempio, riferendosi al passo dei *Discorsi* in cui Machiavelli vede nell'intervento di un uomo *virtuoso*, munito di estrema forza e di mezzi straordinari, l'unica possibilità per debellare la *corruzione* che si era generata nelle città di Milano e di Napoli<sup>15</sup>, Canosa deduce in modo perentorio che dove c'è *poca moralità* occorre che ci sia *poca libertà nel popolo e molta forza, molto terrore* da parte di chi comanda «perché comandare deve dispoticamente»<sup>16</sup>.

Sempre al Fiorentino egli ricorre per difendere l'utilità dei corpi intermedi, dell'aristocrazia ereditaria e, soprattutto, della classe baronale che costituiscono le *vere barricate sociali* contro l'urto devastatore della *canaglia democratica* e dei suoi demagoghi, che tramano per rovesciare i troni legittimi<sup>17</sup>.

È in questo clima culturale che Delfico rilegge Machiavelli per smascherare alcuni pregiudizi che si sono formati sotto la sua *potente autorità*<sup>18</sup> e per soffermarsi su alcune idee del

<sup>10</sup> Nel maggio del 1822 l'anziano scrittore torna a Teramo, ma nell'autunno successivo si reca di nuovo a Napoli dove rimane per alcuni mesi, fino alla primavera del 1823, quando lascia la capitale per non farvi più ritorno.

<sup>11</sup> *Osservazioni I*, cit., p. 41.

<sup>12</sup> Cfr. N. Del Corno, *Gli "scritti sani". Dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano, Angeli, 1992, pp. 24-25.

<sup>13</sup> Antonio Capece Minutolo [1768-1838], sostenitore della dinastia borbonica, divenne nel gennaio del 1816 ministro della Polizia a Napoli, ma fu licenziato nel giugno successivo per la sua azione particolarmente repressiva contro la Carboneria, alla quale oppose la setta sanfedista dei Calderari, sorta durante il Decennio. Nominato di nuovo ministro della Polizia nell'aprile del 1821, fu dapprima esonerato [luglio 1821] e poi, nel maggio dell'anno successivo, allontanato dal Regno. Cfr. W. Maturi, *Il principe di Canosa*, Firenze, Le Monnier, 1944.

<sup>14</sup> Cfr. Canosa, *I piffari di montagna*, Parigi, s. e., 1832, p. 13.

<sup>15</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere di Niccolò Machiavelli Cittadino e Segretario fiorentino*, Italia 1813, vol. III, lib. I, cap. XVII, p. 69. L'edizione, stampata a Firenze in otto volumi presso il Piatti, a cura di F. Tassi, è arricchita di una lunga introduzione, in cui vengono passati in rassegna molti dei giudizi fino ad allora espressi sul Fiorentino, e comprensiva della raccolta di massime machiavelliane pubblicata a Roma nel 1771 da S. Bertolini col titolo *La mente di un uomo di Stato*, è quella utilizzata da Delfico per la stesura delle *Osservazioni*.

<sup>16</sup> Canosa, *I piffari di montagna*, cit., pp. 123-124.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 156-158.

<sup>18</sup> *Osservazioni I*, cit., p. 20.

pensatore fiorentino «poco favorevoli ai progressi della politica ragione»<sup>19</sup>, senza tuttavia tralasciare alcune sue verità che potrebbero risultare ancora utili per le civili società. Da questo confronto fuoriescono talora divergenze più o meno accentuate e giudizi critici ma anche affinità e valutazioni positive, a testimonianza dell'ammirazione che Delfico nutre per Machiavelli.

Coesistono nelle *Osservazioni* due contrapposti atteggiamenti: da un lato, una valutazione storicistica del pensiero machiavelliano, considerato in relazione al suo tempo e come espressione del suo secolo, secondo una lettura che si andava diffondendo agli inizi dell'Ottocento; dall'altro, la tendenza a ricondurlo ai tempi presenti per poi giudicarlo sulla base delle proprie esperienze e convinzioni.

Machiavelli è, per Delfico, innanzitutto figlio della sua epoca. Un'epoca, quella tra il Quattro e il Cinquecento, piena di atrocità e di frode, di corruzione e di delitti politici. Dell'*illustre autore* il Teramano sottolinea il realismo politico e l'aderenza alla realtà effettuale. Egli guarda pertanto il *Principe* non come un'astratta speculazione politica, bensì come uno scritto d'occasione contenente una particolare proposta operativa, in relazione ad un obiettivo politico contingente, qual è la rigenerazione dell'Italia. Ma senza farne a tutti i costi un precorritore del Risorgimento o un assertore dell'unità nazionale, secondo un'interpretazione del Fiorentino allora assai diffusa<sup>20</sup>, egli ammira in lui la *viva passione*, la disperata ricerca di soluzioni politiche capaci di porre fine alla grave crisi della società italiana del Cinquecento.

Che la rigenerazione dell'Italia fosse «la mira principale di quel politico lavoro» appare chiaro, afferma Delfico, a chiunque ne legga l'*Exhortatio* dell'ultimo capitolo: non vi è alcun dubbio che Machiavelli fosse *ansioso*, con il suo opuscolo, *di avervi parte*, come egli stesso spiega nella lettera a Francesco Vettori<sup>21</sup>. Tutta l'opera sarebbe finalizzata a far uscire l'Italia dal *letargo* e la strategia politica in essa delineata risulterebbe essere la sola realmente praticabile. Destinatario dell'*Exhortatio* non avrebbe potuto essere che un principe, non certo i popoli, fra i quali nessuno, ritiene Delfico condividendo la tesi di Cuoco<sup>22</sup>, aveva allora per Machiavelli le qualità necessarie per divenire «il rigeneratore della grandezza Italiana»<sup>23</sup>. La scelta machiavelliana del Valentino quale liberatore degli Stati italiani appare l'unica alternativa all'immobilismo e alla rassegnazione di fronte alla decadenza politica e civile dell'Italia all'inizio del XVI secolo. Questa radicalità autorizzerebbe Machiavelli, osserva Delfico, a transigere sui mezzi e permette di comprendere come le stesse massime machiavelliane *più infami*, (perfino quelle che lo avrebbero reso un autore esecrabile) siano

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>20</sup> Sull'interpretazione del Fiorentino come antesignano dell'unità nazionale cfr. C. Curcio, *Machiavelli nel Risorgimento*, cit., pp. 23-33. Un'utile rassegna di moderni interpreti favorevoli e contrari a Machiavelli profeta dell'unità d'Italia è in R. De Mattei, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, Sansoni, 1969, pp. 89 sgg.

<sup>21</sup> La lettera, datata 10 dicembre 1513, fu pubblicata la prima volta nel 1810 da Ridolfi in appendice ai suoi *Pensieri*, cit., pp. 61-72.

<sup>22</sup> Cfr. V. Cuoco, *La politica di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 47.

<sup>23</sup> *Osservazioni II*, cit., p. 66.

da intendere più che come suoi intimi convincimenti, come *l'extrema ratio* per il conseguimento di un ideale politico, altrimenti inattuabile<sup>24</sup>.

Ma la condizione dell'Italia, per la quale Machiavelli suggerisce la soluzione del Valentino, non porta lo scrittore teramano a condividere interamente tutte le tesi del Segretario fiorentino: «Se si possono giustificare le sue intenzioni, e la persona» afferma Delfico «questo non vale per le sue dottrine»<sup>25</sup>. Infatti, se da un lato egli comprende le preoccupazioni di Machiavelli e fa proprie le sue speranze di una prossima rigenerazione, attuabile quest'ultima solo attraverso mezzi eccezionali, dall'altro manifesta più di una perplessità di fronte al suo realismo politico, non riuscendo di fatto ad accettare la dissociazione machiavelliana tra etica e politica.

Netto è il rifiuto di quelle massime del *Principe*, ispirate al detto che *per regnar tutto lice*, sublimi per la *politica de' Gabinetti*, ma *vilissime e dannabilissime* per la morale<sup>26</sup>, poiché ingenerano nell'opinione pubblica l'idea che si possa violare il diritto e la giustizia a vantaggio di personali benefici.

Dopo averlo collocato nella sua epoca, Delfico valuta il pensiero machiavelliano alla luce delle esigenze e delle esperienze storiche, politiche e culturali maturate tra il XVIII e il XIX secolo. Suo obiettivo prioritario resta quello di sradicare, come abbiamo detto, alcuni pregiudizi politici, ad arte mantenuti in vita per negare o ostacolare qualsiasi progresso economico-sociale del paese. Tale intento traspare sin dalla prime pagine delle *Osservazioni*, quando Delfico si sofferma sulla concezione religiosa di Machiavelli. Sorvolando sull'insieme degli aspetti problematici che il tema della religione assume nell'opera del Fiorentino<sup>27</sup>, egli prende in considerazione il giudizio sul cristianesimo e rimprovera a Machiavelli di aver identificato (confuso) la religione in sé, la sua dottrina, i suoi principi fondati sull'*umana fratellanza* e sui *più nobili sentimenti*, con la Chiesa come istituzione politica. Se solo invece egli avesse provato a distinguere quest'ultima dalla religione avrebbe capito (come pure una volta riconobbe nei *Discorsi*<sup>28</sup>) che era la condotta politica della curia romana la vera causa della rovina degli Stati<sup>29</sup>.

È lecito credere che, attraverso l'accusa a Machiavelli, il quale invece si era espresso spesso in modo assai critico nei confronti del potere temporale della Chiesa, lo scrittore

<sup>24</sup> «Le ingiuste dottrine» del Fiorentino, afferma Delfico, riecheggiando le tesi di Cuoco e di Ridolfi, si dovrebbero riguardare «non come precetti, ma come mezzi a pervenire, nel caso che le circostanze li avessero resi necessari, non tanto al fine particolare del nuovo principato, quanto al grande scopo finale della grandezza, felicità ed effettiva integrità della Italia, cui erano sempre diretti i suoi voti». *Osservazioni II*, cit., p. 67. Cfr., inoltre, V. Cuoco, *La politica di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 48 e A. Ridolfi, *Pensieri*, cit., p. 25. Lo stesso concetto è anche a p. 11.

<sup>25</sup> *Osservazioni II*, cit., p. 67.

<sup>26</sup> Cfr. *Osservazioni I*, cit., p. 29; *Osservazioni II*, cit., p. 70.

<sup>27</sup> Sulla religione in Machiavelli cfr. G. Procacci, *Introduzione a N. Machiavelli, Il Principe e Discorsi*, a cura di S. Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1960, pp. LVIII-LXII; A. Tenenti, *La religione in Machiavelli*, in «Studi storici», X (1969), 4, pp. 709-748; G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, vol. I, *Il pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 549-558.

<sup>28</sup> Delfico cita in proposito il cap. XII del primo libro, p. 53, in cui Machiavelli denuncia la responsabilità storica della Chiesa per aver tenuto e continuato a tenere l'Italia divisa: «Non essendo dunque stata la Chiesa potente da potere occupare l'Italia, né avendo permesso che un altro la occupi, è stata cagione che la non è potuta venire sotto un capo, ma è stata sotto più principi e signori; da' quali è nata tanta disunione e tanta debolezza, che la si è condotta ad esser stata preda, non solamente de' barbari potenti, ma di qualunque l'assalta».

<sup>29</sup> Cfr. *Osservazioni I*, cit., p. 22; *Osservazioni II*, cit., p. 62.

abruzzese volesse ammonire i contemporanei a mantenere netta la distinzione tra la religione quale valore morale e profonda esigenza dell'animo umano e il suo impiego politico. Questo non perché egli avesse particolarmente a cuore l'interesse o il futuro del cristianesimo, ma perché voleva mettere in guardia contro la appena avvenuta legittimazione governativa dell'antico ordine, operata in nome della religione e con l'avallo delle autorità ecclesiastiche. La polemica politica lo conduce a rinfacciare a Machiavelli la presunta eccessiva benevolenza nei confronti dei ministri del culto e a rimproverargli di non aver sufficientemente colto quelle *miserabili astuzie* (messe in atto dall'*impostura sacerdotale*), delle quali i governi si erano avvalsi e continuavano ad avvalersi «per ingannar i popoli e gravarli di nuovo giogo» ed «indurli ai loro voleri»<sup>30</sup>.

Altrettanto critico lo scrittore teramano si mostra nei confronti della concezione machiavelliana della libertà perché priva, a suo giudizio, di una precisa e corretta definizione. Di tale termine, infatti, il Fiorentino si sarebbe avvalso per identificare situazioni storiche e momenti politici differenti come il cambiamento di una forma di governo, l'indipendenza dal dominio straniero, il trionfo di un partito, l'introduzione di una qualsiasi riforma.

Per l'anziano illuminista, che ha seguito l'intera dinamica rivoluzionaria in Francia e in Italia, la libertà assume il duplice significato sia di riconoscimento del diritto del cittadino ad essere giuridicamente protetto dagli abusi del potere statale, sia di affermazione di uno Stato che tuteli il cittadino da ogni forma di arbitrio e di sopraffazione da parte di forze sociali nostalgiche dell'*Ancien Régime*. La questione principale quindi per lui non è quella che Machiavelli pone di stabilire «dove più sicuramente si ponga la guardia della libertà», se nel *popolo* o nei *grandi*<sup>31</sup>, bensì quella di riempire la libertà di un contenuto nuovo, di fare in modo che essa dipenda da forme politiche basate sulla divisione dei poteri e sulle distinte attribuzioni dei medesimi, e soprattutto che sia protetta da *leggi fondamentali o costitutive*, la cui importanza - che lo stesso Machiavelli avrebbe intuito<sup>32</sup> - egli aveva colto sin dai tempi dell'Assemblea Costituente. Le costituzioni rappresentano per lui «le condizioni necessarie per la buona esistenza delle civili società»<sup>33</sup>, poiché impediscono qualsiasi abuso di potere e permettono di assicurare i diritti individuali e la tutela dei cittadini e dei loro beni sotto la legge.

Della necessità ed urgenza di un regime costituzionale Delfico è fermamente convinto, tanto che aveva accolto la promessa di Ferdinando I nel 1820 di concedere la costituzione come *il più prezioso regalo* che un sovrano potesse fare al suo popolo. Le sue idee costituzionali, tuttavia, non hanno nulla di eccessivo, non la pretesa di una *perfezione astratta*, bensì la ricerca di una soluzione «conveniente e proporzionata alle circostanze»<sup>34</sup>. Egli rivendica un

---

<sup>30</sup>*Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., lib. I, cap. V, p. 23. Sulla concezione machiavelliana della libertà, cfr. le osservazioni di L. Russo, *Il mito della libertà e del vivere libero in Machiavelli*, in *Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 189-203, e di G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., vol. I, pp. 511-527.

<sup>32</sup> A conferma delle proprie tesi Delfico cita alcuni passi machiavelliani tratti dai capp. XVI e LVIII del lib. I dei *Discorsi*, cit., pp. 67 e 165-166.

<sup>33</sup> *Osservazioni II*, cit., p. 77.

<sup>34</sup> M. Delfico, *Opinioni politiche*, in A. Marino, *Scritti inediti di Melchiorre Delfico*, cit., p. 126, col titolo redazionale *Idee per una costituzione*.

governo moderato, monarchico più che repubblicano, che finalizzi la propria azione al conseguimento dell'uguaglianza politica, «condizione necessaria al ben vivere politico»<sup>35</sup>.

Dell'uguaglianza, come già della libertà, il Segretario fiorentino non avrebbe avuto che un'idea vaga e imprecisa, dal momento che con quel termine egli sembrava volesse indicare particolarmente l'uguaglianza delle ricchezze, mentre avrebbe mostrato di tenere in poco conto l'uguaglianza dei diritti, ignorando così che compito precipuo dello Stato è quello se non di *distruggere*, almeno di *limitare* le differenze politiche esistenti tra i cittadini. Credette Machiavelli di poterla scorgere nella Roma repubblicana e non si accorse invece che non può esserci mai eguaglianza laddove la qualità di cittadino è *distinta in classi*. In mancanza di tali idee, non ci si meravigli, afferma Delfico, come egli riuscisse *poco felice* nell'impresa affidatagli da Leone X di presentare un piano di riforma della sua città natale.

Da molti considerato, alla sua uscita, l'*Antiprincipe* per antonomasia, il testo che più di tutti rivelava l'animo repubblicano di Machiavelli<sup>36</sup>, il *Discursus florentinarum rerum*, scritto tra il 1520 e il 1521<sup>37</sup>, ma pubblicato la prima volta nel 1760 col titolo *Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze ad istanza di Leone X*<sup>38</sup>, non sembra invece conquistare pienamente Delfico. Il progetto di realizzare una *Repubblica perfetta* gli appare infatti lacunoso e perfino discutibile. Lacunoso perché in esso il Fiorentino passerebbe sotto silenzio tutta una serie di problemi relativi alla formazione, all'organizzazione e alla durata del corpo sociale. Criticabile, invece, perché nel *Discursus* Machiavelli non porrebbe i cittadini tutti sullo stesso piano, per distinguerli successivamente secondo funzioni e ruoli necessari per il buon funzionamento dello Stato, ma li dividerebbe in tre classi permanenti (*primi, mezzani ed ultimi*)<sup>39</sup>, legittimando così una politica costituzionale fondata sull'ineguaglianza "legale", proprio lui che pure aveva osservato che «il più terribile fomite delle civili disunioni era l'ineguaglianza»<sup>40</sup>.

Nei confronti della concezione machiavelliana dell'uguaglianza Delfico alterna giudizi talora contrastanti a seconda che la sua valutazione si fondi ora su una versione giuridica ora su un contenuto economico. Se nei riguardi dell'uguaglianza giuridica egli assume una concezione abbastanza uniforme, non altrettanto avviene nei confronti di quella economica. Infatti mentre da un lato si dichiara contrario ad una assolutizzazione del principio di uguaglianza economica, secondo una convinzione già manifestata negli *Indizi di morale* del 1775, in cui si era espresso a favore soltanto di un eguale diritto alla proprietà, dall'altro ritiene opportuno oltre che doveroso assicurare una maggiore uguaglianza delle ricchezze. La multiplica-

<sup>35</sup> *Osservazioni II*, cit., p. 64.

<sup>36</sup> Sul *repubblicanesimo* del *Discursus*, cfr. R. De Mattei, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, cit., pp. 77-88, il quale sottolinea l'astrattezza e il carattere antistorico della proposta istituzionale di Machiavelli, tutta incentrata sulla mitica figura del *fondatore*. Per una diversa lettura, cfr. G. Guidi, *Niccolò Machiavelli e i progetti di riforme costituzionali a Firenze nel 1522*, in «Il Pensiero politico», II (1969), 3, pp. 580-590.

<sup>37</sup> Per la composizione dello scritto, il cui titolo per esteso è *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, cfr. R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Firenze, Sansoni, 1978, pp. 547-548; G. Inglese, *Il 'Discursus florentinarum rerum' di N. Machiavelli*, in «La Cultura», XXIII (1985), 1, pp. 203-213; G. Guidi, *Niccolò Machiavelli e i progetti di riforme costituzionali*, cit., p. 583, nota 14.

<sup>38</sup> Il testo fu incluso in un volume dal titolo *Opere inedite di Niccolò Machiavelli*, pubblicato a Firenze con la falsa indicazione di Londra, per iniziativa di G.M. Lampredi.

<sup>39</sup> N. Machiavelli, *Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze fatto ad istanza di papa Leone X*, in *Opere*, cit., vol. IV, p. 113.

<sup>40</sup> *Osservazioni II*, cit., p. 70.

zione del numero dei proprietari avrebbe infatti rafforzato l'*attaccamento* verso lo stato e allontanato il pericolo di eventuali sconvolgimenti politici. Forte di questo convincimento, Delfico concorda con Machiavelli sull'origine delle discordie negli Stati, ricondotta non ad una divinità malefica o all'avverso destino, e neppure alla presunta malvagità umana, né tanto meno al mancato perfezionamento della specie, bensì a «quella ineguaglianza di diritti e di beni» a cui le leggi non seppero o non vollero porre riparo. A tal proposito egli ricorda un passo delle *Istorie fiorentine*<sup>41</sup> in cui si afferma l'assoluta inconciliabilità tra gli *umori* del popolo (che non vuol «essere comandato né oppresso dai grandi») e quelli dei grandi (che vogliono «comandare ed opprimere il popolo»).

Questa contrapposizione tra il popolo e i potenti<sup>42</sup> rappresenta una fonte di notevole preoccupazione per l'anziano scrittore, che la vede, sebbene attenuata, continuare ad esistere negli anni della Restaurazione.

Grande è l'interesse che egli mostra per il capitolo nono del *Principe*, definito *eccellente*, in cui Machiavelli prende in considerazione la possibilità di instaurare un principato popolare<sup>43</sup>. Ugualmente eccellenti egli giudica le osservazioni contenute nel capitolo sedicesimo del I libro dei *Discorsi*, in cui è ribadita la necessità per i principi, per tutti i principi, compresi quelli che per regnare hanno bisogno di ricorrere a *vie straordinarie*, di fondare il loro principato sul consenso della *moltitudine*, di guadagnarsi il popolo e di farselo amico<sup>44</sup>.

Come Machiavelli, Delfico considera non solo necessario ma anche possibile assicurarsi il favore popolare e se non condivide il radicalismo della proposta machiavelliana, di «tagliare a pezzi tutti gli ottimati»<sup>45</sup>, nessun dubbio però egli nutre sulla necessità da parte del sovrano di renderli innocui, di tenere a freno la loro ambizione di dominio. Di grande attualità egli trova in proposito il capitolo cinquantacinquesimo del I libro dei *Discorsi* in cui Machiavelli tratta dei cosiddetti *gentiluomini*, di quegli uomini che «oziosi vivono dei proventi delle loro possessioni abbondantemente, senza avere alcuna cura o di coltivare o di alcun'altra necessaria fatica a vivere» e che, in quanto tali, sono «al tutto nemici d'ogni civiltà»<sup>46</sup>.

Ma, dopo aver condiviso le tesi di Machiavelli (che nelle *Osservazioni* suonano come condanna implicita nei confronti della situazione politica in cui vive), Delfico sottace la conclusione conseguenziale a cui giunge il Segretario fiorentino:

«Trassi adunque di questo discorso questa conclusione, che colui che vuole fare dove sono assai gentiluomini una repubblica, non la può fare se prima non gli spegne tutti: e

<sup>41</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, in *Opere*, cit., vol. I, lib. II, cap. XII, p. 79.

<sup>42</sup> Sul contrasto tra i due diversi *umori*, cfr. A. Bonadeo, *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1973, pp. 41-71.

<sup>43</sup> L'ipotesi verrà però abbandonata nei capitoli diciassettesimo, diciottesimo e, soprattutto, cinquantacinquesimo del I libro dei *Discorsi*, nonché nel *Discursus florentinarum rerum*. Sull'evoluzione della teoria machiavelliana del principato popolare, cfr. G. Sasso, *Principato civile e tirannide*, in «La Cultura», XX (1982), 2, pp. 213-75 e XXI (1983), 1, pp. 83-137. Una diversa valutazione è in G. Cadoni, *Il principe e il popolo*, in «La Cultura», XXIII (1985), 1, pp. 124-202. Dello stesso autore si veda anche *Machiavelli. Regno di Francia e "principato civile"*, Roma, Bulzoni, 1974, pp. 110-129.

<sup>44</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., lib. I, cap. XVI, p. 65.

<sup>45</sup> *Ivi*, lib. I, cap. XVI, p. 66.

<sup>46</sup> *Ivi*, lib. I, cap. LV, p. 159.

che colui che dove è assai equalità vuole fare uno regno o un principato, non lo potrà mai fare, se non trae di quella equalità molti d'animo ambizioso ed inquieto. [...] Costituisca adunque una repubblica colui dove è, o è fatta una grande equalità, e all'incontro ordini un principato dove è grande inequalità, altrimenti farà cosa senza proporzione, e poco durabile»<sup>47</sup>.

Machiavelli fissa in questo passo la duplice, stretta, correlazione tra *equalità* e *repubblica* da un lato, e *inequalità* e *principato* dall'altro<sup>48</sup>. Egli identifica inoltre la *inequalità* e la *equalità* con la presenza o l'assenza nello Stato dei *gentiluomini*. Ne consegue che voler *spegnere* i gentiluomini equivale a tendere verso l'*equalità* e quindi, in definitiva, alla costituzione di una repubblica; al contrario, mantenere o fare *gentiluomini in fatto* significa scegliere l'*inequalità* e quindi avere come obiettivo la conservazione o la creazione di un principato.

Ignote sono ancora le ragioni per le quali Delfico sorvola sulle ultime implicazioni della riflessione machiavelliana, se perché considera quelle equazioni prospettate nei *Discorsi*, e di lì a poco ripresentate nel *Discursus florentinarum rerum*<sup>49</sup>, troppo rigide e schematiche o perché giudica, invece, una piena adesione a quelle soluzioni teoriche troppo compromettente nei confronti del potere costituito. Se da un lato, infatti, egli è attento a non oltrepassare i limiti della tollerabilità, dall'altro considera il *bene pubblico* adattabile ed eseguibile sotto qualunque specie di governo, sebbene le sue preferenze vadano per la monarchia considerata «la più vera forma di governni umani»<sup>50</sup>.

Dall'analisi machiavelliana, pertanto, più che la tesi della contrapposizione fra l'eguaglianza della repubblica e l'ineguaglianza del principato, Delfico riprende la ferma condanna della persistenza di profonde sperequazioni economiche e sociali. Rimuovere o anche semplicemente ridurre queste disuguaglianze equivale per lui ad agire in direzione del *bene pubblico*, che costituisce l'oggetto costante e principale dei suoi pensieri e che ritiene non essere prerogativa di alcun governo. La stessa esigenza di *spegnere* i gentiluomini gli appare non come un passaggio esclusivo della repubblica, bensì di qualsiasi forma politica.

Sempre in tema di uguaglianza, Delfico riconosce inoltre al Fiorentino il merito di aver compreso l'importanza e la necessità (da lui entrambe condivise) di introdurre un criterio di uguaglianza anche nel sistema contributivo<sup>51</sup>.

Altro momento di confronto è dato dall'affermazione machiavelliana: «A volere che una

<sup>47</sup> *Ivi*, lib. I, cap LV, pp. 160-161.

<sup>48</sup> Per un approfondimento di questi nessi, cfr. G. Sasso, *Principato civile e tirannide*, cit., pp. 115 sgg.; Niccolò Machiavelli, cit., vol. I, pp. 561-568; G. Cadoni, *Il principe e il popolo*, cit., pp. 190-202; Machiavelli, *Regno di Francia e "principato civile"*, cit., pp. 136-143.

<sup>49</sup> Per un'analisi comparata dei due testi, rinvio a G. Sasso, *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967, pp. 139-159.

<sup>50</sup> Frammento delficino, in A. Marino, *Scritti inediti di Melchiorre Delfico*, cit., p. 131, col titolo redazionale *Quale sia la migliore costituzione per l'Italia*. Lo stesso concetto Delfico aveva espresso nel *Discorso sullo stabilimento della milizia provinciale*, cit., p. 169.

<sup>51</sup> Aveva scritto Delfico nel 1808 in una memoria ancora inedita dal titolo *Pensieri che si propongono per rimediare agli inconvenienti della fondiaria*: «I popoli nel loro senso comune riconoscono perfettamente che i bisogni dello Stato debbono essere da esso medesimo soddisfatti; ma sentono pure che l'ingiustizia in fatto di tributi nasce dall'ineguaglianza e questa dagli infelici metodi delle imposte e dal modo di eseguirle». Sulla proposta delficina di riforma del sistema contributivo, cfr. A. De Martino, *La nascita delle intendenze. Problemi dell'amministrazione periferica nel Regno di Napoli (1806-1815)*, Napoli, Jovene, 1990, pp. 340-343, da cui è stata tratta la citazione.

Setta o una Repubblica viva lungamente, è necessario ritrarla spesso verso il suo principio»<sup>52</sup>. Il postulato sarebbe in contraddizione con quanto affermato dal Segretario fiorentino nel capitolo diciottesimo del I libro dei *Discorsi* circa la necessità di cambiare gli ordini e le leggi nel corso del tempo: «verità importantissima - commenta Delfico, alludendo alla realtà in cui vive - che i legislatori ed i governi sovente con grave danno trascurano»<sup>53</sup>. È questo l'argomento su cui le posizioni dei due autori divergono maggiormente. La tesi di ritrarre gli Stati verso il loro *principio* (intesa da alcuni come una *trasposizione* sul piano profano del mito religioso medievale del *rinnovo*<sup>54</sup>) nasce, secondo lo scrittore meridionale, da un equivoco di fondo generato da una fatalistica e malintesa concezione dello sviluppo delle società civili<sup>55</sup>, che porterebbe Machiavelli a credere che nel loro susseguirsi esse corrano necessariamente più verso la *corruzione* che verso il *progresso*. Da questo punto di vista, ritrarre gli Stati al loro *principio* non significherebbe altro che creare le condizioni per farli ritornare alla loro ottimale forma originaria.

Se si considera però che le prime società - afferma Delfico - non ebbero affatto un carattere di perfezione ma «nacquero quasi sempre sotto gli auspici dell'ignoranza e della violenza» e che esse non poterono nel tempo che migliorare, è evidente che voler mettere in pratica la teoria machiavelliana equivarrebbe a respingere quelle società verso «l'originale barbarie, privarle di ogni civile miglioramento e rinunciare agli effetti di quella perfettibilità che fu il più singolare dono che la Provvidenza facesse all'uman genere»<sup>56</sup>.

Alla teoria machiavelliana della storia come *progressiva necessaria corruzione* (argomento fatto proprio, commenta l'anziano scrittore, «dai vari ipocriti lodatori del passato, e naturalmente disgustati del presente»<sup>57</sup>), Delfico contrappone la sua visione illuministica di un processo storico *continuo e indefinito*. Condividere quella concezione piuttosto che questa significherebbe per il Teramano arrestare il progresso umano e precludere quel naturale miglioramento delle società, cui sembrano invece essere destinate.

Un eguale dissenso, infine, egli esprime nei confronti della filosofia della storia di Machiavelli per il suo carattere progressivo e regressivo al tempo stesso:

«Perché non essendo dalla natura concesso alle mondane cose il fermarsi, come elle arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire, conviene che scendino, e similmente scese che le sono, e per gli disordini ad ultima bassezza pervenute, di necessità non potendo più scendere, conviene che salghino, e così sempre dal bene si scende al male, e dal male si sale al bene»<sup>58</sup>.

Un ampio spazio nello scritto delficino viene riservato alla questione militare a testimonianza dell'importanza che il tema assume per il Teramano e della sua preferenza per il

---

<sup>52</sup>N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., lib. III, cap. I, p. 301.

<sup>53</sup>*Osservazioni II*, cit., p. 74.

<sup>54</sup>Cfr. F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 218-220.

<sup>55</sup>Sul fatalismo che pervade il primo capitolo del lib. III dei *Discorsi*, cfr. le osservazioni di G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., vol. I, pp. 617-622.

<sup>56</sup>*Osservazioni II*, cit., p. 73.

<sup>57</sup>*Ivi*, pp. 71-72.

<sup>58</sup>N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, cit., vol. II, pp. 1-2. Il brano è interamente riprodotto da Delfico negli *Appunti sulle opere del Machiavelli*, cit., p. 84.

Machiavelli scrittore politico-militare rispetto sia al Machiavelli storico (*Discorsi*) sia al Machiavelli politico del suo tempo (*Il Principe*). Egli considera le vedute militari del Fiorentino estremamente utili e pertanto meritevoli «di essere portate ad una maggiore luce». Di fronte ad esse egli approva perfino il richiamo di Machiavelli alle antiche istituzioni romane e ne ammira la *grande conoscenza* storica, della quale sembra qui ammettere l'utilità, lui che pure sarà considerato l'esponente più rappresentativo dell'*antistoricismo* italiano<sup>59</sup>.

Nell'affrontare il problema militare, Delfico ha presente oltre all'*Arte della guerra* - opera, diversamente dal *Principe* e dai *Discorsi*, ancora poco nota e apprezzata agli inizi dell'Ottocento<sup>60</sup> - anche gli scritti militari precedenti<sup>61</sup>, di cui ammira in particolare le due *Provvisioni per istituire Milizie nazionali nella Repubblica fiorentina* del 1506 e del 1512.

Chiara è in lui la consapevolezza della duplice valenza, militare e politica, del pensiero del Segretario fiorentino, il quale ha considerato la guerra non solo nella molteplicità dei suoi rapporti, ma anche, soprattutto, in quelli che la legano più strettamente alla politica<sup>62</sup>. Più che gli aspetti tecnico-militari<sup>63</sup>, è la correlazione che egli stabilisce tra organizzazione militare e costituzione politica<sup>64</sup> ad attirare l'attenzione del Teramano, che condivide l'enunciato machiavelliano dei *Discorsi*, presente anche nel *Principe*, secondo cui «il fondamento di tutti gli Stati è la buona milizia» e «dove non è questa, non possono essere né leggi buone, né alcuna altra cosa buona»<sup>65</sup>.

La costituzione di *buone armi* risulta essere dunque un fattore determinante per la formazioni di *buoni ordini*. Se da un lato il problema militare investe il problema politico, dall'altro

<sup>59</sup>Cfr. G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, Edizioni della «Critica», 1903, pp. 46 sgg., il quale afferma che nessuno prima di allora aveva negato la storia nel modo assoluto del Teramano. Sulle critiche gentiliane a Delfico, cfr. M.L. Cicalese, *Giovanni Gentile e la Rivoluzione francese*, in *Atti del congresso su La storia della storiografia europea sulla Rivoluzione francese*, vol. II, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1990, pp. 471-474. Un estremo radicalismo nell'*antistoricismo* delficino è stato rilevato anche da B. Croce, *La storiografia in Italia dai cominciamenti del secolo decimono ai giorni nostri: 1. Il "secolo della storia" e 2. Il nuovo pensiero storiografico*, in «La Critica», XIII (1915), rispettivamente fasc. I, pp. 16-18 e fasc. II, p. 95, poi rielaborati nel volume *Storia della storiografia italiana nel secolo decimono*, Bari, Laterza, 1921, e G. De Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Bari, Laterza, 1921, pp. 158-165.

<sup>60</sup>Per una storia della fortuna dell'*Arte della guerra* nel secolo XVIII, cfr. R. De Mattei, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, cit., pp. 313-331.

<sup>61</sup>Sulla composizione e datazione di questi scritti e sulla loro importanza per la conoscenza del pensiero machiavelliano si veda il volume di J.J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512)*, Padova, Antenore, 1975.

<sup>62</sup>Cfr. *Osservazioni I*, cit., p. 35.

<sup>63</sup>Sulle teorie militari di Machiavelli, cfr. P. Pieri, *Guerra e politica negli scrittori italiani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955, pp. 1-71.

<sup>64</sup>Sulla connessione nell'*Arte della guerra* tra questione militare e questione politica, cfr. A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 14-15; F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, cit., pp. 220-222; F. Gilbert, *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 193 sgg.; G. Procacci, *Introduzione*, cit., pp. LXVIII-LXXV; V. Masiello, *Classi e Stato in Machiavelli*, Bari, Adriatica Editrice, 1971, pp. 125 sgg.; G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., vol. I, pp. 623 sgg.

<sup>65</sup>N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., lib. III, cap. XXXI, p. 409; *Il Principe* in *Opere*, cit., vol. IV, cap. XII, p. 43.

esso viene da questo fortemente condizionato<sup>66</sup>. Occorre che il principe riorganizzi il potere militare sulla base di un nuovo rapporto fondato sulla reciproca solidarietà tra il popolo, che vede nel principe la realizzazione dei propri interessi, ed il principe, che trae dal consenso del popolo una maggiore stabilità del proprio potere<sup>67</sup>.

Della fondatezza delle tesi militari di Machiavelli Delfico è pienamente convinto, tanto da ritenerle ancora valide per il suo tempo, quando continua ad esistere il problema della formazione di una milizia nazionale, «fornita di forza fisica ed animata da forza morale»<sup>68</sup>. Pertanto, se è indispensabile munire i soldati di «particolare istruzione ed educazione» perché acquisiscano nuove abitudini e qualità sia fisiche che mentali, lo è ancor di più infondere loro sentimenti di amor patrio e offrire motivi di attaccamento allo Stato e alla società civile, i soli in grado di legare i militari in modo permanente alla causa per cui combattono, perché in tal modo essi verrebbero a identificare la loro lotta con la difesa o il miglioramento del proprio *ben essere* e dei *beni della vita civile*<sup>69</sup>.

Trae origine da qui la polemica delficina contro gli eserciti mercenari il cui limite di fondo consiste, come aveva affermato Machiavelli, nel non avere *affezione* verso colui per cui essi combattono, tale da farli diventare suoi *partigiani*, senza la quale «non vi potrà essere tanta virtù che basti a resistere ad uno nimico un poco virtuoso»<sup>70</sup>.

Scartata l'ipotesi di un ricorso alle truppe mercenarie, il compito di salvaguardare e fortificare le istituzioni civili e politiche spetta, per Delfico, unicamente alle milizie proprie, che animate da una *vera forza morale* spesso danno prova di grande coraggio e sono capaci di imprese straordinarie. Milizie caratterizzate non più dai vecchi quadri militari, bensì da una nuova figura che implica una continua e profonda immedesimazione tra il cittadino e il soldato.

Il problema assume a questo punto una connotazione politica. Perché sorga nei cittadini l'*affezione* verso il proprio principe e diventino essi soldati a lui fedeli, occorre, secondo lo scrittore abruzzese, procedere ad una ridefinizione del rapporto tra sudditi e principi, che presupponga da parte di questi ultimi un cambiamento radicale del modo con cui avevano fino ad allora regnato e che abbandonino il principio, criticato anche da Machiavelli, che

---

<sup>66</sup> «Non basta adunque in Italia - scrive Machiavelli - il sapere governare un esercito fatto, ma prima è necessario saperlo fare, e poi saperlo comandare. E di questi bisogna siano quelli principi, che per avere molto stato ed assai soggetti, hanno comodità di farlo. De' quali non posso essere io che non comandai mai, né posso comandare se non ad eserciti forestieri, e ad uomini obbligati ad altri, e non a me, Ne' quali s'egli è possibile o no introdurre alcuna di quelle cose da me oggi ragionate, lo voglio lasciare nel giudizio vostro. Quando potrei io fare portare ad uno di questi soldati, che oggi si praticano, più armi, che le consuete; ed oltre all'arme, il cibo per due o tre giorni, e la zappa? Quando potrei io farlo zappare, o tenerlo ogni giorno molte ore sotto le armi negli esercizj finti, per potere poi ne' veri valermene? Quando si asterrebbe egli da' giuochi, dalle lascivie, dalle bestemmie, dalle insolenze, che ogni di fanno? Quando si ridurrebbero egli in tanta disciplina, in tanta ubbidienza e riverenza, che un arbore pieno di pomi nel mezzo degli alloggiamenti vi si trovasse, e lasciasse intatto, come si legge che negli eserciti antichi molte volte intervenne? Che cosa poss'io promettere loro, mediante la quale e' mi abbiano con riverenza ad amare o temere, quando finita la guerra ei non hanno più in alcuna cosa a convenire meco?» (*Dell'Arte della guerra*, in *Opere*, cit., vol. IV, lib. VII, pp. 418-419).

<sup>67</sup> Riserve sulla effettiva coerenza in Machiavelli tra l'esigenza di una radicale riforma militare e i mezzi da lui prospettati per attuarla sono state avanzate da F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, cit., p. 87, e da G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., vol. I, pp. 189-213 e 640-642.

<sup>68</sup> *Osservazioni I*, cit., p. 35.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, p. 36.

<sup>70</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., lib. I, cap. XLIII, p. 130.

bisogna «governarsi co' sudditi avaramente e superbamente»<sup>71</sup> per cercare, invece, come aveva ammonito ancora il Fiorentino, di *guadagnarsi il popolo*, di «satisfare al popolo, e tenerlo contento»<sup>72</sup>, interpretando le sue aspirazioni e traducendole in programmi politici.

«Quando dunque - conclude Delfico - i Governi con le buone istituzioni, colle buone leggi ed ordini rendono piacevole la vita, quando una istituzione militare ben immaginata è eseguita da corrispondenti istruzioni ed ordinanze, quando il militare può riguardarsi come un essere dotato di più utili qualità che prima non aveva, e quando può essere condotto a tale da stimar la sua condizione, e conoscersi in grado da poter adempiere le pubbliche mire per la sua destinazione, e ciò con tutte le cure corrispondenti, che gli ne facciano nascere il sentimento, allora l'uomo della guerra dovrà considerarsi come un funzionario dello stato, e pronto ad eseguire i doveri che si avrà imposti verso la patria e il Sovrano i quali dal canto loro avranno contribuito alla sua formazione. Ma se - continua egli con accenti machiavelliani - le condizioni del ben vivere politico mancano in uno Stato, se l'ineducazione da una parte e la miseria e l'oppressione dall'altra rendono poco gradita la civile coesistenza [...] e non fanno nascere i nobili sentimenti di affezione per i governi, né il desiderio di accrescere le proprie forze fisiche e morali. [...] E se veggiamo talora che il bastone, le catene, ed i più severi castighi prendono il luogo di una ragionevole educazione, è facile il giudicare che da essi potranno sorgere piuttosto de' satelliti della Tirannia, che de' difensori di quella libertà, cui sempre usarono ospitalità gli umani governi»<sup>73</sup>.

Delfico pone qui esplicitamente il problema di una riforma dello Stato, delle sue istituzioni e di una nuova visione della politica, che concepisca la gestione del potere a vantaggio non esclusivamente del principe, ma anche dei cittadini. Dalla capacità o meno dei governanti di creare «le condizioni del ben vivere politico» dipendono, a suo avviso, la coesione all'interno dello Stato, la nascita nei cittadini di sentimenti di solidarietà e di *affezione* o, al contrario, di assoluta apatia nei confronti dei governi, la trasformazione cioè dei sudditi soldati o in *satelliti della tirannia* o in paladini della libertà.

Eppure, nonostante l'invito all'azione, non si può non avvertire il tono distaccato dell'esortazione, un certo disincanto nei confronti delle possibilità dei governanti.

Se si paragona l'atteggiamento pacato delle *Osservazioni* con quello appassionato e ottimistico delle *Memorie giovanili* o degli scritti dei primi anni della rivoluzione si ha l'impressione che Delfico ripercorra la parabola che era stata propria del Segretario fiorentino quando era passato dalla fiducia totale, nel *Principe*, in una rigenerazione della politica italiana, all'amara constatazione, nell'*Arte della guerra*, della *negatività della situazione*<sup>74</sup> alla quale era ormai impossibile opporsi.

<sup>71</sup> N. Machiavelli, *Dell'Arte della guerra*, cit., lib. VII, p. 421.

<sup>72</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., cap. IX, p. 35 e cap. XIX, p. 69.

<sup>73</sup> *Osservazioni I*, cit., pp. 36-37.

<sup>74</sup> Cfr. G. Barberi Squarotti, *L'Arte della guerra o l'azione impossibile*, in «Lettere italiane», XX (1968), 3, pp. 281-306. Sul diverso atteggiamento di Machiavelli nel *Principe* e nell'*Arte della guerra* interessanti osservazioni in G. Procacci, *Niccolò Machiavelli*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, Utet, 1987, pp. 276-281; G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., vol. I, pp. 646 sgg.

In realtà, pur alimentando in Delfico molti dubbi e perplessità, il clima politico degli anni in cui scrive il saggio su Machiavelli non incrina la sua fiducia nel progresso, sempre configurato come un processo ineluttabile verso forme e condizioni di vita politica e civile più elevate. Ma la loro attuabilità dipende, per il Teramano, diversamente dal passato, assai più che dal favore delle circostanze o di un principe illuminato, da una ridefinizione dei fondamenti della vera politica e dei suoi contenuti. E in ciò consiste la novità maggiore delle *Osservazioni*.

A rafforzare in lui l'avversione verso qualsiasi gestione arbitraria e repressiva del potere, che rende «retrograda l'umanità [...] vietandole ogni avanzamento»<sup>75</sup>, vi è la convinzione, consolidata dalla lettura di Machiavelli, che «la politica è una scienza, e non altro che la *pratica della universale filosofia*, che si propone il bene di tutti, di chi comanda e di chi obbedisce», dei governanti come dei governati.

---

<sup>75</sup> *Osservazioni II*, cit., p. 75.

## Giuseppe Cacciatore

### *Machiavelli e l'Italia moderna nelle analisi di Francesco De Sanctis e Pasquale Villari.*

1. E' ben noto come, insieme a quelle di Telesio, Bruno, Campanella e Galilei, la figura di Machiavelli (anche a prescindere dai contributi specifici che la ricerca storica, letteraria e filosofico-politica ha dedicato al grande fiorentino) abbia assunto un ruolo simbolico ed emblematico nell'ambito della definizione e costruzione di uno dei più efficaci modelli di identificazione delle origini ideologiche della nostra storia nazionale. Alcune delle più rilevanti e significative interpretazioni storiografiche dei concetti stessi di Rinascimento e *Renaissance* (per fare riferimento alle due aree culturali ove maggiormente il tema fu discusso: l'Italia e la Germania) vennero strettamente intrecciandosi con i dibattiti politico-ideologici che precedettero e accompagnarono la realizzazione dell'unità nazionale e la formazione dello Stato<sup>1</sup>. Machiavelli e il machiavellismo non furono, dunque, soltanto oggetti di ricerche erudite e storico-filologiche, ma costituirono (come peraltro era avvenuto nei secoli precedenti a proposito di altri cruciali dibattiti sui rapporti tra politica e religione, sulla nascita del mondo moderno, nel cruciale incrocio tra Rinascimento e Riforma, e sulla funzione in esso assunta dallo Stato) un terreno di serrato confronto in ordine alla ricerca sia di una autonoma tradizione culturale, sia, ancor più, delle radici teoriche della coscienza nazionale. Ed anche quando si è voluto prescindere dall'attualità e dall'urgenza del discorso politico o si è tentato di sottrarre la dimensione storiografica ad una sua utilizzazione di parte (la retorica *risorgimentale e nazionale* abbonda di esempi in tal senso), lo studio e la ricerca sull'età di Machiavelli hanno costituito un inaggrabile punto cardine nella individuazione dei caratteri generali e dei fondamenti stessi della storia d'Italia.

A partire almeno da Rosmini e Gioberti (per non risalire ad altri possibili riferimenti fine settecenteschi e primo-ottocenteschi<sup>2</sup>) e, innanzitutto, con Bertrando Spaventa e la sua tesi

<sup>1</sup> Su questo punto ha scritto osservazioni puntuali ed intelligenti C. Vasoli nella Introduzione a AA.VV., *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania*, a cura dello stesso Vasoli e A. Buck, Bologna-Berlino, 1989, pp. 9 e ss.

<sup>2</sup> Sul tema in generale resta sempre importante lo studio di D. Cantimori, *Sulla storia del concetto di Rinascimento* (1932), in Id., *Storici e storia*, Torino, 1971, pp. 413 e ss. Utilissimi i contributi di C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo, 1972 e M. Ciliberto, *Il Rinascimento. Storia di un dibattito*, Firenze, 1988. Di quest'ultimo autore cfr. il più recente *Interpretazioni del Rinascimento: Balbo e Romagnosi*, in Buck-Vasoli, cit., pp. 65 e ss. Nello stesso volume cfr. l'importante contributo di F. Tessoro, *L'idea di Rinascimento nella cultura idealistica italiana tra Ottocento e Novecento*, pp. 171 e ss. Mi permetto anche di rinviare a G. Cacciatore, *Note sulla ricezione di G. Bruno nella filosofia italiana della seconda metà dell'Ottocento*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», vol. XCV Napoli, 1984, pp. 295-313. Naturalmente in questo contesto restano fondamentali gli studi di E. Garin: *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1952 e 1993; *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*, Firenze, 1961 e 1992; *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, 1965 e 1993 (per limitarci soltanto ai più noti).

della circolazione della filosofia italiana in quella europea<sup>3</sup>, è venuta delineandosi quella ricerca di connessioni forti tra l'ultimo grande momento della storia culturale italiana, il Rinascimento, e l'epoca del riscatto risorgimentale. Non era certo per scelta casuale che, anche sul piano terminologico, l'espressione che allora veniva usata per designare il «carattere e lo sviluppo della nostra filosofia» era appunto *Risorgimento*. Se il carattere di essa era contrassegnato, al pari di buona parte della filosofia moderna, non dalla *assoluta oggettività* come nella filosofia antica, ma dalla *mente assoluta*, il suo sviluppo consisteva nella ricerca di una comprensione e di una sintesi tra i due momenti, tra l'oggettività e la soggettività, tra la realtà della natura e l'autonomia della coscienza umana<sup>4</sup>. E, tuttavia, Spaventa, come la maggior parte degli altri filosofi e intellettuali (idealisti e no), da De Sanctis a Villari e Fiorentino, doveva particolarmente insistere sugli elementi di critica della filosofia rinascimentale italiana rispetto all'eredità della Scolastica e sui risultati di essa: la «separazione della filosofia dalla teologia»; la *negazione del misticismo*; la *dotta ignoranza* e lo *scetticismo*; il *naturalismo*; il «principio della dignità dell'uomo come pensiero e come volere, come intelletto teoretico e intelletto pratico»; la «legittimità del piacere e dell'elemento mondano»; la «ricerca di un principio immediato della certezza e della prova scientifica». Sono questi i tratti essenziali che si ritrovano agli albori della moderna filosofia italiana e che, secondo Spaventa, si condensano, nelle principali determinazioni del pensiero di Bruno e Campanella: il valore della natura e quello della soggettività<sup>5</sup>.

Erano qui, pur tenendo conto delle non poche differenziazioni e oscillazioni tematiche ma anche degli slittamenti che esso subisce lungo il percorso di consolidamento della nazione, le radici di quel tentativo di definizione, ideologica e ad un tempo culturale, e costruzione del concetto di *Nuova Italia*, intorno al quale, sia pur con accentuazioni diverse, dovevano impegnarsi tanto il neo-hegelismo spaventiano, quanto l'idealismo realistico di De Sanctis, tanto il positivismo filosofico di Ardigò, quanto quello storico di Villari, fino a raggiungere, com'è noto, quella consapevole e più compatta ipotesi di organizzazione intellettuale e storiografica nel programma della *Critica* di Croce e Gentile<sup>6</sup>. Non sto, naturalmente, disegnando un quadro a tutto tondo, giacché non è possibile non tener conto che dell'età rinascimentale vengono significativamente isolati e accentuati, alla luce delle opzioni teoriche perseguite talvolta anche contrastanti, ora gli elementi della rivoluzione naturalistica e scientifica (da Telesio a Galileo), ora quelli della nascita della nuova figura dell'intellettuale letterato (da Petrarca a Valla), ora la scoperta della autonoma dimensione della politica (da Machiavelli a Guicciardini), ora, infine, la stretta connessione tra la nuova filosofia della mente, per dirla con Spaventa, e gli inediti orizzonti della libertà umana (con Bruno e Campanella). Eppure non si può non rilevare come, sia pur nelle generali linee dell'ispirazione, esista uno schema interpretativo che fa da sfondo tanto sul versante neo-hegeliano - da Spaventa a De Sanctis, fino a Croce - quanto su quello positivista. Se, infatti, negli esponenti del positivismo non erano, come è

<sup>3</sup> Faccio qui riferimento alle famose pagine spaventiane de *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1861), ora in B. Spaventa, *Opere*, a cura di G. Gentile, Firenze, 1972, pp. 407 e ss.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 480 e ss.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 482-483.

<sup>6</sup> Sono debitore, per questa chiave di lettura, alle ipotesi ermeneutiche e alle ricostruzioni storiografiche di F. Tessitore, *La formazione filosofica della coscienza culturale della "Nuova Italia"*, in L. Gambino, (a cura di), *Stato, autorità, libertà. Studi in onore di M. D'Addio*, Roma, 1999, pp. 583-604.

stato osservato<sup>7</sup>, le radici della religione della libertà idealistica o del soggetto assoluto, ma quelle della scienza sperimentale moderna a dover essere individuate nell'epoca rinascimentale, resta tuttavia l'indicazione di un movimento di raccordo che collega, in una significativa connessione, Rinascimento e Riforma, rivoluzione scientifica e rivoluzione politico-sociale fino alle soglie dell'età contemporanea. Era il padre del positivismo italiano, infatti, a sostenere che «il pensiero moderno a cui l'Europa deve la sua attuale condizione di grandezza e potenza, è la maturazione di un pensiero che nacque presso noi, negli anni della rinascenza». Ed il percorso disegnato non s'allontana poi tanto da quello spaventiano, giacché l'origine di esso è in Italia per propagarsi poi alla Germania, «dove la Riforma ridestò il sentimento della individualità personale», e per consolidarsi nella Francia della rivoluzione, «che promulgò le tavole dei nuovi diritti dell'uomo», per assestarsi, infine, nell'epoca attuale, in cui i diritti diventano *leggi della società* e il sentimento individuale della Riforma e la libertà civile e religiosa del Rinascimento si traducono nei principi razionali che stanno a base delle scienze positive<sup>8</sup>. Ed anche Francesco Fiorentino<sup>9</sup> - storico insigne della filosofia rinascimentale, oltre che propugnatore di un originale tentativo di sintesi neokantiana tra mondo empiricopositivo ed eredità idealistica - non solo riprende la tesi spaventiana della circolazione della filosofia italiana in quella europea (è in Bruno e Campanella che bisogna trovare i chiari antecedenti di Galileo e del cartesianesimo), ma, in un certo senso, la radicalizza, quando scorge il vero originale inizio della nuova filosofia non, come volevano i positivisti, nella riduzione della metafisica alla filosofia sperimentale, ma proprio in quel processo (significativamente individuato nel percorso che da Galileo conduce a Vico) di progressiva autonomia del pensiero e della speculazione filosofica rispetto al mondo fisico-naturale. Insomma, quali che siano le opzioni filosofiche ed ideologiche che stanno a base delle diverse ricostruzioni della cultura italiana del Rinascimento - da quelle idealistiche a quelle positivistiche, senza trascurare naturalmente il fatto che vi fu una corrente di matrice neoguelfa e cattolica che nel Rinascimento individuava piuttosto il luogo genetico della decadenza e della crisi - resta valida la pregnante osservazione che, già oltre un ventennio or sono, faceva uno dei maestri contemporanei della storiografia rinascimentale e cioè che

<sup>7</sup> E' ancora alle indicazioni del Tessitore che faccio riferimento. Lo studioso napoletano analizza due passaggi importanti che caratterizzano la ricostruzione neoidealistica del Rinascimento italiano: G. Gentile, *Il carattere storico della filosofia italiana* (1918), ora in *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Firenze, 1963, pp. 230 e ss.; B. Croce, *La crisi italiana del Cinquecento e il legame del Rinascimento col Risorgimento*, ora in *Filosofia Poesia Storia*, Milano-Napoli, 1951, pp. 877 e ss.

<sup>8</sup> Cfr. R. Ardigò, *Pietro Pomponazzi* (1869), in *Opere filosofiche*, vol. I, Padova, 1908, pp. 24 e ss. Naturalmente è solo lo schema generale che mostra forti analogie, giacché se è vero che da Spaventa a Ardigò, da De Sanctis a Gentile, i protagonisti di questa *circolazione* della filosofia italiana sono gli stessi (da Telesio a Pomponazzi, da Bruno a Campanella, da Galilei a Vico), è anche vero, come scrive ancora Tessitore, che ciò che ai positivisti sembrava un segno di forte modernità - la definitiva scissione tra metafisica ed esperienza - costituiva per gli idealisti la spiegazione del fallimento e della inevitabile decadenza.

<sup>9</sup> Del Fiorentino sono da vedere le due opere storiche fondamentali: *Pietro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana del sec. XVI*, Firenze, 1868; *B. Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, 2 voll., Firenze, 1872- 1876.

«pochi altri temi sono così rivelatori dell'intimo significato ideologico dei diversi atteggiamenti storiografici, proprio perché nei giudizi sul Rinascimento dei nostri scrittori ottocenteschi è sempre implicita una valutazione generale di tutta la storia italiana [...] e vi si riflette la precisa consapevolezza che il Quattrocento e il Cinquecento sono stati i due secoli cruciali della nostra vita nazionale, durante i quali l'eccezionale progresso della cultura non ha impedito, ma bensì in qualche misura favorito la crisi delle *libertà italiane* e la fine dell'indipendenza politica. Si esalti il Rinascimento per il suo carattere *eretico e ribelle*, o lo si condanni con argomentazioni di carattere religioso o moralistico, si riconosca in questa età l'origine di tutti gli aspetti positivi e rivoluzionari della civiltà moderna, o si denunci crudamente la decadenza e la corruzione morale e religiosa dell'Italia cinquecentesca, il giudizio di fondo è, in ogni caso, prevalentemente politico, legato ai programmi e alle vicende risorgimentali»<sup>10</sup>.

2. In questo contesto dove, dopo il 1860, si confrontano e si scontrano il positivismo (con le peculiari caratteristiche che esso assume in Italia) e l'eredità dell'hegelismo (con tutte le sue sfaccettature), è da inserire il consapevole disegno desanctisiano, storico-culturale e a un tempo filosofico-politico, di ricostruzione della coscienza nazionale. Il grande critico e storico irpino è anch'egli motivato, nella sua ricerca storica sul Rinascimento, non solo da una preoccupazione politico-ideologica (la ricerca di un filo ideale che ricollegasse la cultura della *Nuova Italia* alle sue migliori radici), ma anche da una intenzionalità filosofico-teorica individuabile nel suo programma di ricerca dei nessi tra la scienza e la vita<sup>11</sup>. Infatti, uno dei tratti più originali e significativi dell'interpretazione desanctisiana sta nella consapevolezza che l'origine della crisi che attanaglierà la nazione per oltre due secoli è da individuare proprio nella calamitosa scissione che sempre più si produce tra la scienza e la vita, tra la scienza e la società. «La scienza cresce a spese della vita - osserva De Sanctis - e più dai al pensiero, e più toglie all'azione». Così, proprio la grande capacità della scienza rinascimentale di *illustrare la vita* doveva tradursi nell'assoluta impossibilità di rigenerarla.

«Venne il Risorgimento<sup>12</sup>, e la scienza credette davvero di poter restaurare la vita: la scienza si chiamava Machiavelli, Campanella, Sarpi; e la vita fu Cesare Borgia, Leone decimo e Filippo secondo. I pensieri rimasero pensieri, e i fatti rimasero i fatti. Ultimo raggio di una vita gloriosa che rifletteva sé stessa nell'arte, produsse una forma limpida e bella, segnata qua e là di tristezza e d'ironia, come sentisse di essere non altro che forma, vuota di ogni contenuto e d'ogni organismo. Quella che chiamò sua età dell'oro, fiorente di studi, di arti, di scienze, fu la splendida età del suo tramonto, fu il sonno di Michelangelo e fu la tristezza di Machiavelli».

E quando la vita viene erroneamente ridotta ad ideale scientifico, non si snatura soltanto il mondo della conoscenza e della filosofia, che perdono abbagliati dal mito della forza ogni

---

<sup>10</sup> Cfr. C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, cit., pp. 146-147.

<sup>11</sup> Faccio naturalmente riferimento al celebre scritto di F. De Sanctis, *La scienza e la vita* (1872), cito da *Saggi critici*, a cura di Luigi Russo, vol. III, Bari, 1972, pp. 161 e ss.

<sup>12</sup> Anche De Sanctis usa il termine *Risorgimento* per designare l'età rinascimentale. Per le citazioni utilizzate nel testo, cfr. *La scienza e la vita*, cit., p. 163, 165, 166 e ss.

senso del limite<sup>13</sup>, ma anche quel necessario legame con i problemi della società, giacché, ridotto l'organismo sociale a *meccanismo*, gli uomini sono ridotti a *pedine* e vengono progressivamente indebolendosi «tutti gli organismi sociali, religione, arte, società, e lo Stato e la famiglia»<sup>14</sup>. E fu così - scrive De Sanctis nelle pagine della sua *Storia* dedicate al Cinquecento - che la società italiana, mentre si dilettava tra balli e feste, fra canti e idilli, fu «sorpresa dallo straniero e costretta a svegliarsi»:

«Il Pontano bamboleggiava in versi latini e il Sannazzaro sonava la sampogna, e la monarchia disparve, come per intrinseca rovina, al primo urto dello straniero [...]. La lotta durò un mezzo secolo, e fu in questi cinquant'anni di lotta [torna l'insistenza di De Sanctis sulla significativa diade sviluppo culturale-decadenza<sup>15</sup> politica, progresso della scienza e morte della vita e della società] che l'Italia sviluppò tutte le sue forze e attinse quell'ideale che il Quattrocento le aveva lasciato in eredità»<sup>16</sup>.

L'Italia era talmente innanzi nel processo di acquisizione dei contenuti e dei metodi critici della scienza, da non poter più affidare nessuna prospettiva di rinnovamento alla teologia. Cosicché l'opinione di De Sanctis è che il mancato successo della Riforma in Italia non è solo da addebitare alla forza della Chiesa romana o all'insieme delle condizioni politiche italiane del tempo, ma anche e soprattutto al fatto che la «reintegrazione dello spirito e l'indifferenza delle forme» non potevano avere molta penetrazione in un paese «coltissimo, avvezzo da lungo tempo a ridere di quella *corruzione*, e che aveva già cancellato nel suo pensiero il cielo dal libro dell'esistenza»<sup>17</sup>. Una cultura che aveva già oltrepassato i limiti della dimensione teologica, non poteva non considerare le teorie di Lutero e Calvino come riproposizioni di dispute scolastiche:

«Affrancata già dalla teologia, e abbracciando in un sol amplesso tutte le religioni e tutta la coltura, L'Italia del Pico e del Pomponazzo, assisa sulle rovine del medio evo, non poteva chiedere la base del nuovo edificio alla teologia, ma alla scienza. *E il suo Lutero fu Niccolò Machiavelli*»<sup>18</sup>.

Era questa un'idea certamente non nuova, giacché già nelle lezioni del 1840-41, dedicate alla lingua e allo stile, De Sanctis aveva con decisione sostenuto - riprendendo il giudizio di Schlegel - come Machiavelli costituisse un esempio dei modi attraverso i quali la ragione veniva separandosi dalla fede, dal momento che egli «non pose per fondamento delle sue teoriche né Dio, né la giustizia, ed in mezzo all'Europa cristiana fondava una scuola tutta posta sopra principii umani»<sup>19</sup>. Machiavelli, dunque, compendia in sé la «coscienza e il pensiero

<sup>13</sup> «più il sentimento del limite è fiacco in un popolo, e più è debole, più è vicino alla dissoluzione; e, per contrario, la vita è più potente là dove è una coscienza più sviluppata del limite» (*ivi*, p. 168).

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>15</sup> Su questo tema della *corruzione* e della decadenza, De Sanctis tornerà in modo specifico nelle pagine del capitolo della *Storia della letteratura italiana* dedicate a Machiavelli.

<sup>16</sup> Cfr. F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, cito dalla edizione Luti-Innamorati (Firenze, Sansoni, s.d., che riprende però inalterata l'edizione Einaudi curata da Gallo nel 1958), pp. 364-365.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 393.

<sup>18</sup> De Sanctis, *Storia*, cit., p. 393.

<sup>19</sup> De Sanctis, *Purismo Illuminismo Storicismo*, vol. II, *Lezioni*, tomo I, a cura di A. Marinari, Torino, 1975, p. 497.

del secolo», ma altresì egli rappresenta un nuovo livello di autoconsapevolezza della società che nasce dalla «negazione più profonda del medio evo» e dall'«affermazione più chiara de' nuovi tempi». Ed ancora, Machiavelli «è il materialismo dissimulato come dottrina e ammesso nel fatto e presente in tutte le sue applicazioni alla vita»<sup>20</sup>. Machiavelli riassume in sé, in forma altamente emblematica, i due essenziali modi attraverso i quali l'età nuova manifesta la sua opposizione al misticismo, allo scolasticismo e allo spiritualismo dell'età media: quello della dissoluzione e della negatività affidato in modo particolare all'elemento comico e scettico, quello della positività e della tendenza a considerare l'uomo nella sua autonomia e nel suo rapporto con la natura. Si trattava di quella peculiare declinazione italiana del materialismo che, dalla critica alle astrazioni, faceva derivare un nuovo concetto di realtà e di esperienza:

«Il concetto del Machiavelli è questo, che bisogna considerare le cose nella loro verità *effettuale*, cioè come son porte dall'esperienza ed osservate dall'intelletto [...]: concetto ben altrimenti rivoluzionario che non è quel ritorno al puro spirito della Riforma e che sarà la leva da cui uscirà la scienza moderna»<sup>21</sup>.

In sintonia con quelle che saranno, alla fine negli anni '90 del secolo con Dilthey e nei primi decenni del '900 con Cassirer, le grandi interpretazioni in chiave antropologica di Machiavelli e del Rinascimento, già ora De Sanctis indica nelle opere di Machiavelli l'esplicito tentativo di applicare all'uomo la scoperta del concetto di *effettuale*:

«Così nasce la scienza dell'uomo, non quale può o dee essere, ma quale è; dell'uomo non solo come individuo<sup>22</sup> ma come essere collettivo, classe, popolo, società, umanità. L'obbiettivo della scienza diviene la conoscenza dell'uomo, il *nosce te ipsum*<sup>23</sup>, questo primo motto della scienza quando si emancipa dal soprannaturale e pone la sua indipendenza [...]. La divina commedia diviene la commedia umana e si rappresenta in terra, si chiama storia<sup>24</sup>, politica, filosofia della storia, la scienza nuova. La scienza

---

<sup>20</sup> De Sanctis, *Storia*, cit., p. 394.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> In questa critica evidente degli eccessi individualistici presenti nell'interpretazione estetizzante di Burckhardt ritornano gli elementi di affinità della linea interpretativa desanctisiana con quella più tarda di Dilthey e Cassirer. Su questo tema rinvio a G. Cacciari, *Dilthey e il Rinascimento*, cap. 1 di Id., *Vita e forme della scienza storia. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Napoli, 1985, pp. 55-121 (ma cfr. anche l'appendice: *Giordano Bruno nell'interpretazione di Dilthey*, pp. 125-139).

<sup>23</sup> È questo, come si sa, uno dei motivi conduttori che furono alla base del ripensamento dell'eredità umanistica e rinascimentale avviato da Vico nelle *Orazioni inaugurali*, e su cui certamente De Sanctis dovette meditare.

<sup>24</sup> Già nelle lezioni del '42-43 sul *Genere narrativo e drammatico*, De Sanctis aveva affermato come Machiavelli fosse da considerare, insieme con Guicciardini, il «fondatore del vero stile storico», il fondatore di quella che oggi è detta scienza della storia» (cfr. *Lezioni*, cit., tomo I, p. 702; ma cfr. anche più innanzi, pp. 925-926). Nel capitolo su Machiavelli della *Storia*, si legge: «La storia non è accozzamento di fatti fortuiti o provvidenziali, ma concatenazione necessaria di cause e di effetti, il risultato delle forze messe in moto dalle opinioni, dalle passioni e dagli interessi degli uomini» (cfr. *Storia*, cit., p. 461). Ed in Machiavelli, secondo De Sanctis, non v'è soltanto un preciso percorso che conduce ad una visione *umanologica* della storia, ma anche un chiaro preannuncio di filosofia della storia (dove, naturalmente, non può non pesare l'orientamento hegeliano e storicistico): «Le nazioni muoiono. Ma lo spirito umano non muore mai. Eternamente giovane, passa da una nazione in un'altra, e continua secondo le sue leggi organiche la storia del genere umano. C'è dunque non solo la storia di questa o quella nazione, ma la storia del mondo, anch'essa fatale e logica, determinata nel suo corso dalle leggi organiche dello spirito. La storia del genere umano non è che la storia dello spirito o del pensiero. Di qui esce ciò che poi fu detto filosofia della storia» (*ivi*, pp. 461-462).

della natura si sviluppa più tardi [...]. Attendete ancora un poco, e il concetto del Machiavelli applicato alla natura vi darà Galileo e l'illustre coorte dei naturalisti»<sup>25</sup>.

Ma con Machiavelli doveva, innanzitutto, venire alla luce una nuova visione della vita e, con essa, dell'arte. Una nuova visione della vita, giacché essa deriva dalla critica dissolutrice tanto del concetto di provvidenza quanto di quelli di fortuna e di caso. Contro di essi si leva la grande intuizione machiavelliana dell'uomo come creatore delle forze e delle leggi che governano il mondo. «Il suo concetto è che il mondo è quale lo facciamo noi, e che ciascuno è a sé stesso la sua provvidenza e la sua fortuna»<sup>26</sup>. Una nuova visione dell'arte, giacché Machiavelli contribuiva ad approfondire il solco che già, nella letteratura comica e di immaginazione, s'era definitivamente aperto con la letteratura medievale e a fondare un'esperienza artistica tutta basata nella *scienza dell'uomo* e i cui frutti sarebbero stati la *Mandragola* e la *Storia di Firenze*, la *Storia* del Guicciardini e i suoi *Ricordi*:

«Mentre l'arte produce i suoi miracoli nella piena indifferenza del contenuto, come pura arte, un nuovo contenuto si forma e penetra nella coscienza, uno studio dell'uomo, e della natura in sé stessi, che cerca la sua base nell'esperienza, e non nell'immaginazione e non nelle vane cogitazioni. Questo senso profondo del reale ti crea la scienza e la prosa, e ti segna nella *Mandragola* un nuovo indirizzo dell'arte»<sup>27</sup>.

Naturalmente i temi filosofici e artistico-letterari non lasciano in ombra, nella ricostruzione di De Sanctis, il grande problema della politica italiana. Anzi, la grandezza di Machiavelli - come si legge ad apertura del capitolo della *Storia* a lui dedicato - sta innanzitutto nell'aver capito che «l'Italia non potesse mantenere la sua indipendenza, se non fosse unita tutta o gran parte sotto un solo principe»<sup>28</sup>. Non v'è dubbio che il grande storico della letteratura e l'intellettuale politicamente impegnato nella costruzione del nuovo Stato unitario tenda a privilegiare la ricerca, attraverso Machiavelli, di quelle forze morali (l'amore della libertà, l'indipendenza della patria) che, spente e dissolte nei secoli bui della decadenza, sarebbero nate a nuova vita nel secondo Risorgimento. E, tuttavia, De Sanctis avverte, non senza una punta di aspra polemica, che sarebbe ingiusto rimpicciolire la fama del grande fiorentino, limitando l'analisi e l'apprezzamento della sua opera alla fortuna del *Principe* e alla sterminata mole di discussioni intrecciate intorno al nodo machiavellismo-antimachiavellismo. Machiavelli è ben altro e ben di più. Egli è innanzitutto

«la coscienza chiara e seria di tutto quel movimento, che nella sua spontaneità dal Petrarca al Boccaccio si stende sino alla seconda metà del Cinquecento. In lui comincia veramente la prosa, cioè a dire la coscienza e la riflessione della vita»<sup>29</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. De Sanctis, *Storia*, cit., pp. 394-395. Naturalmente, rivendicando la centralità del suo ufficio di storico della letteratura, De Sanctis non manca di apprezzare gli elementi innovativi introdotti da Machiavelli in ambito letterario. Egli «crea il modello ideale della prosa, tutta cose e intelletto, sottratta possibilmente all'influsso dell'immaginazione o del sentimento, di una struttura solida sotto un'apparente sprezzatura» (*Ibidem*).

<sup>26</sup> De Sanctis, *Storia*, cit., pp. 395-396.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 396-397. Sono, come è ben noto, veramente esemplari le pagine che De Sanctis dedica all'analisi stilistica e letteraria della commedia di Machiavelli (cfr., *ivi*, pp. 482 e ss.).

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 450.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 453.

Ma con lui si insinua la grande capacità di scorgere i sintomi della decadenza, la *corruttela* del clero e delle corti. E contro tutto ciò egli non propugna un ritorno, alla Savonarola per così dire, ad una riforma religiosa delle coscienze e della morale. Il giudizio di Machiavelli si colloca «da un punto di vista più alto». La decadenza non era altro «che lo stesso medio evo in putrefazione, morto già nella coscienza, vivo ancora nelle forme e nelle istituzioni. E perciò non che pensasse di ricondurre indietro l'Italia e di ristaurare il medio evo, concorse alla sua demolizione»<sup>30</sup>. E questa demolizione non s'arresta alla scettica ed anche ironica analisi del presente, ma si qualifica nell'aspetto affermativo dell'individuazione di un nuovo mondo. «Papato e impero, guelfismo e ghibellinismo, ordini feudali e comunali, tutte queste istituzioni sono demolite nel suo spirito. E sono demolite, perché nel suo spirito è sorto un nuovo edificio sociale e politico»<sup>31</sup>. Non si tratta, allora, di divinizzare o, al contrario, di demonizzare la figura del Machiavelli che, nell'un caso o nell'altro, fu probabilmente inferiore a tanti altri. Non fu grande filosofo speculativo, né fu grande scienziato. Ma la sua ineguagliabile grandezza fu certamente nell'essersi calato e misurato tutto nella *vita pratica*. Egli è *filosofo dell'uomo* e l'uomo, così come viene concepito dal Machiavelli,

«non ha la faccia estatica e contemplativa del medio evo, e non ha la faccia tranquilla e idillica del Risorgimento. Ha la faccia moderna dell'uomo che opera e lavora intorno ad uno scopo [...]. La vita non è un giuoco d'immaginazione, e non è contemplazione. Non è teologia, e non è neppure arte. Essa ha in terra la sua serietà, il suo scopo e i suoi mezzi. Riabilitare la vita terrena, darle uno scopo, rifare la coscienza, ricreare le forze interiori, restituire l'uomo nella sua serietà e nella sua attività, questo è lo spirito che aleggia in tutte le opere del Machiavelli»<sup>32</sup>.

E' da questa consapevole concezione della verità effettuale, da una concezione ben precisa dell'esperienza del mondo reale e non da astrazioni metafisiche, che De Sanctis fa derivare (evitando dirette e fin troppo facili trasposizioni del suo ragionamento alla contemporaneità) il concetto machiavelliano di *patria*<sup>33</sup>. Un concetto che nel medioevo non poteva esistere e che solo alla luce della critica ad ogni elemento soprannaturale doveva costituirsi a fondamento della vita e dell'attività dell'uomo. «La missione dell'uomo su questa terra, il suo primo dovere è il patriottismo, la gloria, la grandezza, la libertà della patria»<sup>34</sup>. Ed il concetto di patria era, nella ricostruzione di De Sanctis, a sua volta significativamente connesso ad una concezione dell'individuo «assorbito nell'essere collettivo», nella società, cosicché ben poteva attribuirsi a Machiavelli - in una dimensione naturalmente più vicina al pensiero classico romano che alle teorizzazioni contemporanee - una originaria predilezione per la repubblica demo-

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 455.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 456-457.

<sup>33</sup> Sono ben note, infatti, le discussioni che, in ambito culturale non solo europeo ma anche nordamericano, si sono negli ultimi anni concentrate sull'idea di patria e di patriottismo, anche con espliciti e mirati riferimenti alle teorie machiavelliane.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 457. Osserva più innanzi De Sanctis: «Come gli individui hanno la loro missione in terra, così anche le nazioni. Gli individui senza patria, senza virtù, senza gloria sono atomi perduti» (*ivi*, p.460).

critica<sup>35</sup>. E l'immagine dello Stato laico che sta a cuore a De Sanctis, dello Stato che si libera dalla teocrazia, dello Stato che è «l'autonomia e l'indipendenza del potere civile, che ha la sua legittimità in sé stesso»<sup>36</sup>. Dunque, la grande svolta moderna avviata da Machiavelli verso l'effettualità e la realtà empirica dominate dalla soggettività e dalla forza del pensiero<sup>37</sup>, non poteva non avere il suo fulcro essenziale nella fondazione della politica, di quell'arte del governo che «ha per suo campo non un mondo etico, determinato dalle leggi ideali della moralità, ma il mondo reale, come si trova nel tal luogo e nel tal tempo. Governare è intendere e regolare le forze che muovono il mondo»<sup>38</sup>. Perciò il *Principe*, può sostenere De Sanctis, è innanzitutto un libro che apre a un mondo logico, che è quello dello studio dell'uomo e della vita, che è quello della scienza politica che riesce ad indicare la «precisione dello scopo e la virtù de' mezzi». È il vecchio studioso di Hegel che qui riemerge e che può icasticamente affermare: «La logica governa il mondo»<sup>39</sup>.

Sono in tal modo delineati i punti-chiave della concezione machiavelliana della vita e del mondo, che, al contempo, costituiscono per De Sanctis i connotati essenziali del mondo moderno. La *terrestrità* della vita e il suo fondamento costituito dal lavoro, il suo obiettivo individuato nella patria, il suo principio radicato nella libertà ed infine, il suo organismo che è lo Stato, luogo di disciplina delle forze e di equilibrio di interessi<sup>40</sup>. Questi sono i lineamenti della modernità che De Sanctis scorge nel grande fiorentino. Ma qui sta anche - al di là delle stanche dispute e delle feroci divisioni che si sono manifestate intorno al nome di Machiavelli - la vera essenza del machiavellismo. Il suo programma coincide, in larga misura, con quello del mondo moderno e del suo fondamento di scientificità nell'esperimento e nella osservazione. Certo, all'uomo del Risorgimento e della rivoluzione liberale non poteva sfuggire l'occasione di riferirsi a Machiavelli come a un simbolo della riconquistata libertà politica e autonomia del pensiero da ogni ipotesi metafisico-teologica. Così non è dato sapere fino a qual punto l'effetto della civile e nobile retorica del laicismo risorgimentale coincide veramente con la realtà dell'evento. E, tuttavia, colpiscono ancora le parole della cosiddetta *interruzione*<sup>41</sup> desanctisiana, che, non a caso, si leggono proprio nelle pagine del capitolo su Machiavelli.

«Siamo dunque alteri del nostro Machiavelli. Gloria a lui, quando crolla alcuna parte dell'antico edificio. E gloria a lui, quando si fabbrica alcuna parte del nuovo. In questo momento che scrivo<sup>42</sup>, le campane suonano a distesa, e annunziano l'entrata degli italiani a Roma. Il potere temporale crolla. E si grida il viva all'unità d'Italia. Sia gloria al Machiavelli»<sup>43</sup>.

<sup>35</sup> «Nel Machiavelli non ci è alcun vestigio di diritto divino. Il fondamento delle repubbliche è *vox populi*, il consenso di tutti. E il fondamento de' principati è la forza, o la conquista legittimata e assicurata dal buon governo» (*Ivi*, p. 460).

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> «Risecata dal suo mondo ogni causa soprannaturale e provvidenziale, vi mette a base l'immutabilità e l'immortalità del pensiero o dello spirito umano, fattore della storia. Questo è già tutta una rivoluzione. È il famoso *cogito*, nel quale si inizia la scienza moderna. È l'uomo emancipato dal mondo soprannaturale e sopraumano, che, come lo stato, proclama la sua autonomia e la sua indipendenza e prende possesso del mondo» (*Ivi*, p. 464).

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 461.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 471.

<sup>40</sup> Per questi concetti cfr. *ivi*, pp. 489-490.

<sup>41</sup> Faccio qui riferimento anche al titolo (e naturalmente ai contenuti che riguardano una complessiva prospettiva di analisi del pensiero filosofico-politico di De Sanctis) di un saggio di F. Tessitore, *Una "interruzione" di De Sanctis*, che sta in *Id. Storicismo e pensiero politico*, Milano-Napoli, 1974, pp. 119-137. A De Sanctis Tessitore ha dedicato altri importanti saggi, molti dei quali sono oggi raccolti nella parte quarta dei *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Roma, 1997.

<sup>42</sup> È il 20 settembre 1870.

<sup>43</sup> De Sanctis, *Storia*, cit., p. 490.

Non tutto del machiavellismo, osserva De Sanctis, può essere attuale, non fosse altro che per l'enorme progresso compiutosi nel campo dei diritti umani e civili. Dunque vi è una parte di esso legata alla variabilità e alla condizionatezza dei tempi, ma la teoria dei mezzi può restare inalterata, specialmente quando essa significhi che i mezzi si fondano sulla «intelligenza e il calcolo delle forze che muovono gli uomini». Questo carattere di assolutezza del machiavellismo è null'altro che il concetto di uomo considerato nella sua capacità di autodeterminazione, di rinvenimento in sé stesso dei motivi della sua grandezza e della sua decadenza, come singola personalità e come essere sociale collettivo:

«Questo è il machiavellismo, come scienza e come metodo. Ivi il pensiero moderno trova la sua base e il suo linguaggio. Come contenuto, il machiavellismo su' rottami del medio evo abbozza un mondo intenzionale, visibile tra le transazioni e i vacillamenti dell'uomo politico, un mondo fondato sulla patria, sulla nazionalità, sulla libertà, sull'uguaglianza, sul lavoro, sulla virilità e serietà dell'uomo»<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 492. Si sono qui discussi e reinterpretati soltanto quei nuclei dell'interpretazione desanctisiana direttamente connessi al discorso fin qui articolato sul significato che assume, nella definizione dei caratteri storici e delle ispirazioni teoriche del processo risorgimentale e della costruzione della *nuova Italia*, la figura di Machiavelli. Ma non bisogna certo trascurare gli altri momenti di un lavoro storiografico e interpretativo consegnati, ad esempio, alle conferenze che sul grande fiorentino De Sanctis tenne tra il maggio e il giugno del 1869 nella Sala del Capitolo di S. Domenico Maggiore a Napoli. Esse si possono ora leggere nel vol. II dei *Saggi critici*, cit., pp. 349 e ss. Qui, tra l'altro, si può leggere un importante passaggio di carattere metodico che è anche un giudizio di carattere generale sulla fortuna dei machiavelli nel corso dei secoli: «Il Machiavelli, quale ce lo han presentato finora, è una creazione delle passioni politiche; è un riflesso subiettivo, non è il Machiavelli per sé stesso. Per ritrovarlo, bisogna spogliarlo delle sue esteriorità ed entrare nei misteri della sua produzione intellettuale». (*Ivi*, p. 353). E, tuttavia, anche nella lettura desanctisiana, la figura del Machiavelli assume, sia pur nel suo lato positivo, a simbolo di un'epoca storica e di un passaggio di mondo, a simbolo della modernità che lentamente si costruisce a partire dalla critica demolitrice di un mondo in *putrefazione*. E torna, anche in queste pagine, il gran problema desanctisiano della spiegazione della decadenza politica d'Italia, proprio nel momento maggiore del suo splendore intellettuale. «Quando le idee, che hanno prodotto la vita di un popolo, muoiono, la vita può continuare per poco, ma già si prepara la morte. Ciò accade costantemente degli individui, ma non è men vero dei popoli. Essi, quando perdono le idee da cui ripetono la propria civiltà, conservano le apparenze della vita; ma di essi può ripetersi col Berni: 'Andavan combattendo ed eran morti!'» (*Ivi*, p. 354). Le grandi originali idee della civiltà italiana - la Chiesa e l'Impero e poi il libero Comune - erano ormai cadute in una crisi profonda. Machiavelli è, dunque, colui che delinea l'immagine moderna dello Stato, che trova in se stesso (e non in una autorità esterna, sia essa quella della religione, della morale o della scienza) legittimità ed autonomia, che affida la sua essenza alla dialettica dei suoi elementi interni: da un lato le *forze sociali*, dall'altro le *facoltà dell'umana natura*. Su questo terreno nasce consequenzialmente, per lo *storicista* De Sanctis, il fecondo e necessario incontro tra scienza della politica e scienza della storia. «Machiavelli mette per base della storia le facoltà dell'uomo che, secondo lui, non perdono mai la loro forza produttiva. Onde avviene che le nazioni nascono e muoiono, ma nell'umanità sopravvive l'opera di ciascuna nazione. Con ciò avete non solo il principio d'una scienza politica, ma anche i primi accenni della filosofia della storia, su cui hanno lavorato dappoi Vico ed Hegel» (*Ivi*, p. 368). Insomma, Machiavelli ha gettato le fondamenta per l'erezione dell'*edificio moderno*, alla cui sommità vi è lo Stato, che si regge, però, sulla base costituita dallo *spirito creativo* dell'individuo, e il cui corpo è la *società*, cioè la *nazione* (*Ivi*, p. 371). In questo senso - e torna così la curvatura politica attuale del discorso desanctisiano - Machiavelli è l'uomo del Risorgimento, è colui che «ha preceduto di tre secoli il suo paese». Ma non si tratta di un riconoscimento consolatorio e retorico, giacché il grande storico e critico della letteratura sta già affilando le armi della critica, sta già avviando quel radicale processo di ripensamento dei limiti politici dell'età post-risorgimentale, sta già andando al cuore del problema di come ricomporre, in termini nuovi e adeguati ai processi in atto nel paese, la deleteria scissione tra vita e scienza. «La nostra educazione intellettuale ha essa la tempra sognata dal Machiavelli? Fu già tempo in cui la lode potette giovare all'Italia per ritrarla dall'avvilimento ed infondere coraggio ad operar; oggi quella lode sarebbe ignobile. L'Italia, bisogna dirlo con dolore, è il paese meno moderno di tutta l'Europa. Dove sta l'uomo del Machiavelli? Non vive piuttosto dentro di noi un avanzo di quell'uomo, dei tempi suoi, ch'egli mirò a distruggere. Noi abbiamo ancora qualche cosa dell'educazione monastica! E, per parlare di studi e di pensiero, dov'è presso di noi quel laboratorio, in cui discepoli e maestri, uniti insieme, producono la scienza?» (*Ivi*, p. 379). E' appena il caso di segnalare che queste pagine vanno lette insieme a quelle che, qualche mese appresso, De Sanctis avrebbe dedicato sulla «Nuova Antologia» a *L'uomo del Guicciardini* (cfr. *Saggi critici*, cit., vol. III, pp. 1-25), e a quelle in cui egli istituiva un diretto confronto tra Machiavelli e Guicciardini (cfr. *Storia*, cit., pp. 493 e ss.).

3. Nell'affrontare la lettura villariana di Machiavelli (al grande fiorentino Pasquale Villari dedicò un'ampia opera monografica e biografica<sup>45</sup>) è difficile sottrarsi dal valutare la serie di giudizi non certo lusinghieri che su essa vennero espressi specialmente nell'ambito della cultura idealistica. In effetti alcuni di questi giudizi sono da rivedere, ed anche radicalmente a mio avviso.

A partire da Gentile<sup>46</sup>, si è costruita una immagine della storiografia villariana (riferita sia al libro su Savonarola del 1859-1861, che a quello su Machiavelli), che sarebbe stata condizionata dal movimento spirituale toscano definito come *piagnonismo*<sup>47</sup>, impegnato tra l'altro a contestare l'ipotesi di Savonarola come precursore della riforma e a ricondurlo così al contesto della religiosità pre-moderna e medievale. Questo avrebbe impedito a Villari di comprendere fino in fondo lo stesso fenomeno rinascimentale<sup>48</sup>. Al filosofo siciliano, infatti, l'operazione interpretativa costruita dal Villari appare oscura e persino contraddittoria, nel momento in cui questi sembra voler affiancare a un Rinascimento del presente fatto di splendori e di fin troppo facile esaltazione dei trionfi esteriori dell'arte e della letteratura, un Rinascimento del tempo futuro (lo stesso di Pomponazzi e Cardano, Bruno e Campanella), di un tempo *incerto e sconosciuto*, consapevolmente in lotta con il proprio. Ma questo, secondo Gentile, era il Savonarola del Tommaseo, «il riformatore cattolico e restauratore della vita morale nella religione»<sup>49</sup>. Ciò che, tuttavia, Gentile (e ad altri critici) non rileva è che Villari costituisce un momento significativo - nell'ambito della stessa storiografia europea - di una consapevole riconsiderazione della storia del medioevo che non era certo predilezione conservatrice e piagnona per una persa età dell'oro segnata da forti valori culturali e religiosi (cioè di quanto la decadenza moderno-rinascimentale avrebbe dissolto), ma era piuttosto il frutto di una visione critica della periodizzazione storica e dei rapporti tra le epoche storiche viste nella loro autonoma centralità. Fin dal 1849 Villari osserva:

«Noi, meditando sulle leggi di questa vita sociale, abbiamo osservato che se il suo cammino era continuo, il suo svolgimento razionale; tra una civiltà così esclusiva come l'antica, ed un'altra sì universale come la moderna doveva assolutamente esistere un passaggio intermedio. Il progresso logico delle nostre idee non va dalla unità assoluta alla libera armonia di tutti i principi ma invece esiste tra l'uno e l'altro un periodo di analisi e di separazione, e però la storia ci presenta una nuova civiltà, che

<sup>45</sup> P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Firenze, 1877. In questa data apparve solo il primo volume, gli altri due furono editi tra il 1881 e il 1882.

<sup>46</sup> Cfr. G. Gentile, *G. Capponi e la cultura toscana del secolo decimonono*, Firenze, 1922. Cito dalla ristampa (Firenze, 1973) della terza edizione del 1942.

<sup>47</sup> Gentile parla di una *rivendicazione piagnona* della grandezza luminosa del Savonarola, tra i cui artefici si pone in prima linea Pasquale Villari (*ivi*, pp. 255 e ss.)

<sup>48</sup> Bisogna naturalmente tener conto della particolare angolatura dalla quale si pone il generale tentativo gentiliano di ricostruzione e interpretazione della storia intellettuale (e, in particolare, della storia filosofica) della nuova Italia, a partire proprio dalle sue radici risorgimentali. Ma di ciò già si è detto in apertura di questo saggio. Su questo punto ha suggerito analisi convincenti F. Tessitore (anche se io sono indotto a vedere più analogie che diversità tra Villari e De Sanctis) in un saggio del 1977 su *Storia della filosofia e storia della cultura in G. Gentile*, che ora si può leggere in *Id.*, *Comprensione storica e cultura. Revisioni storicistiche*, Napoli, 1979, pp. 297-325.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 257.

ponendosi fra l'antica e la moderna, riceva il nome di *medioevo*<sup>50</sup>.

Insomma, percorrendo una linea d'indagine che avrebbe, nei decenni successivi, trovato ulteriori verifiche, Villari riassegna la sua centralità alla storia medievale, non più solo epoca buia o, al più, di preparazione, ma luogo decisivo per il formarsi delle premesse stesse della civiltà moderna. E' in tale passaggio epocale che cominciano a delinearsi il «sentimento individuale e la libertà sociale che ora è divenuta la base della libertà politica. Ove ha fiorito il comune, ivi le arti, le lettere, le scienze, ed il commercio son fioriti; ove il comune è perito, ivi la civiltà si è smarrita»<sup>51</sup>. In realtà, ciò che Gentile rimproverava a Villari non era tanto la qualità del lavoro di comprensione e ricostruzione della personalità e della dottrina di Savonarola (ché anzi ciò veniva ben concesso), quanto, piuttosto, l'incapacità di uscir fuori dalla moralistica apologia della Firenze repubblicana e antiimperiale. Solo che il filosofo dell'attualismo non s'avvedeva di compiere un'operazione ideologica di segno opposto, nella misura in cui imputava a Villari di non aver saputo accedere a un *punto di vista superiore*, che era poi quello della consapevolezza che il movimento comunale *era destinato a finire* e che il passaggio al sistema delle Signorie costituiva «un progresso politico non trascurabile rispetto alla formazione e alla

---

<sup>50</sup> Cfr. P. Villari, *Introduzione alla storia d'Italia*, Firenze, 1849, p. 6.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 8. Si ricordi che proprio dalla lezione di Villari prese le mosse la parte migliore della storiografia medievistica italiana: da Tabarrini a Vannucci, da Unzani a Bertolini fino al giovane Salvemini. Basta qui segnalare il libro del Villari apparso tra il 1893 e il 1894 su i *Primi due secoli della storia di Firenze* (sulla rilevanza di questo testo e sulla intuizione storiografica della «riscoperta del Comune come nucleo fondamentale e caratteristico della civiltà europea che sta tra il feudalesimo e il mondo moderno», aveva insistito G. Spadolini, *Pasquale Villari. Un'idea dell'Italia*, in «Nuova Antologia», CXXIV (1989), fasc. 2172, p. 39. Ma anche Croce - che certo non fu mai troppo tenero con Villari - faceva riferimento alla *Introduzione* del 1849, per segnalare come in essa venisse al centro il problema dell'unità della storia italiana e come vi trovasse spazio la ipotesi che «l'unità fosse da riporre nel Comune, le cui epoche fino alla formazione delle Signorie segnerebbero le epoche della storia nazionale» (cfr. B. Croce, *Storia della storiografia italiana*, Bari, 1947<sup>3</sup>, vol. II, pp. 69-70). Mi permetto di rinviare su questi aspetti della storiografia villariana al capitolo *Cultura positivista e metodo storico in Italia* del mio volume *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Milano, 1994 (cfr., in particolare, le pp. 94 e ss.). Su come e quanto abbia pesato l'influsso di Villari sulla medievistica italiana, cfr. M. Moretti, *L'Italia, la civiltà latina e la civiltà germanica. Sulle origini degli studi medievistici di Pasquale Villari*, sta in R. Elze-P. Schiera (a cura di), *Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli dell'Ottocento: il Medioevo*, Bologna-Berlin, 1988, pp. 299-371. Ma cfr. anche E. Artifoni, *Medioevo delle antitesi. Da Villari alla "Scuola economico-giuridica"*, in «Nuova Rivista Storica», LXVIII (1984), pp. 367-380. Cfr., infine, R. Manselli, *La storiografia dal Romanticismo al positivismo, in Cultura e società in Italia nell'età umbertina. Problemi e ricerche*, Milano, 1981, pp. 186-206. Ma, in generale, una rinnovata considerazione dell'opera storica e teorica di Villari è presente sia nei miei saggi finora richiamati (cfr., per ultimo, sia la recente scelta antologica: P. Villari, *Teoria e filosofia della storia*, a cura di M. Martirano, introduzione di G. Cacciatori, Roma, 1999, sia la riedizione di Villari, *La storia è una scienza?*, con presentazione di F. Tessitore e l'introduzione *Le linee dello storicismo di Villari negli scritti metodologici* di M. Martirano. Ma già negli anni precedenti si erano avuti importanti contributi di F. Tessitore, *La storiografia come scienza* (1982); *Scienza e vita, decadenza e rinascenza da Settembrini a Villari* (1985) ora in *Id.*, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 1997, vol. III, pp. 141-187 e pp. 121-139. In una precisa e convincente ricognizione della storiografia villariana si è impegnato M. Moretti in numerosi saggi. Tra questi mi limito a segnalare: *La storiografia italiana e la cultura del secondo Ottocento. Preliminari ad uno studio su Pasquale Villari*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LX (1981), pp. 300-372.

organizzazione statale del popolo italiano»<sup>52</sup>. In effetti, una lettura dei testi villariani più serena e meno condizionata dalle premesse teorico-filosofiche consente di rivedere, sia pure parzialmente, alcuni di questi rilievi critici. Ad esempio, la prospettiva dalla quale è considerata l'opera di Savonarola non è sempre immediatamente riconducibile all'esperienza moralistica e religiosa, né appare tutta curvata sul passato. Savonarola, in non pochi luoghi, è considerato dal Villari uomo dell'età nuova, annuncio chiaro del Rinascimento. Nella conclusione del *Savonarola*, Villari certo ne ripropone gli aspetti centrali, ne sottolinea l'ortodossia e la fedeltà ai dogmi del cattolicesimo, ma, al tempo stesso, tiene puntigliosamente a rivendicare come obiettivo della sua ricerca lo *spirito di novità* che caratterizza l'azione del frate:

«Fu il primo a sentire nel secolo XV che una vita nuova ridestava e rianimava il genere umano; e trovò un'eco profonda in tutta quella parte del popolo italiano, che restava ancora incorrotta. Laonde si può davvero chiamare il profeta del nuovo incivilimento»<sup>53</sup>.

Nella figura e nella vita stessa di Savonarola, anzi, si racchiude, per Villari, l'essenza stessa, contraddittoria e ad un tempo grandiosa, del Rinascimento. Sbagliano indubbiamente quanti vogliono cogliere nell'epoca rinascimentale il moderno tutto spiegato e trionfalmente concluso. Il Rinascimento «non è ancora la civiltà moderna»; esso ebbe certo un *carattere universale* e, tuttavia, ancora *indefinito ed indeterminato*. Insomma, al di là di alcune frasi eccessivamente retoriche e stilisticamente roboanti su eroi e titani del pensiero, su martiri dell'oscurantismo e viaggiatori in continenti inesplorati, riappare il filo conduttore dell'interpretazione villariana. Il Rinascimento è il *vestibolo* della civiltà moderna, è la prima consapevole operazione di sintesi concettuale a partire dalla quale si dipartono i sistemi moderni del pensiero: da Campanella a Bruno, da Galileo a Bacone e Cartesio. Sono questi intelletti che raccolgono una *messe già seminata*, che scoprono una realtà il cui velo era stato già squarciato da uomini come Savonarola:

«Lutero stesso non avrebbe con sì grande fortuna iniziata la sua Riforma, se il martirio del Savonarola non avesse, per l'ultima volta, messo in chiaro che allora era vano sperar di correggere Roma; che il tentativo di riformare la Chiesa, senza, per un tempo almeno,

---

<sup>52</sup> Cfr. Gentile, *Capponi*, p. 277. Per Gentile, nella rivalutazione villariana del Medioevo ciò che prevale non è tanto una questione, per così dire, di natura storiografica (cioè di revisione del giudizio storico sulle forme dell'arte, della cultura e della politica medievali), ma una preoccupazione metafisico-religiosa che è talmente radicata da riemergere con nettezza anche quando Villari è ormai nel pieno delle sue teorizzazioni positivistiche. Insomma, nella filosofia matura di Villari permaneva una irrisolta relazione tra scienza positiva e coscienza religiosa, tra visione della modernità rinascimentale (con il nuovo senso della natura e della storia, ma anche con la decadenza morale della società italiana) e quella della religiosità medievale (con il soffocante dominio della fede sulla scienza e sulla società, ma anche con il senso della libertà e del sentimento religioso). Su ciò cfr. ancora Gentile, cit. pp. 284 e ss. La radice teorica di questa posizione resta, per Gentile, fino in fondo savonaroliana e piagnona. «Questo modo di considerare la religiosità medievale di contro agli splendori del Rinascimento è savonaroliano. E questa opposizione tra il movimento scientifico e letterario dell'età di Lorenzo il Magnifico e la corruzione morale denunciata dal Savonarola, come effetto della indifferenza religiosa e causa della rovina d'ogni libertà politica, è la chiave di volta di tutta la *Storia di Girolamo Savonarola*».

<sup>53</sup> Cfr. P. Villari, *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*. Cito dalla seconda edizione, curata dal figlio Luigi, Firenze, 1930, vol. II, p. 257.

spezzarne l'unità, non poteva riuscire»<sup>54</sup>.

Savonarola è dunque a pieno titolo uomo dell'età nuova<sup>55</sup>, proprio perché riflette la costitutiva genesi contraddittoria della modernità europea, il conflitto tra *due mondi a contrasto*, tra quello in cui domina «lo splendore dell'arte, della scienza, della fortuna» e quello che ad esso s'oppone, della decadenza e della corruzione. Perciò, nella prefazione alla seconda edizione, Villari respinge con forza l'immagine di un Savonarola uomo del Medioevo, proprio perché ritiene che la profonda religiosità del frate potesse anch'essa costituire non un retaggio di epoche oscure, ma un segno ulteriore della complessa e composita realtà del moderno.

«Solo a chi non lo conosce da vicino<sup>56</sup>, il Savonarola apparisce come uno che voglia tornare al Medio Evo<sup>57</sup>, sacrificare di nuovo la terra al cielo, la società civile alla ecclesiastica. A chi invece se ne renda familiari gli scritti e la vita, esso apparisce, com'è veramente, un'anima assetata dell'ideale cristiano, la quale annunzia ai suoi contemporanei che, senza virtù, senza abnegazione, senza morale grandezza, l'uomo e la società vanno in rovina [...]. Egli non fu un nemico del Rinascimento italiano; ma vedeva, sentiva ciò che al Rinascimento mancava, ciò che ne apparecchiava la rovina»<sup>58</sup>.

Non meno critico è il giudizio di Gentile sul *Machiavelli*, ricondotto anch'esso, senza speranza, per dir così, di remissione dal peccato originale, alla tradizione neoguelfa<sup>59</sup>. Attraverso lo studio di Machiavelli, Villari avrebbe potuto, secondo Gentile, introdursi in una *più profonda intelligenza* dell'età rinascimentale. Ma non fu così, giacché fino agli ultimi scritti e malgrado le tante ricerche e i non pochi approfondimenti, il Rinascimento restò per lui un *enigma indecifrabile*. Ma era una critica che in pari modo doveva esser rivolta anche a De Sanctis, dal momento che l'enigma altro non era che il gran problema storico (e persino filosofico) della compresenza

---

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 258-259.

<sup>55</sup> Villari aveva molto insistito su questo punto già nella conclusione del VI capitolo. Qui aveva affermato che se non si colloca Savonarola nella schiera, anzi *alla testa*, degli *uomini nuovi*, ben poco si comprenderebbe del suo carattere. «Il Savonarola non si può paragonare con alcuno degli eruditi o filosofi suoi contemporanei, non solo perché combatte il Paganesimo, ma perché piglia assai più sul serio il problema della vita. La sua vera originalità sta nel riconoscere l'autorità della ragione, della esperienza e della coscienza, nelle questioni scientifiche e nelle pratiche, senza separare la scienza dalla religione cui credeva, senza mai ammettere, come tanti facevano allora, che si potesse credere una cosa in filosofia e l'opposto in religione. E' questo che lo rese precursore, profeta e martire dei nuovi tempi» (cfr. *ivi*, vol. I, p. 113).

<sup>56</sup> Villari insiste molto nell'assegnare alla sua opera storiografica il carattere di una scrupolosa indagine sui testi e sui documenti. «La norma con cui procedemmo sino alla fine, fu di leggere tutti i lavori moderni; ma di non ammettere altre autorità, se non quella degli scrittori contemporanei, delle opere dei Savonarola, dei documenti originali» (*ivi*, vol. I, p. XIX).

<sup>57</sup> Naturalmente Villari non intende smentire la sua precisa opzione storiografica volta, come già innanzi si è detto, a rivalutare gli studi medievistici. «Il secolo XIX - egli scrive nella prefazione alla prima edizione - inaugurava un ordine d'idee assai diverso e dava un nuovo indirizzo alla letteratura storica. Il Medio Evo, tanto disprezzato al tempo di Voltaire, ritornava in onore; gli studii religiosi non si tenevano più indegni d'occupare l'attenzione d'uomini gravi; e si poteva finalmente lodare un frate, senza muovere il riso universal» (*ivi*, p. IX). Ma su questa questione del medioevo Villari torna, non a caso, nella conferenza del 1897 su *Girolamo Savonarola e l'ora presente*, che si può leggere nell'edizione del 1930 dei *Savonarola* (sul punto cfr. le pp. LIV e ss.).

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. XLIII-XLIV.

<sup>59</sup> Cfr. Gentile, *cit.* pp. 298 e ss.

di progresso culturale-scientifico e decadenza politica della nazione<sup>60</sup>. Ora, anche a voler ammettere, con alcuni dei suoi critici, che Villari tende forzatamente a spostare nell'epoca dei comuni l'origine dell'età borghese italiana, questo non significa che non vi sia anche in lui la forte impronta di una storiografia politica di ispirazione risorgimentale<sup>61</sup>. In effetti, il vero, reale

---

<sup>60</sup> Altrettanto pesanti i giudizi di Croce (*Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari, 1921, vol. II) che accusava anch'egli Villari di moralismo e, ancor di più, di incapacità di collocare e comprendere la figura di Machiavelli nell'età sua. Non solo, ma a Villari veniva rimproverato proprio di non avere tenuto conto dell'insegnamento desanctisiano. Anche a proposito del *Savonarola*, Croce liquida l'impresa storiografica villariana, dal momento che la riconduce pure lui all'atteggiamento moralistico piagnone, ritenuto essenzialmente antistorico. «Letto il libro del Savonarola, non solo non si resta persuasi che costui fosse il grand'uomo che il biografo asserisce, ma appare evidente, a dispetto del biografo, che il preteso precursore dell'età nuova era nient'altro che un sopravvissuto dell'«evo medio». Lo stesso studio del machiavellismo non poteva essere risolto nell'aspetto biografico, che pure appariva importante, ma avrebbe dovuto coinvolgere, per Croce, una «concezione dialettica del rapporto di politica e morale, la quale al Villari, dibattendosi in un astratto dualismo, era vietata» (ivi, p. 85). Era questa una valutazione su un aspetto particolare della ricerca storica villariana che, però, deve essere inquadrata nella più generale polemica crociana nei confronti della svolta *positivistica* dell'antico allievo di spaventa e De Sanctis, che poteva anche scrivere di storia, limitandosi però ad una pura storicità senza filosofia (cfr. ivi, pp. 24 e ss. e p. 97). Certo Croce non era molto tenero ed usava parole a dir poco sferzanti: Villari fu «tra gli ingegni più fiacchi e meno speculativi, e colui che tra i primi rinnegò la filosofia della storia e pronunziò in Italia la parola *positivismo* e spacciò il *metodo storico* come *metodo positivo e sperimentale*». In realtà, ciò che alla fine doveva, per Croce, animare le narrazioni villariane era un uso di concetti tutt'altro che positivistici. Non solo, ma una parziale assoluzione degli intenti storiografici di Villari poteva essere affidata, per il filosofo idealista, al fatto che il tema della decadenza, così a cuore a Villari come quello delle condizioni di miseria e di arretratezza del Meridione, nasceva dal convincimento che si dovesse, attraverso la ricerca storica, adempiere ad un dovere civile e politico (cfr. ivi, p. 71).

Si può inoltre ricordare come, ancora alla fine degli anni '20 del nostro secolo, una valutazione abbastanza negativa del libro villariano veniva espressa anche da Chabod (cfr. *Scritti su Machiavelli*, Torino, 1964, pp. 392-393), il quale, peraltro, utilizza ampiamente nei suoi saggi machiavelliani le ricerche villariane, anche quando esplicitamente se ne allontana (cfr. ivi, pp. 37-38, 81, 188). Chabod, in effetti, giungeva alle medesime conclusioni cui era pervenuto Croce: l'opera a narrazione di Villari erano precise e documentate ed indubbiamente costituivano un passaggio obbligato per ogni studioso di Machiavelli, ciò che, piuttosto, mancava era la «capacità di affrontare e risolvere i veri problemi di pensiero», dal momento che partiva da *mal sicure fondamenta speculative*.

<sup>61</sup> Da questo punto di vista mi sembra condivisibile l'analisi proposta da I. Cervelli nel primo capitolo (intitolato appunto *La lezione risorgimentale di Pasquale Villari*) della sua imponente monografia *Gioacchino Volpe*, Napoli, 1977, pp. 13-65. Cervelli, infatti, dimostra convincentemente come in Villari, già a partire dalla *Introduzione alla storia d'Italia* del 1849, vi fosse un tentativo di sintesi tra l'inclinazione piagnona e il «suo senso contemporaneo della nazione». Insomma quel famoso *enigma del Rinascimento* - su cui tanto avrebbero insistito nelle loro critiche Croce e Gentile - altro non era che la «dicotomia percepibile fra lo studioso del passato della nazione italiana e l'uomo civilmente e patriotticamente immerso nel suo tempo presente». La contraddizione tra l'epoca della decadenza e l'emergere dei processi unitari nazionali tendeva progressivamente a sciogliersi nel *denominatore comune*, nella nazione italiana e nelle sue origini storiche. Il discorso interpretativo di Cervelli è ovviamente da inserire nel contesto dei giudizi che il Volpe elaborò - anche talvolta distinguendosi da Gentile - su Pasquale Villari specialmente nel saggio del 1907 sull'*Insegnamento superiore della Storia* (cfr. G. Volpe, *Storici e maestri*, Firenze, 1967, pp. 1-19, ma cfr. anche pp. 171-197 dove è ristampato il saggio del 1940 su *Dante Alighieri* e in cui si ripercorre l'itinerario storiografico di Villari). Tra l'altro il Cervelli insiste, per un verso, sugli elementi di continuità tra Volpe e Villari («il motivo romano-germanico e l'inadeguatezza a comprendere il XV secolo, l'umanesimo e il rinascimento») e, per l'altro, sui momenti di rottura (il passaggio dalla filosofia della storia all'eclettismo irrazionalistico e al nazionalismo sociale): «Come la storiografia del Villari si era resa interprete e portavoce delle passioni risorgimentali e degli scompensi e delle incongruenze del post-risorgimento, sostenuta da una filosofia della storia che era a sua volta espressione del radicato moralismo con cui lo studioso guardava alle cose, così il largo senso di socialità che permeava la storiografia del Volpe esprime un indistinto umore sociale inevitabilmente destinato a svolgersi nel senso del popolo e della nazione» (ivi, p. 49).

problema stofiografico di Villari resta - come ha suggerito in modo convincente Tessitore<sup>62</sup>, istituendo anche un non infondato parallelo con Ranke - il nesso problematico tra le epoche storiche. Anche il Rinascimento, dunque, più che età nuova, più che epoca radicalmente contrapposta all'oscurità del passato medievale e alla decadenza del presente, è periodo di transizione e trasformazione. Nella introduzione al *Machiavelli* - che è un vero e proprio saggio interpretativo sul concetto, sulla storia e sulla periodizzazione del Rinascimento - Villari riformula una serie di ipotesi già innanzi delineate e tra esse riappare l'idea del contrasto tra lo splendore e l'eccezionale fiorire delle arti, della scienza e della filosofia, tra il rinnovamento del mondo culturale e il progressivo indebolimento morale e politico della nazione. Erano, per il Villari, i grandi processi di trasformazione politica e sociale delle realtà nazionali europee a far vedere quanto inadeguate fossero divenute per l'Italia le pur grandiose innovazioni introdotte dalla civiltà comunale. E ciò, naturalmente non valeva soltanto per l'aspetto politico, per l'enorme contrasto che si apriva tra le istituzioni medievali ormai al tramonto e le nascenti realtà sociali e statali della prima età moderna:

«Il medio evo, per ridestare nell'uomo una nuova vita dello spirito, aveva disprezzato la vita terrena e la società civile, sottomesso la filosofia alla teologia, lo Stato alla Chiesa. Il reale gli sembrava utile solo come simbolo o allegoria per esprimere l'ideale, la città terrena solo un apparecchio alla città di Dio [...]. Lo spirito umano restò così chiuso nei sillogismi della scolastica, nelle nebbie del misticismo, nelle fantastiche e complicate creazioni della poesia cavalleresca e delle canzoni provenzali. Ma quando, come per uno slancio improvviso di nuova ispirazione, sorsero la poesia e la prosa italiana a descrivere gli affetti e le passioni reali e vere dell'uomo, il mondo del medio evo fu condannato a perire»<sup>63</sup>.

Il modulo interpretativo villariano in sostanza non muta: l'erudizione storica e la letteratura, l'arte e la scienza politica furono il veicolo privilegiato attraverso il quale gli italiani riuscirono a tirarsi fuori dagli impacci della tradizione medievale (anche se nel senso non della brusca rottura, ma del compimento dell'opera avviata dagli scrittori del Trecento) e, tuttavia, parallelamente «svanisce il sentimento religioso; s'infacchisce il senso morale, ed il culto della forma cresce spesso a scapito della sostanza». Nel momento in cui maggiormente si impone, in ogni articolazione della vita dell'uomo, questa straordinaria rivoluzione intellettuale, avanza anche la decadenza morale. Cosicché, osserva Villari, «lo storico di quei tempi resta sgomento, sentendosi come in presenza di una misteriosa contraddizione che fa presagire futuri guai»<sup>64</sup>. E' l'epoca del trionfo del realismo in ogni aspetto della vita umana, ed è sull'onda di esso che nascono le grandi creazioni della letteratura, le indagini della nuova scienza, gli effetti del metodo sperimentale, la scoperta di nuove terre. «Fatto meraviglioso - scrive Villari - perché seguiva in mezzo al più profondo sconvolgimento della società, la quale, corrompendosi e decadendo, partoriva i grandi elementi della cultura moderna»<sup>65</sup>. La grande sicurezza con la quale l'uomo del Rinascimento sembrava guardare al mondo, pervaso da un senso di inaudita potenza e di indiscusso possesso che gli derivava dal realismo del suo agire e dai metodi sempre più affinati del suo ricercare, era però soltanto apparente, giacché ciò

---

<sup>62</sup> Cfr. F. Tessitore, *L'idea di Rinascimento nella cultura idealistica italiana tra Ottocento e Novecento*, in Buck-Vasoli, *cit.*, p. 186.

<sup>63</sup> Cfr. P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, *cit.*, pp. 23-24.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 232.

che, per Villari, doveva, alla fine, mostrarsi come dato negativo era l'incapacità di fissare il giusto equilibrio tra il sempre più ampio dilatarsi della conoscenza e della scienza e l'inversamente proporzionale restringimento della sua coscienza morale:

«I rottami del mondo medievale che aveva distrutto, e quelli dell'antichità che aveva disseppellita, cadevano intorno a lui prima che avesse trovato il principio generatore d'un mondo nuovo, e potesse convertire in proprio e organico materiale tutti gli avanzi del passato»<sup>66</sup>.

Quali che siano, comunque, i motivi dello smarrimento e della crisi - tanto quello, per così dire, interno, derivante dalla incapacità di pervenire alla costruzione della nuova società alla luce dei principi alle estreme dell'individualismo moderno, quanto quello esterno delle invasioni straniere e della divisione politica della nazione - si assiste allo sconcertante esito di una «ragione che voleva tutto spiegare» e che, alla fine, era costretta a prendere atto della «propria impotenza». Ma sta proprio qui la straordinaria importanza dell'epoca rinascimentale (come di ogni altra epoca di transizione nell'evoluzione della storia umana); il fatto cioè che in essa si racchiudano in modo esemplare luci ed ombre, progressi e decadenze, realizzazioni ed incompiutezze del moderno in generale e dei modi, in particolare, in cui esso ha segnato la storia d'Italia:

«Grandi, invero, dovettero essere le qualità dell'ingegno e anche del carattere degli Italiani, se in mezzo a così profonda incertezza essi non solamente non rovinarono affatto; ma spinsero poderosamente innanzi la scienza, l'arte, la società umana. Del resto, fu quello un periodo di transizione, che mal si può giudicare nella sua irrequieta mutabilità, se non si considera come conseguenza del passato, e preparazione necessaria dell'avvenire. A un tratto le invasioni straniere soffocarono ogni vita politica fra noi, e così il Rinascimento italiano resta come istantaneamente pietrificato dinanzi ai nostri occhi, con tutte le sue incertezze e le sue contraddizioni. E forse per ciò appunto riesce per noi materia di grande insegnamento. In esso vediamo come scoperta la notomia del passato, vediamo le origini della società moderna, e troviamo ancora i primi germi di molti fra i nostri difetti nazionali»<sup>67</sup>.

Proprio prendendo spunto da Machiavelli, Villari (la cui opera filologico-storica di lettura e raccolta di testi del segretario fiorentino resta ammirabile e benemerita al di là delle divergenze interpretative) individua i due momenti costitutivi del moderno: il tema della riforma religiosa e quello della fondazione teorica del concetto di nazionalità e di Stato. Insomma Lutero<sup>68</sup> da un lato, e Machiavelli dall'altro. Vi è comunque in Villari una diversa valutazione, rispetto a De Sanctis, della Riforma, ma anche una diversa valutazione dei nessi tra età

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 234-235.

<sup>68</sup> L'era *novella*, per Villari, comincia con Petrarca e con l'erudizione (quella storica e letteraria, ma anche quella filosofica dei neoplatonici a cui egli dedica una parte consistente della sua lunga introduzione) e «finisce con Martino Lutero e la Riforma, la quale altera profondamente la storia anche dei popoli che restano cattolici, e porta al di là delle Alpi il centro di gravità della cultura europea» (cfr. *ivi*, vol.I, p. 1).

moderna e problema religioso<sup>69</sup>. In Villari si pone così - come s'era posto per De Sanctis - il tema drammatico della decadenza, anche se nello storico napoletano-fiorentino prevale il giudizio positivo per la forza rinnovatrice della Riforma rispetto alla decadenza rinascimentale<sup>70</sup>. Tuttavia, a mio avviso, prevale alla fine quella linea di pensiero che accorcia, piuttosto che allontanare, le distanze tra Villari e la tradizione sia spaventiana che desanctisiana. Come per De Sanctis, anche per Villari - la cui lettura di Machiavelli ha tuttavia toni ed accenti moralistici più marcati, anche in considerazione di una più netta percezione del tema della decadenza indotto dalle riflessioni e dalle opzioni politiche in ordine alle questioni sociali contemporanee (non si dimentichi il contributo di Villari alla questione meridionale e alla discussione dei problemi politico-sociali di fine secolo) - al centro dell'opera di Machiavelli si collocano la grande intuizione della ricerca delle cause storiche e sociali degli eventi umani e la riflessione sul nesso tra questa ricerca e la sua idea di scienza politica. Machiavelli, dunque, è il prototipo dell'intelligenza sociale e politica della modernità, è il simbolo della capacità di applicare questa intelligenza nella individuazione delle cause dei fatti storici e sociali:

«Nessuno poteva al pari di lui ricercare, scoprire le origini e le conseguenze d'una rivoluzione politica o d'una trasformazione sociale; nessuno al pari di lui vedeva le qualità che determinano la natura d'un popolo o d'uno Stato; nessuno poteva come lui esporre quale, in una data società, era il carattere, non tanto di questo o di quel sovrano in particolare, quanto del sovrano, del capitano, dell'aristocrazia, del popolo in generale. In ciò si manifestava tutta la straordinaria originalità della sua intelligenza»<sup>71</sup>.

Solo alla luce di queste doti eccezionali diventa possibile capire la portata straordinaria della scoperta di Machiavelli: l'autonomia della politica da ogni sentimento morale personale e la determinazione delle sue finalità nella salvezza e nel potenziamento dello Stato. E si trattava, per Villari come per gli altri esponenti dell'intellettualità italiana risorgimentale e postunitaria, di una scoperta, quella della *nuova scienza dello Stato*, da applicare alla storia dell'Italia, nel tentativo di farne una nazione:

«Così fu concepito e scritto il *Principe*. Esso ci presenta la costituzione, l'ordinamento dello Stato per opera di un uomo che lo personifica, ma in cui la coscienza individuale,

---

<sup>69</sup> Nel 1884, scrivendo su *Francesco De Sanctis e la critica in Italia*, Villari aveva sottolineato la centralità assunta dal saggio desanctisiano su *L'uomo del Guicciardini* nella valutazione complessiva del Rinascimento, ancora una volta collocato nella polarità tra *superiorità intellettuale o debolezza politica e morale* della nazione. Certo vi è una grande capacità ricostruttiva da parte del grande storico della letteratura, una grande arte personale, quasi *divinatoria*. Ma come s'era formato l'uomo rinascimentale, quali erano state le condizioni storiche del suo apparire? «Come mai, attraverso le lotte dei Comuni, della Chiesa e dell'Impero, la distruzione delle antiche istituzioni, la mutazione delle lettere, delle arti, delle scienze, s'erano in lui distrutte la fede, la religione, l'abnegazione, e si era generato l'egoismo? Questo è il problema di cui il De Sanctis non si occupa, e di cui noi ci occupiamo» (cfr. Villari, *Scritti vari*, Bologna, 1894, pp. 211-212).

<sup>70</sup> «L'Italia era divenuta incapace d'una riforma religiosa come quella che seguì in Germania. Invece di lanciarsi verso Dio, come le aveva predicato il Savonarola; invece di cercar forza in un nuovo concetto della fede, essa mirò a ricostituire l'idea dello Stato e della patria. Nel sacrificio di tutti al bene universale vide la sola via alla sua politica e morale redenzione. L'unità della patria risorta avrebbe reso inevitabile la ricostituzione della morale, riaccesa la fede nella virtù pubblica e privata, fatto trovar modi di santificare lo scopo della vita» (cfr. Villari, *Machiavelli*, vol. III, p. 382). Di una concezione *dialettica* del Rinascimento in Villari - nel senso del confronto tra mondo pagano e cristiano - parla in un saggio recente G.M. Barbuto, *Introduzione a A. Oriani, Niccolò Machiavelli*, Napoli, 1997.

<sup>71</sup> Cfr. Villari, *Machiavelli*, cit., vol. III, p. 373.

privata, è come scomparsa [...] Questa è la via per cui s'andò formando nella mente del Machiavelli il concetto della unità organica dello Stato, ed è la via stessa per cui lo Stato moderno s'andò poi formando nella realtà della storia»<sup>72</sup>.

Tuttavia, così come sul piano filosofico-teoretico il positivismo villariano tentava una riforma degli aspetti più rigidi e dogmatici (per non dire metafisici) della linea comtiana, anche su quello politico doveva delinearsi una maggiore preoccupazione, che in un certo qual senso doveva renderlo estraneo ad una lettura di Machiavelli in chiave totalmente politicistica ed utilitaristica, per una ricerca di raccordi tra l'etica e la politica. D'altronde era proprio questo ultimo aspetto a porsi al centro della esplicita presa di distanza che Villari, come si è visto, enuncia, sia pur col rispetto e con l'affetto dell'antico allievo, nei confronti di De Sanctis. Dunque, è ben vero che resta fondamentale la scoperta machiavelliana dell'essenza storica ed empirica del potere, di ciò che è alla base stessa della formazione dello Stato. E però, Machiavelli non s'avvede - è questo il senso ultimo della critica di Villari - che se è giusto separare la scienza dello Stato da ogni moralità privata, sarebbe esiziale (fino al limite della rovina stessa delle basi della società) abolire l'ambito di azione di una «moralità sociale e politica, che imponga alcuni limiti inviolabili; dia una norma alla condotta dell'uomo di Stato, diversa secondo i tempi e le condizioni sociali, ma pure regolata anch'essa da principi sacrosanti. Questo è il lato debole, fallace della sua dottrina; quello che ci allontana da lui»<sup>73</sup>. Questo, ovviamente, non significa sminuire la grandezza del fine che Machiavelli assegna alla sua opera e alla sua azione, anche se per pervenire ad esso era necessario trascurare la distinzione tra lo *scopo scientifico* da quello *pratico* e dai mezzi necessari a conseguirlo:

«Bisogna, egli concludeva, osare, e dinanzi alla grandezza, alla santità dei fine, non lasciarsi vincere da scrupoli. Solo costituendo una nazione unita, forte, indipendente, si poteva in Italia avere libertà, virtù, moralità vera. Una tale impresa spetta al principe riformatore, i mezzi sono quelli che la storia e l'esperienza suggeriscono, impongono. Il popolo deve poi compierla e consolidarla colla libertà, colle armi nazionali, con la virtù pubblica e privata»<sup>74</sup>.

E' in questo punto fondamentale dell'impresa teorica di Machiavelli che risiede la sua forza immortale. E' in quella *eroica passione* che non solo lo redime agli occhi dei posteri, ma lo innalza in modo inarrivabile al di sopra dei suoi contemporanei: l'amore della libertà, della patria, delle virtù civiche.

Resta alla fine, pur nella consapevolezza dei punti di dissenso e di debolezza della lettura villariana, una immagine generale dell'opera di Machiavelli che riconduce Villari all'interno di una linea generale che ha caratterizzato buona parte della cultura filosofica e storica meridionale dell'Ottocento. Infatti, non è certo possibile trascurare il fatto che in Villari assume un ruolo determinante - ed in ciò sta uno dei motivi che lo differenziano dal suo maestro - l'orientamento positivista e il disegno di una ricostruzione dell'età moderna avente al centro il dop-

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 378.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 378-379.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 379.

pio percorso di emancipazione della scienza : quello della nuova scienza della natura da Bacon e Galileo e quello della nuova scienza dell'uomo e della storia da Machiavelli a Vico<sup>75</sup>. E tutto questo - è bene non dimenticarlo - va necessariamente inquadrato ancora una volta in quella immagine risorgimentale, liberale e nazionale del Risorgimento alla cui costruzione un contributo rilevante dovevano arrecare anche i libri e le idee di Pasquale Villari:

«Io sono stato mosso - egli scrive nella prefazione alla prima edizione del libro sul grande fiorentino - principalmente da ciò, che il Rinascimento italiano, di cui il Machiavelli fu certo uno dei più illustri rappresentanti, è il tempo in cui il nostro spirito nazionale ebbe la sua ultima manifestazione, la sua ultima forma veramente originali. Seguì poi un lungo sonno, da cui appena ci siamo svegliati. Lo studio di un tale periodo storico può quindi, se non mi inganno, riuscire a noi doppiamente utile, facendoci non solo conoscere una parte assai splendida della nostra antica cultura, ma dandoci ancora più di una spiegazione così dei vizi, contro i quali combattiamo oggi, come delle virtù che ci aiutarono a risorgere. E la lezione potrà essere ancora più utile, se lo storico non dimenticherà, che il suo ufficio non è di bandire precetti di politica o di morale, ma solo di sforzarsi a far rivivere il passato, dal quale è venuto il presente, che da esso riceve lume e ammaestramento continuo anche per l'avvenire. Un tale pensiero in ogni modo è quello che più volte m'infuse lena e mi diè coraggio, mantenendo in me sempre viva la fede che, pure restando lontano dal mondo e chiuso fra i libri, io non dimenticavo il debito che tutti noi, ciascuno secondo le sue forze, oggi più che mai, abbiamo verso la patria»<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup>L'esperienza e la storia costituiscono, per Villari, la doppia base del sistema machiavelliano della politica e la storia si trova quasi sempre a *riconfermare le conclusioni* dell'esperienza (cfr. *ivi*, p. 377).

<sup>76</sup>Cfr. vol. I, pp. XLX-XX.

## Paola Franceschini

### *Interpretazioni di Machiavelli a Napoli nella seconda metà dell'Ottocento: Raffaele Mariano e Vincenzo De Vero.*

Nella seconda metà dell'Ottocento, accanto agli scritti fondamentali di Francesco De Sanctis<sup>1</sup> e di Pasquale Villari<sup>2</sup>, non mancano altre interpretazioni di Machiavelli e della sua dottrina politica. Esse sono certamente significative se considerate in relazione alla situazione politica e sociale in cui gli italiani vennero a trovarsi dopo quel mese di marzo del 1861, nel quale era stata formalizzata la tanto attesa unità nazionale. Fra gli autori di tali interpretazioni ci sono pensatori come Raffaele Mariano e Vincenzo De Vero.

Entrambi sono napoletani, entrambi considerano in termini negativi la nuova realtà italiana, che sembra caratterizzata dalla prevalenza degli interessi materiali, collegati con le attività industriali ed economiche della borghesia e dal dilagare della corruzione negli ambienti politici. Realtà che, lungi dall'essere la concretizzazione del sogno risorgimentale, si traduce in una delusione dovuta, oltre che ai tanti problemi di ordine politico ed amministrativo ancora da risolvere, anche alla riduzione della fervente ideologia risorgimentale a pratiche politiche di estremo moderatismo. Al suo interno è pertanto presente una crisi di tipo ideologico e morale, una crisi di valori che si esprime sempre più spesso attraverso situazioni di malessere e sentimenti di sfiducia verso l'istituzione politica contemporanea. Da parte loro gli intellettuali, che rispetto al periodo dei moti risorgimentali appaiono emarginati dalla vita pubblica, sono i nemici più accaniti del clientelismo e della corruzione politica ed i fautori più convinti della necessità di un rinnovamento dello Stato.

In tale contesto pensatori come Mariano e De Vero ricorrono, oltre che a ideologie che configurano uno Stato di tipo etico, alla maniera hegeliana, anche a teorie della tradizione italiana considerate come innovative nella politica: ecco allora Machiavelli, interpretato nell'ottica dell'ideologia risorgimentale e patriottica.

1. Va innanzitutto considerato il breve scritto di Mariano<sup>3</sup> che trae spunto dalla pubblicazione del primo volume della biografia di Machiavelli ad opera di Oreste Tommasini<sup>4</sup>.

Il Mariano è critico severo della situazione socio-politica dell'Italia postunitaria nella quale, a suo parere, la libertà ed i vantaggi economici sembrano essere prerogativa della classe poli-

---

<sup>1</sup> F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Napoli, Morano, 1870.

<sup>2</sup> P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi, illustrati con nuovi documenti*, Firenze, Le Monnier, 1877-1882, voll. 3.

<sup>3</sup> R. Mariano, *A proposito di un nuovo libro su Machiavelli*, Napoli, 1886.

<sup>4</sup> O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, vol. I, Roma-Torino, 1883.

tica. Nei suoi scritti storico-religiosi<sup>5</sup> e filosofico-politici<sup>6</sup>, denuncia continuamente la corruzione dei sistemi di governo dello Stato, mettendo sotto accusa le politiche che si fondano sui principi del liberalismo<sup>7</sup> e del parlamentarismo<sup>8</sup> ed auspica una riforma morale della società.

Il suo pensiero, che si potrebbe pure inquadrare nell'ambito dell'hegelismo ortodosso<sup>9</sup>, deriva da una visione della società considerata come realtà corrotta che va, dunque, riformata moralmente e, insieme, richiama una concezione dello Stato quale organismo eccellente, che può essere giudicato solo dalla storia. Uno Stato rappresentante non solo la libertà, ma anche il bene e la moralità, uno Stato quale realtà etica, che incarni la volontà generale ed abbia

---

<sup>5</sup> Collegati, per lo più, con la sua attività universitaria, essendo stato docente di Storia Ecclesiastica nell'Università di Napoli nell'anno accademico 1886-1887.

<sup>6</sup> Teneva a precisare di avere partecipato alle questioni politiche da filosofo, al di fuori di collocazioni partitiche.

<sup>7</sup> «Il principio della libertà politica in sé è interamente legittimo. Il liberalismo che lo ha proclamato, segna un progresso. Come moto reagente contro istituzioni e forme di dispotismo, ha avuto valore ed efficacia immensa. Il libero svolgimento delle attività sociali e individuali si deve ad esso non per piccola parte. Ma ogni principio esclusivamente preso diventa illegittimo e falso. Noi crediamo che il liberalismo, quale s'è costituito ed è attualmente inteso e praticato, vada incontro ad un naufragio inevitabile» (R. Mariano, *Cristianesimo cattolicesimo e civiltà*, Bologna, Zanichelli, 1879, p. 314).

<sup>8</sup> «Quanto al parlamentarismo, perché diventi cosa pratica e seria, occorre che muti base e scopo. Base sua è ora un voto indistinto, caotico, senza discernimento né determinazione; donde deriva una rappresentanza vacua, indifferente, senza omogeneità e, può dirsi, senza contenuto. Suo scopo poi è di riuscire a comporre una maggioranza e di giungere al potere; e di qui transazioni e compromessi e combinamenti a ambizioni ed esorbitanze partigiane e personali senza fine, che perturbano ogni concetto e corrompono ogni coscienza del diritto, del dovere, dell'utile, del necessario e del vero. Ora nel diritto di suffragio deve penetrare il soffio de' bisogni ed interessi reali delle varie istituzioni, corporazioni e classi sociali. [...] Il parlamentarismo continentale, che si appropria di colpo le forme inglesi [...] fa un salto mortale. In Inghilterra il parlamentarismo è vero e proprio organismo storico e tradizionale; e le forme, onde ora è in possesso, son il risultato ultimo di uno sviluppo lento e graduato. Esso non le ha raggiunte che di recente attraverso secoli di esperienza, d'insegnamenti, di disciplina ed abitudini politiche. Aggiungì l'aristocrazia potente, quanto colta e dotata di virtù e di sapere [...] non [...] meno operosa né meno influente e popolare della monarchia e delle altre classi sociali. Quando il concorso di siffatti elementi manca, quelle forme non vanno. E dove non c'è una classe aristocratica, forte nella coscienza de' doveri sociali, è tanto più necessario che la monarchia supplisca. [...] Il parlamentarismo, modificato così nella sua organizzazione, potrà esserlo pure nelle tendenze e nei risultamenti suoi. Allorché Sovrano, Ministero e parlamento nell'esercizio delle proprie funzioni riacquisteranno indipendenza ed efficacia, è da credere, che si sveglierà in loro quel sentimento della propria responsabilità, che ora non hanno» (ivi, pp. 316-317).

<sup>9</sup> L'hegelismo, trapiantandosi nella realtà napoletana, subisce, in rapporto ad essa, delle modificazioni, che ne giustificano la distinzione in critico ed ortodosso. L'interesse rivolto dai suoi seguaci al tema dello Stato, con particolare riferimento all'eticità dello Stato, è comunque, al di là di tale distinzione, l'elemento presente in esso.

Mariano, operando un raffronto tra l'idealismo nuovo e l'idealismo hegeliano, scriverà: «l'uomo non è solo pensiero e sapere, ma anche anima e sentimento» per cui «filosofia e religione non si scompagnano mai, vuoi che si diano la mano [...] vuoi che si avversino e combattano» e «niuno può porre in dubbio la reciprocità di azione e di reazione che lega insieme le due cose. Onde accade che il pensiero religioso s'inverte in energia propulsatrice di rinnovazioni religiose; mentre il pensiero religioso, a sua volta, giova [...] a richiamare la filosofia al senso della realtà che spesso le vien meno, ed impedirle che se ne vada su per le nuvole». Ritenendo, pertanto «mente [...] di più naturale che, trattando di filosofia, si tratti anche di religione» considera che il nuovo idealismo «scambio di discendere [...] dall'idealismo di Hegel [...] mentre attribuisce alla ragione un'assoluta onnipotenza conoscitiva di ogni cosa e di ogni verità, nell'atto medesimo si conclude col mostrare vani ed inconsistenti ogni concetto ed ogni realtà di una verità trascendente fornita di assolutezza e di obiettività» (R. Mariano, *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel*, Firenze, Barbera, 1908, Proemio, pp. XV e ss.).

diritti e doveri assoluti nei confronti dei suoi membri e che costituisca rimedio alla disgregazione «del mondo morale da cui l'Italia era nata»<sup>10</sup>.

Il processo di moralizzazione sociale auspicato da Mariano, in funzione del quale egli ricorre alle argomentazioni dell'etica hegeliana, indubbiamente esprime la sua appartenenza ad un'epoca caratterizzata da una profonda sfiducia nei confronti della classe politica. Nella seconda parte del secolo, infatti, molti intellettuali, osservando la disgregazione politica e la corruzione e l'inadeguatezza dello Stato rispetto alle reali esigenze del paese, appaiono accomunati nella sfiducia<sup>11</sup>. E proprio dalla sfiducia il Mariano deriverà la considerazione decisamente pessimistica che «la concezione anarchica della vita è penetrata ormai nelle società nostre»<sup>12</sup>.

L'ostilità del Mariano alle correnti ideologiche di parlamentarismo e di liberalismo trova corrispondenza nella sua concezione della politica come arte, finalizzata alla realizzazione del bene dello Stato e, insieme, nella sua convinzione che l'azione tesa a realizzare il bene si identifichi con l'eticità stessa.

Collegato con l'ideologia risorgimentale può apparire il suo pensiero circa la riforma morale della società corrotta. Egli, infatti, considera il processo di moralizzazione utile per risvegliare la coscienza del popolo e rinnovarne le convinzioni intellettuali, etiche e religiose, dato per scontato che il concetto di patria e lo scopo della vita non possano prescindere dalla fede e, in generale, dai sentimenti<sup>13</sup>.

Certamente interna al quadro dei valori ispirati dalla storia risorgimentale è la sua interpretazione di Machiavelli nel breve scritto in questione. Partendo dalla constatazione della considerevole produzione che, dopo l'unità d'Italia, s'incontra sugli scritti del grande fiorentino e sulla sua dottrina politica, sembra al Mariano che «tanta abbondanza di lavori è fenomeno non dei meno singolari».

La sua opinione circa «le ragioni di questo insistente, di questo pertinace ricercare di noi Italiani» nella cosiddetta *questione di Machiavelli* è che esse vadano ricercate in «quel suo

<sup>10</sup>F. Tessitore, *Crisi e trasformazioni dello Stato*, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 48-49.

<sup>11</sup>Gli intellettuali «posti di fronte al fallimento della classe dirigente uscita dal Risorgimento, arrivavano a concludere che, nella sostanza, almeno per cospicui settori della società nazionale, l'unità non aveva portato nulla di nuovo rispetto ai vecchi sistemi di governo e alle vecchie forme di potere: una sostanziale continuità legava l'Italia oppressa e divisa di prima del 1860 all'Italia slombata e corrotta degli anni successivi: la democrazia era un orpello dietro il quale si nascondeva il volto feroce e autoritario, tanto più abominevole quanto più astutamente contraffatto e mascherato dell'ingiustizia e della sopraffazione, di cui l'Italia soffriva da secoli» (A. Asor Rosa, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1975, vol. 4, p. 835).

<sup>12</sup>R. Mariano, *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel*, cit., p. 16.

<sup>13</sup>Il napoletano, estendendo la sua condanna, in tema di corruzione, alla Chiesa ed al cattolicesimo, inserisce anche gli ecclesiastici, che male rappresentano la religiosità cristiana, nel discorso sulla necessità del rinnovamento morale della società. Affrontando, infatti, con un approccio più filosofico che politico, il tema del rapporto Stato-Chiesa, egli intende la religione connessa con la società, perché «Le credenze religiose non possono non agire sui concetti politici. Esse si riflettono nella vita privata e nella pubblica, le ispirano e in qualche modo le determinano. Onde la sola legge politica per sé non basta al governo della vita né a tenere insieme l'organismo sociale. Sostrato ultimo di questo sono appunto le convinzioni morali che, a loro volta, si basano sulle intuizioni religiose» (R. Mariano, *Cristianesimo, Cattolicesimo e Civiltà*, cit., p. 3). In particolare Mariano considera che il cristianesimo, nella misura in cui ha fatto perdere allo Stato la sua natura dispotica e trasmesso il valore dell'uguaglianza, abbia anticipato lo Stato etico. Nel suo pensiero, pertanto, come l'hegelismo, anche il cristianesimo, recuperato nei suoi autentici ideali, rappresenta un elemento di rigenerazione sociale.

sapere fissare acutamente lo sguardo e sprofondarlo nell'avvenire». Di Machiavelli, infatti, Mariano evidenzia «quelle sue aspirazioni e tendenze nuove, quasi specifiche e tutte proprie a lui» che «lo portano a riconoscere che lo stato moderno era avviato a farsi popolare, [...] largo e rappresentativo» oltre che «a prescrivergli [...] i doveri, le necessità, le condizioni prime e indispensabili, suprema fra tutte questa, di far fondamento per la sicurezza e l'autorità sul l'indipendenza, sulle proprie forze, sulle milizie nazionali». Se, pertanto, merito del segretario fiorentino è stato il ritenere «per rispetto all'Italia, la salute dipenderne interamente dal poter essa venire sotto l'autorità di un stato che la comprendesse tutta», sembra al Mariano che egli «mentre invoca un'Italia unita, una patria nuova, forte, redenta, libera dal dominio degli stranieri» possa essere considerato «il profeta vero e proprio della nostra unità, indipendenza e libertà». Guardando, pertanto, al Machiavelli come allo scrittore politico che ha saputo fissare lo sguardo lontano nell'avvenire, intuendo il destino popolare e democratico dello Stato futuro, l'autonomia delle milizie nazionali e l'indipendenza politica dell'Italia, il napoletano non può che concludere:

«dal momento in che la ricostituzione politica della patria ebbe raggiunto il compimento suo, era naturale che si risaltasse al Machiavelli come a colui che ne fu il più convinto, il più vigoroso ispiratore e quasi auspice primo»<sup>14</sup>.

Dei due motivi identificati dal pensatore napoletano, nelle argomentazioni ricorrenti della rivalutazione di Machiavelli, accanto alla tendenza ottocentesca a volere riabilitare tutto e tutti, c'è il fatto che la compagine dello Stato italiano del secolo diciannovesimo sembra simile a quella dello Stato prospettato dallo scrittore del Cinquecento.

Se quello che Machiavelli presenta agli italiani come l'ideale a cui guardare è «uno Stato tutto anni e politica, basato sulla forza e sulle milizie, dedito solo a mantenere, ad estendere l'imperio suo, spoglio di momenti etici, alieno da qualsiasi energia che conferisca ai fini educativi e intellettivi della socievolezza, non curante delle disposizioni e assuefazioni morali, *stimante più la patria che l'anima*, chiuso ad ogni bisogno di rigenerazione interiore e spirituale della coscienza pubblica e individuale», sembra al Mariano che «noi abbiamo in pratica messo tutto il nostro, perchè la compagine dello Stato nuovo in punti parecchi, nelle sue linee più essenziali, arieggiasse precisamente quello ideato dal Machiavelli»<sup>15</sup>.

Egli considera, tuttavia, che se le carenze dell'istituzione politica concepita dal Machiavelli possono trovare giustificazione nelle stesse condizioni storiche e sociali dell'epoca del fiorentino, non può esserci altrettanta giustificazione per le istituzioni politiche dell'Italia contemporanea, costitutesi a distanza di diversi secoli, dopo una lunga serie di significativi eventi storici, politici e scientifici. Anche per quanto concerne la religione, se questa, nello Stato contemporaneo, è trascurata dalla classe politica, non è stata, invece, ignorata dallo stesso Machiavelli, il quale ricordando «che senza la religione né le leggi vengono rispettate né i buoni costumi si mantengono [...] mostra di sentire, anzi confessa, che con lo scadere o l'infacciarsi del sentimento religioso il corrompimento sociale non si lascia a lungo aspettare» precorrendo così «i concetti comuni alla odierna scuola politica e storica»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> R. Mariano, *A proposito di un nuovo libro su Machiavelli*, cit., pp. 10-11.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 13.

Il parere del Mariano è che Machiavelli sia vero precursore dei tempi nel momento in cui si mostra consapevole della relazione fra decadimento del sentimento religioso e corruzione sociale. Le stesse biografie scritte dal Villari e dal Tommasini, oltre ad essere esempi egregi della tendenza riabilitativa del secolo diciannovesimo, sarebbero testimonianze dell'esigenza scientifica dello stesso secolo di confermare, attraverso una sorta di vivisezione dell'uomo e della sua opera, che il Machiavelli sia veramente stato il grande anticipatore della realtà politica moderna<sup>17</sup>.

Mettendo in correlazione le due biografie, il pensatore napoletano sostiene che quella scritta di recente dal Tommasini prevalga, dal punto di vista della completezza, rispetto all'altra, di cui è autore il Villari, che egli stesso in precedenza riteneva la più valida fra quelle esistenti. «Poche opere» scrive «saranno, state meditate con più attenta e lunga preparazione, e compilate con più abbondevole corredo di letture e di erudizione di questa del Tommasini. Il suo volume è frutto di studii pazienti e di ricerche faticose. Ci è in esso qualcosa che fa pensare al tedesco dotto con la sua celebrata tenacia ed assiduità nel lavorarc, e con la sua puntualità scrupolosa. E doti ed abitudini intellettuali siffatte tu le vedi manifestarsi ogni dove». E «in nessun luogo» sottolinea in particolare «si mostrano tanto spiccate e prominenti, quanto nella *Introduzione* al primo dei due libri» dove «l'autore vi dibatte l'argomento del *Machiavellismo*, il quale sottopone ad un esame critico per vagliarne la natura, il contenuto, i caratteri concettuali e storici. Qui la sua facoltà investigatrice e il suo talento, a dir così, combinatorio si rivelano addirittura prodigiosi. Sbalordisce il pensare alla immane congerie di libri da lui dovuti leggere e studiare e riscontrare. E la somma di particolari, di notizie, di aneddoti ch'ei al riguardo mette insieme, porge proprio immagine di un fiumana vorticoso. Si può dire che non v'ha lavoro antico o moderno, dove si parli d'appresso o da lontano di Machiavelli, che gli sia sfuggito» perchè «non v'è libello famoso o scrittura apologetica italiana o straniera, non opuscolo, non poesia, non epigramma, non fiaba né leggenda, ove per caso capiti incontrare il sostantivo *machiavellismo* o l'appellativo *machiavellista* e *machiavellico*, o anche espressioni che vi accennino, che ei non registri». Il Mariano, infatti, considera che per il Tommasini esiste un «machiavellismo medico, rustico, pietistico, letterario, teologico, giuridico, erotico, e un altro maritale», perfino un *galateo machiavellico* e senza dubbio un *machiavellismo storico*<sup>18</sup>.

Sulla questione del machiavellismo l'opinione del Mariano è che il Tommasini consideri «nulla di più ingiusto quanto l'accagionare [...] il Machiavelli dell'essersi generato il vocabo-

---

<sup>17</sup> «Intorno alla questione del Machiavelli è [...] ben possibile scrivere parecchi e [...] assai attraenti volumi; ma il profitto per la scienza e pel pensiero sarà magro e poco notevole, dove non si vegga che le investigazioni davvero capitali sono queste: qual è sotto il rapporto storico e poi sotto lo scientifico il valore dell'opera del Machiavelli? Che cosa rappresenta egli nello svolgimento della scienza della politica? Si può dire che il suo intuito dello Stato popolare e nazionale meriti di essere considerato quale antecedente speculativo e ideale, onde poi la costituzione dello Stato moderno sia derivata? Ci è davvero in lui un principio nuovo, pel quale egli fa fare alla scienza della politica un passo innanzi, adagiandola sopra basi più sicure e più vere che non avesse fatto la sapienza antica? E in che consiste propriamente codesto passo innanzi? Basta forse a ciò l'affermare che egli abbia fatto capo al *metodo storico*? E, per altro, come s'ha ad intendere tale metodo? Si deve forse ritenere che, a fissare i suoi canoni e le sue regole circa all'arte politica, criterio pel Machiavelli siano stati esclusivamente i fatti; e l'esperienza storico-empirica tutto e solo il suo metodo?» (ivi, pp. 37-38).

<sup>18</sup> Ivi, pp. 19 e ss.

lo *machiavellismo*, col quale il mondo s'è tacitamente accordato a significare un certo sistema di determinate tendenze, un ordine e un indirizzo di pensieri circa alla condotta della vita politica e ai modi concreti e pratici di tenere insieme e reggere gli uomini nei loro contatti e nelle loro relazioni socievoli» nonchè «nulla di più infondato quanto il credere, che colui abbia porta l'occasione al formarsi e mantenersi via via quasi costante fra gli uomini [...] quella tradizione, la quale all'attributo machiavellico ha ammesso un non so che di eticamente condannabile, e legato al contenuto di quello un senso bieco, fosco, odioso»<sup>19</sup>.

Il Villari, invece, secondo il Mariano «s'è occupato del *Machiavellismo* [...] battendo strada affatto diversa, schierandosi, cioè, risolutamente fra coloro che ammettono un machiavellismo *sine Machiavello et ante Machiavellum* [...] tutto intento a provare che, innanzi del Machiavelli, mancava il segno concettuale, la formola linguistica, ma la cosa in sé esisteva già; sicchè quegli non fece che precisarla, fissarla, darle un carattere certo, determinato, universalmente riconoscibile»<sup>20</sup>.

Nel Tommasini il machiavellismo «diventa alcunché di arbitrario, di capriccioso, di casuale» perché «il concetto suo si vede ben nascere in Francia e diffondersi poscia via via altrove; ma non si vede il perché sia nato né il perché si sia diffuso. Anzi il fatto dell'essere nato non vuol dire che indifferentemente avrebbe potuto anche non nascere». Nel Villari, invece, lungi dall'essere «un fenomeno individuale, non prodotto dell'arbitrio e del caso», è «un fatto, una generazione storica, determinata dalle circostanze dei tempi e dalle condizioni sociali» che «giunge a prender corpo e realtà in persona e per opera del Machiavelli» perché «tutto, è preparato e maturo per generarlo o riceverlo»<sup>21</sup>.

Sulla dibattuta questione, il Mariano condivide la tesi secondo la quale «la scaturigine, la cagione del machiavellismo o, se più piace al Tommasini, dell'equivoco sul conto del Machiavelli, è da opporre al Machiavelli stesso». Se lo scrittore fiorentino «ha avuto a subire molte calunnie e diffamazioni immeritate» gli sembra, pertanto, che l'intervento del Tommasini gli renda giustizia distinguendo «ciò di che egli è responsabile, da ciò che va invece attribuito al secolo in cui visse». E quindi se da un lato «pure bisogna molto lodarlo ed ammirarlo, riconoscendo non meno chiaramente qual fondo di serietà e di realismo avveduto e pratico fosse nei suggerimenti suoi, e a quale altezza di fini ei volesse scorgere la patria», dall'altro «è altrettanto doveroso l'essere giusti anche col mondo» perché «l'esserglisi questo mostrato duro e severo per tutto quello che nei pensieri di lui sembra rasentare o realmente rasenta i confini di una coscienza politicamente molto elastica o poco scrupolosa nei mezzi, pur di raggiungere il fine ed ottenere il successo, non è ragione per dargli dello stordito, del malvagio o dell'ipocrita».

Il napoletano giunge a concludere che nel machiavellismo «ci è, senza dubbio, dell'esagerato, del falso» perché «non tutte le opinioni e persuasioni, non tutti i singoli giudizi morali che via via son stati cacciati dentro a quella denominazione collettiva, riflettono la mente e i motivi veri di Machiavelli», anche se «presi in complesso, tali giudizi germogliano di lì, dal fondo di massime politiche del Segretario Fiorentino»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 25-26.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 29-30.

Alla fine, prendendo di nuovo in considerazione l'elemento della religione, egli giudica quella del Tommasini «una critica del Machiavelli più intima e più comprensiva che non sia stata fatta insino ad ora» mentre valuta il Villari come uno di quei biografi che «nella considerazione dell'attività pratica e ideale del Machiavelli escludono ogni interesse, ogni riguardo alla religione. Egli sta pago a lodarne il grande patriottismo. Non mai lo ammira tanto quanto nel sentirlo esaltare *quei cittadini che stimavano più la patria che l'anima*». L'opinione espressa dal Mariano è che, non avendo l'Italia attuato una riforma religiosa, come in Germania, né ascoltato le prediche del Savonarola, ma mirato piuttosto «a ricostituire l'idea dello Stato e della patria», il Villari sembri accontentarsi del solo fatto «che il Machiavelli l'abbia confortata, l'abbia quasi posta per questa via». E mentre si meraviglia perché il Villari «storico e positivista non si ferma a domandarsi, se effetti sì prodigiosi<sup>23</sup> potessero ottenersi senza un fondamento religioso, senza gli aiuti e i rinfranchi di una religione, le cui ispirazioni fossero in armonia coi progrediti bisogni della cultura e degli spiriti», ci tiene a sottolineare la straordinarietà del Machiavelli, il quale è stato «fra i primi ad accorgersi, che l'irreligiosità è stata cagione di decadenza per gl'Italiani».

L'inegabile lettura in chiave patriottica che il Mariano offre della teoria machiavelliana trova una precisa corrispondenza in quella sua convinzione, più sopra evidenziata, che il concetto di patria non possa prescindere dalla coscienza di un popolo, vale a dire dalle idee e, insieme, dai sentimenti di esso. La stessa convinzione che si evince, in sintesi, in questo suo interrogativo:

«è forse possibile veder ricostituita la moralità di un popolo altrimenti che per un risveglio de l'intima vita della coscienza, per un rifacimento delle sue energie e intuizioni e convinzioni intellettuali, etiche, ecclesiastiche? E a che cosa si riducono il concetto della patria e lo scopo della vita, senza l'anima, senza il contenuto di questa?»<sup>24</sup>.

2. L'atteggiamento moralizzatore, unito alla convinzione della necessità di ripristinare gli autentici valori del cristianesimo, è presente anche nel pensiero politico dell'altro napoletano, Vincenzo De Vero<sup>25</sup>.

Il De Vero, deluso, come il Mariano, della situazione dell'Italia negli anni dopo l'unità, guarda a Machiavelli come al primo grande uomo di Stato dell'età moderna, rivalutando lo scrittore politico toscano e la sua innovativa teoria politica.

---

<sup>23</sup> «L'unità della patria risorta avrebbe [...] resa inevitabile la ricostituzione della morale, riaccesa la fede nella virtù pubblica e privata, fatto trovar modo di santificare lo scopo della vita» (*ivi*, p. 40); cfr. P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi illustrati con nuovi documenti*, cit., vol. III, pp. 381-382.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>25</sup> Lo stesso De Vero, del quale scarse sono le notizie biografiche, ci informa del luogo della sua nascita: «Fin da fanciullo sentimmo odio e disprezzo per coloro, che, allo scopo di non perdere il potere, che si avevano nelle mani, opprimevano popoli; e sempre facemmo voti perché fosse venuto il tempo in cui i mille non sarebbero stati più all'arbitrio dei dieci. Più grandicello con gioia profonda nell'anima vedemmo pria vacillare, e poi scomparire inique dominazioni; il cuore ci si aprì alla speranza, e ci convincemmo non essere utopia lo sperare tempi migliori. Fu codesta una convinzione naturale, spontanea, imperocché allora ignoravamo financo la storia di questa grandiosa Napoli ove nascemmo» (V. De Vero, *La storia, la scienza e la rivoluzione*, Napoli, Stab. Tip. Dell'Iride, 1887, pp. 63-64).

«In tempi di vergognose transazioni - egli scrive - quando cioè credesi onesto di subordinare ogni principio di equità e di giustizia a personali interessi; quando con rara facilità vedi i molti mutar bandiera per viver vita più comoda ed agiata; quando insomma per dar libero sfogo a passioni vili ed indecenti vedi abbondare apostasie politiche e religiose, oh, allora è più che sacro dovere di chi ama davvero la patria di porre nuovamente in evidenza una nobile figura, un grande carattere, un potente intelletto».

La convinzione della necessità di richiamarsi a Machiavelli «grande figura perché, diversamente dai patrioti dell'oggi, spese tutta quanta la sua vita a pro della patria, e morì misero», appare rafforzata da quanto il De Vero scrive di seguito sullo scrittore fiorentino:

«fu un grande carattere, perché mai in lui venne meno il programma, che si aveva formato, mai smise o modificò i propri convincimenti. Fu un potente intelletto, perché tutto seppe vedere lucidamente, tutto seppe raccogliere e analizzare, e mai si ebbe a sbagliare nei suoi autorevoli apprezzamenti».

Il napoletano esprime una valutazione positiva del Machiavelli non solo in quanto lo considera «fautore del governo popolare» e *delle libere istituzioni* ma anche perché «seppe rendersi di massimo utile per la patria con la sua dottrina» la quale «fu la salvezza delle Nazioni». Pertanto non esita a suggerire che «un uomo di tale tempra dev'essere presentato quale archetipo di virtù ad una generazione satura di mille fiacchezze morali» fidando nel fatto che «se l'abnegazione, il disinteresse, la fermezza, di carattere, e la dottrina di quest'uomo singolare diventino coscienza dell'universale, l'Italia potrà essere forte, prospera e felice»<sup>26</sup>.

Il richiamo a Machiavelli si collega con le riflessioni del napoletano sulla situazione politica e sociale contemporanea. Nel considerare i brogli avvenuti alle elezioni politiche del 1882, egli valuta in maniera negativa il fatto che nella società del suo tempo l'interesse personale sia diventato prioritario rispetto al bene comune: lo stesso suffragio viene male utilizzato dagli elettori ingannati da false promesse o, spesso nel meridione, costretti dalla camorra a votare per persone disoneste. E, nel condannare il dilagare della corruzione negli ambienti politici, considera che lo stesso fenomeno era già stato rilevato e combattuto proprio dal Machiavelli<sup>27</sup>.

Convinto assertore, come il Mariano, dell'importanza della religione, il De Vero considera il problema della corruzione collegato con il decadimento religioso e, in particolare, con le nuove teorie scientifiche, che hanno abolito Dio, il mondo dell'al di là e l'uomo storico<sup>28</sup>. Sarebbe

---

<sup>26</sup> V. De Vero, *Nuova critica della dottrina del Machiavelli e delle accuse fattegli*, Napoli, Stab. Tip. Dell'Iride, 1885, pp. 3-4.

<sup>27</sup> «Il Segretario fiorentino, creava la sua scienza in mezzo all'universale corruzione, ed in quei tempi funesti quando l'Italia era domata dal bastone straniero. Ella quindi subiva e gemeva; ma subire e gemere, essendo per le anime deboli, non poteva sopportarsi da Machiavelli, che aveva spirito forte ed indomito» perché «quando un popolo, una Nazione, è divisa e spogliata da diversi avidi Potenti, e ce n'erano a sufficienza al tempo di cui parliamo, ogni cittadino, secondo la diversa condizione in cui trovasi, soffre gravi svantaggi, anzi miseria» (*Ivi*, p. 8).

<sup>28</sup> Sembra a De Vero che, nell'epoca contemporanea, «forti intelletti [...] adombrati di luce foschissima» e «nella caligine [...] involti» giungono a sostenere «assurdi filosofico-storici, da guastare finanche il senso comune» proprio quel senso comune «che Vico definiva essere un giudizio senza riflessione, ma sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, o da tutto l'uman genere; in altri termini, essere il criterio insegnato alle Nazioni dalla Provvidenza divina per definire il certo intorno al diritto» (V. De Vero, *È canaglia il proletario? Critica della scienza e della vita*, Napoli, 1883, p. 23).

stata, infatti, la negazione degli ideali religiosi, soprattutto dello spirito del cristianesimo, la causa della scomparsa di principi come l'uguaglianza e la moderazione e del verificarsi di una situazione sociale non equilibrata<sup>29</sup>. Nella società contemporanea ci sarebbe un rapporto conflittuale fra la borghesia, che occupa un ruolo dominante, ed il popolo che sembra reagire sempre di più nel vedere calpestati i propri diritti. In essa il notevole aumento della disoccupazione, della miseria e della conseguente emigrazione farebbero, infatti, prevedere una vera e propria catastrofe. In base ad un ragionamento sillogistico che segue a queste riflessioni, il De Vero considera che solo una riforma di tipo morale eviterebbe la catastrofe sociale.

E nel momento in cui, all'interno del devastato quadro sociale, concepisce un intervento moralizzatore che recuperi i princìpi evangelici, come quello di amarsi come fratelli e non fare agli altri ciò che si vorrebbe non fosse fatto a se stessi, egli si richiama al senso della storia. Proprio quel senso della storia bene inteso, a suo parere, dal Vico<sup>30</sup> e, ancora prima di lui, dal Machiavelli<sup>31</sup>.

Così, mosso da una profonda sfiducia verso la società contemporanea in quel problematico momento storico successivo all'unificazione italiana, egli si convince dell'opportunità del ritorno a Machiavelli ed alla sua teoria politica<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> «Si veda in che tempi viviamo!» scrive Ruggiero Bonghi «ciascuna parte della società cozza contro l'altra. Ciascuna società si mette in assetto di offesa e di difesa contro l'altra. Nessuno grida guerra: ma tutti hanno la guerra nell'anima. Tutti gridano pace ma pochi hanno la pace nell'anima» (R. Bonghi, *L'ufficio del Principe in uno Stato libero*, in *Come cadde la Destra*, a cura di F. Piccolo, Milano, Treves, 1929 p. 246).

<sup>30</sup> «Vico [...] mentre con l'occhio penetrantissimo della sua mente rinveniva il Dritto nei fatti più remoti della Storia, [...] formava così una Scienza, che davvero potevasi appellare Nuova, non perché demoliva tutto il passato, ma perché del passato si serviva come base e fondamento» cioè «pur non ignorando le nuove tendenze, volle indiscutibilmente accertare i fatti, ed avvalorare il sapere medesimo con la forza del vero» Per Vico, dunque, la Storia «non fu ulteriormente il racconto di molti fatti, ma vera e potentissima logica di avvenimenti. E codesta logica non poteva non avere le sublimi ed insuperabili prerogative di verità e di potenza, perché alla fin dei conti veniva disposta dagli imperscrutabili disegni dell'ente Provvedente, che è insieme giustizia e perfezione, e che regola e mantiene non solo tutte le leggi di Natura, ma anche il mondo delle Nazioni» (V. De Vero, *La storia, la scienza e la rivoluzione*, cit., pp. 202 e ss).

<sup>31</sup> «I giudizi dati da Machiavelli non sono avventati o ipotetici. Egli non spera che da quel tale o tal'altro fatto possa probabilmente derivare quella tale o tal'altra conseguenza; invece è sicuro del fatto suo, e stabilisce senza alcun dubbio che quell'effetto sia per necessità logica derivato da quella causa. I suoi giudizi perciò non formano una materia metafisica, ma sperimentale; hanno addentellato nella Storia sulla quale ha fatto profondi studii, e si è convinto che gli avvenimenti buoni o cattivi non sieno opera del caso o della sventura, sibbene derivino dalle azioni degli uomini. Da questa inflessibile concatenazione logica, con mente acutissima, creò quella Scienza, che appellossi Politica, e che formò la grandezza e la gloria del nostro paese» (ivi, pp. 26-27).

<sup>32</sup> Il fiorentino «comprende che allo stato la società non può durare tale qual'è: i manomessi diritti del popolo lo muovono a sdegno, ed egli non può tollerare prepotenza. Ha fede fermissima che la sua patria debba un giorno migliorar, e si dà all'opera per concorrervi con tutta la potenza del suo forte intelletto. Per raggiungere intanto l'ardua meta, è necessario far uso di mezzi assai diversi da quelli già usati; ed i nuovi mezzi sono da lui rinvenuti, e sembrano opportuni ed efficaci. Li disamina, li riordina; e dal congegno di essi ricava quella grande scienza che venendo appellata Scienza Politica, servì per formare e mantenere gli Stati, che si ebbero vita pel miglioramento dei popoli». Ora «quest'uomo, che immortale fece il suo nome [...] andava formando i suoi criteri in mezzo alla degenerazione delle lettere, della morale e della politica; ed avvedutosi che da questo generale disfaccimento derivavano tutte le immense sventure della sua patria, si propose di salvarla» dal momento che «niuna cosa dava indizio che quella generale inerzia avesse potuto scuotersi, e fare acquistare agli italiani coscienza della loro vergogna» (ivi, pp. 65-66, 74).

Individuato il motivo della dilagante corruzione nelle passioni negative sia dei laici che degli ecclesiastici, responsabili di ingiustizie e di guerre<sup>33</sup>, il De Vero guarda ammirato il Machiavelli che «rimuoveva il belletto e guardava e studiava quella corrotta società nella sua vera e sconcertante fisionomia». Fisionomia così di seguito descritta dal napoletano:

«Lo straniero fra noi a spacciare protezione e aiuti con danni immensi di quegli Stati che ne avevano bisogno; leghe concluse o tradite, o disciolte rapidamente, capitani che, invidiosi del loro principe, congiurano a suo danno e gli rivoltano contro le armi. Papi nefandi che, avidi di potere, tengon mano all'assassinio politico, e che, a dispetto di Cristo, si avvalgono di indulgenze e scomuniche per smodate e vergognose ambizioni»

Di fronte a «quella congerie di guai, cui andava soggetta la divisa e lacera Italia» al Machiavelli va anche il merito di avere indicato i mezzi necessari a rimediare a quanto era «espressione della funesta politica dei tempi»<sup>34</sup>. Sul frontespizio del libro, a firma di *un patriota*, si legge:

«ai politici d'occasione, ai barattieri della cosa pubblica, ai fanatici di malintesa religione rivolgo la parola perché, col moralizzarsi e col rinsavire, salvino la patria da inevitabile sventura e siano ancora essi salvati dalla maledizione dei contemporanei e dei posteris»<sup>35</sup>.

E subito dopo il napoletano riprende le considerazioni del Machiavelli sull'*antico valore* degli italiani che non è spento ma che potrebbe essere risvegliato se qualcuno *forte d'animo* abbia come scopo quello di migliorare le sorti del paese. Nel contesto del discorso, il *Principe* è la voce che ha scosso gli Italiani dal letargo «facendoli acquistare coscienza di sé»<sup>36</sup>, rendendoli capaci di contrastare *la fortuna* e di imporre *la virtù*<sup>37</sup>.

Il De Vero interpreta Machiavelli, che considera «il più grande uomo di Stato che fosse apparso in Europa», nell'ottica dell'ideologia risorgimentale, secondo la quale lo scrittore fiorentino appare come colui che

«guardò quell'oceano di vergogne e di nefandezze in mezzo a cui nuotavano i contemporanei, ma non vi s'immerse. Studiò tutto; il mondo antico gli apparve innanzi maestoso e stupendo, ed ei trasfondendosi, lo mostrò coi colori più vivi, e gran desio ebbe che gl'Italiani avessero riscaldato il loro petto a quell'eroico amor di patria, il quale tanto

---

<sup>33</sup> Per De Vero in nome del principio che il fine giustifica i mezzi, l'Italia da grande dominatrice si è ritrovata lacerata e divisa, anche perché «Ognuno si era convinto che le faccende politiche non potevano mai essere aggiustate un tantino senza l'intervento dello straniero, che, alla sua volta, spogliava e dilaniava sempre più la patria nostra» (*ibidem*).

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 88-89.

<sup>35</sup> V. De Vero, *Nuova critica della dottrina del Machiavelli e delle accuse fattegli*, cit.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>37</sup> «Il mondo è quello che è, un atrito di forze umane e naturali, dotate di leggi proprie. Ciò che dicesi Fato non è altro che la logica, il risultato necessario di queste forze, appetiti, istinti, passioni, opinioni, fantasie, interessi, mosse e regolate da una forza superiore, lo spirito umano, il Pensiero, l'Intelletto» (F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, cit., vol. II, p. 125) ovvero «la forza delle cose, determinata dalle leggi dello spirito e della natura» (*ivi*, p. 116).

rese insuperabile la gloria degli avi loro. Depurate le turpitudini della sua età da ogni basso e vile interesse personale, comparati tutti i tempi con la filosofia della storia, elevò quelle turpitudini medesime a mezzo unico e supremo per spegnere l'infamia».

E pertanto il napoletano può aggiungere che la teoria machiavelliana «costituiva lo spirito di una legge grave, severa, inflessibile, anzi penosissima, ma che dava salute e vita ai popoli»<sup>38</sup>.

Per quanto concerne la parola *machiavellismo* nella quale «come in un emporio di putridume si vollero racchiudere tutti i vizi orrendi di quella malaugurata età, dei quali la responsabilità morale si attribuì al Segretario Fiorentino per averli perpetuati con la sua dottrina, che per opera dei maligni diventò il manuale della tirannide» il napoletano respinge «tale ingiusta anzi malvagia accusa» perchè «Machiavelli non sapeva nutrirsi di utopie» e «non insegnò il male ma dalle viscere del male ritrasse i mezzi per la salvezza della sua patria». La sua opinione, infatti, è che per Machiavelli

«il male è mezzo non è fine, è come la goccia di veleno per un corpo malato, che appunto di quella ha bisogno per guarirsi e che deve cedere immediatamente il posto alla virtù, quando la ragione che consigliava quella forza fatale sia cessata»<sup>39</sup>.

«Mezzi certi per fare avere all'Italia la sua riabilitazione morale e politica» sarebbero indicati dal Machiavelli, il quale «a tutto ciò che è astratto vi si dichiara estraneo, la realtà è il suo Dio; è convinto altresì che nulla si possa ottenere se non siasi forte e costante ma per essere così importava operare instancabilmente. Dunque realtà, fermezza ed azione era il gran programma che fece egli sentire nel seno di quell'Italia allora corrotta, superstiziosa ed inerte» e inoltre «dichiarava alla fin dei conti non potervi essere virtù senza sacrifici, e che se ciò gli Italiani non avessero capito non sarebbero stati mai virtuosi»<sup>40</sup>.

L'opinione del De Vero, dunque, è che proprio sul nome di Machiavelli «venne fondata la forza e la grandezza degli Stati», dal momento che da esso «ebbe origine e svolgimento tutta la moderna scienza politica» e che per lo stesso nome «si ebbe a verificare la grande epopea dell'unità italiana»<sup>41</sup>.

Per quanto concerne la teoria machiavelliana sulla conservazione dello Stato, il napoletano rileva l'uso del male concepito non come un fine ma come un mezzo legato ai tempi<sup>42</sup>, oltre che nel *Principe*, anche nei *Discorsi*. Opera questa, nella quale, accanto all'esaltazione della sapienza politica e della virtù civile dell'antica Roma, ci sarebbe la considerazione della reli-

<sup>38</sup> V. De Vero, *Nuova critica della dottrina del Machiavelli e delle accuse fattegli*, cit., pp. 27-28.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>40</sup> V. De Vero, *La storia, la scienza e la rivoluzione*, cit., p. 32.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>42</sup> «La ragione di fatto ebbe le sue forche, come l'inquisizione ebbe i suoi roghi, e la salute pubblica le sue mannaie. Fu stato di guerra, e in quel furore di lotte religiose e politiche ebbe la sua culla sanguinosa il mondo moderno. Dalla forza uscì la giustizia. Da quelle lotte uscì la libertà di coscienza, l'indipendenza del potere civile, e più tardi la libertà e la nazionalità. E se chiamate machiavellismo quei mezzi, vogliate chiamare anche machiavellismo quei fini. Ma i mezzi sono relativi e si trasformano, sono la parte che muore: i fini rimangono eterni. Gloria del Machiavelli è il suo programma, e non è sua colpa che l'intelletto gli abbia indicato dei mezzi, i quali la storia posteriore dimostrò conformi alla logica del mondo. Fu più facile il biasimarli, che sceglierne altri. Dura lex, sed ita lex» (*ibidem*); cfr. F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, cit., vol. II, p. 151.

gione come elemento basilare dello Stato. Dalle considerazioni sul fatto che il Machiavelli non ignorerebbe la religione, il pensatore napoletano giunge all'affermazione che sia priva di fondamento l'accusa di uomo dell'età pagana mossa allo scrittore fiorentino da Federico Schlegel<sup>43</sup>. Secondo tale accusa il Machiavelli, nell'elaborazione della sua dottrina politica, avrebbe dimenticato il cristianesimo e la legge divina e considerato, invece, solo quegli stessi elementi dell'astuzia e della forza presenti nella politica dell'antica Roma, che non avrebbe conosciuto giustizia<sup>44</sup>.

La sua opinione in merito è che non si tratti di dimenticanza, ma che piuttosto non avrebbe avuto senso parlare di cristianesimo nell'epoca del Machiavelli, nella quale, dilagando il fenomeno della corruzione, sarebbe stato difficile trovare nei comportamenti umani il riscontro dei principi religiosi<sup>45</sup>. Anche per quanto concerne l'importanza secondaria che lo Schlegel attribuisce alla giustizia nell'antico contesto romano<sup>46</sup>, la convinzione del De Vere è che piuttosto in esso ci sia stata convivenza di vizi e virtù e che poi le seconde abbiano finito con il predominare sui primi e con l'accrescere la grandezza dei Romani. Alla fine egli riconduce allo scopo di vedere la patria libera ed unita la scelta del Machiavelli di esaltare l'antica Roma e riveste di significato patriottico la rivalutazione ideologica dello scrittore fiorentino<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> F. Schlegel, *Storia della letteratura antica e moderna*, versione di F. Ambrosoli, Napoli, Tip. della Sibilla, 1834.

<sup>44</sup> «Non può asseverarsi con retta coscienza che Machiavelli scriva come un uomo vissuto ai tempi dell'età pagana, poiché in lui si ravvisa quella grande qualità di discernere e giudicare tutte le cose, che furono, ciò che forma appunto il carattere dei tempi nuovi. Dominatore profondo della storia vedeva l'umanità attraverso della Storia istessa. I fatti eransi sempre succeduti ad un modo, poichè l'uomo aveva avuto sempre le stesse virtù e gli stessi vizi. Stoltezza e dottrina, ferocia e mitezza, iniquità e generosità, superbia ed umiltà, insomma quanto v'è di bene e di male erasi sempre svolto nella gran legge del tempo» dunque «l'accusa di Schlegel non regge: Machiavelli non è l'uomo dell'età pagana. Egli invece con autorevolissime argomentazioni di fatti subordina tutti i tempi alla grande inflessibilità della sua logica» (V. De Vere, *La storia, la scienza e la rivoluzione*, cit., pp. 49 e ss).

<sup>45</sup> «Morale non vi poteva essere nel popolo, perchè morali non erano coloro che rappresentavano il cristianesimo, che era fonte di morale e di civiltà» e «le leggi per lo più venivano fatte per privati interessi e non per migliorare l'ordinamento sociale» (ivi, pp. 12-13).

<sup>46</sup> «Con l'accusa testè mentovata Schlegel non pare essere stato troppo chiaro, non potendosi comprendere facilmente se egli voglia alludere al sistema di politica, ovvero alla giustizia o meno che contenevano le leggi civili dei Romani. Ma ragion vuole che debba ritenersi la prima ipotesi stante che nessuno ignora che quando il Romano Impero era giunto al suo termine, e che incominciarono ad avere esistenza politica tutte le altre nazioni, i Paesi che si ebbero a reggere con propria autonomia non lavorarono molto per aver delle leggi, il cui spirito riusciva loro facile poterlo ricavare dalla grande legislazione romana. Questa conteneva il principio di ogni diritto, il quale, modificato o riformato secondo la necessità dei tempi, che erano succeduti, poteva benissimo informare ogni legge regolatrice di ogni nuova società. [...] Inoltre, per esser larghi in concessioni con lo Schlegel, vogliamo soggiungere che se non in tutte le leggi ed i provvedimenti dei Romani la giustizia appariva come una principal cosa, era ciò da incolparsi ai tempi che man mano dovevano migliorare. D'altra parte è certo che non in tutte le leggi ed i provvedimenti la giustizia appariva come cosa secondaria» (ivi, pp. 54-55).

<sup>47</sup> «Se durante la grandezza della romana potenza pure vi sieno stati dei vizi, è certo ancora di non essere mai mancata la virtù del valore, che si oscurò quando gli animi s'impicciolirono nella effeminatezza e s'infangarono nella corruzione. Ma non i vizi, le virtù invece dei romano popolo sono quelle che Machiavelli vuol far ricordare ed imitare, e ne aveva ben donde. L'Italia presentava uno stato di abbiecchezza, che è come lo stato d'infanzia e peggio ancora, perchè questo ti lascia sperare il miglioramento nel succedersi degli anni, mentre il primo ha bisogno di grande scuotimento per migliorare se pur vi riesca. E di vero, ancora nello stato d'infanzia i Romani si resero degni di ammirazione, e mostrarono esser valorosi per amor della patria. Or, Machiavelli non poteva specchiarsi in altri se non nei romani, i quali tanto si dibattertero per divenir grandi, ed uscire da una condizione rozza, oscura ed infelice: essi pensarono all'umano e non al divino, anzi ritenevano essere volere divino quello di dovere essi diventare il più gran popolo del mondo». (ivi, pp. 59-60).

L'uso del male, fra i mezzi utili a chi governa, per il De Vero è considerato dal Machiavelli necessario per evitare allo Stato un male peggiore. Emblematico in tal senso gli sembra il caso del principe che manca di fede verso chi potrebbe sottrargli lo Stato.

«Machiavelli non sarebbe stato quel gran politico che fu se in mezzo a tanta perfidia avesse inculcato al tradito di mantener la fede al suo traditore. Anzi v'ha di più. Egli eleva a scienza un mezzo iniquo, non per stabilire un codice d'infame tirannide, o per favorire quel tale o tal'altro Principe, ma per istruire un potente qualsiasi a saper ricomporre le sparse membra d'Italia. Nel qual caso il popolo riunito e diventato Nazione, avendo forza e coscienza di sé, avrebbero saputo far ragione, e vendicarsi anche dello stesso Principe liberatore, che, mutando bandiera, e per sola libidine di potere assoluto, si fosse indotto a far uso dell'assassinio politico».

E, attribuendo così un chiaro significato patriottico alla teoria politica machiavelliana, aggiunge:

«Lungi dunque dal favorire i Principi, lo scrittore fiorentino di filato veniva ad affermare i diritti dei popoli; unica mira che si proponeva e che costantemente risulta da tutta la sua vita e dall'assieme di tutt'i suoi scritti. I quali non compresi dai mezzani intelletti, avvelenati dalla Corte romana, disprezzati anche da chi non si aveva presa cura di leggerli, fecero pel lungo volgere di circa due secoli e mezzo disprezzar l'autore. Ma quando gl'Italiani incominciarono a pensare liberamente, studiarono senza preoccupazione la dottrina di tanto uomo, e ne compresero la grandezza»<sup>48</sup>.

Non sembra, dunque, azzardato al De Vero l'affermare che «quest'uomo, la cui vita era una continua azione pel bene della patria, esprimeva, ma con idee affatto diverse, ciò che Dante aveva inteso di fare con la Divina Commedia», perché, in fondo «il concetto era lo stesso; solo divergea nei mezzi per ottenerne la realizzazione. Dante, piena la mente del misticismo dei Medio Evo, tutto trasportava nel regno dello spirito» mentre «Machiavelli in mezzo alla realtà delle cose, fa intendere agli uomini la virtù ed i doveri che hanno sconosciuto, ed i mezzi per potersi riabilitare». Per merito del Machiavelli, dunque, gli italiani «capirono l'infelice condizione, e giurarono di spezzare gli scettri delle tirannidi, e gridaron forte che il diritto delle genti doveva pur loro giovare. Il petto si riscaldò al fuoco della libertà, cui a tutta ragione aspiravano; incominciarono ad avere coscienza di sé, e fecero sforzi meravigliosi, inauditi per mettersi a livello delle altre nazioni incivilite» e «Il miglioramento politico tardò, è vero, ma non ebbe a mancare. Gl'Italiani vollero, vollero e vinsero».

Il significato patriottico, che la teoria politica di Machiavelli assume nell'interpretazione del De Vero, viene ulteriormente sottolineato da queste considerazioni conclusive: «L'Italia nel 1860 riacquistava finalmente la sua indipendenza e proclamava il più gentiluomo dei Principi a suo re. Vittorio Emanuele II [...] fu l'uomo del Risorgimento l'operatore della cosa effettuale, che desiderava il Machiavelli [...] Vittorio, riunendo in sé lo spirito di Dante e di Machiavelli, dimostrò col fatto che l'uno e l'altro non erano utopisti [...] quest'uomo sublime era stato preparato dal Machiavelli»<sup>49</sup>, il quale, consapevole del processo degenerativo della cultura, della morale e della politica in atto nella società del suo tempo, nella quale «miuna cosa dava indizio che quella generale inerzia avesse potuto scuotersi, e fare acquistare agl'Italiani coscienza della loro vergogna»<sup>50</sup>, si era soprattutto proposto di salvare la propria patria.

<sup>48</sup> V. De Vero, *Nuova dottrina del Machiavelli e delle accuse fattegli*, cit., p. 20.

<sup>49</sup> V. De Vero, *La storia, la scienza e la rivoluzione*, cit., p. 32 e ss.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 74.

3. La rivalutazione di Machiavelli e della sua dottrina politica da parte di autori come Mariano e De Vero assume, in rapporto al contesto storico e socio-politico al quale essi appartengono, il significato di una vera esaltazione ideologica legata all'epoca risorgimentale, che vede lo scrittore fiorentino come il profeta dell'unità, dell'indipendenza e della libertà dell'Italia e l'ispiratore, proteso verso la modernità, della ricostituzione politica della patria<sup>51</sup>. Il valore dei loro scritti, pertanto, va innanzitutto ricercato nel fatto stesso di essere espressione e testimonianza della cultura meridionale dell'Ottocento, in particolare della seconda metà del secolo, quando la delusione per l'aggravamento della questione sociale si sostituisce all'entusiasmo dell'azione patriottica. Avvenuta l'unità d'Italia, sembra, infatti, che agli italiani sia rimasto l'amaro in bocca e che, in particolare nel meridione, si assista impotenti al fenomeno della convivenza sociale di quei briganti, camorristi, politici di occasione e barattieri della cosa pubblica<sup>52</sup> dal De Vero ritenuti «figli degeneri del Machiavelli, che fu il primo padre dell'italiano risorgimento»<sup>53</sup>.

Di fronte al decadimento morale ed al malessere della società, di fronte alla corruzione che pervade le sedi del potere politico ed alla crisi dello Stato, Machiavelli e la sua teoria assumono un valore emblematico così come viene espresso dal Mariano:

«a noi Italiani non è sembrato vero che questo stato nostro, immerso in gran parte nei combinamenti e nelle manovre di una politica di combriccole e clientele, Stato laico, come usiamo chiamarlo, indifferente ad ogni virtù di spirito, ad ogni metodo di governo di una efficacia interiore e morale, ad ogni interesse che per poco trascenda le necessità del fugace presente e di una immediatezza prosaica e sensibile e tenda ad infuturarsi, a preparare l'avvenire, potesse confortarsi con l'autorità di un tanto uomo»<sup>54</sup>.

Sulla stessa linea di considerazioni, quando riflette sulla permanenza del male nella società del secolo diciannovesimo, sembra trovarsi il De Vero.

Citato Filangieri, secondo il quale «fino a quando i mali perdurino nella società, il dovere del filosofo è quello di elevare altisonante la voce, non col semplice esporli, ma col combatterli energicamente», egli stesso considera che «scrivere senza aver di mira il miglioramento morale, civile e politico della patria è far cosa oziosa: è lo stesso che sconoscere la propria missione». E, nel passare in rassegna gli scrittori che «prepararono e fecero l'Italia», include fra essi il Machiavelli, che definisce «anima forte, operosa e costante». Gli sembra, infatti, che è anche merito dello scrittore fiorentino se la patria «già lacerata e divisa» ha raggiunto l'unificazione, perché, in fondo «quest'uomo singolare non ebbe altro torto che quello di amar troppo la patria sua, e vederla unita, libera e forte»<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> «Gli uomini nascono con certe particolari tendenze; chi carezza l'astratto, chi il concreto; ed a seconda che si ha fermezza e costanza di studiare o l'uno o l'altro, si diventa grande nella scienza astratta o nella concreta. Quando poi certe speciali condizioni di vita ti rendono propizie occasioni, allora si diventa insuperabile o nell'una o nell'altra. Così avvenne di Machiavelli nel cui animo era profonda la tendenza per la realtà delle cose; e questa tendenza, corredata di severi e continui studi, ed avvalorata vienmaggiormente dall'esperienza di una vita attivissima e piena di casi straordinari, costituisce il carattere distintivo del Machiavelli, che, forse, anche senz'accorgersene, segnava nientedimeno l'Aurora dell'Era Novella» (ivi, p. 84).

<sup>52</sup> V. De Vero, *Nuova critica del Machiavelli e delle accuse fattegli*, cit.; «L'Italia si era fatta; ma mancavano e mancano tuttavia gl'Italiani. Il gran bene che avrebbe potuto e potrebbe svolgersi dalle nostre larghe istituzioni politiche, non si svolse e non si svolge per l'opera nefanda di tanti barattieri politici, che con una vita falsa al pari della loro scienza, snervano le forze morali, intellettuali e fisiche del Paese» (V. De Vero, *La storia, la scienza e la rivoluzione*, cit., p. 213).

<sup>53</sup> Ivi, p. 100.

<sup>54</sup> R. Mariano, *A proposito di un nuovo libro sul Machiavelli*, cit., p. 14.

<sup>55</sup> V. De Vero, *Nuova critica della dottrina del Machiavelli e delle accuse fattegli*, cit., p. 65; cfr. G. Filangieri, *La scienza della legislazione*, Filadelfia, Stamperia delle Provincie Unite, 1819.

## Matteo Palumbo

### *Settembrini lettore di Machiavelli*

1. La lettura di Machiavelli fornita da Luigi Settembrini può essere, come spesso accade quando si tratta del segretario fiorentino, valutata sotto due aspetti del tutto complementari. Essa è indice della fecondità di quel pensiero, percepito nella sua vivente attualità, al di là delle distanze cronologiche che lo separano da chi lo contempla, e, contemporaneamente, illumina il mondo ideale di chi quell'opera affronta e discute. Essa, dunque, testimonia un momento alto della fortuna machiavelliana<sup>1</sup>, e, simultaneamente, aggiunge un dato prezioso per la comprensione, del suo stesso interprete. In altre parole, Machiavelli, mentre è per un verso l'oggetto di studio, è anche un reagente, che rende visibili convinzioni, valori, giudizi, ideologia, di chi lo tocca.

Converrà, per rendere esplicito questo doppio legame, richiamare alcuni elementi informativi. Settembrini pubblica le *Lezioni di Letteratura italiana* tra il 1866 e il 1872. Sono, ovviamente, gli stessi anni in cui Francesco De Sanctis elabora il progetto sistematico di una storia della letteratura, pensata - ha scritto Dante Della Terza - «come coscienza possibile di quella letteratura nazionale»<sup>2</sup>, e, dunque, come storia dello spirito italiano, seguito attraverso le epoche in cui si era incarnato e condotto al punto d'arrivo della storia contemporanea<sup>3</sup>. D'altra parte, proprio De Sanctis, come si sa, difese l'opera di Settembrini dai violenti attacchi dei critici di nuova formazione, come Bonaventura Zumbini e Francesco Montefredini, legittimando, di fatto, la propria generazione tutta intera, che aveva assorbito fino alle viscere il carattere di quello che egli chiama *il nostro secolo militante*<sup>4</sup>. Le premesse che Settembrini, il futuro autore delle *Ricordanze*, annuncia in forma di prologo nelle primissime pagine delle sue *Lezioni* richiamano, in modo del tutto analogo alle posizioni desanctisiane, una comune esigenza di integrazione tra il dato letterario e quello storico-antropologico. Infatti gli autori e

---

<sup>1</sup> Nel fondamentale studio di G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995, che si arresta alle soglie del 1870, manca, tra i riferimenti alle interpretazioni di Pasquale Stanislao Mancini, Paolo Emiliani Giudici, Cesare Cantù e Francesco De Sanctis, ogni cenno alla lettura settembriniana di Machiavelli, che sarà al centro di queste poche pagine.

<sup>2</sup> D. Della Terza, *Le Storie della letteratura italiana: premesse erudite e verifiche ideologiche*, in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, vol. IV, *L'interpretazione*, Torino, Einaudi, 1985, p. 329. Nella sterminata bibliografia sulla storia desanctisiana ci limitiamo a ricordare, tra i più recenti, l'intervento di R. Mordenti, *Storia della letteratura italiana di Francesco De Sanctis*, in *Letteratura italiana*, cit., *Le opere*, vol. III, Torino, Einaudi, 1995, pp. 573-665.

<sup>3</sup> Tra i saggi sulle *Lezioni* cfr. almeno il numero monografico di «Esperienze letterarie», II (1977), con numerosi interventi su singoli aspetti dell'opera settembriniana, e il recente studio di F. Danelon, *Appunti sulla storiografia letteraria di C. Cantù e di L. Settembrini*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLXX (1993), pp. 252-278.

<sup>4</sup> F. De Sanctis, *Settembrini e i suoi critici*, in *Scritti critici*, vol. II a cura di L. Russo, Bari, Laterza, 1957, p. 267. Sul tono e sul significato della polemica, analizzata nei risvolti che riguardavano lo stesso De Sanctis, cfr. D. Della Terza, *Francesco De Sanctis: gli itinerari della "Storia"*, in *Letteratura italiana*, diretta da A. Asor Rosa, vol. IV, cit., pp. 332 sgg.

i testi acquistano ai suoi occhi identità, significato, interesse solo se proiettati sullo schermo più ampio su cui si sono sviluppate le vicende intere di una nazione: lamartinianamente ribattezzata *un'espressione geografica*, ma nell'accezione positiva di un'Italia «che fu sempre nazione per un fatto di natura che la forza degli uomini non poté mai distruggere»<sup>5</sup>. Questo nesso tra manifestazioni estetiche e anima di un popolo è il punto di riferimento della sua metodologia:

«Non narrare la Storia della nostra Letteratura, ma la Letteratura nostra nella nostra storia. Ricercare come e perché l'Arte si move e piglia diverse forme col pensiero, con la coscienza, con la vita italiana» (vol. I, p. VII).

Questa opzione procedurale si articola secondo i singoli periodi, riempiendosi di contenuti e di temi caratterizzanti. Alla base dell'intero edificio, come vero e proprio presupposto del progetto storiografico, c'è la continuità tra l'antico e il nuovo, e, cioè, tra mondo latino e mondo volgare. Nella rigorosa connessione di questo processo, che si svolge per Settembrini secondo una linea di sviluppo ininterrotta, egli distingue tre tappe differenziate, che rinviano a situazioni storiche precisamente classificate: l'universo greco-latino, l'evo medio di trapasso delle invasioni barbariche, e la definitiva emancipazione, dopo l'anno mille, di una letteratura nuova, concepita con i caratteri e con i linguaggi delle ormai distinte identità volgari<sup>6</sup>. L'ultimo periodo, che nasce e dipende dal secondo e che tende spontaneamente a riprodurre il primo<sup>7</sup>, è, d'altra parte, quello specifico della storia e cultura italiana<sup>8</sup>. Questa intera storia si riassume, agli occhi di Settembrini, in un solo tema, che attraversa irrisolto le epoche e congiunge il tempo passato con il tempo presente. Il motivo cruciale, che resiste come una ferita aperta nel corpo della vita italiana, consiste nella lotta tra papato e potere civile: una lotta avviata fin dal primo momento e che si è riprodotta senza interrompersi e senza mai attenuarsi<sup>9</sup>. Nel conflitto di queste due entità non solo si ricapitola la questione essenziale della vita

---

<sup>5</sup> Citiamo dalla quarta edizione di L. Settembrini, *Lezioni di Letteratura italiana*, vol. I, Napoli, Morano, 1877, p. 5. Le successive citazioni tratte da questa edizione saranno indicate con il solo numero di pagina e la specificazione del volume.

<sup>6</sup> «L'arte antica rappresentava il mondo della natura, e le sue forme erano finite come la natura; erano con questa in armonia, onde nasceva la bellezza. L'arte nuova rappresenta il mondo dello spirito, ed è immensa come lo spirito: le sue forme sono larghe, nuove, incompiute; ma questa incompiutezza medesima è in armonia con l'infinità dello spirito, e però è bella anch'essa. L'arte italiana adunque, come degli altri popoli di Europa, si distingue dall'antica greco-latina per il suo contenuto, perché non rappresenta la *sensazione* (natura) ma la *riflessione* (spirito, coscienza). Si distingue dalle altre moderne di Europa, perché essa più di tutte ritiene le forme antiche» (vol. I, p. 13).

<sup>7</sup> S. Timpanaro parla, a proposito di Settembrini, di una «visione [...] in complesso, filo-classicista» della storia culturale italiana (*Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969, p. 22). Per un'analisi compiuta dei rapporti dell'autore delle *Lezioni* con il mondo classico cfr. M. Gigante, *Settembrini e l'antico*, Napoli, Guida, 1977.

<sup>8</sup> «Noi dobbiamo ragionare soltanto di questo terzo periodo: e vedremo com'esso nasca e dipenda dal secondo, e come spontaneamente riproduca in gran parte il primo» (vol. II, p. 13).

<sup>9</sup> Per l'angustia che questa ottica determina nell'impianto delle *Lezioni* cfr. le implacabili osservazioni di G.A. Borgese (*Storia della critica romantica in Italia*, Milano, Mondadori, 1965, p. 379): «Per lui [i.e. Settembrini] tutto si riduce al contrasto fra laicato e clericato, fra guelfi e ghibellini: i gesuiti spensero l'originalità della nostra poesia, i frati uccisero ogni buon senso, i preti guastarono la coscienza dei letterati. [...] La storia era fatta scheletrica: un'interpretazione monotona e semplicistica dei fatti li impoveriva, togliendo ad ognuno la sua singolarità».

politica, ma anche si polarizzano, da una parte e dall'altra, valori positivi e valori negativi, principi benefici di civiltà e resistenze inflessibili di interessi e privilegi:

«La lotta della chiesa col potere civile, con l'arte, con la scienza, con la libertà, con la religione stessa, le quali pretendono e hanno gran parte di divino; questa gran lotta che dura da otto secoli, e che è stata ed è più viva e più grande in Italia sede dei Papi e centro del Cristianesimo; questa gran lotta che è la vita che vive il popolo italiano, noi dobbiamo considerare e vederla nella nostra arte» (vol. I, p. 12)<sup>10</sup>.

2. In questa cornice interpretativa Machiavelli non può non acquistare un peso del tutto straordinario, che va al di là dei limiti cronologici in cui tenderebbe a rinchiudersi la sua produzione. Collocato nel centro di quella stagione che Settembrini etichetta come arte pagana, compresa tra il 1492 e il 1564, dopo l'epoca dell'erudizione e prima del trionfo del Gesuitismo nella vita italiana, egli trasferisce nei testi machiavelliani il peso di quel problema e indirizza le proprie analisi a esaltare la risoluzione che di esso era offerta. Non si tratta, dunque, di un autore come gli altri, ma, come spesso accade, Machiavelli è considerato un interprete esemplare della crisi nazionale. Le sue considerazioni strappano il velo che nasconde le ragioni della debolezza e schiudono, di fronte ai lettori, lo scenario in cui si è svolta la loro storia.

Le sue pagine hanno come tema ossessivo precisamente quel nodo politico irrisolto, che ha condizionato le vicende italiane. Nella ricostruzione di Settembrini l'intervallo compreso tra la scoperta dell'America e il concilio di Trento si presenta illuminato dallo splendore massimo di intelligenze raffinatissime, eccelse in ogni campo estetico, che, tuttavia, agiscono dentro un sistema statale squilibrato, imperfetto, che non riesce a solidificarsi in un quadro istituzionale nuovo:

«I sacerdoti, gli uomini di stato, gli scrittori, i poeti, gli artisti, gli uomini tutti d'Italia nel Cinquecento non sono altro che intelligenze, senza affetti grandi, senza sentimento religioso, e quel che è peggio senza morale; però vedono ma non sentono i mali della patria, vedono ma non aborriscono la corruzione religiosa, anzi la chiamano splendidezza; e però nell'arte fanno opere inimitabili per ingegno, ma senza affetto. A parer mio nel Cinquecento ci fu luce, ma senza calore; luce che partiva da forza di mente, non fuoco che divampa dall'anima. E questa forza di mente, senza affetto e senza morale, è la cagione di quanto avvenne nella vita, e di quanto fu rappresentato nell'arte: è l'unica cagione di quei tre effetti che abbiamo indicati da prima, la servitù della nazione, la corruzione della chiesa, lo splendore delle arti» (vol. II, p. 3).

La vita di tutti si svolge dentro un corpo vecchio, che ha smarrito la forza e resta immobile in un'agonia prolungata: un corpo privo di quella protezione che, di fronte alla prepotenza degli invasori, le armi avrebbero potuto fornire. Allo splendore delle costruzioni intellettuali si oppone, secondo un gioco di opposizione diventato proverbiale intorno al Rinascimento

---

<sup>10</sup> Croce scrive che «le *Lezioni di letteratura* sono appunto una polemica contro il medioevo, il papa e i gesuiti; e un encomio dell'Italia e della sua arte, che l'aveva sorretta nei giorni della servitù e del dolore, e doveva essere potente strumento della sua nuova grandezza» (B. Croce, *Letteratura della nuova Italia*, vol. I, 5ª, Bari, Laterza, 1947, p. 346).

italiano, la debolezza degli ordini statali, la mancanza di una fede comune, l'incapacità e l'impotenza di lottare:

«I nuovi Italiani dominarono con la forza della religione, del sapere, delle arti, e dispregiarono le armi, come si vede nei poemi cavallereschi, i quali tra gli altri popoli erano cosa seria e accendevano il valore, fra noi erano cose piacevoli e destavano il riso» (vol. II, p. 2).

Machiavelli è espressione di questa realtà, che egli indaga e riconosce, e che vuole dirigere verso un traguardo grandioso. Il suo compito si racchiude nella volontà di disporre un rimedio alla malattia diffusa, e un tale rimedio si identifica con la costituzione di uno stato nazionale. Se è colpevole di aver «elevato il male a scienza» (vol. II, p. 133), tuttavia egli resta un *grande*, un *gigante*: non tanto per la religione e la morale che nega, quanto «per un concetto che fu tutto suo vero e magnanimo». Alla base dell'edificio concettuale che l'autore del *Principe* innalza c'è la volontà di *formare uno stato in Italia* (vol. II, p. 135), esattamente come un tale stato era nato nell'intera Europa, consentendole di sottomettere un paese privo di difese. L'intera attività speculativa del segretario fiorentino ruota intorno a una tale, decisiva questione, considerata nella ricchezza delle sue articolazioni. Le opere che egli scrive si possono globalmente pensare come momenti separati di un solo problema, a cui invariabilmente rinviano e nella cui prospettiva unitaria acquistano consistenza e rilievo. Così, esse si organizzano come frammenti di un piano che va considerato nella sua totalità, e nella cui coerenza acquistano senso, legittimità e intelligenza:

«Per risollevarla [l'Italia] bisognava comporvi uno stato grande e forte: ed egli nella sua mente crea questo stato col *Principe*, lo *governa* coi *Discorsi*, lo *difende* coi *Dialoghi su l'arte della guerra*» (vol. II, p. 135).

Solo nell'orizzonte di un traguardo così ambizioso e necessario, da raggiungere eroicamente in mezzo a difficoltà di ogni tipo, si possono valutare le soluzioni che egli elabora. L'esigenza storica di un principe, pronto a convertirsi nel proprio doppio perverso e a indossare la maschera scandalosa del tiranno, distante dall'idea del signore illuminato e giusto, si giustifica nel quadro di riferimento in cui si colloca l'azione alla quale è chiamato. La forza è la risorsa obbligata di chi ha una meta nobile da raggiungere: una meta che, da sola, riscatta ogni altro aspetto, per quanto pericoloso e indegno questo possa sembrare. La tirannide diventa, perciò, nell'interpretazione del *Principe* fornita da Settembrini, la forma intrinseca del potere, proprio nei termini storici e politici in cui esso si poteva rappresentare. L'Italia, in tal senso, non era differente dagli altri contesti dell'intera Europa dei Cinquecento e aveva bisogno di un protagonista d'eccezione:

«a lui pareva che nelle condizioni d'Italia soltanto un principe potesse fondare lo stato che egli ideava e desiderava. Ma questo principe è un tiranno che egli forma Tiranno e scellerato quanto volete, e più del Valentino: ma doveva redimere la patria, scacciarne i barbari, unirli in uno stato. All'Italia non mancava che la forza, e la tirannide è forza» (vol. II, p. 138).

L'esercizio della violenza, che distingue la tirannide da un principato civile, è il pedaggio che bisogna pagare per raggiungere il bene. Il transito dall'una sfera all'altra, dall'universo

impuro del peccato a quello luminoso della redenzione, è però possibile ed è ciò che riscatta la pratica e l'esperienza del male. Settembrini rinforza la verità sorprendente di questa metamorfosi della violenza nel suo contrario con un esempio non meno sorprendente. Egli, infatti, a sostegno della sua tesi paradossale, richiama l'atto genetico della religione cristiana:

«E dirò alle anime timorate che Gesù volle redimere il mondo, e volle che che ci fossero coloro che lo crocifissero, lo negarono, e lo straziarono: il fatto della redenzione fu un gran bene a cui si giunse per la scala del male. Senza giustificare il mezzo, ma lasciandolo quale è, noi possiamo affermare che spesso il mezzo tristo è necessario ad un fine buono. Così il dolore di un taglio ad un membro, senza cessare di essere dolore, e senza mutare la sua natura, è necessario alla vita di tutto il corpo» (vol. II, p. 139).

Il segretario presentato come «un empio che si piace del male per amore del male» è, per Settembrini, la caricatura del teorico che egli indaga: una deformazione storiografica che può essere piaciuta «agli stranieri che ne fecero un ideale satanico, un malvagio ed astuto consigliere di tirannide», riducendo il suo libro nei termini ridotti e mortificanti di un *manuale della politica* (vol. II, p. 141). Machiavelli rientra, invece, per il suo critico, in una tradizione classica del tutto riconoscibile, che ha i suoi precedenti e che si continua nei più intelligenti pensatori della modernità. Con una pertinenza concettuale che sarebbe tutta da discutere e da verificare, Settembrini immette il suo scrittore sulla scia di Aristotele e di S. Tommaso, lo imparenta con Bacone e con la sua metodologia scientifica, collocandolo dentro una concezione operativa della prassi politica e contrapponendolo alle riflessioni astratte di *moralisti* quali Platone e S. Agostino<sup>11</sup>.

Così esposta, la natura innovativa della riflessione machiavelliana si normalizza dentro gli argini di una speculazione che ha radici antiche e che proprio dal mondo classico trae il proprio nutrimento. Di questa sapienza ha soprattutto reso trasparenti i termini e le regole, travasandole in un linguaggio dalle capacità d'impatto inedite e, per questo, sconvolgenti: «Egli scrisse in italiano schiettamente, con evidenza mercantile le stesse cose che gli altri avevano scritto in latino e con formole scientifiche» (vol. II, p. 141). Livio e la storia romana diventano, perciò, del tutto naturalmente il *codice* sicuro dal quale trarre «ammaestramenti come fondare un imperio, come mantenerlo, come istituire le milizie, come amministrare la guerra e la pace» (vol. II, p. 143)<sup>12</sup>, all'ombra di quell'unico precetto che dà consistenza e direzione alle analisi machiavelliane: *Salus publica suprema lex*<sup>13</sup>. Roma repubblicana diventa lo scenario ideale a cui attingere, derivandone principi ispiratori, modelli, categorie pratiche. In questa intelligenza del mondo latino, utilizzato come un grandioso repertorio di vicende e di fatti

<sup>11</sup> «Se abbiamo a fare uno stato, una signoria, una repubblica in astratto, la faremo coi moralisti, con Platone, con S. Agostino, impasteremo gli uomini come vorremo, faremo un edificio tutto virtù, tutto bene, tutto religione e santità: ma se pensiamo di fondare uno stato tra gli uomini che sono composti più di male che di bene, e fra gli uomini corrotti dei Cinquecento, e in Italia; e se vogliamo che il nostro pensiero possa mettersi in atto, noi lasceremo gli empiastri dei moralisti, e seguiremo i consigli del Machiavelli che taglia coi suoi ferri per dare la salute» (vol. II p. 140).

<sup>12</sup> A maggiore chiarezza Settembrini aggiunge: «Per lui il sapere è esperienza, il sapere politico è la pratica del governare: e un'esperienza gloriosa d'un grande impero era soltanto nella storia di Roma» (vol. II, p. 143).

<sup>13</sup> «Se intendete che la patria sia un uomo, un governo, una parte, il principio è falso come tutti i particolari che si vogliono far generali; ma se la patria è quale la intendeva egli, cioè tutta una nazione, e per noi l'Italia, il principio è verissimo e magnanimo» (vol. II, p. 142).

da intendere nel loro contenuto di verità esemplare, Machiavelli si avvicina, per Settembrini, a un altro grande interprete delle favole antiche, cioè a Giambattista Vico:

«E chi potrebbe biasimare il Machiavelli se considerava la storia romana come il più gran tesoro della sapienza civile, e se da quella storia ei traesse la politica, quando dalla storia medesima il Vico traeva la sua Scienza Nuova, cioè la scienza della vita di tutta l'umanità?» (vol. II, pp. 143-44).

Tanto più la civiltà romana nel suo complesso acquistava un carattere paradigmatico, quanto più si contrapponeva all'Italia del Cinquecento: «divisa, fiacca, senza armi proprie, soggetta agli stranieri» (vol. II, p. 144). «Dal mondo antico - scrive Settembrini - [Machiavelli] discende nel presente, dai suoi dettati generali viene sempre alla vita particolare. Come tutti gli uomini del Cinquecento egli è imitatore degli antichi, ma fa rivivere i concetti non la forma» (vol. II, p. 144). Questa dialettica aperta tra il passato e il presente riporta alla intenzione militante delle costruzioni machiavelliane. Settembrini, nel quadro di una politica intesa appunto nella sua logica effettuale, può esaltare i sette libri dell'*Arte della Guerra* come l'opera «la più importante nel suo tempo», giacché in essi «dimostra che gli ordini militari sono al tutto corrotti, e di gran lunga dagli antichi modi separati; e va meditando come riordinare le armi in quella Italia che per disprezzare le armi cadde al profondo di tutte le miserie» (vol. II, p. 144).

Da una parte la grandezza passata, dall'altra la crisi del mondo presente; le lezioni tratte da quell'insuperato archetipo sono indispensabili per poter combattere la *ruina* d'Italia. Questa, a giudizio di Settembrini, è la cornice dentro cui s'inscrive, nel suo complesso e nelle sue partizioni, l'opera di Machiavelli. La volontà combinata di conoscere le passioni degli uomini<sup>14</sup> e di governarle verso un fine universale è ciò che costituisce la sua grandezza. A dare rilievo a questa prospettiva e a rafforzarla con un'antitesi già proverbiale e che, di lì a poco, sarebbe diventata un luogo topico della sistemazione letteraria, Settembrini compara il ruolo del segretario fiorentino con quello dell'autore dei *Ricordi* e della *Storia d'Italia*. Secondo una valutazione di cui si sarebbe ricordato De Sanctis, nel celeberrimo saggio *L'uomo del Guicciardini*, apparso sulla *Nuova Antologia* nell'ottobre del 1869, Guicciardini, rispetto al suo antagonista, appariva rinchiuso dentro un panorama più angusto. Mancava a lui il vigore di un valore collettivo, dentro cui ricomporre i destini generali di una nazione:

«Togliete di mezzo l'idea d'una patria, e di fondare uno stato con ogni mezzo, anche con la più scellerata tirannide, resterà la tirannide e il male in tutta la sua deformità, resterà uno stato astratto, resterà l'*io* senza *patria* che si adatta ad ogni forma di stato, che non ha altra misura del proprio interesse, resterà Francesco Guicciardini, che non ha alcuna follia, conosce il mondo e ci sa vivere, è ricco, rispettato, temuto, reputato gran savio [...] il dio, del Machiavelli si chiama *patria*, quello del Guicciardini si chiama *io*» (vol. II, p. 149).

Sono, come si vede, i capisaldi della lettura desanctisiana. L'assunzione di Machiavelli come profeta dell'unità più che come antropologo e teorico rivoluzionario della grammatica

---

<sup>14</sup>Settembrini sottolinea in maniera decisa la centralità che l'analisi delle passioni occupa nell'intera produzione del segretario fiorentino: «Le passioni umane dal loro aspetto serio osservate produssero le opere politiche, narrate produssero la storia; osservate e rappresentate nel loro aspetto ridicolo produssero le Commedie, la Novella, l'Asino d'oro, e le altre poesie minori» (vol. II, p. 147).

politica, dei suoi linguaggi e dei suoi metodi, legittima un tale approdo. Il tempo verso cui egli s'indirizza è, per il suo appassionato lettore, il futuro: ciò che sta oltre la cronaca in cui vive e che costituisce il reale compimento di ciò che egli ha osservato e conosciuto. A coloro che possono obiettare intorno alla plausibilità dei suoi giudizi Settembrini contrappone una verità diversa e più forte:

«Non credete a costoro: il Machiavelli seppe vedere non il presente, ma vide chiarissimo il futuro, e però fu inteso ed onorato dipoi. Due cose volle e disse: formare uno stato in Italia, e il nemico di questo stato essere la Chiesa di Roma» (vol. II, p. 148).

Non è perciò irrilevante che proprio al Duca Valentino, eroe sconfitto del *Principe*, Settembrini rivolga, sulla soglia del secondo volume delle sue *Lezioni*, un tributo altissimo, che lo riporta nella genealogia dei grandi fondatori degli stati moderni. Il colloquio implicito con Machiavelli trova in questa celebrazione il punto massimo di consonanza e riconosce la giustezza di un modello politico e militare, pari, per dignità, ai sovrani più illustri della tradizione europea:

«Il modo onde il Duca Valentino cominciò a formare lo stato fu simile al modo onde altri principi prima e dopo di lui formarono i loro stati in Ispagna, in Francia, in Inghilterra, il modo che tenne Ferdinando il Cattolico, Luigi XI, Riccardo III, i tradimenti, gli avvelenamenti, gli assassini; soltanto la fortuna fu diversa [...] Se il Valentino avesse avuto la fortuna di vivere altri vent'anni signore, di compiere i suoi disegni, e di formarsi lo stato, io son certo che avrebbe fama di grande uomo e forse di un santo» (vol. II, pp. 5-6).

In questo profilo si smarrisce, certo, il conflitto tragico, che proprio Machiavelli aveva sottolineato, con le leggi della fortuna e con l'ombra che continuamente essa proietta sulla virtù dei singoli, esponendola a una competizione infinita. Il ritratto del Borgia è orientato sulla missione che egli aveva assunto e che, *a posteriori*, avrebbe riscattato anche il più nefando degli atti. In tale chiave egli lo adopera: come esempio di una tendenza e di un bisogno che le guerre d'indipendenza e la stessa storia appena trascorsa avrebbero del tutto manifestato.

Che Machiavelli e i protagonisti del suo mondo siano diventati il mezzo di una lettura così appassionata e così a tesi dell'intera storia letteraria non è un titolo di poco conto. E', anzi, in fondo, il senso autentico di ogni atto critico e della conoscenza che gli appartiene. Basti per questo ricordare un vecchio assioma di Walter Benjamin, posto a sigillo di ogni effettiva scienza della letteratura: «Non si tratta di presentare le opere della letteratura nel contesto del loro tempo, ma di presentare, nel tempo in cui sorsero, il tempo che le conosce, il nostro».

## Gennaro Maria Barbuto

### *Gaetano Mosca e l'Antimachiavelli di Ferrari e Oriani*

1. Gaetano Mosca ha avuto un singolare destino critico: il suo nome è stato spesso associato a quello di Machiavelli. Già Piero Gobetti riconosceva nello studioso palermitano il fondatore «una seconda volta nella patria di Machiavelli, [della] scienza politica»<sup>1</sup>, mentre negli stessi anni Giuseppe Rensi giudicava gli *Elementi di scienza politica* di Mosca un'opera non indegna «delle altezze toccate da Machiavelli e Guicciardini»<sup>2</sup>.

Ma il fortunato connubio sarebbe stato riproposto soprattutto in area anglosassone nel 1943. Nel basilare studio, intitolato appunto *The Machiavellians*, lo storico americano James Burnham identificava con tale designazione Mosca e Pareto, seguaci del Segretario fiorentino nella realistica comprensione della lotta di ristrette minoranze per il potere<sup>3</sup>.

In anni più recenti, soprattutto nei contributi critici di Albertoni, Sciacca, Medici e Zarone<sup>4</sup>, si è, invece, incominciato a porre l'attenzione su ciò che effettivamente lo stesso Mosca aveva pensato di Machiavelli.

Gaetano Mosca dedicò un organico studio a Machiavelli dal titolo *Il Principe di Machiavelli quattro secoli dopo la morte del suo autore*, apparso prima in francese nel 1925 sulla *Revue des sciences politiques* e poi ristampato in italiano due anni dopo<sup>5</sup>. Inoltre, Mosca nel '33 curò

---

<sup>1</sup> *Un conservatore galantuono* (1924), in P. Gobetti, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, Einaudi, 1997 (1 ed. 1960), p. 652.

<sup>2</sup> *Scienza politica*, «Il Lavoro», Genova, XXI, (19 luglio 1923), 170, p. 2; cito dall'introduzione di Giorgio Sola a G. Mosca, *Scritti politici*, a cura di G. Sola, Torino, UTET, 1982, p. 75.

<sup>3</sup> *The Machiavellians. Defenders of Freedom*, New York, J. Day, 1943; tr. it: *I Difensori della libertà*, Milano, Mondadori, 1947.

<sup>4</sup> E. A. Albertoni, Gaetano Mosca. *Storia di una dottrina politica. Formazione e interpretazione*, Milano, Giuffrè, 1978, passim; E. Sciacca, *Gaetano Mosca interprete di Machiavelli*, in AA.VV., *La dottrina della classe politica di Gaetano Mosca e i suoi sviluppi internazionali*, Palermo-Milano, Società siciliana per la storia patria, 1982; E. A. Albertoni, *Dottrina della classe politica e teoria delle élites*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 103-107; G. Zarone, *Classe politica e ragione scientifica. Mosca Croce Gramsci. Problemi della scienza politica in Italia tra Otto e Novecento*, Napoli, ESI, 1990, pp. 143-149; R. Medici, *La metafora Machiavelli. Mosca Pareto Michels Gramsci*, Modena, Mucchi, 1990, pp. 54-78. S. Rota Ghibaudi, *I percorsi della politica: teoria e realtà. Epistemologia, storia e scienza politica in Tocqueville, Ferrari e Mosca*, Milano, Angeli, 1996, pp. 168-169. Riferimenti essenziali per la presenza machiavelliana nella cultura otto-novecentesca sono: E. Faul, *Der moderne Machiavellismus*, Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1991; Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995 (1 ed. 1965); R. Esposito, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori, 1980, introduzione, pp. 11-43; M. Ciliberto, *Il mito di Machiavelli dalla guerra al fascismo*, in Id., *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a "Società"*, Bari, De Donato, 1982, pp. 135-188; C. Galli, *Il volto demoniaco del potere? Alcuni momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli*, in R. Caporali (a cura di), *Machiavelli e le Romagne*, Cesena, Società editrice Il Ponte Vecchio, 1998, pp. 101-126.

<sup>5</sup> Ora può essere letto in G. Mosca, *Ciò che la storia potrebbe insegnare. Scritti di scienza politica*, Milano, Giuffrè, 1958, pp. 673-720. Mosca, nel 1923, «dietro interessamento di Roberto Michels, aderisce all'invito di un gruppo di studenti dell'Università di Basilca, ove si reca per tenere un'importante conferenza su Machiavelli e Botero» (G. Sola, Nota biografica a G. Mosca, *Scritti politici*, cit., p. 89).

la voce Machiavelli per l'*Encyclopaedia of the Social Sciences*, e nello stesso anno diede alle stampe le sue *Lezioni di storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, in cui quasi un intero capitolo è di pertinenza machiavelliana<sup>6</sup>.

Ancora, la presenza di Machiavelli si palesa nelle opere di Mosca sin dalla giovanile *Teorica sui governi e sul governo parlamentare* del 1884, per riaffiorare nelle due edizioni del 1896 e del 1923 degli *Elementi di scienza politica*, senza citare articoli e saggi sparsi.

Gaetano Mosca nel saggio del '25<sup>7</sup> rivelava assai significativamente di richiamarsi a una tradizione antimachiavelliana italiana, ossia a Giuseppe Ferrari e Alfredo Oriani. Lo studioso palermitano riteneva il suo giudizio sul Segretario fiorentino un completamento e un aggiornamento di quella immagine dell'Anti-Machiavelli che, dopo le censure controriformistiche e quelle protestanti, aveva acquistato una inedita fisionomia nelle opere di Ferrari ed Oriani.

E', dunque, mia intenzione illustrare tale originale anti-mito di Machiavelli, prima nel Ferrari e poi nell'Oriani, per registrarne l'influenza in Mosca, senza trascurare un confronto con posizioni a lui contemporanee.

2. Giuseppe Ferrari, che Mosca reputava suo predecessore anche nei riguardi della storia del pensiero politico<sup>8</sup>, si era occupato di Machiavelli in un opuscolo in francese del 1849: *Machiavel juge des révolutions de notre temps*, nella *Histoire de la raison d'Etat del '60* e nel *Corso sugli scrittori politici italiani del '62*<sup>9</sup>.

La sua opera su Machiavelli nacque in un momento importante per la storia di Ferrari e dell'Europa, durante il periodo rivoluzionario del '48, al quale il filosofo milanese di ispirazione socialista partecipò sia in Francia che in Italia. Dopo aver assunto un modesto incarico

<sup>7</sup> «Spetta... ai nostri contemporanei d'esaminare se il segretario fiorentino può essere considerato come il fondatore, o almeno il precursore della scienza politica [...] E' giusto intanto ricordare che anche questa indagine è stata già iniziata dagli scrittori italiani e stranieri che abbiamo già ricordato (nelle due pagine precedenti Mosca aveva fatto rapidi cenni alla storiografia su Machiavelli) e che ad essa si sono pure specialmente dedicati altri due autori italiani che, in tempi più o meno recenti, hanno scritto su Machiavelli, cioè Giuseppe Ferrari ed Alfredo Oriani» (Mosca, il *'Principe' di Machiavelli*, cit., p. 675; in nota Mosca citava il *Corso sugli scrittori politici italiani* di Ferrari e *Fino a Dogali* di Oriani, in cui è contenuto il saggio machiavelliano, e aggiungeva che: «Sembra a noi che quest'opera (di Ferrari) sia quella nella quale la psicologia di Machiavelli viene con maggiore profondità analizzata»; cfr. p. 710).

<sup>8</sup> «La storia delle dottrine politiche, abbastanza studiata in Francia e in Inghilterra ed anche in Germania e negli Stati Uniti d'America, è stata quasi del tutto trascurata fino a pochi anni fa in Italia, dopo la pubblicazione fatta, più di mezzo secolo fa, della storia degli scrittori politici italiani di Giuseppe Ferrari» (Mosca, *Elementi di scienza politica*, parte seconda, cap. V, nota u, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 1060. L'opera del Ferrari era citata da Mosca anche nel primo capitolo della prima parte degli *Elementi*, ivi, p. 549, e nella *Storia delle dottrine politiche*, cit., p. 120, in riferimento agli scrittori politici del '500. Sui rapporti fra Mosca e Ferrari, riguardo alla epistemologia e alla concezione della storia, rimando a Rota Ghibaudi, *Percorsi della politica*, cit., pp. 127 ss.).

<sup>9</sup> Cito da G. Ferrari, *Scritti politici*, a cura di S. Rota Ghibaudi, Utet, Torino, 1973, in cui si trova la traduzione del *Machiavel* del 1849 alle pp. 159-268; Id., *Corso sugli scrittori politici italiani*, Manini, Milano, 1862, pp. 187-266 (le lezioni su Machiavelli); Id., *Histoire de la raison d'Etat*, préface de R. Bonnaud, Paris, 1992, section I, chap.V (su Machiavelli), pp. 239-247. Della storiografia su Ferrari rinvio a S. Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero* (1838-1860), Olschki, Firenze, 1969; N. Tranfaglia, *Giuseppe Ferrari e la storia d'Italia* (1970) e *Giuseppe Ferrari e la rivoluzione francese* (1988), in Id., *Labirinto italiano*, La Nuova Italia, Firenze, 1989, rispettivamente alle pp. 351-386 e 387-392; S. Rota Ghibaudi-R. Ghiringhelli (a cura di), *Giuseppe Ferrari e il nuovo Stato italiano*, Cisalpino, Milano, 1992; M. Schiattone, *Alle origini del federalismo italiano. Giuseppe Ferrari*, Dedalo, Bari, 1996.

nella rivoluzione di febbraio, arrivò da Parigi a Milano appena dopo l'inizio della insurrezione. Qui si aprì lo iato fra l'ala federalista e repubblicana di Ferrari e Cattaneo e quella unitaria di Mazzini. Ferrari con Cattaneo aveva fatto parte di quel gruppo di intellettuali milanesi che aveva assimilato la lezione illuministica e l'impegno politico e civile di Gian Domenico Romagnosi. A questa influenza nel Ferrari si amalgamarono quella della filosofia della storia del Vico, del quale fu editore (1835-37)<sup>10</sup>, e quella del socialismo utopistico francese, in particolare Saint-Simon, cui si sarebbe aggiunto il fascino esercitato dal pensiero di Proudhon.

Fu, appunto, la vocazione socialista del Ferrari a distanziarlo dal Cattaneo e a far fallire il suo progetto di costituzione di un partito e di una rivista di ispirazione democratico-socialista. Tale tentativo non si realizzò anche per la diversa concezione del federalismo fra Ferrari e Cattaneo (che lo intendeva in senso più unitario del primo) e per il venir meno, in seguito al colpo di Stato del dicembre 1851 di Luigi Bonaparte, di un punto di riferimento essenziale del programma ferrariano, ossia l'iniziativa rivoluzionaria francese. Ne derivò per il Ferrari un periodo di ripiegamento maggiormente dedicato agli studi storici, nel quale redasse la *Histoire des révolutions d'Italie* (1858) e l'*Histoire de la raison d'état*.

L'atteggiamento critico di Ferrari nei confronti di Machiavelli attiene al periodo più fertile, prima della sua attività politica e poi di quella storiografica, dal '48 all'unità d'Italia. Il Segretario fiorentino nella sua valutazione restò politicamente imprevedente, incapace di una vera analisi storica e, soprattutto, macchiato dall'*infelice idea dell'unità*<sup>11</sup>, che l'aveva addirittura precipitato in una follia teoretica.

Ma Machiavelli, diversamente dal letterato tedesco Theodor Mundt che ne faceva seppur ambigualmente il suggeritore dei reazionari, da Mettemich a Napoleone III<sup>12</sup>, era anche stato, per Ferrari, l'ideatore delle regole eterne delle rivoluzioni. L'impostazione della tesi era stata offerta in modo precipuo nel proemio al *Machiavel* del '49, in cui era preminente in Ferrari la preoccupazione di esibire un primato italiano, innervato su di una tradizione laica, diverso da quello concepito da Gioberti:

«Il risorgimento italiano fu preludio di tutte le rivoluzioni moderne[...] Il risorgimento tutto invase, tutto investigò; ma sventuratamente non poté realizzare i propri pensieri sopra il suolo della Penisola. L'Italia non era logica [...] Audace nella ribellione, timida nella rivoluzione, voleva essere ad un tempo filosofica e papale, indipendente e imperiale, restando sempre nell'equivoco di una libertà di fatto e d'una servitù di nome [...] il risorgimento abbandonò il terreno d'Italia per diventare in Germania la Riforma, in Francia la rivoluzione. I suoi uomini d'allora, inutili sotto Leone X, sono attualmente i nostri veri contemporanei.

Machiavelli rappresenta e oltrepassa la grandezza e la debolezza dell'epoca sua [...] Il Segretario fiorentino visse oscuro, non esercitò alcuna influenza, non comprese l'età sua; completa è la sua immoralità. Tuttavia questa critica ci fa scorgere in Machiavelli tutto il genio del risorgimento [...] Combattendo per l'Italia, Machiavelli indicava la via che le nazioni devono percorrere. Le nostre rivoluzioni si sviluppano dietro le leggi da

---

<sup>10</sup> M. Martirano, *Giuseppe Ferrari editore ed interprete di Giambattista Vico: una linea di ricerca*, Estratto dagli *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. CVII-1996, pp. 5-34.

<sup>11</sup> Ferrari, *Storia delle rivoluzioni d'Italia*, prima edizione italiana, riveduta ed aumentata dall'autore, tre volumi, Treves, Milano, 1870-3 (I ed. in francese, Paris 1858); vol. III, p. 416.

<sup>12</sup> Procacci, *Machiavelli nella cultura europea*, cit., pp. 399-401. Si veda *ivi*, pp. 401-406, su Ferrari e Machiavelli.

lui determinate [...] Quel politico risorgimento che egli desiderava per l'Italia del secolo XVI, non è altro che il risorgimento dell'89, che l'Europa intera si sforza di attuare in ogni stato. Noi lavoriamo tutti sul disegno da lui concepito»<sup>13</sup>.

Come Ferrari avrebbe più ampiamente esposto nell'*Histoire des révolutions d'Italie*, in cui ravvisava il criterio unificante d'interpretazione nella lotta fra guelfi e ghibellini, fra papato e Impero, il Rinascimento non doveva considerarsi scaturito da una netta cesura col Medioevo. Esso si svolgeva nel periodo del primato italiano dall'XI al XVI secolo, nel quale la nascita dei Comuni aveva comportato una progressiva affermazione dei principi democratici. Tuttavia, il Rinascimento si era evoluto nell'acquisizione di caratteri peculiari rispetto all'età medievale, demolendo il principio di autorità con l'asserzione della libertà di pensiero. Tali presupposti, non compiutamente dispiegatisi in Italia a causa del suo individualismo, del suo egoismo e del suo avvillimento morale, si sarebbero adempiuti nella Riforma protestante e nella Rivoluzione francese.

Nell'ambito di questa visione storica Machiavelli costituiva un simbolo del Rinascimento con la sua autonomia di pensiero svincolata da pregiudizi religiosi ed ecclesiastici (addirittura nella sua *Storia della ragion di Stato* e nel suo *Corso* Ferrari, riccheggiando una notevole formula di Edgar Quinet, avrebbe messo in risalto la politica senza Dio, diabolica, del Segretario fiorentino).

Per il Ferrari del post-1848, Machiavelli combattendo per l'Italia rappresentava un superamento delle incertezze e delle ambiguità rinascimentali. Egli, infatti, era stato il profeta delle rivoluzioni in Europa. Infatti, le rivoluzioni moderne avevano attuato il pensiero machiavelliano e la sua regola del successo, sostituendo agli individui i principi. Così la posizione individualistica di Machiavelli era stata nello stesso tempo oltrepassata e realizzata.

Ferrari contrapponeva Machiavelli a Dante, dissociando la fortuna di due autori che nell'Italia risorgimentale erano spesso accomunati nell'illustre albero genealogico della nazione. Dante aveva proclamato l'universale Impero e l'universale Chiesa. La sconfitta del Rinascimento e di Machiavelli con l'incoronazione di Carlo V in San Petronio a Bologna nel 1530 aveva segnato la rivincita di Dante. Machiavelli, quindi, contrariamente a Dante, era stato utopista e moderno nel prefigurare quadri storici che si sarebbero delineati prima in Europa e poi in Italia. Machiavelli, come Ferrari ribadiva nel *Corso*, era stato il grande rivoluzionario d'Italia, ribelle alle tradizioni pontificie e imperiali.

Sia nell'opuscolo del '49 sia nella *Federazione repubblicana* (1851), che fu stigmatizzata da Mazzini, Ferrari esprimeva le sue riserve su Machiavelli collegandolo a Mazzini, perché quest'ultimo, così come il Segretario fiorentino, era dominato dall'idea dell'unità d'Italia e dall'onnipotenza degli individui. Anzi, Mazzini risultava inferiore al suo presunto antenato perché guardava alla rivoluzione con occhi di letterato<sup>14</sup>. Nel *Corso sugli scrittori politici italiani* (1862) Ferrari sfumava le responsabilità di Machiavelli nell'essere stato il progenitore degli unitari italiani. Rivolgendosi ai suoi studenti universitari, Ferrari rispondeva:

<sup>13</sup> Id., *Machiavelli giudice*, cit., pp. 161-162.

<sup>14</sup> «Esiste un uomo che consacrò la propria vita all'idea dell'unità, ed è Mazzini: quale fu l'azione sua? Quella di un martire. Mazzini era dominato da due idee di Machiavelli: l'unità repubblicana e l'onnipotenza degli individui; in sua sentenza, l'Italia doveva essere come la sua letteratura; se non v'era unità, n'era causa l'insufficienza dei capi. Ebbene! Mazzini ponevasi nel campo delle catastrofi: concepiva l'unità come letterato, cercava capi per realizzarla come cospiratore e rimaneva straniero ai popoli d'Italia» (ivi, p. 266; cfr. Id., *Federazione repubblicana* (1851), pp. 335, 338, 340).

«ad una preoccupazione che nasce forse in ognuno di voi poiché siete abituati ad intendere come sinonimi il nome di Machiavelli e quello d'unità italiana. L'unità, quale viene in oggi concetta, predicata ed attuata, sarebbe forse l'idea prima del segretario della repubblica di Firenze? Precursore degli scrittori attuali le avrebbe egli sacrificata ogni considerazione di filosofia e di storia? Forse sarà essa l'ultimo corollario del suo sistema, ma al certo non ne è il principio: ciò che lo rende forte, ciò che lo fa grande è l'esser egli nemico di tutte le tradizioni italiane, cioè della Chiesa che ci vilipende; dell'impero che considera come conquista; dei guelfi e ghibellini da lui riguardati come uomini scellerati, pestilenziali, come malattie della penisola»<sup>15</sup>; «egli ha annunziato l'unità dei due poteri predicando il regno di un pontefice armato. In quale Stato? In tutti gli Stati, perché la politica è scienza di ogni nazione, e deve estendersi a tutti i luoghi, a tutti i tempi; e l'unità a cui mirava innanzi tutto il politico fiorentino era l'unità del pensiero, non scisso in due poteri, l'unità della forza non dispersa in due fazioni, l'unità dello Stato non straziato da due diverse, anzi opposte istituzioni».<sup>16</sup>

Ritornava il paragone con Dante, quando Ferrari puntualizzava che l'unità voluta da Machiavelli non era quella «confusamente adombrata in Dante, in Petrarca [...] ma l'unità romana creata dall'unione dei due poteri, e costitutrice di uno Stato»<sup>17</sup>. Ferrari riteneva insolubile la questione se Machiavelli avesse desiderato una unità repubblicana o monarchica, evidenziando per entrambe, invece, le intrinseche antinomie.

In queste lezioni, all'indomani dell'ormai avveratasi unità italiana, le polemiche federaliste di Ferrari contro Mazzini e gli unitari, che avevano influenzato anche i suoi profili storiografici, erano meno risentite. Dopo il lungo esilio in Francia Ferrari tornava nell'Italia unificata, partecipando al sistema moderato italiano, accettando prima l'elezione a deputato e poi la nomina a senatore del Regno. In realtà, dopo «il 1860 l'autore della *Filosofia della Rivoluzione*, perdute le speranze in una rivoluzione federale e socialista che sconvolga l'assetto unitario appena compiuto, ritenne più fecondo operare dall'interno per una politica di riforme nel paese [...] Ferrari si muove dopo il 1860 in una prospettiva non più rivoluzionaria ma essenzialmente riformistica»<sup>18</sup>. Inoltre, Ferrari nelle pagine machiavelliane evidenziava l'impegno del Segretario fiorentino per la sovranità del potere temporale, non soggetto anzi comprensivo dell'autorità ecclesiastica, in una fase della storia dell'Italia postunitaria, nella quale era particolarmente avvertita l'urgenza di risolvere la questione romana.

Nel Machiavelli di Ferrari complessivamente risalta quale aspetto dominante il nesso fra l'autore del *Principe* e la modernità del razionalismo laico. Ferrari presentava Machiavelli come il modello sul quale si era esemplata la rivoluzione dell' '89. Di questa il nostro Risorgimento del XIX secolo era, per il filosofo e storico milanese, una filiazione, che in tal guisa si riconnetteva allo spirito rinascimentale. Ferrari elaborava, in questo modo, a proposito del Rinascimento, una sua teoria della circolarità che, diversamente da quella di Bertrando Spaventa imperniata sulla primazia filosofica, concerneva il destino politico dell'Europa e dell'Italia.

Le obiezioni ferrariane al Machiavelli s'incentravano, invece, sul principio di unità nazio-

<sup>15</sup> Id., *Corso sugli scrittori*, cit., pp. 198-199.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 224-225.

<sup>18</sup> *Tranfaglia, Labirinto italiano*, cit., p. 386.

nale che rinveniva nella sua opera, anche se nel volume del '49 lo svolgeva in un'accezione antimazziniana, mentre all'indomani dell'unità lo avrebbe commentato piuttosto come corollario dell'affermazione dell'unicità del potere. A queste riserve si affiancavano quelle sulle gravi lacune denunciate da Machiavelli nelle sue analisi storiche e politiche.

Nei suoi insieme ne scaturiva un'immagine alquanto demitizzata del Segretario fiorentino, pieno di difetti per la sua inavvedutezza di politico e storico, e precursore e profeta, *malgré lui*; ma, d'altra parte, dal Ferrari era ribadita la consapevolezza che il problema-Machiavelli non poteva essere eluso di fronte alle grandi questioni della politica moderna.

3. L'opera di Alfredo Oriani è stata adombrata da quella di Ferrari per la nota questione degli ampi stralci della *Histoire des révolutions d'Italie* rimaneggiati dallo scrittore romagnolo e interpolati nel suo più ponderoso lavoro storico: *La lotta politica in Italia* (1892)<sup>19</sup>.

In effetti, se si può parlare a ragione di una notevole influenza del filosofo milanese sull'Oriani, risulterebbe incongruo incasellarli in una medesima tendenza storiografica.

Innanzitutto, politicamente l'opzione antifederalista e antisocialista di Oriani lo alienava da Ferrari. Inoltre, mentre la *Histoire des révolutions d'Italie* di quest'ultimo è radicata in un'analisi degli antagonismi sociali, la *Lotta politica* di Oriani, come risalta dallo stesso titolo, è un quadro della storia italiana *sub specie politica*, nel quale la prosa orianiana sprigiona doti stilistiche e notevoli capacità intuitive nella ritrattistica dei grandi personaggi. Ancora, la visione della storia e della politica di Oriani risente cospicuamente, anche se non esclusivamente, dell'eco hegeliana, cui non era stato sensibile Ferrari.

Nonostante tali differenze, Oriani nel suo saggio su Machiavelli, pubblicato nel 1889, riconosceva apertamente il magistero storiografico di Ferrari, perché aveva meglio di tutti lumeggiato le caratteristiche del pensiero del Segretario fiorentino<sup>20</sup>. Ma anche nei giudizi su Machiavelli la prospettiva orianiana si divaricava da quella ferrariana. Mentre Ferrari, rilevando l'ascendenza delle moderne rivoluzioni da Machiavelli, non ne aveva elaborato una compiuta *damnatio memoriae*, Oriani si mostrava molto più ostile al Segretario fiorentino. Egli appuntava la sua attenzione su due temi che reputava fra di loro contigui: la necessità di una relazione della politica con la morale e la fondazione della scienza politica. Machiavelli, e questa era la recisa conclusione di Oriani, era stato estraneo ad entrambi i temi.

Machiavelli non aveva compreso che la prima vera rivoluzione morale dell'età moderna era stata la Riforma protestante. Tale fenomeno storico era da Oriani, diversamente da Ferrari, distinto dal Rinascimento. Sul Rinascimento e sul suo individualismo corrotto, appartenente anche a Machiavelli, non inseribile in una superiore sintesi statale ed etica, Oriani riversava

<sup>19</sup> Sulla questione e, in particolare, sulla interpretazione orianiana di Machiavelli rimando alla mia introduzione A. Oriani, *Niccolò Machiavelli*, Napoli, A. Guida, 1996, pp. 5-47.

<sup>20</sup> «Solo fra tutti Giuseppe Ferrari in un ammirabile opuscolo che il Villari non si è nemmeno degnato di citare nel suo lungo catalogo sui giudizi dati del Macchiavelli, quantunque valga per lo meno i tre volumi da lui consacrati al Segretario fiorentino, coglie con stupenda ed irresistibile critica tutti gli errori di Macchiavelli come legislatore storico politico e l'influenza su di lui del secolo; ma trascurando il lato artistico della sua natura, è costretto a scemargli troppo l'ingegno nelle molte insufficienze storiche e legislative; mentre, spaventato quasi dal risultato della propria critica e seguendo la trascendenza del proprio pensiero filosofico, cerca poi di provare come da quegli errori derivassero tutte le verità della scienza politica moderna, ricostruendo in una visione profetica il Macchiavelli distrutto da una analisi troppo chiaroveggente» (Oriani, *Niccolò Macchiavelli*, cit., pp. 98-99).

tutti i pregiudizi risorgimentali. Essi erano solo in parte riscattati dalla positiva valutazione della funzione cosmopolitica (che, per Quinet, invece, era stata la tabe del Rinascimento e il suo contrassegno di cultura mancipia del papato) in quel periodo svolta dalla cultura italiana che, però, aveva comportato una mancata maturazione di una coscienza nazionale. Gli echi di questi giudizi, resi ancora più complessi dall'analisi del ruolo del papato, sono riscontrabili nel *Quaderni gramsciani*.

Nell'ottica storica di Oriani l'*incipit* della modernità era stato segnato dalla Riforma protestante, in quanto aveva affermato quella libertà di coscienza in religione che sarebbe stata completata dalle analoghe rivendicazioni nel dominio intellettuale con l'illuminismo e in quello politico con la Rivoluzione francese. Oriani, sostenendo che la Riforma protestante aveva costituito l'archetipo della moderna democrazia, ribadiva un argomento anticipato dal Ferrari e che sarebbe stato ripreso nella cultura italiana dopo la Grande Guerra, dal Missiroli al Gobetti: l'argomento della fatale assenza per i destini patri di una rivoluzione religiosa.

Secondo Oriani, solo tardivamente la coscienza italiana si era riaffratellata alla moderna storia europea con il Risorgimento, erede della Rivoluzione francese, del quale, tuttavia, rilevandone le gravi insufficienze, lo scrittore romagnolo iniziò una revisione storiografica cui Piero Gobetti, nonostante alcune riserve, si sarebbe sentito debitore<sup>21</sup>.

Per Oriani, attratto dalla concezione politica fortemente etica e religiosa di Mazzini, l'indifferenza machiavelliana verso la Riforma rivelava una nozione maledetta della politica repellente a qualsiasi valore morale e a qualsiasi legittimazione. Una nozione machiavelliana della politica che, per gli stessi motivi i quali suscitavano la idiosincrasia orianiana, in quegli stessi anni affascinava, invece, Nietzsche<sup>22</sup>.

Sulla base, quindi, di tali premesse, Oriani si poneva la domanda:

«I *Discorsi* [di Machiavelli] hanno davvero fondato la scienza storica, il suo *Principe* stabilito la scienza politica [...] Come reazione al medievale concetto mistico della vita i suoi *Discorsi* non sono che una negazione; all'ipotesi della legge divina Macchiavelli sostituisce come verità suprema la realtà effimera del fenomeno [...] La sua legislazione prescinde dal diritto, il suo *Principe* è la soppressione di ogni governo nella unificazione personale di tutti i poteri. La sola idea che in esso valga è la negazione della moralità privata nell'azione storica: ma negazione che non si converte in affermazione trovando quale possa essere la moralità della storia. Machiavelli non sente che l'umanità non può essere diversa dall'uomo; se l'individuo ha una morale, l'umanità deve averne un'altra, e ambedue sono ugualmente vere. Il loro antagonismo apparente nella vita deve conciliarsi nella storia»<sup>23</sup>.

Per quanto Oriani non si dichiarasse entusiasta del *Machiavelli* di Villari, le sue argomentazioni sulla inadempienza morale della visione politica del Segretario fiorentino sembrerebbero richiamarlo. In realtà, le riserve orianiane assumevano un atteggiamento dialettico di schietta impronta hegeliana.

Non l'opera di Machiavelli, bensì il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova era per l'Oriani

<sup>21</sup> Gobetti, *La rivoluzione liberale - Saggio sulla lotta politica in Italia*, (1924). In Id., *Scritti politici*, cit., pp. 945 e 1021.

<sup>22</sup> Barbuto, *Introduzione a Oriani, Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 42-43.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 143-144.

l'incunabolo della teoria moderna dello Stato, proprio in quanto, a suo parere, aveva preannunciato la Riforma e l'audace riflessione di Paolo Sarpi.

Machiavelli non era stato il fondatore della scienza politica perché, secondo Oriani, aveva disgiunto morale e politica, diritto e politica, confondendo, peraltro, governo e Stato, esercizio e fonte dell'autorità.

Oriani, infine, perfezionava il suo anti-mito machiavelliano sottraendo allo scrittore delle *Istorie fiorentine* anche la qualifica di storico, per la sua imprecisione e la sua inattendibilità filologica. Come per Ferrari, così per Oriani, Machiavelli aveva, inoltre, palesato imprevidenza e incapacità da politico.

Di Machiavelli Oriani salvava solo il prosatore: lo definiva *pittore della politica*. Ma anche questo elogio assumeva una connotazione negativa, perché lo splendore della scrittura machiavelliana non manifestava, secondo parametri desantisianiani, una moderna e pregalileiana attitudine scientifica, tutta rivolta alle cose, ma era, per Oriani, l'ornamento letterario di una dottrina politica immorale e non scientifica, cui nulla poteva attingere l'Italia postunitaria.

4. Giustamente Gaetano Mosca richiamava Ferrari e Oriani nei suoi saggi su Machiavelli. Di fatto il suo antimachiavellismo si esercitò, sebbene in guise peculiari che vedremo, sui tre argomenti che Oriani e Ferrari avevano evidenziato: 1) Machiavelli e la scienza politica; 2) il rapporto fra politica e morale; 3) la connessione fra Machiavelli e la rivoluzione.

In riferimento al primo punto, se Machiavelli fosse stato uno scienziato politico, Gaetano Mosca, mentre dimostrava oscillazioni nel riconoscere all'autore del *Principe* un magistero nell'arte politica, non ebbe mai dubbi. E con tale diniego di Mosca, in una recensione al suo saggio machiavelliano, concordava Chabod, nel quale non erano inerti le influenze orianiane e che, peraltro, reagiva a una sistemazione scientifica dell'opera del Segretario fiorentino proposta da Ercole<sup>24</sup>.

Secondo lo studioso palermitano, l'arte politica è lo «studio dei mezzi idonei per arrivare al potere e per conservarlo», mentre la scienza politica è la «conoscenza delle cause i cui effetti hanno determinato la grandezza o la decadenza di un popolo o di una civiltà»<sup>25</sup>.

Affinché tale scienza potesse costituirsi, occorreva, per Mosca, un'assai vasta e comparativa conoscenza della storia dell'umanità, in particolare di quella delle istituzioni politiche meno soggetta di quella delle singole personalità o degli eventi alla plurivocità di interpretazioni.

Ebbene, Mosca, pur considerando Machiavelli fra i lontani precursori della sua teoria della classe politica<sup>26</sup>, era molto esplicito nel negargli una patente di scienziato. Infatti, nel

<sup>24</sup> F. Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, pp. 707-708 (la recensione apparve sulla «Rivista storica italiana» nel 1929). Tuttavia, Chabod, consenziente con l'interpretazione crociana, rimproverava a Mosca di non aver rilevato la machiavelliana autonomia della politica.

<sup>25</sup> Mosca, *Ciò che la storia potrebbe insegnare* (1936), in Id., *Ciò che la storia*, cit., p. 5.

<sup>26</sup> «Perché, pur non tenendo conto che i fatti, sui quali si fondano i suoi (della dottrina della classe politica) principi fondamentali, sono così evidenti e comuni che non poterono mai interamente sfuggire all'osservazione volgare, soprattutto se sgombra da preconcetti teorici, e che vaghi accenni e più o meno chiare intuizioni di essa si possono qua e là rinvenire perfino in qualche scrittore politico di secoli abbastanza lontani dal nostro, come sarebbe il Machiavelli, certo è che le linee fondamentali della dottrina accennata furono tracciate in modo abbastanza preciso ed evidente più di cento anni fa negli scritti del Saint-Simon» (*Elementi*, cit., parte seconda, cap.I, pp. 929-930; Mosca citava in nota dai *Discorsi*, I, 16: «in qualunque città (*repubbliche* nel testo machiavelliano), in qualunque modo ordinata, ai gradi del comandare non giungono mai più di quaranta o cinquanta persone»).

saggio del '25, che provocò l'adesione di Guglielmo Ferrero<sup>27</sup>, Mosca affermava, riformulando un giudizio già espresso nella I edizione degli *Elementi*<sup>28</sup>, che

«Machiavelli non creò una scienza politica perché gli facevano difetto i materiali per costruirla ed anche per gettarne le fondamenta e perciò si limitò, ed altro non poteva fare, a tracciare alcune delle linee sulle quali l'edificio poteva sorgere ed a gettarne la prima pietra. Se fosse nato almeno quattro secoli dopo avrebbe probabilmente saputo innalzare qualcuno dei muri maestri»<sup>29</sup>.

E' sulla base, dunque, di una concezione cumulativa e positivistica della scienza, senz'altro non propria dell'Oriani, che Mosca reputava arcaico l'armamentario teorico di Machiavelli<sup>30</sup>.

Anche riguardo all'arte politica, Machiavelli, secondo la Mosca della maturità postbellica, non poteva ritenersi un maestro. Se nella I edizione degli *Elementi*<sup>31</sup> e nel saggio del 1902 sul *Principio aristocratico e il democratico*<sup>32</sup>, concedeva al Segretario fiorentino una perizia nell'insegnare una empirica precettistica politica, nello studio del '25 e nel manuale di storia delle dottrine politiche gliela ritirava a causa della sua cultura libresca.

Mosca, dimenticando che Machiavelli aveva fatto convergere la lezione degli antichi e l'esperienza delle cose moderne, asseriva che il politico fiorentino, «come quasi tutti coloro la cui maniera di pensare e di giudicare i fatti e gli uomini si è formata a preferenza sui libri, e soprattutto sopra libri scritti in epoca assai diversa da quella in cui viveva il lettore, è prevalentemente un teorico ed un idealista»<sup>33</sup>.

Mosca, censurando soprattutto la consuetudine machiavelliana di allegare l'esempio degli antichi Romani, sembrava riecheggiare analoghe riserve guicciardiniane.

In tale prospettiva critica, nella quale Mosca, così come Oriani, attribuiva al Segretario fio-

---

<sup>27</sup> C. Mongardini (a cura di), *Gaetano Mosca - G. F. Carteggio (1896-1934)*, Giuffrè, Milano, 1980, p. 372.

<sup>28</sup> «Si dice prima di tutto che moltissimi autori, a cominciare da Aristotele continuando con Machiavelli e Montesquieu fino ai giorni nostri, hanno questo metodo (il metodo storico) usato e che, malgrado che molte delle loro osservazioni parziali siano universalmente riconosciute come fondate e come verità scientificamente acquisite, pure un vero sistema scientifico ancora non si è trovato. Ma del metodo storico in particolare si può dire quello che già abbiamo detto del metodo positivo in genere, che per dare buoni risultati deve essere bene applicato. Or bene applicarlo, condizione indispensabile è conoscere la storia largamente ed esattamente, e ciò non era nella possibilità né di Aristotele, né di Machiavelli o di Montesquieu, né di alcun altro scrittore, che fosse vissuto solo più di un secolo addietro [...] Machiavelli ebbe per modello quasi esclusivo dello Stato il Comune italiano della fine del Quattrocento, colle sue alternative di tirannide e di anarchia, nel quale il potere si conquistava e si perdeva per un giuoco di violenze e furberie, che faceva guadagnare la partita a chi sapeva meglio mentire e dava l'ultimo colpo di pugnale; si comprende che questo modello abbia colpito tanto il suo spirito da fargli scrivere il *Principe*. La conoscenza quasi esclusiva che aveva della storia romana, come si poteva apprendere ai suoi tempi, e di quella delle grandi monarchie moderne, che poco avanti a lui eransi formate, spiegano i *Discorsi sulle Decadi, le Istorie* e le sue lettere» (ivi, parte prima, cap. I, pp. 598-599; cfr. ivi, cap. VIII, pp. 780-781).

<sup>29</sup> Id., *Il 'Principe' di Machiavelli*, cit., p. 710.

<sup>30</sup> Id., *Teorica dei governi e governo parlamentare*, in Id., *scritti politici*, cit., p. 265; *Elementi*, parte seconda, cap. V, p. 1049.

<sup>31</sup> Id., *Elementi*, cit., parte prima, cap. I, pp. 550-551; ma cfr., per una limitazione di tale concessione, ivi cap. VIII, nota e, pp. 781-782.

<sup>32</sup> Id., *Partiti e sindacati nella crisi del regime parlamentare*, Bari, Laterza, 1949, pp. 7-8.

<sup>33</sup> Id., *Il 'Principe' di Machiavelli*, cit., p. 711; cfr. Id., *Storia delle dottrine*, cit., p. 109.

rentino solo meriti stilistici<sup>34</sup>, risultava assai sintomatico il confronto fra Machiavelli e Guicciardini. Dopo l'edizione delle *Opere inedite* di quest'ultimo, iniziata nel '57 dal Canestrini, si registra un rinnovato interesse per il grande storico. Di fronte alla *leggenda nera* sul Guicciardini, emblema dei mali inveterati della società italiana, principiata nel grande saggio di De Sanctis<sup>35</sup>, Ferrari, invece, valutava positivamente lo scetticismo guicciardiniano quale estrema tutela della rinascimentale libertà di natura e di ragione, di cui il filosofo milanese si sentiva epigono<sup>36</sup>.

Mosca era più vicino alle posizioni di Oriani, anche lui benevolo verso Guicciardini, paragonato positivamente a Cavour e considerato «la miglior testa del secolo» per il suo acume storico e politico<sup>37</sup>.

Anche Mosca encomiava il realismo e il pragmatismo di Guicciardini, e in una nota alla stessa I edizione degli *Elementi* lo menzionava, rilevando, per contrasto, la scarsa efficacia pratica dell'arte politica di Machiavelli<sup>38</sup>.

Guicciardini fu un vero maestro per Mosca. Questi lo ricordava per illustrare una categoria fondamentale del suo pensiero, quella di difesa giuridica, e per questo aspetto emergeva nuovamente il suo dissenso da Machiavelli sul rapporto fra politica e morale.

Nel capitolo machiavelliano della *Storia delle dottrine politiche* lo studioso siciliano si poneva la seguente domanda:

<sup>34</sup> «La sua visione delle cose e degli uomini quasi sempre non è completa [...] egli scorge spesso solo un lato della quanto mai complessa e varia natura della stirpe di Adamo, ma quel lato egli lo sa descrivere con una frase incisiva che colpisce perché scolpisce [...] al contenuto del libro corrisponde lo stile, quanto mai spontaneo e quindi efficace. Machiavelli nel *Principe*, scrivendo sotto la spinta di una passione e di una convinzione profonda, non perde il suo tempo a cesellare il periodo come fa per esempio nelle *Storie fiorentine*, in maniera di dare ad esso un sapore classico. Egli invece nella sua opera più celebre adopera il dialetto fiorentino, l'idioma nativo appena un po' ripulito, e bada ad esprimere con la maggiore chiarezza e precisione possibile il suo pensiero curandosi quanto al resto poco o nulla della forma; ed il suo pensiero lo esprime intiero senza riguardi e senza attenuazioni sentimentali, senza curarsi se il lettore accoglierà favorevolmente quanto egli scrive o troverà ripugnanti le sue massime. Egli quindi non cerca mai d'indorare come si dice la pillola, ma si preoccupa solo di esporre ciò che egli crede la verità» (Id. *Il 'Principe' di Machiavelli*, cit., pp. 719-720).

<sup>35</sup> *L'uomo del Guicciardini* (1869), in Id., *L'arte, la scienza e la vita*, a cura di M. T. Lanza, Torino, Einaudi, 1972, pp. 93-117. Su Machiavelli e Guicciardini nell'opera desanctisiana mi sia permesso rinviare al mio saggio *De Sanctis e Machiavelli* negli *Atti del Gran Colloquio International Machiavel. La République et la guerre* (25-28 novembre 1998, Paris), in corso di stampa.

<sup>36</sup> Ferrari, *Corso sugli scrittori*, cit., pp. 299-303.

<sup>37</sup> Oriani, *Niccolò Macchiavelli*, cit., p. 137. Cfr. Id., *La lotta politica in Italia*, a cura di A. M. Ghisalberti, Bologna, Cappelli, 1956, p. 100; in una rassegna storiografica su Machiavelli, Oriani, mutuandolo da Villari, registrava il giudizio positivo di Cavour su Guicciardini: «il conte di Cavour alla prima lettura delle opere postume del Guicciardini lo giudicò sicuramente per vero politico e al disopra del Macchiavelli, del quale però non ha lasciato verun giudizio critico» (*Ivi*, p. 98; per un paragone fra l'ingegno pratico di Cavour e quello di Guicciardini, rinvio a *La rivolta dell'ideale*, 1908, Bologna, Cappelli, 1924, pp. 136-137 e *Don Giovanni Verità*, 1889, in Id., *Idea della civiltà e altri scritti di storia*, Bologna, Boni, 1991, p. 339). Oriani, però, secondo un luogo comune ottocentesco, da Quinet a De Sanctis, evidenziava comunque l'immoralità di Guicciardini: «profondamente furbo, privo di coscienza come il suo secolo, coperse eminenti cariche, si rivelò uomo di gran Governo» (*Ivi*, p. 107).

<sup>38</sup> «Crediamo [...] scarsamente all'arte pratica insegnata da Machiavelli e dubitiamo assai del profitto, che ne avrebbero potuto trarre quegli stessi uomini politici (Cesare Borgia e Ludovico il Moro) che abbiamo menzionato. Giacché, quando si tratta di arrivare al potere e di conservarlo, le leggi generali ricavate dallo studio della psicologia umana, delle tendenze costanti che si rivelano nelle masse, valgono poco, e tutto si riduce a saper bene conoscere e usare le attitudini individuali proprie e degli altri, che sono così disparate da sfuggire a qualunque sintesi. Un dato consiglio per un tale, che lo saprà ben mettere in pratica, sarà buono e, per un altro, cattivo; e lo stesso individuo agendo alla stessa maniera, in due casi apparentemente identici, potrà fare bene e male a seconda degli uomini di versi con cui si troverà di fronte. Ed è perciò che Guicciardini scriveva nei suoi pensieri: «La teoria è assai diversa dalla pratica e molti che intendono quella non sanno poi metterla in atto. Nè giova il discorrere per esempi, perché ogni piccola varietà nel caso particolare porta grandissima variazione nell'effetto» *Elementi*, parte prima, cap. VIII nota c, pp. 781-782; nel puntuale commento Sola evidenzia che Mosca aveva fuso due Ricordi, XXV e CXXVII, citati dall'edizione Canestrini). Sull'affinità fra due conservatori, Mosca e Guicciardini, diversi dall'innovatore Machiavelli, osservazioni acute in A. Asor Rosa, *La cultura, in Storia d'Italia*. Vol. IV *Dall'unità a oggi*, tomo II, Torino, Einaudi, pp. 1059-1060.

«E' lecito in politica di allontanarsi dai precetti della morale? [...] Su questo argomento molto si è nel passato disputato a proposito del Principe. Oggi invece può sembrare evidente che gli Stati, come diceva Cosimo de' Medici, non sempre si possono governare con i paternostri [...] Però non è detto che in politica si debbano sistematicamente tenere in non cale le norme della morale, perché altrimenti l'uomo politico finirebbe con l'essere universalmente aborrito, come accadde a Cesare Borgia, ciò che fu una causa della sua rapida caduta»<sup>39</sup>.

In questo giudizio di Mosca si profilava una sua reazione a letture coeve di Machiavelli, tese ad avvalorare una politica svincolata dalla morale. Alludo a Croce e Mussolini, i quali Mosca citava all'inizio del suo saggio del '25, e che da versanti ovviamente antitetici avevano rinvenuto nell'opera machiavelliana l'architetto di una politica declinata secondo criteri esclusivi di utile e di forza.

Alla stessa stregua, un altro teorico dell'elitismo, Wilfredo Pareto, soprattutto nel *Trattato di sociologia generale* (1916)<sup>40</sup>, elogiava Machiavelli che «come aquila vola sulla moltitudine degli storici etici», perché gli aveva insegnato la inevitabile dissociazione fra morale e storia. Il Segretario fiorentino era stato il maestro del realismo politico. Pareto considerava Machiavelli espressione del Rinascimento che il sociologo, sulla scorta di Burckhardt, leggeva quale grande epoca di splendore artistico, economico e di grande progresso nell'arte bellica, ma d'immoralità e irreligiosità. Machiavelli aveva compreso, sottolineava Pareto, che alla sua Italia mancava una religiosità, non intesa come morale dominata ma quale energia civile, che costituisse il sostrato spirituale grazie al quale il popolo si aggregasse e conservasse<sup>41</sup>. Tuttavia, egli, e in questo caso Pareto come Mosca addebitava a Machiavelli un deficit epistemologico, non aveva potuto sollevarsi alla definizione scientifica di leggi generali, per la insufficiente maturazione delle scienze sociali nel suo tempo. Ma, nonostante ciò, anzi a maggior ragione, Pareto esaltava la grandezza precorritrice di Machiavelli. Grazie al suo disincanto amaro, ma realistico<sup>42</sup>, Pareto sulle tracce machiavelliane poteva svolgere una disamina dell'indole degli uomini, nella quale prevalevano le passioni e la forza del potere.

<sup>39</sup> Id, *Storia delle dottrine*, cit, p. 108.

<sup>40</sup> *Trattato di sociologia generale*, edizione critica a cura di G. Busino, vol. IV *La forma generale della società*, Torino, UTET, 1988, § 2532, p. 2487.

<sup>41</sup> *Ivi*, Vol. III, §§ 2529-2538, pp. 2485-2490.

<sup>42</sup> «Lo (Machiavelli) hanno accusato d'aver copiato Aristotele ed altri autori; egli si è semplicemente incontrato con coloro che hanno descritto la realtà. Questo esempio mostra la difficoltà che provano gli uomini a fare un'analisi scientifica; i più non sono capaci di separare due studi che pure sono del tutto diversi, cioè: I. Lo studio (dei movimenti reali) che è dei fatti e delle loro relazioni. I fatti che narra il Machiavelli sono, o non sono veri? Le relazioni che tra essi egli scorge sono, o non sono reali? Di ciò paiono curarsi poco la maggior parte degli autori che lo aggrediscono, o che lo difendono; tutta la loro attenzione è rivolta alla parte seguente. II. Lo studio dei movimenti virtuali, che è lo studio dei provvedimenti per raggiungere un fine. Chi aggredisce Machiavelli lo accusa di predicare ai principi (di farsi tiranni), chi lo scusa risponde che egli ha solo mostrato come si può raggiungere tale fine, ma non ha commendato esso fine. E possono stare insieme l'accusa e la scusa, ma sono estranee al quesito del conoscere come, in certi casi ipotetici, seguiranno i fatti. Notisi che il Machiavelli, da uomo pratico, ha voluto ragionare di un caso concreto, che diventa così un caso particolare del quesito generale [...] Egli ha ricercato quali sono i mezzi più acconci perché i principi conservino il potere, ed ha esaminato le due ipotesi, del principe nuovo e del principe ereditario; avrebbe potuto fare, sullo stesso modello, analoghe ricerche per gli altri reggimenti politici. Ed avrebbe potuto fare sullo stesso modello, allargare le ricerche circa al fine, ed indagare quali sono i mezzi più acconci per conseguire la potenza economica, la militare, la politica, ecc. Per tal modo, dal caso particolare concreto da lui studiato, sarebbe salito sino al quesito generale dei movimenti virtuali (che appunto considera la sociologia). Ciò non potevasi ancora fare ai tempi suoi, come non potevasi fare ai tempi del suo unico e grande predecessore Aristotele, perché non erano neppure nate le scienze sociali; e perciò tanto maggiormente spicca la potenza straordinaria, dell'ingegno di Aristotele e più ancora del Machiavelli, i quali, cogli elementi imperfettissimi somministrati loro dalle conoscenze del tempo in cui vivevano, si alzarono tanto alto» (*Ivi*, vol. III. *Teoria delle derivazioni*, § 1975, pp. 1883-1884; su Pareto e Machiavelli si veda R. Aron, *Machiavelli e le tirannie moderne* (1993), tr. di M. Baccianini, intr. di D. Cofrancesco, Roma, Edizioni SFAM, 1998, pp. 131-176.

Dissimile l'orientamento di Gaetano Mosca, nemmeno affine alla presentazione del Segretario fiorentino in chiave nazionalista, offerta da Ercole, che individuava nell'opera di Machiavelli la indissolubilità di politica ed etica, e la consapevolezza che la patria è limite e presupposto della moralità<sup>43</sup>. Altre erano le fonti di Mosca. Questi sin dalla prima edizione degli *Elementi* dedicava il capitolo V a spiegare il concetto di difesa giuridica. Tale concetto non si isteriliva in un mero formalismo consacrato dai codici, ma assumeva l'elevato significato etico di una traduzione sociale del senso morale di una nazione. E significativamente Mosca, sia negli *Elementi* che nel saggio sul programma dei liberali, riportava un brano desunto dalle *Opere inedite* di Guicciardini, elevando, così, lo storico fiorentino a precursore del liberalismo:

«Or è certo che l'organizzazione propriamente detta politica, quella che stabilisce l'indole dei rapporti tra la classe governante e quella governata e tra i vari gradi e le diverse frazioni della prima, è il fattore che contribuisce precipuamente a determinare il grado di perfezione, che può raggiungere la difesa giuridica di un popolo. Un governo onesto, un governo di verità e di giustizia, un governo veramente liberale, come l'intendeva il Guicciardini, è la migliore garanzia che, anche i diritti che più comunemente s'intendono per privati, la tutela cioè della proprietà e della vita, saranno efficacemente custoditi»<sup>44</sup>; «credo che si debba dare alla parola libertà un significato politico più preciso, giacché ora parliamo appunto di argomenti politici, e fra le tante definizioni che di essa si sono date, accolgo con qualche modificazione od aggiunta quella del nostro Guicciardini, che dice la libertà politica essere 'un prevalere delle leggi e degli ordini pubblici sull'appetito degli uomini particolari'. Se negli uomini particolari comprendiamo, come voleva l'autore, anche coloro che hanno nelle mani il potere, credo che difficilmente si possa trovare una definizione più regolarmente scientifica, che, cosa apparentemente strana, ha il merito di essere antichissima, perché il Guicciardini, forse senza saperlo, riproduce il concetto espresso nella sentenza di uno dei sette savi della Grecia. Per parte mia aggiungo alla definizione del Guicciardini che, perché si abbia vera libertà, non solo è necessario che il libito dei governanti e dei governati, - specialmente dei primi che sono quelli che hanno più occasione e possibilità di peccare, - non sia superiore alle leggi, ma bisogna che queste non siano emanate sotto l'appetito degli uomini particolari»<sup>45</sup>.

La matrice guicciardiniana e la repulsione antimachiavelliana traspaiono dalla concezione del Mosca di una società regolata dall'ordine, dall'equilibrio. In entrambe le edizioni degli *Elementi*, nell'arco di circa trent'anni, Mosca rievocava l'apologo di Menenio Agrippa<sup>46</sup>. La sua teoria politica non è ispirata dalla esaltazione machiavelliana del conflitto sociale purché non trasciniamo in faziosità disgregatrice e produca libertà politica, ma da una visione bilanciata e armonica della società e del

<sup>43</sup> Ciliberto, *Francesco Ercole e Luigi Russo interpreti di Machiavelli*, in Id., *Filosofia e politica*, cit., pp. 161-188.

<sup>44</sup> Mosca, *Elementi*, cit., parte prima, cap. V, pp. 684-685.

<sup>45</sup> Id., *Il programma dei liberali (1897)*, in Id., *Partiti e sindacati*, cit., p. 65. La citazione guicciardiniana è tratta dal *Discorso di Logrogno*.

<sup>46</sup> Id., *Elementi*, parte prima, cap. X, pp. 894-895; *ivi*, parte seconda, cap. VI, pp. 1100-1101.

potere pubblico<sup>47</sup> propria dell'autore del *Dialogo sul reggimento di Firenze*. Peraltro, cos'è la classe dirigente vagheggiata da Mosca e in possesso della scienza politica se non una riedizione dei savi guicciardiniani? Non a caso quando Mosca discorreva del Senato, riecheggiando analisi di Guicciardini sul ruolo da assegnare ai savi, sottolineava la sua funzione di illuminare e arginare una vita politica che potesse precipitare nelle rivendicazioni corporative e nel tumulto delle masse.

Anzi Mosca, che nel 1912 si pronunciò contro il suffragio universale<sup>48</sup>, temeva proprio l'irruzione politica delle masse e il suo esito rivoluzionario. Si tenga, inoltre, presente che sulla nozione negativa di Mosca delle masse rivoluzionarie e di chi, come i giacobini, le manipolasse agiva l'immagine truce del Terrore delineata da Hyppolite Taine nelle *Origini della Francia contemporanea*.

Come ha molto bene sostenuto Norberto Bobbio, quella di Mosca è una *scienza dell'antirivoluzione*<sup>49</sup>, tutta protesa ad esorcizzare le catastrofi sociali, le crisi violente, i sismi istituzionali, a tutela, soprattutto in seguito alla crisi postbellica, dei ceti medi. Ciò non implicava, per Mosca, un assopimento della dinamica della società e un immobilismo della politica, ma una loro lenta e graduale trasformazione senza traumi, guidata da menti scientifiche.

Sconggiurare tali traumi significava diffidare della iniziativa politica del popolo che, invece, per il Machiavelli dei *Discorsi* aveva rappresentato una fondamentale risorsa di vitalità democratica. A tal riguardo, divergevano le esegesi machiavelliane di Mosca e di Piero Gobetti, che pur dedicava allo studioso palermitano un affettuoso e acuto ritratto, definendolo un *conservatore galantuomo*. Infatti, Gobetti, che reagiva alla interpretazione di Mussolini, pur evidenziando il ritardo teorico di Machiavelli invischiato in una riflessione intorno alla città-Stato mentre in Europa nasceva la Riforma progenitrice con le monarchie assolute delle moderne democrazie, invitava gl'Italiani ad apprendere ancora qualcosa dal Segretario fiorentino. E in cosa Machiavelli poteva essere fonte di apprendimento? Vi è in Machiavelli,

---

<sup>47</sup> «Le classi politiche si impongono per propria forza, la politica è destinata a rappresentare l'unità della società ideale non le divisioni e i conflitti della società reale [...] per lui la rappresentanza e i meccanismi istituzionali che la producono devono rappresentare la politica ideale e non la società reale con le sue scissioni e i suoi conflitti» (C. Morigardini, *Il problema della rappresentanza nell'opera di Gaetano Mosca*, in *Gaetano Mosca, scienza politica e regime rappresentativo nell'età contemporanea*, a cura di C. Mongardini, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 262-265).

<sup>48</sup> Su questo argomento si veda M. Griffo, *Sistema elettorale e sistema politico in Gaetano Mosca*, in G. Quagliariello (a cura di), *Il partito politico nella Bella Epoque. Il dibattito sulla forma-partito in Italia tra '800 e '900*, Alano, Giuffrè, pp. 671-693.

<sup>49</sup> *Mosca e la scienza politica* (1960), in N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1996 (1 ed. 1969), p. 173; cfr.: «Per quel che riguarda il pregio della stabilità, è ben noto che una delle preoccupazioni costanti del conservatore, che egli fu (*galantuomo*, ma conservatore), liberale ma non democratico, anzi fermente democratico, fu quella di scongiurare le crisi violente che mandano in rovina gli stati e danno origine generalmente a forme di governo dispotiche. Uno dei compiti che egli assegnava a una severa scienza politica, chiamata a far giustizia delle formule politiche affascinanti ma ingannevoli, era proprio quello di insegnare ai governanti la moderazione e ai governati la diffidenza verso le promesse dei demagoghi, insomma di impedire, prevenendole, le rivoluzioni, quei cataclismi sociali da cui non traggono generalmente vantaggio neppure coloro che li provocano» (*Mosca e il governo misto*, 1983, *ivi*, pp. 218-219).

chiariva Gobetti, «una fede nelle forze popolari, una coscienza del popolo come fondamento dello Stato»<sup>50</sup>.

Pochi anni dopo, anche un amico di Gobetti, Gramsci avrebbe scorto in Machiavelli un rivoluzionario del Cinquecento e un maestro delle rivoluzioni a venire. Ritornava, sebbene in ottiche molto diverse, l'antica felice intuizione di Giuseppe Ferrari di Machiavelli quale giudice delle rivoluzioni del nostro tempo.

Ma erano appunto, nel segno di Machiavelli, la fede nel popolo e una corrispondente proposta rivoluzionaria, che Mosca, in quegli anni coraggiosamente impegnato contro il fascismo in difesa del vecchio sistema parlamentare tanto criticato nelle opere giovanili, non poteva accogliere. Dinanzi a quella che venne chiamata la *ribellione delle masse* l'atteggiamento di Mosca risultava difensivo. Non a caso, poco dopo l'edizione in italiano del saggio machiavelliano, Mosca pubblicava il suo articolo su Tommaso Moro<sup>51</sup>. In quest'ultimo, Mosca faceva dell'utopista inglese l'archetipo del comunismo moderno, nettamente respinto dallo studioso palermitano in quanto estraneo alla natura umana.

Mentre altri studiosi, sul crinale decisivo degli anni '20, da Croce a Meinecke, da Gobetti a Gramsci, erano sollecitati proprio dalla riflessione su Machiavelli, diventato pensatore per eccellenza della crisi, a meditare il destino tragico dell'Occidente, Mosca ricusava il magistero dell'autore del *Principe*. Per Mosca, Machiavelli era uno scomodo fantasma da allontanare perché scientificamente inefficace, eticamente irresponsabile, politicamente pernicioso.

---

<sup>50</sup> Reagendo alla interpretazione machiavelliana, tutta giocata sul ruolo della forza nella politica, di Mussolini, compariva, il 13 maggio 1924, una presentazione non firmata di alcuni brani tratti dai *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*: «Non siamo redattori dell'*Impero*: non ci serviamo quindi della storia per comporre più o meno amabili giochi di idee. Né chiediamo a Machiavelli di farsi interprete della nostra fede: troppi secoli e troppe idee ci separano da lui. La democrazia moderna presuppone la rivoluzione protestante, le grandi monarchie assolute: Machiavelli, ignaro della prima, dei grandi Stati moderni non ha che il presentimento, ché la sua esperienza resta ancora legata allo Stato-città. E tuttavia gli italiani d'oggi possono apprendere ancora qualcosa dal Segretario fiorentino. Vi è in Machiavelli una fede nelle forze popolari, una coscienza del popolo come fondamento dello Stato, che non si spiega soltanto con la nascita fiorentina, con la passione repubblicana degli anni savonaroliani della giovinezza, con gli entusiasmi umanistici. Ritornare oggi al Machiavelli del *Principe*, dimenticando che l'utopia del *Principe* si è rivelata assurda persino per il tempo in cui è stata creata, credere che lo Stato rudimentale del *Principe* possa essere lo Stato moderno, significa non soltanto ignorare la storia europea di quattro secoli, ma dichiararsi meno attuali di Machiavelli stesso» (*Scritti politici*, cit., p. 673; cfr. il seguente giudizio, in cui può rilevarsi un'eco della famosa formula desantisiana su Machiavelli *Lutero d'Italia*: «La nostra Riforma fu Machiavelli, un isolato, un teorico della politica. I suoi concetti non seppero trovare un terreno sociale in cui fondarsi, né uomini che li vivessero. Machiavelli è uomo moderno perché fonda una concezione dello Stato, ribelle alla trascendenza, e perché pensa un'*arte politica* come organizzazione della pratica e professa una religiosità della pratica come spontaneità di iniziativa e di economia. Questi concetti sono fraintesi nell'immaturità della situazione secondo schemi empirici e grettezze particolaristiche. Due secoli dopo, la conclusione ideale di Machiavelli (Vico) non trova eco alcuna nel mondo pratico», *ivi*, p. 230; sintomaticamente tali parole si trovano nel *Manifesto* che apriva, il 12 febbraio del 1922, le pubblicazioni de *La Rivoluzione Liberale*).

<sup>51</sup> Mosca, *L'utopia di Tommaso Moro ed il pensiero comunista moderno* (1928), in *Id.*, *Ciò che la storia*, cit., pp. 657-669.

## Giuseppe Acocella

### *Il Machiavelli di Guglielmo Ferrero: un discorso del 1935 sul 'Principe'*

Nel 1923, di fronte all'avvento e al consolidamento del fascismo al potere, si consumò, come è noto il primo, vero, profondo distacco tra Gaetano Mosca e Guglielmo Ferrero, giacché alle opinioni del primo, che riteneva possibile che con il governo Mussolini il fascismo si orientasse a ritornare nell'alveo della legalità costituzionale, Guglielmo Ferrero - già in un articolo del 4 luglio 1923 - opponeva la convinzione che l'Italia fosse ormai «caduta nella barbarie»<sup>1</sup>.

Il carteggio tra il siciliano Mosca ed il napoletano Ferrero - che rappresenta un documento rilevante delle posizioni, sicuramente divergenti su questioni importanti, assunte da due interpreti significativi del liberalismo italiano del Novecento - si interrompe nel 1934, quando già da alcuni anni Ferrero aveva preferito stare lontano dall'Italia, restando a Ginevra in volontario esilio per non dovere accettare un regime fondato, come costantemente si impegnava ad affermare, sulla illegittimità e sulla usurpazione. Ferrero ricollegava quanto si era verificato in Italia alla più generale crisi dello Stato e della classe politica in Europa, riconducendo il giudizio sul fascismo ai temi fondamentali del suo pensiero etico-politico.

Rivelatore, e fortemente significativo, risulta il fatto che, tenendo l'anno successivo a Parigi, nel 1935, una conferenza sul *Principe*, Ferrero coglieva l'occasione per *ricapitolare*, alla luce di una lettura originale e impegnativa dell'opera maggiore di Machiavelli, elementi rilevanti delle proprie concezioni, fino a rendere la conferenza una stimolante, personale, benché solo tratteggiata, interpretazione del pensiero machiavelliano. Il Segretario fiorentino viene infatti collocato da Ferrero all'origine del processo che ha originato lo Stato moderno conducendolo a configurarsi nell'età contemporanea, a termine di un lungo itinerario storico e culturale, come Stato di diritto:

«lo Stato di Machiavelli, opera esclusiva delle passioni e della ragione, che tende nel tempo stesso alla potenza e alla giustizia, deve convergere alla libertà o dissolversi. La libertà è l'ultima scadenza della rivoluzione, di cui Machiavelli ha intravisto il primo principio. La guerra mondiale e la rovina di tante monarchie hanno messo il mondo intero davanti a questa scadenza: pagare o far bancarotta. Il mondo è un caos, non perché il diritto di possedere vacilli, ma perché non si sa più su quali principi si fondi il diritto di comandare e il dovere di obbedire»<sup>2</sup>.

Come si vede Ferrero pone con nettezza la questione - fondamentale nella filosofia politi-

---

<sup>1</sup> *In cerca di un dittatore*, in «Il Secolo», 4 luglio 1923.

<sup>2</sup> *Niccolò Machiavelli e il "Principe"*, Discorso tenuto in francese il 28 gennaio 1935 a Parigi presso la Université des Annales, pubblicato in traduzione italiana da B. Radtza, *Colloqui con Guglielmo Ferrero*, Lugano, 1939, p. 142.

ca contemporanea e centrale nella propria concezione - del principio di *autorità* e della sua crisi nell'età dell'avvento delle masse. Il tempo presente ha dunque inesorabilmente portato, ancora una volta, al centro dell'esperienza la questione della paura, che fin dagli albori della modernità e dalla spietata rivelazione compiutane da Hobbes imprime del suo sigillo la vicenda della convivenza umana:

«L'uomo è l'essere che ha e che fa più paura, perchè è il solo vivente che abbia l'idea, l'ossessione, e il terrore della voragine oscura verso cui il torrente della vita eternamente precipita: la morte»<sup>3</sup>.

Eppure proprio la paura genera e sorregge il bisogno di socialità - che si rivela pienamente nei disperati tentativi degli uomini di dar vita ad un ordine capace di rimediare al terrore originario e alla solitudine - e che dunque si svela frutto di un bisogno naturale come la paura, non della volontà che, avendola già esperita, si illude di averla esorcizzata: «L'essere sociale per eccellenza, l'uomo, ha bisogno della società e questa, tutt'altro che essere il prodotto artificiale del contratto sociale, deriva dalla natura umana»<sup>4</sup>.

Dunque sicuramente a Machiavelli, ancor più e ancor prima che al contrattualismo moderno, che pure è presente nella riflessione ferreriana sull'origine e sulla ragione del potere, attinge Guglielmo Ferrero. Nella lettura del *Principe* offerta nel 1935 i temi ferreriani risultano, si potrebbe addirittura osservare, diligentemente allineati, ripresi e ricondotti alla lezione machiavelliana sulla legittimità del potere che fonda il diritto di comandare e il dovere di obbedire; o la individuazione dei fini dello Stato, che sono orientati a comporre potenza e giustizia.

Il problema fondamentale è anzi enunciato sin dalle prime pagine del discorso, e direttamente riferito all'intera opera del Machiavelli *precorsore* della disincantata scienza politica e costituzionale moderna, perpetuamente - e però senza esiti apprezzabili - alla ricerca dei fondamenti etici della legge e del potere:

«Non reclama punto, come molti han creduto, l'unità d'Italia, ma uno stato italiano solido, forte, serio, appoggiato a leggi giuste e sagge, e capace di difendersi. Repubblica o monarchia gli importan poco: vuol riformare le repubbliche e scrive il *Discorso sulla prima decade di Tito Livio*, vuol riformare le Monarchie e compone il *Principe*; offre alle une e alle altre la sua sapienza; al principio del XVI secolo cerca già la formula dello stato perfetto, che diventerà l'ossessione del mondo occidentale a partire dal XVIII secolo, e cercandola arriva d'un sol balzo - qui è la grandezza - alla concezione quasi perfetta dello stato moderno, dello stato che è opera esclusiva delle passioni e della ragione dell'uomo, allcate per ottenere due fini, la cui riconciliazione sarebbe la perfezione, ma che sono sempre in conflitto: il potere e la giustizia»<sup>5</sup>.

Ci vuol poco a riconoscere anche in questo breve discorso le medesime questioni formulate da Ferrero nel suo libro maggiore<sup>6</sup>, che del resto rappresentò l'opera che gli procurò

<sup>3</sup> *Il potere*, a cura di G. Ferrero Lombroso, Milano, 1942, p. 41.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 343-344.

<sup>5</sup> *Niccolò Machiavelli e il "Principe"*, cit., pp. 128-129.

<sup>6</sup> *Il potere*, cit.

l'inserimento nel novero di quelli che un autore negli stessi anni classificò appunto come *machiavellici*, definendoli *difensori della libertà*<sup>7</sup>. La collocazione dell'opera di Machiavelli in un percorso che doveva seguire lo sviluppo dello Stato moderno nell'interpretazione formulata dal Ferrero era stata del resto abbozzata fin da quando, nel 1924, erano iniziate le divergenze con Gaetano Mosca circa le posizioni emerse appunto intorno al fascismo *vincente*.

Nello stesso anno, peraltro, il capo del governo fascista tenne una dissertazione, in occasione del conferimento della laurea ad honorem nell'Università di Bologna, proprio sul *Principe*. In essa Mussolini forniva una lettura dell'opera di Machiavelli di segno certamente antitetico a quella offerta dal Ferrero:

«Machiavelli non si illude e non illude il Principe. L'antitesi fra Principe e popolo, fra Stato e individuo è, nel concetto di Machiavelli, fatale. Quello che fu chiamato utilitarismo, pragmatismo, cinismo machiavellico scaturisce logicamente da questa posizione iniziale. La parola Principe deve intendersi come Stato. Mentre gli individui tendono, sospinti dai loro egoismi, all'atomismo sociale, lo Stato rappresenta una organizzazione e una limitazione».

L'intento propagandistico del riferimento al Machiavelli nel testo mussoliniano è evidentissimo eppure al tempo stesso inintenzionalmente rivelatore:

«il popolo non fu mai definito. E' una entità meramente astratta, come entità politica. Non si sa dove cominci esattamente, nè dove finisca. L'aggettivo di sovrano applicato al popolo è una tragica burla»<sup>8</sup>.

Assume pertanto particolare significato il fatto che già in un libro, pubblicato nel 1924, che recava appunto l'emblematico sottotitolo *Da Livio a Machiavelli*<sup>9</sup>, Ferrero avesse annotato puntigliosamente che

«si ripete spesso che nei *Discorsi* il Machiavelli condensò la sua dottrina sul governo delle repubbliche, e nel *Principe* quella sul governo dei principati tirannici, esaltandoli ambedue come i regimi ideali. E poichè le due opere furono scritte press'a poco nel tempo stesso, questa contemporaneità gli è stata imputata come atto di mala fede, quasi che scrivendo il *Principe*, egli avesse rinnegato o tradito i *Discorsi* o viceversa. Ma, innanzi tutto, l'opposizione delle due opere è arbitraria, perchè non è lecito assegnare la teoria della repubblica ai *Discorsi* e quella della tirannia al *Principe*, con quel taglio netto che è d'uso: tra il *Principe* e i *Discorsi* c'è tanta continuità e coerenza di pensiero, che son quasi un'opera sola»<sup>10</sup>.

Infatti - quasi rivolgesse una risposta all'interessata interpretazione di Mussolini - Ferrero sottolinea e ribadisce che

«il Principato è dunque necessario e quindi legittimo quanto la repubblica. Non c'è nel Machiavelli parzialità per l'uno o per l'altra, o contemporanea glorificazione di tutti e

<sup>7</sup> Cfr. J. Burnham, *I machiavellici. I difensori della libertà*, Milano, Mondadori, 1947.

<sup>8</sup> *Il Preludio al Machiavelli* fu pubblicato sulla rivista «Gerarchia», che era diretta da Margherita Sarfatti. Il testo si può leggere anche in numerose antologie scolastiche, come ad esempio nel diffuso *Faville di vita*, Editore Lancia-no, 1935, pp. 817 ss. Le citazione nel testo sono alle pp. 820-821.

<sup>9</sup> *La palingenesi di Roma (Da Livio a Machiavelli)*, Milano, 1924, pp. 166.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 88.

due. Benché la divisione non sia netta, nei *Discorsi* si può trovare la teoria della repubblica, perché il protagonista è il popolo, nel *Principe* la teoria del principato, perchè si parla specialmente dei principi»<sup>11</sup>.

Nel considerare pertanto essenziale alla trattazione machiavelliana l'adozione del metodo storico, Ferrero istituisce una rivelatrice relazione tra Machiavelli e Vico, della quale solo un anno più tardi avrebbe scritto Benedetto Croce<sup>12</sup>. Il senso profondo della storia si rivela dunque nella lettura offerta dal Ferrero la condizione essenziale sulla cui base si sviluppa la riflessione filosofico-politica del Machiavelli:

«Fin dalle prime pagine dei *Discorsi*, il Machiavelli dichiara che Repubblica o Tirannia fa lo stesso. Imbevuti delle dottrine politiche del secolo XIX, noi non possiamo più capire questa indifferenza a scegliere due forme di governo, di cui l'una, secondo noi, deve essere il male, se l'altra è il bene. Ma il Machiavelli, vivendo quattro secoli fa, pensava che tutti gli ordinamenti statali hanno dei difetti e delle qualità. Nella sua teoria della trasformazione dei governi, che anticipa quella di Vico, non si fa illusioni sulla bontà di nessun ordinamento. Crede però che certe situazioni richiedano questo o quel governo, come più conveniente e adattabile»<sup>13</sup>.

Dieci anni più tardi, nel discorso del 1935, Ferrero trae le conclusioni di quella impostazione riconducibile alla filosofia civile italiana, dichiarando con nettezza che «nessun governo quando nasce è legittimo», e che solo l'acquisita legittimità, quando divenga un principio riconosciuto e interiorizzato come valore comune nelle società ordinate, trasforma il potere di fatto in potere di diritto. I principi di legittimità dunque - giustificazioni del potere del quale le rivoluzioni mettono spietatamente in luce la fragilità e la precarietà - assumono carattere di universalità solo a patto che ne sia ribadita la storicità. Quanti principati si possano riconoscere e catalogare, allo scopo di individuare i requisiti in virtù dei quali si possa riuscire a fondare il governo pubblico ed esercitare il comando, costituisce una sapienza che risulta raggiungibile solo attraverso la conoscenza profonda delle repubbliche antiche, come per un verso Machiavelli, per l'altro Ferrero, si adoperarono a conseguire per farne la base da cui far scaturire la scienza delle pubbliche istituzioni.

Solo con l'avvento della modernità si può affermare che il problema della *politica* sia stato propriamente definito con caratteri nuovi che tengano conto della variabilità della vicenda storica, dal momento che nessuno disconosce che Machiavelli abbia colto l'essenza profonda del mutamento che ha segnato l'età nuova, e sia stato partecipe del profondo mutamento introdotto dalla scienza moderna. Infatti per Ferrero

«il Rinascimento ha interrotto la costruzione della scala che doveva salire sino al cielo, e distrutto l'anarchia mistica in mezzo a cui la scala si staccava dalla terra, organizzando la società e armando gli stati. [...] Giunto in vetta alla immensa scala costruita dal Medioevo e in vista del paradiso, ad un tratto lo spirito umano gli volta le spalle, ridiscende sulla terra, deciso ad esplorarla, a conquistarne i tesori, a reimparare la guerra e la politica, a decifrare l'enigma della vita e della storia»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>12</sup> B. Croce, *Machiavelli e Vico. La politica e l'etica*, in *Elementi di politica* (1925), ora in *Etica e politica*, Bari, 1967, pp. 204 ss.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>14</sup> Niccolò Machiavelli e il "Principe", cit., pp. 125-126.

Su questa rottura profonda può iniziare la nuova era, gravida di incognite e di illusioni, ma segnata da eventi incisi nella storia stessa del progresso umano, giacché il Rinascimento «era stato preparato da una serie di straordinari eventi: la scoperta della terra fatta dai grandi esploratori del XV secolo, la scoperta del cielo fatta dall'astronomia scientifica, la prima espansione mondiale dell'Europa, due invenzioni decisive: la stampa e le armi da fuoco, primo principio della guerra chimica. La scoperta, nelle necropoli della Grecia e di Roma, dei resti di una grandiosa civiltà politica e militare precipita la rivoluzione»<sup>15</sup>. Machiavelli si staglia, ad avviso di Ferrero, proprio su questo scenario, segnando col suo sigillo il versante nuovo della storia umana: «Machiavelli getta, all'inizio del Rinascimento, il primo grido»<sup>16</sup>. Su queste basi può finalmente svilupparsi il moderno discorso sulla natura del comando.

Ora, nel 1935, di fronte ai totalitarismi apparentemente trionfanti, il problema torna a proporsi per Ferrero proprio nei medesimi termini avanzati da quel grido risuonato quattro secoli prima:

«Lanciato nel momento in cui l'Italia, dopo tante prove dolorose, si smariva nel disordine cosmico della guerra, questo grido mostra all'Italia la fine della lunga prova nella salvezza dell'Umanità, che è oggi colpita più o meno della stessa malattia.

La salvezza del mondo, in cui anche la lunga prova dell'Italia finirà, è l'eliminazione del dualismo di Machiavelli, la conciliazione dei due termini contraddittori dello Stato moderno: la potenza e la giustizia. Eliminazione e conciliazione che non potranno avvenire che nella libertà»<sup>17</sup>.

Nel volume del 1924 Ferrero aveva dedicato grande attenzione al tema della legittimità del potere, che già nell'opera del fiorentino aveva assunto caratteri ben definiti:

«Lo studio degli antichi, massime quello di Tito Livio, lo conduce a stabilire la nozione di una legittimità di fatto. Il governo legittimo è quello buono, il quale sa compiere bene l'ufficio suo. [...] Il governo migliore è quello che indovina con più fortuna quali sono i mezzi necessari per mantenere l'ordine, aumentare la potenza e la prosperità»<sup>18</sup>.

Lo Stato è dunque «creazione umana inventata dalla ragione per servire e sfruttare le passioni e gli interessi degli uomini a fini di grandezza e di potenza»<sup>19</sup>, che utilizza a tal fine anche la religione, mentre «nel Medioevo la Chiesa governava il mondo e l'impero, se voleva essere riconosciuto dal popolo, doveva chiedere la benevolenza di Dio. Nelle dottrine del Machiavelli, lo Stato si serve della religione per governare con più forza»<sup>20</sup>. Pertanto non può sopprimere la questione della libertà, che costituisce la condizione per scacciare la paura, il vero elemento primigenio che spinge all'organizzazione delle comunità. Intorno ad essa si svolge l'incessante lavoro della ricerca di un ordine da ricostruire continuamente.

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 134. Cfr. anche le pp. 134-136.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 140-141.

<sup>18</sup> *La palingenesi di Roma*, cit., p. 91.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 93.

Il machiavelliano timore del *principe* si svolge e si completa nell'argomentazione ferreriana della paura che induce l'umanità a cercare lo stabile assetto della civiltà.

Se l'uomo è l'essere che ha e che fa più paura, perchè è il solo essere vivente che abbia il terrore della morte, tutti coloro che sono soggetti al comando - per poterlo accettare - coltivano la paura del potere cui sono sottoposti; ma a sua volta il potere nasce ed opera in virtù della paura che prova nei confronti degli stessi soggetti ai quali indirizza il suo comando. Il principe temuto deve però saper simulare e dissimulare di fronte ai suoi sudditi, per conservare il proprio dominio ed il diritto di comandare, ma così facendo riconosce *di fatto* il popolo quale essenziale oggetto di cura, cui occorre sacrificare persino la propria libertà, e nel contempo però lo riconosce quale soggetto abilitato a giudicare il potere e dalla cui obbedienza dipende la sorte di chi ha il diritto di dominare per conservare l'integrità dello Stato.

Ferrero propone qui una interpretazione complessiva della concezione politica machiavelliana, ed insieme ne coglie la pregnante modernità, sottolineando che:

«Machiavelli disprezza come superflua la legittimità formale e legale dei governi, per non ammettere che la legittimità del merito; ma si è invece un po' sorpresi, in principio, trovando vicino a delle teorie così ardite una preoccupazione incessante anche della legittimazione formale. [...] Ma questa preoccupazione della legittimità c'è solo perchè la legittimità è una forza di persuasione che serve più di molti cannoni come elemento di stabilità e di potenza. Insomma, passando attraverso Livio e gli scrittori antichi, il Machiavelli arriva quasi di colpo alla razionalizzazione totale della politica»<sup>21</sup>.

I principi di legittimità, insomma, rendono stabile il governo perchè esorcizzano la paura rispondendo alla necessità, che la potenza stessa manifesta, di ottenere quella obbedienza della quale essa non si sente mai sicura, finchè non vi sia certezza tanto del diritto di comandare quanto del dovere di obbedire. Cosicché si può affermare:

«Quale è dunque, in politica, il criterio del bene e del male? L'abilità e il successo. Ci pare che la famosa frase 'il fine giustifica i mezzi', con cui si esprime la politica machiavellica, possa essere sostituita da quest'altra 'il successo giustifica i mezzi'. Chi vince ha ragione. Questo hegelianesimo precoce giustifica tutte le frodi»<sup>22</sup>.

Insomma il principio di effettività trionferebbe su ogni altra legittimazione. Ma è proprio questo - o soltanto questo - il Machiavelli di Ferrero. O il clima dell'epoca ha condizionato Ferrero al di là delle sue stesse intenzioni? Il dramma rappresentato dalla insicurezza che accompagna la ricerca dei fondamenti dello Stato presenta del resto antiche radici. Il Novecento ha vissuto il culmine della sfida lanciata dalla modernità, covando il timore e la tragedia dell'arbitrio possibile sin dalla Rivoluzione francese e lungo tutto il tormentato Ottocento delle contrapposte ideologie, a causa innanzitutto della irrisolta contraddizione proprio tra i due termini che Machiavelli intravide nello Stato moderno, potenza e giustizia, la cui conciliazione si rende possibile solo nella libertà:

«Non la libertà del XIX secolo, sogno romantico e inconsistente, inflazione rettorica di un gran

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 98.

vuoto spirituale, travestimento precipitoso e maldestro della aspirazione al potere della borghesia: essa non ha resistito alla scossa del 1848 e alle prime soddisfazioni, tentazioni e difficoltà del potere conquistato. Ma la libertà, che è diventata la condizione della lealtà del potere e quindi dell'ordine interiore dello stato e della pace nel mondo: la libertà che non è più un diritto ma un dovere, il più difficile dei doveri di un popolo civile; il dovere supremo»<sup>23</sup>.

Lo Stato di diritto è la forma storica grazie alla quale la conciliazione si compie, e la libertà si può finalmente realizzare con la fondazione dello Stato moderno, sulla base proprio del principio di legittimità: «non esiste ordine stabile in uno Stato senza governo legittimo, cioè giustificato da un principio, di diritto, che quelli che obbediscono accettano sinceramente e quelli che comandano s'impegnano a rispettare con lealtà»<sup>24</sup>, e questo principio di diritto non può che essere se non quello che caratterizza i regimi democratici, avversi senza riserve al totalitarismo: «Il principio ereditario caduto o indebolito, il solo principio di diritto che la civiltà occidentale può riconoscere è la delegazione del popolo espressa dal suffragio più o meno universale»<sup>25</sup>.

Lo Stato si rivela dunque come una comunità che esorcizza la paura riservando a sé il monopolio legittimo della forza. Nell'opera ferreriana i temi che potremmo ricondurre al principio dell'*eterno ieri*, che i Geni invisibili della città custodiscono, il «carisma o le virtù dei governanti», infine la *legalità*, rivelano significative ascendenze machiavelliane e suggestive, possibili consonanze addirittura con temi weberiani. Proprio questa relazione essenziale tra il potere e la questione dell'uso legittimo della forza si presenta anche in Ferrero come fondamentale problema del XX secolo, mentre invece viene, con audacia interpretativa singolare, attribuita a Machiavelli la ricerca della razionalità dello Stato *perfetto* che non può appagarsi se non nel riconoscimento di un *primato della politica* che ne rafforza l'appartenenza alla modernità:

«Non c'è oggi nel mondo che un problema, semplice e immenso; ed è quello che Machiavelli aveva posto primo al principio del XVI secolo, quello di cui meno si parla, il problema politico, perchè gli altri problemi di cui si parla troppo, il problema economico, il problema sociale, il problema internazionale, dipendono dal politico. Se Machiavelli, il primo pensatore moderno che ha voluto cercare le formule razionali dello Stato perfetto, vivesse ora, trasferirebbe sul piano universale la sua visione italiana e ci direbbe di non illuderci: nessuno dei problemi che ci tormentano sarà risolto, il disordine cosmico continuerà ad aumentare finchè il problema politico non sarà risolto»<sup>26</sup>.

La storia presente induce infatti Ferrero a considerare con preoccupazione le difficoltà che si frappongono al tentativo di conciliare potenza e giustizia, cioè di consentire che si giunga ad individuare «un principio chiaro, umano, ragionevole che stabilisca come e perchè il diritto di comandare e il dovere di obbedire devono dividersi. Un problema molto più difficile che non pensi la faciloneria dell'epoca nostra, perchè l'accordo non potrà più farsi e mantenersi che in un regime di larga e intelligente libertà, che assicuri in modo definitivo il diritto d'opposizione»<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Niccolò Machiavelli e il "Principe", cit., p. 141. Sul tema della libertà nell'Ottocento, dalla Rivoluzione francese alla prima guerra mondiale cfr. la breve ricostruzione fornita da Ferrero alle pp. 136-137.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 143.

Il Novecento dei totalitarismi sembra a Ferrero da un lato esaltare e dall'altro respingere sempre più le prospettive che si possono cogliere nell'opera di Machiavelli, tanto più che questi appare - ad avviso di Ferrero - penosamente mortificato nel *cosidetto machiavellismo*, come si intitola il secondo paragrafo del discorso sul Machiavelli, che l'Ottocento ha edificato per fini contingenti:

«La cosiddetta dottrina del machiavellismo, si riduce ad alcuni brani o frammenti del *Principe*, slegati tra di loro e dal resto, che si potrebbero o sopprimere senza mutilar l'opera, o rendere inoffensivi travestendo il pensiero con parole meno trasparenti. Il machiavellismo è uno spauracchio inventato dalla Controriforma e che il XIX secolo ha ripuntato, contro l'antico regime, facendone una specie di faro dell'umanità»<sup>28</sup>.

Il Machiavellismo così inteso - che annuncia lo *Stato di potenza* trionfante tra secondo Ottocento ed inizio del Novecento - risulta cosa diversa dal *vero* pensiero del fiorentino, del quale altera in realtà l'immagine e la comprensione:

«Un vizio orrendo del XIX secolo è di aver voluto trasfigurare le proprie cattive passioni, invece di emendarle; e una delle più funeste tra le sue cattive passioni è la sua vanità di schiavo che vuol credersi padrone. Per nobilitare questa passione, ha inventato una dottrina che giustificava tutti gli abusi di potere e l'ha attribuita a Machiavelli e all'Italia del Rinascimento, riconoscendo a questa di esser stata la grande scuola del despotismo intelligente. L'Italia non sa che farsi di questa gloria! Essa non è stata la grande scuola, ma la grande vittima del despotismo, che non è mai intelligente. *Il Principe* non è il manuale del perfetto tiranno o il vangelo diabolico, che annuncia l'avvento del superuomo»<sup>29</sup>.

Il veggente, il profeta cui Ferrero riconosce l'infinito amore per la libertà, rischia di essere tradito e la sua opera travisata a sostegno del dispotismo tanto avversato. La tragedia dello Stato moderno, che pure aveva intravisto e denunciato, minaccia di travolgere anche la sua lungimiranza, e di vanificarne la lezione. Ma il fallimento di Machiavelli rappresenterebbe un altro aspetto del medesimo tragico destino che incombe sul mondo contemporaneo:

«Quattro secoli dopo i tempi lontani in cui Machiavelli componeva all'Albergaccio *Il Principe*, il mondo occidentale si sforza invano di sfuggire al dilemma che egli stesso si è posto dopo il Rinascimento; è preso nell'inesorabile tenaglia: o imparare a vivere libero conciliando la potenza e la giustizia, o perire»<sup>30</sup>.

La sfida della libertà inesorabilmente riscatterà o condannerà, secondo Ferrero, gli Stati contemporanei, timorosi o ineluttabilmente incapaci di ricostruire l'autorità senza vanificare la giustizia. Eppure a quella sfida Machiavelli aveva saputo fornire - come il Ferrero ribadisce in più occasioni, nel discorso tenuto nel 1935, che già preparava nelle tesi sostanziali il libro sul potere pubblicato postumo, ma anche nelle pagine dedicate al fiorentino nel 1924 - strumenti raffinati di comprensione delle condizioni del tempo presente, e perfino una profezia lungimirante sul destino dello Stato moderno.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 122-123.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 132-133. Sulle interpretazioni dell'italiano Machiavelli - contrapposto all'inglese Tommaso Moro e al suo modello *insulare*, ispiratore del liberalismo e della democrazia - quale creatore del modello *continentale*, ispiratore della politica autoritaria nell'età moderna, è ancora utile riferirsi a J. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, tr. it. Bologna, 1968.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 143.

## Vittorio Dini

### *Mito e autonomia della politica: il Machiavelli di Gramsci*

«Il carattere fondamentale del *Principe* è quello di non essere una trattazione sistematica ma un libro *vivente*, in cui l'ideologia politica e la scienza politica si fondono nella forma drammatica del *mito*». Così inizia il quaderno di Antonio Gramsci, *Noterelle sulla politica del Machiavelli*<sup>1</sup>; è il quaderno 13, quello programmaticamente dedicato alla scrittura di un saggio su Machiavelli. Ma sul segretario fiorentino ha già da tempo avviato un'attenta riflessione, e sin dai primi quaderni ha raccolto materiali, sia per una base documentaria e bibliografica - per quanto possibile, nella condizione di prigioniero del regime fascista -, sia appunti e note di ipotesi e tesi di lettura generali. La redazione dei quaderni è appena iniziata, nel carcere di Turi l'8 febbraio 1929, e alle prime pagine, il paragrafo 10, è: «*Su Machiavelli*. Si suole troppo considerare Machiavelli come il *politico in generale* buono per tutti i tempi: ecco già un errore di politica. Machiavelli legato al suo tempo: 1) lotte interne alla repubblica fiorentina; 2) lotte tra gli stati italiani per un equilibrio reciproco; 3) lotte degli stati italiani per equilibrio europeo... Machiavelli è uomo tutto della sua epoca e la sua arte politica rappresenta la filosofia del tempo che tende alla monarchia nazionale assoluta, la forma che può permettere uno sviluppo e un'organizzazione borghese»<sup>2</sup>. Non si tratta di una pura storicizzazione, di una semplice contestualizzazione del pensiero di Machiavelli: Gramsci vuole affermare il carattere alto della politica machiavelliana, la sua fondazione nella filosofia e nella storia più avanzata del proprio tempo, della sua epoca. E la riscontra proprio nel suo progetto - il *Principe* è un *manifesto*, un'«utopia rivoluzionaria», così lo definisce lo stesso Gramsci - di unificazione politica, e sociale, pur dentro la permanenza, costruttiva, del conflitto tra le parti. Stato, monarchia assoluta, conflitto: questo il disegno generale che la politica di Machiavelli indica al presente e al futuro. Questa la «scienza della politica» che Gramsci trova in Machiavelli, il suo lascito non solo per il presente, ma per l'avvenire. Il *Principe* è un «manifesto utopico rivoluzionario», questa la definizione gramsciana che Althusser accoglie e interpreta con profondità e completa adesione.

---

<sup>1</sup> Si tratta del Quaderno 13, che cito dall'edizione a cura di C. Donzelli, Antonio Gramsci, *Noterelle sulla politica del Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1981, condotta peraltro sul testo stabilito da Valentino Gerratana, Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, 1975. Il brano si trova a p. 3 dell'ed. Donzelli, da cui citerò d'ora in avanti con l'indicazione Gramsci, *Noterelle*. Peraltro è assai utile anche il riferimento alla vasta antologia, comprensiva di brani da altri quaderni, Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, nuova ed. riveduta e integrata sull'ed. Gerratana, Roma, Editori riuniti, 2000.

<sup>2</sup> Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, 1975, vol. 1, pp. 8-9; il paragrafo sarà poi trasferito nel quaderno 13; cfr. Gramsci, *Noterelle*, cit., p. 64. Da notare che Althusser, *Machiavelli e noi*, cit., tr. it. di M. T. Ricci, Roma, manifestolibri, 1999, p. 21, indicando il tema centrale in Gramsci, annota: «che Lefort [pure un omaggio alla sua lettura machiavelliana, *Le travail de l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1972 apre il testo althusseriano, pag. 15 ed. it.] non ha forse ben visto».

Althusser<sup>3</sup> affronta l'interpretazione attuale di Machiavelli - *Machiavelli e noi* è il titolo che lo stesso autore attribuisce al testo, ampliato, del corso del 1971-72 - partendo da due esempi di lettura: Hegel e Gramsci. Due esempi scelti non a caso, né soltanto per l'oggettivo rilievo che la loro fama testimonia; tutti e due esprimono nei confronti dell'opera machiavelliana il carattere *sorprendente* non solo di una scoperta teorica, ma «qualcosa che riguarda la politica, la sua *pratica*». L'oggetto che attira l'attenzione dei due è lo stesso: il problema dell'unificazione dei particolarismi sotto l'egida dello stato nazionale. Per Hegel la posizione di questo problema politico, che la Germania affronta all'inizio del XIX secolo, lo si ritrova in termini analoghi a quelli che Machiavelli definisce per l'Italia del XVI secolo; e dunque Machiavelli parla ad Hegel non del passato, ma del presente, della situazione politica della sua Germania. Ma Hegel vi legge anche, secondo la sua propria visione idealistica della storia e della politica, l'espressione, universale e razionale, dell'idea dello Stato. Anche per Gramsci, Machiavelli parla del presente, dell'unificazione sociale e politica dell'Italia del '900 - anche se l'unificazione formale è già avvenuta da più di mezzo secolo, ma parla anche, e specialmente, del futuro: propone il problema politico della costituzione della nazione italiana attraverso uno stato nazionale. Non l'idea dello stato, ma la concreta e determinata realtà dello stato nazionale, è l'obiettivo da raggiungere. Dunque, chiarisce Althusser. «Se Machiavelli parla a Gramsci, non è al passato, è al presente, meglio ancora al futuro»<sup>4</sup>. Ecco perché Gramsci ribadisce spesso il riferimento al *Manifesto del partito comunista*: per lui, in effetti, il *Principe* ha funzione e caratteristiche analoghe, come il testo marxiano è un manifesto utopico rivoluzionario. Ma si tratta - per quanto concerne Machiavelli - non di una «coupure épistémologique», di un'innovazione nell'analisi teorica della politica, bensì «è la politica, e più esattamente la pratica politica che governa la rottura, ne determina il luogo e gli assegna il senso»<sup>5</sup>.

E' del tutto naturale che, concependo il mito politico come centrale non soltanto in Machiavelli ma per la prospettiva generale della politica, Gramsci faccia riferimento a Sorel: «Il *Principe* del Machiavelli potrebbe essere studiato come una esemplificazione del 'mito' sorelliano, cioè di una ideologia politica che si presenta non come fredda utopia né come dottrinario raziocinio, ma come una creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disperso e polverizzato per suscitare e organizzarne la volontà collettiva. Il carattere utopistico del *Principe* è nel fatto che il 'principe' non esisteva nella realtà storica, non si presentava al popolo italiano con caratteri di immediatezza obbiettiva, ma era una pura astrazione dottrinarica, il simbolo del capo, del condottiero ideale; ma gli elementi passionali, mitici, contenuti nell'intero volumetto, con mossa drammatica di grande effetto, si riassumono e

---

<sup>3</sup> L. Althusser, *Machiavelli e noi*, cit., specie il I cap., *Teoria e pratica politica*, pp. 17-60; su Hegel e Gramsci, in particolare, le pp. 22 ss. e 30 ss. Si tratta di un testo, rielaborazione di un corso del 1971-72, redatto nel 1976-77 e con aggiunte databili probabilmente al 1986; cfr. François Matheron, *Introduzione* alla tr. cit., a sua volta tratto dalla prima pubblicazione a stampa nel tomo II di Louis Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/INIEC, 1995. Ha richiamato l'attenzione su questo aspetto della lettura machiavelliana di Althusser, in riferimento a Gramsci, e partendo dal carattere *sorprendente - insaisissable* - Pierre François Moreau, *Althusser et Machiavelli la consistance de l'état*, in Gérard Sfez - Michel Senellart (sous la direction de), *L'enjeu Machiavel*, Paris, PUF 2001, pp. 141-148.

<sup>4</sup> Althusser, *Machiavelli e noi* cit., *ibidem*.

<sup>5</sup> Pierre-François Moreau, *Althusser et Machiavel*, cit., p. 145.

diventano vivi nella conclusione, nell'invocazione di un principe, 'realmente esistente'. Nell'intero volumetto Machiavelli tratta di come deve essere il principe per condurre un popolo alla fondazione del nuovo Stato, e la trattazione è condotta con rigore logico, con distacco scientifico: nella conclusione il Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde col popolo, ma non con un popolo 'genericamente' inteso, ma col popolo che il Machiavelli ha convinto con la sua trattazione precedente, di cui egli diventa e si sente coscienza ed espressione, si sente medesimezza: pare che tutto il lavoro 'logico' non sia che un'autoriflessione del popolo, un ragionamento interno, che si fa nella coscienza popolare e che ha la sua conclusione in un grido appassionato, immediato. La passione, da ragionamento su se stessa, ridiventa 'affetto', febbre, fanatismo d'azione. Ecco perché l'epilogo del *Principe* non è qualcosa di estrinseco, di 'appiccicato' dall'esterno, di retorico, ma deve essere spiegato come elemento necessario dell'opera, anzi come quell'elemento che riverbera la sua vera luce su tutta l'opera e ne fa un 'manifesto politico'<sup>6</sup>.

Il senso del discorso è del tutto chiaro: il mito è il centro della lettura machiavelliana, perché sulla base di esso, prima ancora che su interessi materiali e politici, si muovono le masse popolari. Andare «drieto la verità effettuale delle cose» vuol dire allora leggere, interpretare, individuare, ma anche indicare prospettive e ideali da perseguire. E' il caso, appunto, dell'invocazione all'*unità* d'Italia e al principe che deve incarnarla da parte di Machiavelli. La *scienza della politica* machiavelliana è per Gramsci non semplicemente l'analisi positiva dei dati di fatto della realtà storica, ma piuttosto questa capacità di cogliere, dentro la realtà effettuale, la costruzione e la vita effettiva di tendenze, aspirazioni, credenze, quella passione che si fa *affetto* e muove e può far muovere anche in tendenza le forze reali, soggetto della storia. Nell'antropologia machiavelliana, peraltro, a determinare e caratterizzare ideologia e azione sono, insieme e con quasi eguale incidenza, la condizione *oggettiva* offerta dalla *fortuna* - i dati che la realtà crudamente offre come occasione agli agenti della storia -, e, d'altra parte, la *virtù*, la capacità del soggetto di scegliere sulla base delle proprie convinzioni e idee l'azione e cogliere così l'occasione presentata dalla *fortuna*.

D'altra parte, Gramsci rivolge una precisa critica di *astrattezza* circa la visione del mito da parte di Sorel: «Il carattere 'astratto' della concezione soreliana del 'mito' appare dall'avversione (che assume la forma paradossale di una ripugnanza etica) per i *giacobini* che certamente furono un'*incarnazione categorica* del *Principe* di Machiavelli. Il moderno *Principe* deve avere una parte dedicata al *giacobinismo* (nel significato integrale che questa nozione ha avuto storicamente e deve aver avuto concettualmente), come esemplificazione di come si sia formata in concreto ed abbia operato una volontà collettiva che almeno per alcuni aspetti fu creazione *ex novo* originale»<sup>7</sup>. «Nel Sorel si combattevano dunque due necessità: quella del mito e quella della critica del mito, in quanto 'ogni piano prestabilito è utopistico e reazionario'. La soluzione era abbandonata all'impulso dell'irrazionale, dell' 'arbitrario' (nel senso bergsonianesimo di 'impulso vitale') ossia della spontaneità»<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Gramsci, *Noterelle*, cit., pp. 3-4. Acute annotazioni e preziose indicazioni di lettura in questa direzione, si trovano nelle pagine finali di G. Cavallari, *Introduzione a Georges Sorel, Scritti filosofici e politici*, Torino, Einaudi, 1976, pp. XLVII-LI.

<sup>7</sup> Gramsci, *Noterelle*, cit., pp. 6-7.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 5.

Anche Blumenberg critica il mito soreliano in termini di astrattezza: «Sorel riassume la sua descrizione del *mythe social*, come fattore che rifiuta di determinare il futuro, nel concetto di un mezzo che agisce sul presente. Applicarlo contenutisticamente al corso della storia sarebbe una cosa senza senso. Nel concetto di mito sociale, che Sorel ideò nel 1906, è raggiunto il minimo di ciò che potrebbe essere ancora definito un mito. Non viene più raccontata una storia, ma viene sfiorato soltanto un retroscena di desideri, di rifiuto, di volontà di potenza. Lo *sciopero generale*, così come ne parla Sorel, è una determinazione per un episodio travolgente di una concentrata manifestazione della volontà di *je-ne-sais-quoi*. La forza di questo mito finale sta nel suo potere di esclusione: esso è un canone grazie al quale si può sempre sapere e volere ciò che non deve esistere. Ma con ciò il mito raggiunge anche la sua sorprendente convergenza con il dogma, che in origine è il canone col quale escludere le eresie»<sup>9</sup>.

Nella prima, pionieristica monografia dedicata a Gramsci, Nicola Matteucci, nell'ormai lontano 1951, dedicava un intero capitolo alla lettura gramsciana di Machiavelli, che prende spunto dall'identificazione: «Machiavelli impersona la Rivoluzione francese e in particolare i giacobini che furono una *incarnazione categorica del Principe*»<sup>10</sup>. Riguardo alle tre classiche fonti del marxismo, Gramsci opera una sostituzione radicalmente nazionale: «ad Hegel e alla rivoluzione francese subentrano Croce e Machiavelli, due diverse ma essenziali figure della cultura italiana»<sup>11</sup>.

Nel quaderno 10, dedicato all'analisi del materialismo storico e della filosofia di Benedetto Croce, redatto tra il 1932 e il 1935, Gramsci aveva scritto: «la teoria dei miti è per il Sorel il principio scientifico della scienza politica, è la *passione* del Croce studiata in modo più concreto, è ciò che il Croce chiama *religione* cioè una concezione del mondo con un'etica conforme, è un tentativo di ridurre a linguaggio scientifico la concezione delle ideologie della filosofia della praxis vista attraverso appunto il revisionismo crociano»<sup>12</sup>.

Eppure, nella letteratura sulla lettura gramsciana di Machiavelli - letteratura certamente ampia, se non proprio sterminata - l'elemento principale non è stato in alcun modo questo del mito. Protagonista è stata, almeno fino alla pubblicazione del quaderno 13 a cura di Carmine Donzelli, vale a dire fino agli anni '80, l'equiparazione tra *moderno principe* e partito politico. A determinare questa che mi sembra un'evidente riduzione alla *politica* più attuale, è stata meno l'enfasi che Gramsci stesso esprime in tale enunciazione, piuttosto che ragioni strettamente storiche e politiche, dell'attualità politica. Il dibattito politico, e anche quello teorico, è, fino a tutti gli anni '70, indirizzato alla natura e all'essenza stessa dello strumento che deve realizzare allo stesso tempo la rappresentanza della classe oppressa e rivoluzionaria, la coscienza e la scienza di tale classe e della stessa rivoluzione, l'organo di costruzione e di gestione dell'attività politica di costruzione del socialismo e del comunismo. Beninteso, per Gramsci quella identificazione è certamente essenziale, e peraltro legata in modo diretto e

<sup>9</sup> Hans Blumenberg, *Elaborazione del mito*, ed. it. a cura di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1991, p. 281.

<sup>10</sup> Nicola Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*, Milano, Giuffrè, 1951, pag. 57. Del volume esce nel 1977 una ristampa, con una *Prefazione alla seconda edizione* e un'Appendice II, *Una riforma senza egemonia?* pp. 153-163. Per un'ampia rassegna storica e critica delle interpretazioni, Guido Liguori, *Gramsci contesto. Storia di un dibattito 1922-1996*, Roma, Editori riuniti, 1996.

<sup>11</sup> Matteucci, *op. cit.*, p. 18.

<sup>12</sup> Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, 1975, vol. II, p. 1308; e già prima, *ivi*, quad. 7, pp. 888-9.

stretto all'attualizzazione del discorso sulla centralità del mito. «Il moderno principe, il mito-principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo; un elemento di società complesso nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermatasi parzialmente nell'azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali»<sup>13</sup>. E ancora, § 21 dello stesso quaderno 13: «Si è detto che protagonista del nuovo Principe, non potrebbe essere nell'epoca moderna un eroe personale, ma il partito politico, cioè volta per volta e nei diversi rapporti interni delle diverse nazioni, quel determinato partito che intende (ed è razionalmente e storicamente fondato a questo fine) fondare un nuovo tipo di Stato»<sup>14</sup>. Nella prima stesura di questa nota, intitolata *Marx e Machiavelli*, di carattere programmatico come quella sopra riportata<sup>15</sup>, viene precisato: «L'argomento, sarebbe il partito politico, nei suoi rapporti con le classi e con lo Stato: non il partito come categoria sociologica, ma il partito che vuole fondare lo Stato... Ma il protagonista di questo *nuovo principe* non dovrebbe essere il partito in astratto, uno Stato in astratto, ma un determinato partito storico, che opera in un ambiente storico preciso, con una determinata tradizione, in una combinazione di forze sociali caratteristica e bene individuata. Si tratterebbe insomma, non di compilare un repertorio organico di massime politiche, ma di scrivere un libro *drammatico* in un certo senso, un dramma storico in atto, in cui le massime storiche fossero presentate come necessità individualizzata e non come principi di scienza»<sup>16</sup>.

Gramsci segna la propria distanza da Croce, circa il modo di intendere la politica, l'autonomia della politica, la scienza della politica. «La questione iniziale da porre e da risolvere in una trattazione sul Machiavelli è la questione della politica come scienza autonoma, cioè del posto che la scienza politica occupa o deve occupare in una concezione del mondo sistematica (coerente e conseguente) - in una filosofia della praxis-»<sup>17</sup>. Croce ha esagerato, esasperando la sua - inizialmente, giusta e corretta - linea di lettura della distinzione, in Machiavelli, del giudizio politico dal giudizio religioso e morale. Ha esagerato individuando nell'*autonomia della politica* del segretario fiorentino una pura *scienza della politica* e contrapponendovi la sua visione della politica come *passione*.

Nel valorizzare l'autonomia della politica in Machiavelli, Croce ha spazzato per sempre - si fa per dire, i luoghi comuni sono duri a morire nella storia del dibattito e soprattutto della comunicazione politica- il giudizio dell'antimachiavellismo sull'immoralismo di Machiavelli. «Lo Schopenhauer avvicina l'insegnamento di scienza politica del Machiavelli a quello impartito dal maestro di scherma che insegna l'arte di ammazzare (ma anche di non farsi ammazzare) ma non perciò insegna a diventare sicari e assassini»<sup>18</sup>. In realtà, il riferimento, che Gramsci annota di cercare, è una notazione - *per incidenza*, come lo stesso Schopenhauer indica - al quesito: «O sono forse irragionevoli anche i

<sup>13</sup> Gramsci, *Noterelle*, cit., p. 6.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 148-9.

<sup>15</sup> Cfr. sopra, nota 2.

<sup>16</sup> Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, 1975, vol. I, p. 432; il paragrafo sarà poi trasferito solo; parzialmente nel quaderno 13; cfr. Gramsci, *Noterelle*, cit., pp. 148-9.

<sup>17</sup> Gramsci, *Noterelle*, cit., p. 56.

<sup>18</sup> *Ibidem*. Il riferimento esatto è al brano di Benedetto Croce, *Conversazioni critiche*, II, Bari, Laterza, 1918, p. 79: «Non senza giusto motivo lo Schopenhauer ravvicina l'educazione politica, somministrata dal Machiavelli, a quella che fornisce il maestro di scherma, il quale insegna bensì l'arte di ammazzare, ma non però insegna a diventare sicari o assassini». A sua volta, Croce si riferisce ad un brano di Schopenhauer, in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. Di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, Bari, Laterza, 1968, pp. 662-3, n. 1.

precetti, che al principe dà il prudente e conseguente, ponderato e lungimirante Machiavelli?» «Il problema di Machiavelli stava nella soluzione del quesito, come il principe possa mantenersi incondizionatamente sul trono, nonostante i nemici interni e esterni. Il suo problema quindi non era affatto quello etico, se un principe come uomo debba volere o no tale cosa: ma puramente quello politico, come egli, se lo voglia, possa eseguirla. A questo ora egli dà la soluzione, come si scrive un'istruzione per il gioco degli scacchi, in cui sarebbe sciocco richiedere la risposta alla questione, se sia moralmente consigliabile, di giocare in generale agli scacchi. Rimproverare al Machiavelli l'immoralità del suo scritto, è proprio così opportuno come sarebbe il rimproverare ad un maestro di scherma, che egli non apra la sua scuola con una profusione morale contro l'ammazzamento e l'omicidio».

D'altra parte, agli occhi di Gramsci, Croce ha anche il merito «di meravigliarsi del come mai nessuno abbia pensato di dire che il Marx ha compiuto, per una classe moderna determinata, la stessa opera compiuta dal Machiavelli»<sup>19</sup>.

E tuttavia, per Gramsci è diversa, radicalmente diversa, rispetto a Croce, l'idea di *autonomia della politica*, e radicalmente diversa è l'idea di politica che Machiavelli mette all'opera. Si tratta di una politica che non è solo teoria e passione, ma è anche e prima di tutto pratica, progetto e costruzione a partire dall'analisi: analisi determinata storicamente e topologicamente, nello spazio e nel tempo, analisi della congiuntura.

Per questo, dice bene Althusser, Machiavelli è allo stesso tempo «saissant et insaisissable» - «sorprendente e inafferrabile». E per la stessa ragione, conclude Althusser, anche Gramsci è *inafferabile*<sup>20</sup>. Anche lui, proprio come Machiavelli, propone il testo politico «non come l'esposizione di una soluzione, ma come l'impostazione di un problema politico, come una *messa in questione*, come la matrice di un problema politico che divide i protagonisti sulla concezione delle condizioni della *pratica politica*»<sup>21</sup>. Gramsci, afferma con vigore Althusser, è stato il primo ad aver capito l'*inafferabile* di Machiavelli, la «duplice riflessione della pratica politica nel suo testo e del suo testo nella pratica politica». Egli stesso, tuttavia, e per le stesse ragioni è *inafferabile*: l'obiettivo della reale unificazione sociale e politica dell'Italia del '900, e il suo strumento - il *moderno Principe* - costituiscono un problema della *pratica politica* all'altezza della congiuntura dell'Italia e del mondo del XX secolo. Ancora di più, se strettamente connessa ad un'idea piena di autonomia - darsi da se stessi le regole su cui vivere e crescere, per il nostro esordiente millennio.

---

<sup>19</sup> Si tratta di una nota dedicata a *Machiavelli e l' "autonomia" del fatto politico*, redatta originariamente nel quaderno 4 e poi, con qualche variazione e ampliata, trasposta nel quaderno 10; nell'ed. Gerratana citata, vol. I, pp. 505-6, per il quad. 10, vol. II, pp. 1315-7. Il brano che Gramsci riprende è in B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1946, p. 112: «Il Marx, come sociologo, non ci ha dato, certo, definizioni sottilmente elaborate della 'socialità', come se ne possono trovare nei libri di qualche sociologo contemporaneo, dei tedeschi Simmel e Stannler o del francese Durkheim; ma egli insegna, pur con le sue proposizioni approssimative nel contenuto e paradossali nella forma, a penetrare in ciò ch'è la società nella sua realtà effettuale. Anzi, per questo rispetto, mi meraviglio come nessuno finora abbia pensato a chiamarlo, a titolo d'onore, il 'Machiavelli' del proletariato».

<sup>20</sup> L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. cit., pp. 51, 57-8, per l'originale, cfr. L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, cit., pp. 71 e 76-7.

<sup>21</sup> *Ivi*, pag. 57.

## Rosalba Longo Cioffi

### *Bibliografia machiavelliana (1987-2000)*

#### Nota introduttiva

Nella compilazione di una bibliografia c'è sempre il rammarico di dover porre fine ad un lavoro che per definizione è incompleto, con la certezza che qualche errore possa esser stato commesso, che qualche indicazione comunque sia sfuggita, o sia stata, a torto, tralasciata: ad ogni buon conto l'obiettivo perseguito è stato quello di dare un contributo che fosse al tempo stesso quanto più preciso e meno lacunoso possibile.

Questa rassegna bibliografica si propone, infatti, di raccogliere informazioni relative al pensiero politico di Machiavelli, al *machiavellismo* e all'*antimachiavellismo* in generale, escludendo perciò dal novero dei dati tutto quanto faccia riferimento all'opera del letterato.

È stata operata la scelta di tralasciare la citazione di tutte quelle opere che si presentano come manuali o sommari di storia del pensiero politico, così come sono state escluse, allo stesso modo, le traduzioni e le edizioni commentate de *Il Principe*, con qualche rara eccezione dovuta alla particolarità del caso preso in considerazione.

Vengono invece menzionate le ristampe anastatiche, le bibliografie e le biografie dedicate a Machiavelli, le tesi di laurea e di dottorato rintracciabili sull'argomento e quei lavori di taglio storico-sociologico che mettono in relazione il pensiero politico del nostro autore con le vicende del suo tempo o con gli avvenimenti attuali.

Sono entrate altresì nel gruppo delle informazioni prodotte anche versioni in lingua diversa di uno stesso testo.

La ricerca è stata circoscritta ad un periodo di tempo determinato (circa tredici anni) vale a dire dal 1987 al 2000 ed ogni unità elencata è corredata di indicazioni bibliografiche complete di autore, titolo, note editoriali, nonché testata, anno, numero e pagine dello stralcio, per gli articoli desunti da periodici italiani ed esteri.

Le informazioni raccolte provengono non solo da riviste, spogli e repertori vari, ma anche dai cataloghi che alcune significative biblioteche o da data-base raggiungibili in rete e collegati attraverso *Internet*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sono stati consultati i cataloghi dell'Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle biblioteche italiane, dei sistemi bibliotecari universitari di Bologna, Catania, Firenze, Lecce, l'OPAC delle biblioteche lombarde universitarie di Padova, Parma, Pisa, Siena, Torino collegato ad SBN, Trento, Trieste, Udine, Venezia, dell'Istituto Universitario Europeo; quelli della Cambridge University, del Consorzio della biblioteca universitaria di Catalogna, della Red universitaria Española CSIC, ABSYS, DOBIS/IBIS, della università autonoma di Barcellona, della Lajos Kossuth University e della Jate University library ungheresi, della Manchester University, del consorzio del servizio librario della Germania di sud ovest Baden-Württemberg, del BIBSYS facente capo alle biblioteche universitarie norvegesi in unione alla biblioteca Nazionale di Norvegia, delle biblioteche nazionali di Austria, British Library, Belgio, Francia, Germania, Lussemburgo, Olanda, Portogallo, Spagna, Svizzera, Slovenia, Ungheria.

La ricerca ha interessato inoltre, anche i documenti collocati presso il Pontificio ateneo della S. Croce, l'Accademia Alfonsina, l'Università pontificia salesiana, la Pontificia facoltà di Scienze dell'educazione "Auxilium", il Pontificio ateneo S. Anselmo, oltre che la Vaticana.

Può essere interessante sapere che l'interrogazione posta al catalogo della Biblioteca nazionale di Svezia non ha prodotto alcun risultato.

Per quanto concerne le biblioteche americane si è deciso di fare un'esplorazione a campione sulle seguenti strutture: Brown University, Carnegie Mellon University, Princeton University, Library of Congress, il Melvyl Catalog del CDL (California Digital Library) hosted Database.

Si precisa altresì che non vengono qui citati tutti i siti delle biblioteche visitati, ma solo quelli che hanno fornito un numero di risposte sufficientemente significativo.

La scelta di utilizzare le nuove tecnologie per la ricerca bibliografica ha prodotto, poi, risultati veramente soddisfacenti, consentendo di risalire alla letteratura esistente, oggetto di interesse, con rapida ed efficace selettività, rispetto alla mole dei documenti contenuti nelle biblioteche visitate; risultati impensabili da ottenere con l'uso dei soli metodi tradizionali.

I dati forniti sono stati organizzati secondo un ordine cronologico; nell'ambito della sequenza, che comprende un insieme indifferenziato di testi ed uno stralcio da riviste o libri, vige l'ordine alfabetico.

1987

Althusser Louis, *Machiavelli, Montesquieu, Rousseau: zur politischen Philosophie der Neuzeit*, Berlin, Argument.

Bertolo Angelo, *L'Occidente con gli occhi di Machiavelli*, Firenze, Firenze libri.

Boine Giovanni, *Da Anselmo d'Aosta a Bergson studi e saggi su Anselmo d'Aosta, Machiavelli, Montaigne, Madame de Staël, Gobineau, Pater, Ruskin Weininger e Bergson*, in appendice una nota sulla storia della filosofia italiana di Giovanni Gentile, Bologna, M. Boni, (Uomini, tempi, idee, 3).

Bonatti Maria, *Machiavelli diplomatico e scrittore*, [Providence, R.I. s.n.], Thesis (M.A.) - Brown University.

Capozzi Gino, *La 'forza' nella prospettiva dell'assisiologia sociale*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», n. 2, 129-156.

Deppe Frank, *Niccolò Machiavelli zur Kritik der reinen Politik*, Köln, Pahl-Rugenstein.

Desan Philippe, *Naissance de la méthode: Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, Nizet.

Diesner Hans Joachim, *Fine als Staatszweck. Staatsräson bei Machiavelli*, in «Antike und Abendland» (33), n. 2, 163-171.

Ehnmark Anders, *Maktens hemligheter en essä om Machiavelli*, Stockholm, Norstedts.

Flasch Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter, von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, Reclam.

Garver Eugen, *Machiavelli and the history of prudence*, E. Madison, London, University of Wisconsin Press, (Rhetoric of the human sciences).

Garver Eugen, *Prolegomenon to a history of prudence, a critical synthesis*, in «Social Epistemology» (1), 61-82.

Gastaldi Virginio Paolo, *Pace e libertà in un'Europa unita. Idee e progetti dal XVI al XX secolo*, in «Il Politico», n. 3, 399-412.

Jones Charles, *Prudence. Reply to Garver*, in «Social Epistemology», (1), 311-320.

Kersting Wolfgang, *Machiavelli-Bilder: zum gegenwärtigen Stand der Machiavelli Forschung*, in «Philosophisches Jahrbuch», (94), 162-189.

Lee Jin-Woo, *Macht und Vernunft im politischen Denken Machiavellis*, Frankfurt am Main New York, P. Lang.

Münkler Herfried, *Machiavelli: Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, ss.l., Fischer Taschenbuch.

Newel W.R., *How original is Machiavelli? A consideration of Skinner's interpretation of virtue and fortune*, in «Political Theory», (15), 612-634.

Nicolaidis Theodose, *Aspects de l'antimachiavellisme et du machiavellisme en France: 1572-1643*, Lille, Université de Lille.

Nollen Bernard, *Machiavelli: Frühlings-Macht in d. Toscana*, Köln, DuMont.

Pitkin Hanna Fenichel, *Fortune is a women gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, London, University of California Press.

Stell Hans Dieter, *Machiavelli und Nietzsche: e. strukturelle Gegenüberstellung ihrer Philosophie und Politik*, München, Univ., Diss.

Turaivan, *Makkiavelli: varalarum cintanaikalum*, Cennai, Vanati Patippakam.

Uscatescu George, *Procesul umanismului; Filosofia spaimel; Machiavelli si pasiunea puterii; Europa, utopia nouastra*, Bucuresti, Editura politica.

## 1988

Abosch Yishaiya, *Fascism and Machiavelli*, History Department, Mudd Library, (Princeton University Senior Theses).

Althusser Louis - Brewster Ben - O'Hagan Timothy, *Machiavelli's Solitude*, in «Economy & Society», (17), 4, Nov, 468-479.

Anglo Sydney, *Machiavelli as a military authority. Some early sources*, in Denley Peter - Elain Caroline, (ed.), *Florence and Italy: Renaissance studies in honour of Nicolai Rubinstein*, London, Westfield College, University of London, 321-334, (Westfield publications in medieval studies, 2).

Barincou Edmond, *Niccolò Machiavelli mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Bartlett Alan, *Profile of the entrepreneur, or Machiavellian management*, Southampton, Ashford.

Bhattacharya Sisir, *Machiavellian state*, New Delhi, Gitanjali Publishing.

Bovero Michelangelo, *Etica e politica tra machiavellismo e kantismo*, in «Teoria Politica », (4), n. 2, 43-63.

Brown Robert, *La natura delle leggi sociali, da Machiavelli a Mill*, Roma, Lavoro, (Studi e ricerche, 73).

Cavallar Osvaldo, *Un'anonima denuncia agli Otto di guardia contro Niccolò Machiavelli*, in «Il Pensiero Politico», (21), n. 3, 343-358.

De Frede Carlo, *Machiavelli e il regno di Napoli*, Napoli, Giannini.

De Haan Ido, *De passie in de politiek. Een verdediging van het machiavelliaans republikenisme*, in «Krisis», (8), n. 2, 27-43.

Diesner Hans Joachim, *Niccolò Machiavelli Mensch, Macht, Politik und Staat im 16*, Bochum, Studienverlag N. Brockmeyer.

Dolgov K. M., *The politician and the philosopher. Some lessons from Machiavelli*, in «Dialectics and Humanism», (15), n. 3-4, 59-66.

Donaldson Peter S., *Machiavelli and mystery of state*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ehnmark Anders, *Les Secrets du pouvoir, essai sur Machiavel*, Arles, Actes Sud.

Fink Humbert, *Machiavelli, eine Biographie*, München, List.

Flasch Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter, von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, Reclam.

Geerken John Henry, *Heroic virtue, an introduction to the origins and nature of a renaissance concept*, Ann Arbor, Michigan, U.M.I., Dissertation Information Service.

Granada Miguel Angel, *Cosmologia, religion y politica en el Renacimiento, Ficino, Savonarola, Pompanazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos.

Kahn Victoria, *Reduction and the praise of disunion in Machiavelli's Discourses*, in «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», (18), n. 1, 1-19.

Kersting Wolfgang, *Handlungsmächtigkeit-Machiavellis Lehre vom politischen Handeln*, in «Philosophisches Jahrbuch», (95), 235-255.

Kersting Wolfgang, *Niccolò Machiavelli*, München, Beck.

Lavaert Sonja, *Machiavelli's filosofische visie op het politieke handelen*, in «Kritiek», spec.nummer, 23-32.

Macchia Giovanni, *I moralisti classici: da Machiavelli a La Bruyer*, Adelphi, Milano, (Piccola Biblioteca Adelphi, 220).

Martelli Mario, *Nota a Niccolò Machiavelli, Principe 17*, Roma, Salerno Editrice.

Noll Peter - Bachmann Hans R., *Der kleine Machiavelli*, Zürich, Pendo.

Price Russel, *Self-love 'egoism' and ambizione in Machiavelli's thought*, in «History of Political Thought», (9), n. 2, 237-261.

Puigdomenech Forcada Helena, *Maquiavelo en España, presencia de sus obras en los siglos 16 y 17*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Rebhorn Wayne A., *Foxes and lions Machiavelli's confidence men*, Ithaca, London, Cornell University Press.

Sasso Gennaro, *Machiavelli e gli antichi, e altri saggi*, Milano, Ricciardi.

Spagnol Elena - Spagnol Luigi, (a cura di), *Machiavelli per i manager*, Milano, Longanesi.

Trelor John L., *Reading Machiavelli's The Prince as a paradigm change*, in «The Modern Schoolman», (65), 15-28.

Uris Auren, *101 tra le piu grandi idee di management: strategie e tecniche basate sulle idee di... Peter Drucker, Harry Levinson, Frederick Herzberg, B. F. Skinner, Kurt Lewin, Abraham Maslow, Bennet Cerf, Laurence J. Peter, Machiavelli e molti altri*, Milano, F. Angeli.

Viroli Maurizio, *Machiavelli e Rousseau: i dilemmi della politica repubblicana*, in «Teoria Politica», (4), n. 1, 29-42.

Weibel Ernest, *Machiavel, biographie politique*, Fribourg, Editions universitaires.

Zanardi Nerio, *Lo Stato di Machiavelli*, in «Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile», n. 3, 867-896.

## 1989

Aurigemma Marcello, *La religione nei suoi vari aspetti e il francescanesimo in Machiavelli*, Roma, Bulzoni editore.

Barincou Edmond, *Maquiavelo*, Barcelona, Salvat, D.L., (Biblioteca Salvat de grandes biografias, 71).

De Grazia Sebastian, *Machiavelli in hell*, London, Harvester Wheatsheaf.

Ferretti Giuliano, *Machiavellismo, e Ragion di Stato in un inedito di Louis Machon*, in «Il Pensiero Politico», (22), n. 2, 288-300.

Haitsma Mulier E. O. G., *Het Nederlandse gezicht van Machiavelli twee en een halve eeuw interpretatie 1550-1800*, Hilversum Verloren.

Janni Ettore, *Machiavelli*, Milano, Dall'Oglio.

Katz Jared Michae - Advisor Cooper, *Emotional Arousal as a Factor of Machiavellian Task Effectiveness in an Ingratiation Task*, Psychology Department, Mudd Library, (Princeton University Senior Theses).

Jodogne Pierre, *Le christianisme de Machiavel*, Liège, Université de Liège, Faculté de Philosophie et Lettres.

Lazzarino del Grosso Anna, *La Noue, Machiavelli e i 'libertins'*, in «Il Pensiero Politico», (22), n. 2, 208-218.

Matteucci Nicola, *Alla ricerca dell'ordine politico, da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino.

Matteucci Nicola, *Pasquale Stanislao Mancini interprete di Machiavelli*, in «Il Pensiero Politico», (22), n. 1, 78-85.

Papcke Sven (Hrsg.), *Der starke Staat: Staatsideologie von Machiavelli bis heute; Dokumentation einer Studientagung der Landeszentrale fuer Politische Bildung Nordrhein-Westfalen in Verbindung mit dem Institut fuer Politikwissenschaft und dem Institut fuer Soziologie der Universitaet Muenster*, 1-2 Juli 1988 in Eringerfeld, Duesseldorf: Landeszentrale fuer Politische Bildung Nordrhein-Westfalen.

Quaglioni Diego, *Il 'machievellismo' di Jean Bodin, (République, V, 5-6)*, in «Il Pensiero Politico», (22), n. 2, 198-207.

Sénellart Michel, *Machiavélisme et raison d'État XIIIe-XVIIIe siècle*, [Paris], Presses universitaires de France.

Strumia Anna, *Il dibattito sull'oligarchia dei santi: spirito religioso e indagine razionale nelle proposte politiche dei repubblicani inglesi*, in «Il Pensiero Politico», (22), n. 2, 335-347.

Viroli Maurizio, *Republic and politics in Machiavelli and Rousseau*, in «History of Political Thought», (10), n. 3, 405-420.

Vitale Ermanno, *Platone, Aristotele, Machiavelli*. Torino, G. Giappichelli, (I classici e la politica, 1).

Wirks Stephen Hubbard, *Political order and the limits of virtue, Machiavelli and the institutionalization of executive power*, [s. l., s. e.].

## 1990

Allard Gérald *Machiavel, lecteur des Anciens*, in «Laval Théologique et Philosophique», (46), n. 1, 43-63.

Arawi Abd Allah, *Ibn Khaldun wa-Makiyavalli*, tarjamat Khalil Ahmad Khalil, London, Daral-Saqi.

Balaban Oded, *The human origins of fortuna in Machiavelli's thought*, in «History of Political Thought», n. 1, 21- 36.

Bär Siegfried, *Forschen auf deutsch, der Muchiavelli fuer Forscher - und solche die es werden wollen*, Frankfurt a. M., H. Deutsch.

Bireley Robert, *The Counter-Reformation prince, anti-Machiavellianism or Catholic statecraft in early modern Europe*, Chapel Hill, London, University of Caroline Press.

Black Robert, *Machiavelli servant of the Florentine republic*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 71-79, (Ideas in context, 18).

Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, (Ideas in context, 18).

Bock Gisela, *Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 181-201, (Ideas in context, 18).

Bryder Tom, *Machiavelli and modern political analysis*, København, Forlaget Politiske Studier.

Cadoni Giorgio, *Machiavelli e la crisi della costituzione repubblicana di Roma*, in Rota Ghibaudi Silvia - Barcia Franco, (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo: ricerche sui secoli XIV-XVI*, Milano, Angeli, 357- 385.

Chiodi Giulio M., *Tacito dissenso*, Torino, Giappichelli.

Commers Ronald, *Machiavelli*, Brussel, Vrije Universiteit Brussel, Centrum voor de Studie van de Verlichtingen van het Vrije Denken.

Coppini Giorgio, *Analisi critica dei contenuti filosofici del Principe di Machiavelli*, Firenze, Firenze libri.

Esposito Roberto, *Ordine e conflitto, Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori.

Fasano Guarini Elena, *Machiavelli and the crisis of the Italian republics*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 17-40, (Ideas in context, 18).

Fontana Benedetto, *On the relation between Gramsci and Machiavelli*, Ann Arbor, Michigan, U.M.I. Dissertation Information Service.

Gelderer Martine van, *The Machiavellian moment and the Dutch revolt. The rise of Neostoicism and utch republicanism*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 205-223, (Ideas in context, 18).

Haitsma Mulier Eco, *A controversial republican Dutch views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth centuries*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 247-263, (Ideas in context, 18).

Jamme Christoff, *Hegel als Advocat Machiavellis*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», (38), n. 1, 37- 62.

Jusim M. A., *Etika Makiavelli*, Moskva, Nauka.

Knauer Claudia, *Das in 'magische Viereck' bei Machiavelli fortuna, virtù, occasione, necessità*, Würzburg, Königshausen und Neumann.

Maihoffer Werner, *The ethos of the republic and the reality of politics*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 283-292, (Ideas in context, 18).

Mallet Michael, *The theory and practice of warfare*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 173-180, (Ideas in context, 18).

Medici Rita, *La metafora Machiavelli, Mosca, Pareto, Michels, Gramsci*, Modena, Mucchi, (Segni, 1).

Mittermaier Karl, *Machiavelli, Moral und Politik zu Beginn der Neuzeit*, Gernsbach, C. Katz.

Münkler Herfried, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch.

Najemy John, *The controversy surrounding Machiavelli's service to the republic*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, (Ideas in context, 18).

Parel A. J., *Machiavelli's notions of justice: analysis of the text*, in «Political Theory», (18), n. 4, 528-544.

Perry Steve, *The Machiavelli interface*, s.l., Orbit.

Rubinstein Nicolai, *Machiavelli and Florentine republican experience*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 3-16, (Ideas in context, 18).

Ruffo Fiore Silvia, *Niccolò Machiavelli, an annotated bibliography of modern criticism and scholarship*, New York, London, Greenwood Press.

Santaella López Manuel, *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Madrid, Alianza.

Scaglia Giovanni Battista, *Machiavelli, passione e rischio della politica*, Roma, Studium, (La cultura, 38).

Scarcella Cosimo, *Machiavelli, Tacito, Grozio. Un nesso 'ideale' tra libertinismo e previchismo*, in «Filosofia» (41), n. 2, 213-231.

Skinner Quentin, *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 121-141, (Ideas in context, 18).

Viroli Maurizio, *Machiavelli and the republican idea of politics*, in Bock Gisela - Skinner Quentin - Viroli Maurizio, (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 143-171, (Ideas in context, 18).

Wiedmann Franz, *Pensatori d'urto: punti di vista controcorrente sulla realtà come natura e storia* [Biografie], S. Domenico di Fiesole, Cultura della Pace, (Uomo planetario, 4).

Wiedmann Franz, *Anstoessige Denker*, Francoforte, Fischer Site.

Winkler Elke, *Machiavelli in der Tradition der griechischen und römischen Historiographie*, Salzburg, Univ. Diss.

1991

Borghi Giuliano, *La politica e la tentazione tragica la 'modernità' in Machiavelli, Montaigne e Gracian*, Milano, Franco Angeli.

Cadoni Giorgio, *Intorno a una recente silloge di saggi machiavelliani*, in «Il Pensiero Politico», (24), n. 1, 75-82.

Di Rienzo Enzo, *Morellet, Machiavelli e la rivoluzione: aspetti del dibattito su proprietà e subsistances nel periodo rivoluzionario*, in atti del Convegno internazionale sulla rivoluzione francese: Pavia 1988, Extr. de: «Il Confronto Letterario», Schema editore, n. 15, 23-36.

García Romano, *El ensimismamiento de poder: Maquiavelo y la ciencia política moderna*, in «Pensamiento», (47), n. 187, 257-295.

Germino Dante, *Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli*, «Review of Politics», (53), Winter, 146-156.

Gilbert Felix, *Guicciardini, Machiavelli und die Geschichtsschreibung der italienischen Renaissance*, Berlin, Wagenbach, (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek, 29).

Griffin Gerald R., *Machiavelli on management playing and winning the corporate power game*, London, Praeger.

Guetta Alessandro, *Invito alla lettura di Niccolò Machiavelli*, Milano, Mursia.

Heyer Karl, *Machiavelli und Ludwig XIV*, 3. Aufl. Stuttgart, Verl. Freies Geistesleben.

Höchli Daniel, *Die politische Ordnung von Florenz zur Zeit Machiavellis und Giannottis und ihre Vorgeschichte*, St. Gallen, Institut für Politikwissenschaft, Hochschule St.

Legge John, *The modern Machiavelli: the nature of modern business strategy*, [Hawthorn, Vic., Swinburne College Press].

Loose D., *Macht en redelijkleid Machiavelli's Realpolitik en de beginselen van de moderniteit*, in «Tijdschrift voor Filosofie», (53), n. 4, 601-630.

Macaulay Thomas Babington, *Machiavelli*, [ford. Raáb György], [Budapest], Kossuth.

Matucci Andrea, *Machiavelli nella storiografia fiorentina, per la storia di un genere*, Firenze, L.S. Olschki.

Nishimura Teiji, *Makiaberi. Makiaberizumu*, Tokyo, Kodansha, (Kodansha gakujutsu bunko, 1003), originally published in 1969 under title: *Makiaberi: sono shisô to ningenzô*.

Nitti Francesco, *Machiavelli nella vita e nelle dottrine*, (a cura di), Stefano Palmieri e Gennaro Sasso, Bologna, Il Mulino.

Pacini G., *Una rilettura di 'L'esortazione alla penitenza' di Niccolò Machiavelli*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», (27), n. 1, 125-136.

Parel A. J., *The question of Machiavelli's modernity*, «Review of Politics», (53), Spring, 320-339.

Pozzo Gianni, *La 'riabilitazione' fichtiana di Machiavelli*, in «Filosofia Oggi», (14), n. 4, 539-543.

Stemberger Dolf, *Machiavelli, machiavellismo e politica*, Bologna, Il Mulino, [187]-203.

Viroli Maurizio, *La politica e l'arte dello stato nel pensiero di Machiavelli*, in «Teoria Politica», (7), n. 3, 47-62.

## 1992

Chapman John W. - Galston William A., (ed.), *Virtue*. New York, New York University Press.

Coroleu Alejandro, *Il 'Democrates primus' di Juan Ginés de Sepúlveda: una nuova prima condanna contro Machiavelli*, in «Il Pensiero Politico», (25), n. 2, 263-268

Curley Edwin, *A good man is hard to find [Machiavelli, Hobbes, Spinoza]*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», (65), n. 3, 29-45.

De Caprariis Vittorio, *Scritti su Machiavelli*, Messina, P & M.

Diesner Hans Joachim, *Die politische Welt des Niccolò Machiavelli*, Berlin Akd. verl.

Di Maria Salvatore, *Machiavelli's ironic view of history: the Istorie fiorentine*, in «Renaissance Quarterly», (45), Summer, 248-270.

Forde Steven, *Varieties of realism: Thucydides and Machiavelli*, «Journal of Politics», (54), May, 372-393.

Guzzoni Giorgio, *Storia e intervento: Niccolò Machiavelli*, in Bianco F. - Schirollo L., (a cura di), *Logica e storia: scritti in onore di Leo Lugarini*, Milano, Angeli, 65-67.

Joly Maurice - Bounan Michel, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Paris, Allia.

Lentini Orlando, *Analisi sociale machiavelliana*, Milano, F. Angeli, (Collana sociologica, 204).

Mittermaier Karl, *Niccolò Machiavelli, denker en cynicus; biografie*, Baarn, Tirion.

Negri Antonio, *La logique du temps et l'indécision du 'Prince'*, in «Rue Descartes», n. 3, 917-124.

Olivieri Mario, *Il potere, saggio sul Principe di Machiavelli*, Perugia, Guerra.

Parel Anthony, *The Machiavellian cosmos*, New Haven, Yale University Press.

Plamenatz John, *Man and society political and social theories from Machiavelli to Marx*, 2<sup>nd</sup> rev. ed. revised by M.E. Plamenatz and Robert Wokler, London, Longman.

Sacco Messineo Michela, *Il fiume e gli argini: natura ed esperienza nell'opera del Machiavelli*, Palermo, Palumbo.

Shiono Nanami, *Waga tomo Machiaverri. Firentse sonbo*, Tokyo, Chuo Koronsha, (Originally published in 1987).

Skinner Quentin... [et al.] *Great political thinkers Machiavelli, Hobbes, Mill, Marx*, Oxford, Oxford University Press.

Stewart Pamela D., *Italogallia, Machiavelli, the Italians and the question of royal authority in late sixteenth-century France*, in *Aequitas, aequalitas, auctoritas, raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIIe siècle européen*, Paris, J. Vrin, 93-101.

Sullivan Vickie B., *Machiavelli's momentary 'Machiavellian moment': a reconsideration of Pocock's treatment of the Discourses*, in «Political Theory», (20), n. 2, 309-318.

Terestchenko Michel, *Enjeux de philosophie moderne, les violences de l'abstraction*, Paris, Presses universitaires de France.

Varotti Carlo - Anselmi Gian Mario, (a cura di), *Le grandi opere politiche*, Torino, Bollati Boringhieri, (I classici, 7).

Zeppi Stelio, *Il pessimismo antropologico nel Machiavelli del periodo anteriore ai 'Discorsi'*, in «Filosofia Politica», (6), n. 2, 193-242.

## 1993

Antoniade Constantia, *Machiavelli*, Timisoara, Helicon.

Aron Raymond, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois.

Beiner Ronald, *Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on civil religion*, in «Review of Politics» (55), Fall, 617- 638.

Chabod Federico, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, (Piccola biblioteca Einaudi, 587).

D'Andrea Antonio, *La perplessità di Machiavelli, Agatocle o della 'via scellerata e nefaria'*, in *Omaggio a Gianfranco Folena II*, Padova, Editoriale Programma.

De Luca Paola, relatore Mario Proto, *Una contraffazione del 'Principe': il 'De regnandi peritia' di Agostino Nifo*, Lecce, Università di Lecce Dip. Studi Storici, (a.a. 1992-93 tesi di laurea in Storia delle dottrine politiche).

Diesner Hans Joachim, *Virtù Fortuna und das Prinzip Hoffnung bei Machiavelli*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Epp Vesena, *Machiavelli und Boethius*. in «Saeculum», (44), n. 2-4, 206-219.

Faulkner Robert K., *The empire of progress. Bacon's improvement upon Machiavelli*, in «Interpretation», 1992-1993 (20), n. 1, 37-62.

Fell A. London, *Modern origins, developments, and perspectives against the background of 'Machiavellism'*, Westport (Conn.), London, Praeger.

Fontana Benedetto, *Hegemony and power, on the relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press.

Garin Eugenio, *Machiavelli fra politica e storia*, Torino, Einaudi.

Gil Christiane, *Machiavel, fonctionnaire florentin*, Paris, Perrin.

Godorecci Barbara J., *After Machiavelli, 're-writing' and the 'hermeneutic attitude'*, West Lafayette, Purdue University Press.

Held Klaus, *Politiek verstand bij Machiavelli*, in Coolsaet Willy (Redactie), *In verhouding. Opstellen aangeboden aan R. Boehm op zijn vijfenzestigste verjaardag*, Gent, Kritek, Genootschap voor Fenomenologie, 393-409.

Invitto Giovanni, *Merleau-Ponty et Machiavel*, in Heidsieck François, (ed.), *Le philosophiè et son langage*, [actes du colloque] Grenoble, Groupe de Recherches Philosophie & Language, 169-181.

Jay Antony, *Management and Machiavelli*, London, Century Business.

JayAntony, *Management und Machiavelli, von der Kunst, oben zu bleiben*, 2. Aufl. - Düsseldorf, Wien, Econ Taschenbuch Verl.

Kahn, Victoria Ann, *Revising the history of Machiavellism: English Machiavellism and the doctrine of things indifferent*, in «Renaissance Quarterly», (46), Autumn, 526-561.

Lavaert Sonja, *Een weten over de mach*, in Coolsaet Willy (Redactie), *In verhouding. Opstellen aangeboden aan R. Boehm op zijn vijfenzestigste verjaardag*, Gent, Kritek, Genootschap voor Fenomenologie, 323-327.

Manent Pierre, *Vers l'oeuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort*, in Habib Claude - Mouchard Claude (ed.) *La démocratie à l'oeuvre*, Paris, Édition Esprit, 169-190.

McCormick John P., *Addressing the political exception: Machiavelli's 'accidents' and the mixed regime*, in «American Political Science Review», (87), December, 888-900.

Meagher Michael E., *Community and power in the democratic political theory of John F. Kennedy, the parallel with Machiavelli and Rousseau*. Carbondale, Ill., Southern Illinois Univ., Diss., (microfiche).

Moggach Douglas, *Fichte's engagement with Machiavelli*, in «History of Political Thought», (14), n. 4, 573-589.

Montanelli Indro, *Niccolò Machiavelli*, in «Il Giornale», n. 3, 115-126, (Inserito redazionale, marzo-aprile, fa parte di: *I protagonisti*, Edizione fuori commercio riservata ai lettori de Il Giornale).

Najemy John M., *Between friends discourses of power and desire in the Machiavelli-Vettori letters of 1513-1515*, Princeton, N.J. Chichester, Princeton University Press.

Osmond Patricia J., *Sallust and Machiavelli, from civil humanism to political prudence*, in «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», (23), Fall, 407-438.

Pearce Edward, *Machiavelli's children*, London, Vietor Gollancz.

Piovani Riccarda, *L'ideale rinascimentale dell'uomo di stato in Inghilterra e in Italia 'The governor' di sir Thomas Elyot e il Principe di Niccolò Machiavelli*, Milano, Istituto Universitario di Lingue Moderne.

Sasso Gennaro, *Niccolò Machiavelli*, Vol. 1, *Il pensiero politico*, Bologna, Il Mulino.

Sasso Gennaro, *Niccolò Machiavelli*, Vol. 2, *La storiografia*, Bologna, Il Mulino.

Sorell Tom, (ed.), *Rise of Modern Philosophy Tension Between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford, Oxford University Press.

Spinelli Altiero, *Machiavelli nel secolo XX, scritti del confino e della clandestinità*, (a cura di), Piero Graglia, Bologna, Il Mulino.

Sumberg Theodore A., *Political literature of Europe before and after Machiavelli*, Lanham, Md. London, University Press of America.

Zanardi Nerio, *Lo stato di Machiavelli*, Milano, Giuffrè.

Zanon Renzo, *'Industria' in Machiavelli*, in *Omaggio a Gianfranco Folena II*, Padova, Editoriale Programma, 957-970.

## 1994

Argonese Francesco, relatore Mario Proto, *Il rinascimento nella interpretazione di Antonio Gramsci: gli intellettuali e Machiavelli*, Lecce, Università di Lecce, Dip. Studi Storici, (a.a. 1993-94 tesi di laurea in Storia delle dottrine politiche).

Baccelli Luca, *Tradizione repubblicana e realismo politico nel pensiero di Niccolò Machiavelli*, (tesi di dottorato negli anni accademici 1992-93 e 1993-94).

Baron Hans, *Machiavelli: autore del Principe e dei Discorsi*; traduzione dall'inglese di Paola Zanardi, Milano, Anabasi, (Clinamen).

Brenton Tony, *The greening of Machiavelli, the evolution of international environmental politics*, London, Royal Institute of International Affairs, Energy and Environmental Programme, Earthscan Publications.

Cadoni Giorgio, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali. Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini e Donato Giannotti di fronte al tramonto della Fiorentina Libertas*, Roma, Tourence.

Cofrancesco Dino, *Raymond Aron: lettura dei classici e teoria dei regimi politici*, in «Il Politico», n. 4, 573 - 596.

Cutinelli Rendina Emanuele, *Una panoramica dei recenti studi (1969-1992) sulle opere storico politiche di Niccolò Machiavelli*, «Lettere Italiane», (46), n. 1, 123-172.

Diesner Hans-Joachim, *Machiavellis Illusion eines perfekten Staates*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Faulkner Tom, *The Machiavellian legacy*, Lewes, Book Guild.

Fennis Irene... [et al.], *Van idealisme tot pragmatisme, 30 jaar studievereniging Machiavelli*, Amsterdam, Machiavelli.

Fernandez Vitores Raúl, *Maquiavelo: la política: un comentario sobre los dieciocho primeros capítulos del primer libro de los 'Discursos', seguido de algunos ejemplos*, Madrid, Libertarias Prodhufi, (Ensayo, 75).

Fido Franco, *Machiavelli, Guicciardini e storici minori del primo Cinquecento*. [Milano], F. Vallardi; Padova, Piccin nuova libreria.

Fisher Roger, *Beyond Machiavelli tools for coping with conflict* Roger Fisher, Elizabeth Kopelman, Andrea Kupfer Schneider, Cambridge, Mass. London, Harvard University Press.

Forment Eudaldo, (a cargo de), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico: actas de las jornadas de la Sociedad Internacional Tomas de Aquino (SITA)*, Barcelona, 1993 [Congreso], Barcelona, Bales, (Cuadernos de Espirit, 4).

Gil Christiane, *Machiavelli, eine Biographie*, Solothurn, Benziger.

Hegmann Horst, *Politischer Individualismus die Rekonstruktion einer Sozialtheorie unter Bezugnahme auf Machiavelli, Bodin und Hobbes*, Berlin Duncker & Humblot.

Kahn Victoria, *Reading Machiavelli. Innocent Gentillet's Discourse on method*, in «Political Theory», (22), n. 4, 539-560.

Kahn Victoria, *Machiavellian rhetoric, from the Counter-Reformation to Milton*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Lentini Orlando, *Machiavelli e Pareto: l'analisi sociale italiana fra Rinascimento e Positivismo*, in Rutigliano Enzo, (a cura di), *La ragione e i sentimenti: Vilfredo Pareto e la sociologia*, Milano, Angeli, 137- 148, (Collana di sociologia, 232).

Lilla Mark, *The Making of an Anti-Modern*, Cambridge, Harvard University Press.

Macaulay Thomas, *Machiavelli*, Vorw. von Eberhard Straub., Heidelberg, Manutius Verl.

Machiavelli Niccolò, *Il principe*, con il commento di Napoleone Bonaparte, [Vimercate]: La spiga.

Marcu Valeriu, *Machiavelli die Schule der Macht Im Anhang, Reflexionen des Autors zu Lenin und Hitler*, München, Matthes & Seitz.

Matteucci Nicola, *Le ragioni della politica e le ragioni della morale*, in «Il Mulino», n. 3, 428-434.

McAlpine Alistair, *Il nuovo Machiavelli, ovvero L'arte di sopravvivere in politica*, Milano, Mondadori.

Mukherjee Subrata - Ramaswamy Sushila, (ed.), *Niccolò Machiavelli*, New Delhi, Deep & Deep, (Great Western political thinkers, 3).

Pasquino Gianfranco, *Il bisogno di un'etica nella politica democratica*, in «Il Mulino», n. 4, 572-580.

Pastor Pérez Miguel A., *El arte de la simulación, estudio sobre ciencia y política en Nicolás Maquiavelo*, Sevilla, ORP, (Colección Raigal, n. 2).

Pietsch Roland, *Dialog mit Niccolò Machiavelli: ein Versuch*, Berlin, Berlin, Techn. Univ., Hausarbeit.

Pocock J. G. A., *Machiavelli and the Rethinking of History*, in «Il Pensiero Politico», (27), n. 2, 214-230.

Prezzolini Giuseppe, *Vita di Nicolò Machiavelli Fiorentino*, Milano, Rusconi libri, (Biografie, 19).

Richards George M., Advisor: Cooper, *A Political Alliance Between Theory and Realism: The Principles within Plato's and Machiavelli's Conceptions of the Just State*, Philosophy Department, Mudd Library, (Princeton University Senior Theses).

Rigobelli Armando, *La questione Machiavelli nella cultura italiana dei primi decenni del dopoguerra* in Pieretti Antonio e Mollo Gaetano, (a cura di), *Formazione e scuola: studi in onore di Guido Giugni*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 145-156.

Sabino Fernández Campo, *Una relectura de 'El príncipe'*, discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. D. Sabino Fernández Campo y contestación del Excmo. Sr. D. José María de Areilza y Martínez de Rodas, sesión de 28 de junio de 1994, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Scott John T. - Sullivan Vickie B., *Patricide and the plot of The Prince: Cesare Borgia and Machiavelli's Italy*, in «American Political Science Review», (88), December, 887-900.

Stefanoni Francesco, *Knick e Machiavelli, uno studio su Motkarneval e Renaessanse*, Milano, Università degli studi.

Tommasini Oreste, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, Bologna, Il Mulino, (Ristampa anastatica dell'edizione pubblicata a Roma da Loescher, 1883-1911).

Verdiglione Armando, *Niccolò Machiavelli*, Milano, Spirali.

Wells Herbert George, *The new Machiavelli*, London, Dent.

Wirls Stephen Hubbard, *Machiavelli and Neustadt on virtue and the civil prince*, in «Presidential Studies Quarterly», (24), Summer, 461-477.

1995

*American faces of Machiavelli*, [Article. Symposium], in «Review of Politics», (57), Summer, 389-481.

Bidet Jacques, *A Metastructural Reinterpretation of the Rawlsian Theory: from Rawls to Machiavelli*, in «Ratio Juris», (8), n. 1, 64-84.

Carta Paolo, *Il machiavellismo di Josef Macek e i suoi scritti sul Rinascimento italiano*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-germanico in Trento», n. 21, 69-91.

Coyle Martin, [ed.], *Niccolò Machiavelli's The prince new interdisciplinary essays*, Manchester, Manchester University Press

Curry Patrick - Zarate Oscar, *Machiavelli for beginners*, Cambridge, Icon.

Desideri Paolo, *Plutarco e Machiavelli*, Napoli, D'Auria.

Diggins John Patrick, *Machiavelli e il neo-machiavellismo in America*, in Wood Gordon S ... [et al.], *La virtù e la libertà: ideali e civiltà italiana nella formazione degli Stati Uniti*, Torino, Fondazione Agnelli, 161-184, (Studi e ricerche).

Federico II Rey de Prusia, *Antimaquiavelo o Refutación del Príncipe de Maquiavelo*, (editado en 1740 por Voltaire); estudio introductorio, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, (Clásicos políticos).

Federico II Re di Prussia, *L'antimachiavelli*, Pordenone, Studio Tesi.

Fisher Roger - Kopelman Elizabeth - Schneider Andrea Kupfer, *Jenseits von Machiavelli: kleines Handbuch der Konfliktlösung*, Frankfurt/Main, Campus Verlag.

Forde Steven, *International realism and the science of politics: Thucydides, Machiavelli, and neorealism*, in «International Studies Quarterly» (39), June, 141-160.

Giordano Giuliana, relatore Claudio Bonvecchio, *Niccolò Machiavelli, la concezione dello Stato*, Trieste, Università degli studi, (tesi di laurea in Storia delle dottrine politiche).

Kain, Philip J., *Niccolò Machiavelli adviser of princes*, in «Canadian Journal of Philosophy», (25), Mar, 33- 56.

Kayembe Muluka Athanase, *Essai de critique sur le réalisme politique de Niccolò Machiavelli*, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas philosophiae, (sul front.: Extractum ex dissertatione ad doctoratum in Facultate philosophiae).

Machiavelli Niccolò, *Niccolò Machiavelli: storico e politico*; scelta e introduzione di Giuliano Procacci, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

Machiavelli Niccolò, *Pensamientos y sentencias*, extraídos de las obras del gran ideólogo fiorentino del Renacimiento por Francesco Miravittles, Barcelona, Península.

Misan Montefiore Jacques, *La fortune de Machiavel dans la presse française de la Restauration*, in «Il Pensiero Politico», (28), n. 3, 462-467.

Monarca G., *'Il principe' di Machiavelli è un plagio*, Sessa Aurunca, Puliscoop.

Moro Roberto - Tumminelli Roberto, (a cura di), *Da Machiavelli a Marx: letture introduttive alla storia del pensiero politico*, Milano, CUESP.

Pierotti Piero, *Prima di Machiavelli, Filarete e Francesco di Giorgio consiglieri del principe*, Pacini, Ospedaletto, (Ecostoria, 6).

Procacci Giuliano, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma, Bari, Laterza, (Collezione storica).

Riklin Alois, *Die Führungslehre von Niccolò Machiavelli*, St. Gallen, Institut für Politikwissenschaft, Hochschule St.

Roviello Anna Maria, *Voie de milieu, juste mesure et dé mesure chez Machiavel*, in «Épokhè», n. 5, 239-255.

Scharfstein Ben-Ami, *Amoral politics, the persistent truth of Machiavellism*, Albany, State University of New York Press.

Sorell Tom, (ed.), *The rise of modern philosophy: the tension between the new and traditional philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford, Clarendon Press.

Strauss Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press.

Vannucci Marcello, *I grandi protagonisti di Firenze: da Dante e Boccaccio a Lorenzo il Magnifico, da Machiavelli a Galileo, da Collodi a Spadolini, otto secoli di vicende fiorentine rivissute in cento personaggi che ne hanno segnato la storia*, Roma, Newton Compton, (Quest'Italia, 218).

Viroli Maurizio, *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli, (Saggi. Storia e scienze sociali).

Voegelin Eric, *Die Spielerische Grausamkeit der Humanisten: Eric Voegelins Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus*, Aus dem Englischen und mit einem Vorwort von Dietmar Herz, Nachwort von Peter J. Opitz, München, Wilhelm Fink.

Walling Karl, *Was Alexander Hamilton a Machiavellian Statesman?* in «The Review of Politics», (3), n. 57, 419-448.

Wicht Bernard, *L'idée de milice et le modele suisse dans la pensée de Machiavel*, Lausanne [Paris], l'Age d'homme.

Wishy Bernard W., *Good-bye, Machiavelli government and American life*, Baton Rouge, London, Louisiana State University.

Zeppi Stelio, *Intorno al concetto di decadenza in Niccolò Machiavelli*, in «Filosofia Politica», (9), n. 1, 15-26.

1996

Atkinson James B. - Sices David, (trans. and ed.), *Machiavelli and his friends: their personal correspondence*, DeKalb, Northern Illinois University Press.

Balistreri Antonio Giuseppe, *Machiavelli e la fondazione della politica come scienza*, in: «Behemoth», (20), n. 3-4, 25-33

Bermudo Ávila José Manuel, *Nicolás Maquiavelo*, 1ª ed. Madrid, Ediciones del Orto, (Biblioteca filosófica).

Blanchard K. C. Jr., *Being, seeing and touching. Machiavelli's modification of Platonic epistemology*, in «Review of Metaphysics», (49), n. 3, 577-607.

Boesche Roger, *Theories of tyranny, from Plato to Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press.

Cascarelli Joseph C., *Presumption of innocence and natural law: Machiavelli and Aquinas*, in «The American Journal of Jurisprudence», 41, 229-269.

Curry Patrick - Zarate Oscar - Appignanesi Richard, *Introducing Machiavelli*, Totem Books.

Di Legami Flora, *La maschera della ragione, L'Asino di Niccolò Machiavelli*, Caltanissetta, S. Sciascia.

Drei Henri, *Le mot et le concept de vertu chez Machiavel et Montesquieu*, Lille, Atelier Nat. de Reprod. des Thèses de l'Université de Lille 3, (Mikrofiche)

Foy Anna Meschan - Advisor Kahn Victoria, *La fortuna è donna: Allegory and Practical Politics in Machiavelli's Mandragola*, Comparative Literature Department, Mudd Library, (Princeton University Senior Theses).

Gilbert Allan H., *Machiavelli: The Chief Works & Others*, Durnham, Duke University Press.

Gilbert Felix, *Machiavel et Guichardin politique et histoire à Florence au XVIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil.

Grimm Bernhard A., *Macht und Verantwortung, ein Anti-Machiavelli für Führungskräfte*, Wiesbaden, Gabler.

Hart Claudia, *Machiavelli für Kids*. Hamburg, Ed. Nautilus.

Hrnqvist Mikael, *Machiavelli and the Romans*, Uppsala, University.

Killilea Alfred G., *Machiavelli, bok, and public ethics*, in Lynn Pasquerella - Killilea Alfred G. - Vocino Michael, (ed.), *Ethical dilemmas in public administration*, Westport, Praeger, 1-6.

Kwak C. S., *Machiavellianism and the Ideology of the Modern State*, Seoul, Hyonsang - Kwa - Yinsik

Lahtinen Mikko, *Niccolò Machiavelli ja aleatorinen materialismi: Louis Althusser ja*, Tampere, Tampereen yliopisto.

Leerssen Joseph T. - Spiering Menno, (ed.), *Machiavelli figure-reputation*, Amsterdam, Rodopi. (Yearbook of European studies, 8).

Livet Pierre, (ed.), *L'éthique à la croisée des savoirs, actes du colloque 'Le retour de l'éthique'*, Université de Provence, novembre 1991, [Congresso], Paris: J. Vrin, (Problèmes et controverses).

Mansfield Harvey Claffin, *Machiavelli's virtue*, Chicago, London, University of Chicago Press, in Marchand Jean-Jacques, (a cura di), *Niccolò Machiavelli, politico, storico, letterato*, atti del convegno di Losanna, 27-30 settembre 1995, Roma, Salerno, (Biblioteca di filologia critica, 4).

Martelli Mario, *Machiavelli e Firenze dalla Repubblica al Principato*, in Marchand Jean-Jacques, (a cura di), *Niccolò Machiavelli: politico, storico, letterato*, atti del convegno di Losanna, 27-30 settembre 1995, Roma, Salerno, 15-31, (Biblioteca di filologia e critica, 4).

Masters Roger D., *Machiavelli, Leonardo, and the science of power*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Masters Roger D., *Machiavelli, Leonardo, and the future of modernity*, [Berkeley, Calif.], Institute of Governmental Studies, University of California at Berkeley.

Meagher Michael E., *Community and power in the democratic political theory of John F. Kennedy: the parallel with Machiavelli and Rousseau*, in «Dissertation Abstracts International», (54-08A), 3189.

Minogue Kenneth, *Machiavelli and the duck/rabbit problem of political perception*, in «Government & Opposition», (31), Spring, 216-226.

Nadon Christopher, *Aristotle and the republican paradigm, a reconsideration of Pocock's Machiavellian moment*, in «The Review of Politics», (4), n. 58, 677-698.

Najemy John M., *Baron's Machiavelli and Renaissance republicanism*, in «American Historical Review», (101), Feb., 119-129.

Nitti Francesco, *Machiavelli nella vita e nelle dottrine*, (a cura di), Stefano Palmieri e Gennaro Sasso, Bologna, Il Mulino, 1991-1996, (Ristampe anastatiche - Istituto italiano per gli studi storici).

O'Byrne John, *O' Machiavelli or how to succeed in Irish politics*, Dublin, Leopold Publishing.

Paulsen Thomas, *Machiavelli und die Idee der Staatsräson*, Neubiberg, Univ. der Bundeswehr, Fak. für Sozialwiss., Inst. für Staatswiss.

Pfaff Diane, *Die republikanische Option im Werk Niccolò Machiavellis*, Berlin, Techn. Univ., Diss.

Riklin Alois, *Die Führungslehre von Niccolò Machiavelli*, Bern, Stämpfli.

Sénellart Michel, *La crise de l'idée de concorde chez Machiavel*, in «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», (t. IV), 117-133.

Skinner Quentin Robert, *Machiavelli*, Budapest, Atlantisz.

Stewart Sarah Elizabeth, *Machiavelli and the significance of gender*, in «Dissertation Abstracts International», (31-02), 637.

Sullivan Vickie B., *Machiavelli's three Romes, religion, human liberty, and politics reformed*, De Kalb, Northern Illinois University Press.

Terray Emmanuel - Callari Antonio - Ruccio David F., *An Encounter: Althusser and Machiavelli*, in Callari Antonio, Ruccio, David F. (eds.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*, Hanover, NH: University Press of New England, 257-277.

Tapergi Fausto, *Machiavelli questo sconosciuto, ricostruzione e commento del pensiero politico di Niccolò Machiavelli e compendio biografico*, Vicenza, Satya.

Valadier Paul, *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Éditions du Seuil, (Point Essais, 333).

Verrier Frédérique, *Machiavelli e Fabrizio Colonna nell'Arte della guerra: il polemologo sdoppiato*, in Marchand Jean-Jacques, (a cura di), *Niccolò Machiavelli: politico, storico, letterato*, atti del convegno di Losanna, 27-30 settembre 1995, Roma, Salerno, 175-187, (Biblioteca di filologia e critica, 4).

Villari Pasquale, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi, illustrati con nuovi documenti*, Firenze, Le Monnier, (ristampa).

Wolf Wilhelm R., *Das Machiavelli-Syndrom, Krankheitssymptome des Unternehmens Diagnose, Therapie, Prävention*, Wiesbaden, Gabler, 1996.

Wootton David, (ed.), *Modern political thought readings from Machiavelli to Nietzsche*, Indianapolis, Ind. Cambridge, Hackett.

## 1997

Abensour Miguel, *La démocratie contre l'état: Marx et le moment machiavélien*, Paris, Presses Universitaires de France, (Les essais du collège international de philosophie).

Baldini Enzo, *L'antimachiavélisme en Italie au début de la littérature de la raisons d'Etat*, in Dierkersen A., (éd.), *L'antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières, actes du Colloque de Bruxelles 9-10 mai 1996*, Bruxelles, Edition de l'Université de Bruxelles, 15-30, (Problèmes d'histoire des religions, n. 8).

Baldini Enzo - Battista Annamaria, *Il dibattito politico nell'Italia della controriforma, ragion di Stato, Tacitismo, Machiavellismo, Utopia*, in «Il Pensiero politico» (30), n. 3, 393-439.

Bellini Giovanna - Mazzoni Giovanni, *Machiavelli e l'idea d'Italia*, Roma, Bari.

Borrelli Gianfranco, *Parcours et raisons de l'antimachiavélisme dans la culture politique napolitaine, de Campanella à Vico*, in Dierkersen A., (éd.), *L'antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières, actes du Colloque de Bruxelles 9-10 mai 1996*, Bruxelles, Edition de l'Université de Bruxelles, 43-53, (Problèmes d'histoire des religions, n. 8).

Borrello Benedetta, *Il caso Machiavelli: nuovi aspetti e problemi*, in «Clio» (XXXIII), n. 1, 113-124.

Buckler Steve, *Machiavelli and Rousseau: the standpoint of the city and the authorial voice in political theory*, in «History of the Human Sciences», (10), Aug., 69-86.

Burnham James, *I machiavelliani; critica della mentalità ideologica*, Paris, Dunod Masson.

Cahn Steven M., (ed.), *Classics of modern political theory Machiavelli to Mill*, New York, Oxford, Oxford University Press.

Dierkersen A., (éd.), *L'antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières, actes du Colloque de Bruxelles 9-10 mai 1996*, Bruxelles, Édition de l'Université de Bruxelles, (Problèmes d'histoire des religions, n. 8).

Dunn John - Harris Ian, (ed.), *Machiavelli*, Cheltenham, E. Elgar, (Great political thinkers, 5).

Faraklas Georges, *Machiavel, le pouvoir du prince*, Paris, Presses universitaires de France, (Philosophies, 78).

Fischer Markus, *Machiavelli's political psychology*, in «Review of Politics», (59), Fall, 789-829.

Ghetti Noemi, *Il principe diabolico: la storia di Niccolò Machiavelli*, Roma, Nuove edizioni romane.

Grant Ruth Weissbourd, *Hypocrisy and integrity: Machiavelli, Rousseau, and the ethics of politics*. Chicago: University of Chicago Press.

Kocis Robert, *Machiavelli redeemed: retrieving his humanist perspectives on equality, power and glory*, Bethlehem, Lehigh University Press.

Kubik Timothy R. W., *Is Machiavelli's canon spiked? Practical reading in military history*, in «Journal of Military History», (61), January, 7-30.

Lahtinen Mikko, *Niccolò Machiavelli ja aleatorinen materialismi: Louis Althusser ja Machiavellin konjunktuurit*, Tampere, Tampereen yliopisto, (Acta Universitatis Tampereensis, 572).

Lindseth Kristine, *Firenze en by i krise: en idéhistorisk undersøkelse av forholdet mellom politikk og religion hos Machiavelli og Savonarola*, [Oslo], [K. Lindseth].

Masiello Vitilio, *Classi e Stato in Machiavelli*, Bari, Adriatica.

Oriani Alfredo, *Niccolò Machiavelli*, Napoli, AGE-Alfredo Guida Editore.

Pocock John Greville Agard, *Le moment machiavelien, la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses universitaires de France.

Ritter Gerhard, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna, Il Mulino.

Rubin Harriet, *The princess: Machiavelli for women*, New York, Bloomsbury.

Sénellart Michel, *La critique de Machiavel dans les Discorsi sopra Tacito d'Ammirato*, in Dierkersen A., (éd.), *L'antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières, actes du Colloque de Bruxelles 9-10 mai 1996*, Bruxelles, Edition de l'Université de Bruxelles, 105-119, (Problèmes d'histoire des religions, n. 8).

Suppa Silvio, *Parcours de l'antimachiavélisme, les Jésuites italiens, l'interprétation prudente d'Amelot de la Houssaye*, in Dierkersen A., (éd.), *L'antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières, actes du Colloque de Bruxelles 9-10 mai 1996*, Bruxelles, Edition de l'Université de Bruxelles, 121-139, (Problèmes d'histoire des religions, n. 8).

Vincieri Paolo, *Natura umana e dominio, Machiavelli, Hobbes, Spinoza.*, Ravenna, Longo.

Whiten Andrew - Byrne Richard W., (ed.), *Machiavellian intelligence II, extensions and evaluations*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press.

Wolf Rainer, *Machiavelli und der Mythos des Principe*, in: "Der Staat", (36), n. 4, 596-621.

## 1998

Albertini Stefano, *Revenge, sacrifice, and the judicial system in Machiavelli*, in «Dissertation Abstracts International», (59-09A), n. 12, 3551.

Balsamo J., *Im livre écrit du doigt de Satan'. La découverte de Machiavel et l'invention du machiavélisme en France au XVI siècle*, in De Courcelles D., éd, *Le pouvoir des livres a la Renaissance. Actes de la journée d'étude, Paris 15 mai 1997*, Paris, études et rencontres de l'école des chartes, 3, 77-92.

Caleo Marcello, *Machiavelli discepolo ideale di Savonarola*, Rimini, Il Cerchio.

Cavaillé S.P., *Louis Machon. Un apologie pour Machiavel*, San Domenico di Fasole, European University Institute Florence, (EVI Working Paper, HEC n 98/4).

Ciliotta Rubery Andrea, *Evil teachings without remorse: an examination of the question of evil within Machiavelli's 'exhortation to penitence' and the life of Castruccio Castracani of Lucca*, in «Dissertation Abstracts International», (55-12A), n. 12, 3868.

*Cultura e Scrittura di Machiavelli*, Atti del convegno si Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997, Roma, Salerno editrice.

Cutinelli Rendina Emanuele, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Czempiel Ernst Otto, *Friedensstrategien: eine systematische Darstellung außenpolitischer Theorien von Machiavellibus Madariaga*, Opladen, Westdt. Verl.

Femia Joseph V., *The Machiavellian legacy: essays in Italian political thought*, Basingstoke, Macmillan Press.

Henderson Christine Dunn, *Men 'rare in brain and authority': investigating the link between éfounders and human excellence in Machiavelli's Prince and Discourses*, in «Dissertation Abstracts International», (59-12A), n. 12, 4790.

Hunt Constance C. T., *The orbit of politics: a comparative study of Aristotle, Machiavelli and the 'federalist' on the size of the political community*, in «Dissertation Abstracts International», (57-10A), n. 12, 4522.

Jacobelli Jader, *Machiavelli e (o) Guicciardini: alle radici del realismo politico*, Milano, Mursia.

Machiavelli Niccolò, *The other Machiavelli republican writings by the author of The prince*, edited, introduced, and with an essay by Quentin P. Taylor, Lanham, Md. Oxford University Press of America.

Martelli Mario, *Machiavelli e gli storici antichi: osservazioni su alcuni luoghi dei discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Roma, Salerno, (Quaderni di Filologia e critica, 13).

Masters Roger D., *Fortune is a river: Leonardo da Vinci & Niccolò Machiavelli's magnificent dream to change the course of Florentine History*, New York, The Free Press.

Raimondi Ezio, *Politica e commedia: il centauro disarmato*, Bologna, Il Mulino, (Intersezioni, 181).

Sfez Gérald, *Machiavel, le prince sans qualités*, Paris, Editions Kimé.

Strathern Paul, *Machiavelli in 90 Minutes*, Chicago, Ivan R. Dee.

Varotti Carlo, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento: da Petrarca a Machiavelli*, Milano, Mondadori, (Testi e pretesti).

Vatter Miguel E., *Between form and event: the Foundation of Political Freedom in modernity: Niccolò Machiavelli*, in «Dissertation Abstracts International», (59-08A), n. 12, 3030.

Viroli Maurizio, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press.

Viroli Maurizio, *Il sorriso di Niccolò: storia di Machiavelli*, Roma, GLF editori Laterza, (Storia e società).

## 1999

Althusser Louis, *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri, (Le orme, 12), (Tratto da: *Ecrits philosophiques et politiques*).

Colish Marcia L., *Republicanism, Religion, and Machiavelli's Savonarolan Moment*, in «Journal of the History of Ideas», (60), n. 4, 597-616.

Cutinelli Rendina Emanuele, *Introduzione a Machiavelli*, Roma, Laterza, (I filosofi).

Fontana Benedetto, *Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli*, in «Journal of the History of Ideas», (60), n. 4, 639-658.

*Machiavel au la maîtrise de l'urgence*, in «Archives de philosophie», (t. 62), n. 2, 219-295.

Najemy John M., *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas», (60), n. 4, 659-681.

Nederman Cary J., *Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought*, in «Journal of the History of Ideas», (60), n. 4, 617-638.

Skinner Quentin, *Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, (Universale paperbacks Il Mulino, 361).

Sasso Gennaro, *Niccolo Machiavelli in cancelleria: cinquecento anni dopo*, Bologna, Clueb.

Spes G., *Machiavel, la politique du maindre mal*, Paris, P. V. F., Bibliotheque du CIP.

Tarleton Charles D., *Fortuna and the Landscape of Action in Machiavelli's Prince*, in «New Literary History», (30), n. 4, 737-755.

## 2000

Borrelli Gianfranco, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli, Bibliopolis.

Danoff Brian F., *Lincoln, Machiavelli, and American political thought*, in «Presidential Studies Quarterly», (30), n. 2, 290-311.

Dekmejian R. Hrair - Thabit Adel Fathy, *Machiavelli's Arab Precursor: Ibn Zafar al-Siqill*, in «British Journal of Middle Eastern Studies», (27), n. 2, 125-137.

Eriksson Johan, *Machiavelli and Critical Security Studies?*, in «Cooperation and Conflict», (35), n. 1, 107-108.

Jackson Michael, *Imagined Republics: Machiavelli, Utopia, and Utopia*, in «The Journal of Value Inquiry», (34), n. 4, 427-437.

Scarpa Emanuela, *Intorno a Machiavelli*, Verona, Fiorini, (scritti già pubbl.).

Lucio Villari, *Niccolò Machiavelli*, Casale Monferrato, Piemme.

## Indice

### **Gianfranco Borrelli**

*Introduzione* p. 3

### **Dario Caruso**

*Il 'De regnandi peritia' di Agostino Nifo: plagio o censura?* p. 6

### **Saverio Ricci**

*Bruno e Machiavelli nelle crisi delle guerre di religione* p. 23

### **Gianfranco Borrelli**

*Il progetto di Ottavio Sammarco: Machiavelli, Guicciardini e la politica aristocratica* p. 36

### **Silvana D'Alessio**

*Machiavelli e le 'rivoluzioni' europee in un trattato politico seicentesco* p. 48

### **Domenico Taranto**

*Il Machiavelli degli antimachiavellici nella letteratura politica meridionale della seconda metà del Seicento* p. 64

### **Silvio Suppa**

*Governo, conflitto, ragione: Machiavelli nelle lezioni dell'Accademia di Medinacoeli* p. 73

### **Enrico Nuzzo**

*Tra 'frode' e autoinganno. Aspetti del machiavellismo e dell'antimachiavellismo nella cultura napoletana ai tempi di Vico* p. 87

### **Paolo Amodio**

*La sintassi del potere: machiavellismo e libertinismo in Ferdinando Galiani* p. 128

### **Leonardo La Puma**

*La lettura di Machiavelli a Napoli tra illuminismo e rivoluzione giacobina: Filangieri, Pagano, Russo* p. 144

### **Giulio Gentile**

*Giuseppe Maria Galanti e l' 'Elogio' problematico del segretario fiorentino* p. 156

<b>Nunzia Di Maso</b> <i>Linee interpretative dell'incidenza di Machiavelli sul pensiero politico di Vincenzo Cuoco</i>	p. 172
<b>Gabriele Carletti</b> <i>Delfico interprete di Machiavelli</i>	p. 192
<b>Giuseppe Cacciatore</b> <i>Machiavelli e l'Italia moderna nelle analisi di Francesco De Sanctis e Pasquale Villari</i>	p. 206
<b>Paola Franceschini</b> <i>Interpretazioni di Machiavelli a Napoli nella seconda metà dell'Ottocento: Raffaele Mariano e Vincenzo De Vero</i>	p. 226
<b>Matteo Palumbo</b> <i>Settembrini lettore di Machiavelli</i>	p. 240
<b>Gennaro Maria Barbuto</b> <i>Gaetano Mosca e l'Antimachiavelli di Ferrari e Oriani</i>	p. 247
<b>Giuseppe Acocella</b> <i>Il Machiavelli di Guglielmo Ferrero: un discorso del 1935 sul 'Principe'</i>	p. 261
<b>Vittorio Dini</b> <i>Mito e autonomia della politica: il Machiavelli di Gramsci</i>	p. 269
<b>Rosalba Longo Cioffi</b> <i>Bibliografia machiavelliana (1987-2000)</i>	p. 275

Finito di stampare nel mese di settembre 2001  
dalla Tipografia Angela  
Via Raimondo de Sangro di Sanscivero, 27/A - Napoli  
Tel. 081 298819





