

John G. A. Pocock

## Il momento machiavelliano

Il pensiero politico fiorentino  
e la tradizione repubblicana anglosassone

I. Il pensiero politico fiorentino

Società editrice il Mulino

Bologna

me monarchico, il cosmo. Si comprende, dunque, come mai per il movimento umanistico diventasse cruciale disporre di una teoria sulla *polis* e sulla sua struttura costitutiva. L'umanista civile doveva possedere un suo *corpus* di principi circa la costituzione della società politica e tale *corpus* doveva essere anche una filosofia. Ebbene, ventura fu che un tale *corpus* fosse a sua disposizione.

## II

Ci sono molti modi di leggere la *Politica* di Aristotele e questo complica le cose a chi vuole definire con precisione quale parte essa abbia avuto e abbia nella tradizione culturale dell'Occidente. Se la si legge avendo sempre presenti i principali trattati filosofici del suo autore, la *Politica* è il testo che mette in primo piano il grande tema della legge di natura: l'uomo coglie i valori insiti nella natura e poi cerca di realizzarli nella vita sociale. Quando poi ci mettiamo a studiare i rapporti incrociati che la *Politica* ebbe con la tradizione del cristianesimo agostiniano e medievale, risalta soprattutto il fatto che quel testo reca affermazioni di principio sull'autonomia della ragione e sull'orientamento razionale della politica; affermazioni che sono potenzialmente rivoluzionarie perché inducono a chiedersi fino a che punto la grazia e i canali di grazia siano necessari per la condotta delle cose del mondo. Ma quel testo lo si può leggere anche sotto altra luce e cioè partendo dalla convinzione che di lì deriva tutto un insieme organico di teorizzazioni circa il *civis* e il suo rapporto con la *respublica* e circa la *respublica* (o *polis*), vista come comunità in cui si realizzano per tutti i suoi membri determinati valori. Ed è questo il pregio del testo per cui esso riuscì tanto importante per gli umanisti e per tutti quei pensatori italiani che volevano trovare il modo di rivendicare al vivere civile gli attributi di universalità e di stabilità nel tempo. Esiste una tradizione o corrente di pensiero di cui la *Politica* è un elemento, tuttavia riesce arduo precisare il ruolo di questo testo nella tradizione suddetta proprio perché l'influenza della *Politica* è ivi quanto mai estesa e onnipresente. La tradizione ora accennata, infatti, può essere fatta dipendere da Aristotele sotto ogni aspetto

o quasi, ma (pur tralasciando il fatto che certe formulazioni di importanza capitale dei suoi principi erano state dettate da Platone prima di Aristotele) furono poi tanti gli autori e pensatori successivi che ne rinenunciarono in altra forma parti del testo ed esercitarono poi a loro volta la propria influenza su altri che, soprattutto con le circostanze che invalsero al tempo del Rinascimento, riesce difficile stabilire con certezza quale sia quell'autore particolare che ha fatto sentire la sua influenza in questo o quel frangente. Per farla breve diremo che siamo alle prese con i tipici problemi che insorgono quando ci si accinge ad interpretare una tradizione di pensiero. Ma questa tradizione (che un po' approssimativamente può anche chiamarsi la tradizione del governo misto) è certamente aristotelica e la *Politica*, posto che di tale tradizione rappresenti la più antica e la più grande esposizione completa, rende esplicite tante delle implicazioni che in questo o quel momento si vollero scorgervi, che (a parte l'immensa autorità che il libro esercitò direttamente) vale la pena di ripetere la teoria della partecipazione politica e del regime politico ivi svolta per vedere quale poteva essere (e fu di fatto) l'impressione che essa fece sulle menti di umanisti che si dibatterono per dare un fondamento teorico all'umanesimo civile e per stabilire quale importanza esso poteva rivestire (e rivestì di fatto) per i suddetti nella soluzione dei loro problemi.

Dottrina di Aristotele fu che ogni attività dell'uomo è finalizzata nel senso che essa tende ad un bene teoreticamente identificabile; e lo stagirita aveva insegnato anche che ogni attività finalizzata era sociale nel senso che veniva compiuta da uomini unitamente ad altri e che la *polis* o repubblica era appunto quel tipo di associazione tra uomini in cui tutte le altre forme di associazione particolare tendevano al raggiungimento dei propri fini<sup>25</sup>. L'associarsi con altri e la partecipazione alla guida finalizzata dell'associazione risultante costituivano un mezzo per raggiungere un fine, ma erano anche un fine (ossia un bene) in sé e per sé<sup>26</sup>. E così pure la partecipazione alla vita associata, il cui fine era il bene di

<sup>25</sup> Si veda Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Torino, 1966, I, 1, 1252a, pp. 49-50.

<sup>26</sup> *Ibidem*, I, 13, 1259b-1260a, pp. 78-79; III, 4, 1277a-b, pp. 136-137.

tutte le associazioni o forme di vita associate particolari, oltre che il conseguimento di tutti i fini o beni particolari, era anch'essa un bene di altissimo pregio, perché universale. E fintanto che non si arriva a porsi il problema di una scelta tra azione e contemplazione, la più alta forma immaginabile di vita umana era per Aristotele quella del *civis* che governava quale capo della sua casa o famiglia (*oikos*) e governava ed era governato in quanto membro di una comunità di eguali, che prendevano decisioni vincolanti per tutti. Egli, dunque, aveva parte nella determinazione del bene generale, fruendo personalmente dei valori che la società gli rendeva accessibili, contribuendo, intanto, a far sí che la sua attività politica rendesse accessibili tali valori anche ad altri<sup>27</sup>. E poiché tale sua attività politica era connessa con il perseguimento del bene universale (del bene per tutti), era essa stessa un bene di un livello più alto che non quello dei beni o fini particolari di cui un *civis*, nella sua natura di animale politico, era in grado di fruire; e fruendo poi della sua *civitas* (ossia del suo contributo al bene altrui, dei suoi rapporti con altri impegnati come lui a dare tale contributo) egli fruiva di un bene universale e diventava un essere in rapporto con l'universale. Dunque, la partecipazione politica, ossia l'esercizio della *civitas*, era un'attività di valore universale e la *polis* era una comunità di valore parimenti universale.

Ma non tutti i *cives* sono identici; essi sono simili in quanto *cives* e in quanto sono esseri che partecipano dell'universalità, ma sono diversi in quanto sono esseri particolari. Ogni *civis*, secondo Aristotele, si trovava ad avere le sue preferenze rispetto a certi beni particolari che poteva prefiggersi di voler conseguire ed ogni *civis* veniva a trovarsi incasellato in categorie particolari insieme a coloro che condividevano con lui una o più delle sue preferenze. Il problema della *polis* allora veniva ad essere quello della sistemazione ordinata delle preferenze particolari ossia essa doveva stabilire quali beni particolari dovevano essere fruiti in un particolare momento da coloro che li avevano messi innanzi ad ogni altro. E sebbene la soluzione di tale problema spettasse chiaramente alla *civitas* ossia alla comune partecipazio-

<sup>27</sup> *Ibidem*, III, 9, 1280a-1281a, pp. 145-150.

ne dei cittadini alla vita politica, Aristotele non ritenne che il singolo *civis*, in quanto impegnato nell'attività di portata universale quale era il perseguimento del bene comune e la ripartita sua fruizione, si potesse considerare disgiunto dal *civis*, in quanto impegnato nell'attività di portata particolare volta al perseguimento e alla fruizione di quei beni particolari che più lo attiravano. E poiché per definizione il *civis* era ad un tempo detentore del potere e soggetto al potere di governo, ecco che l'attività di governo ossia l'esercizio del potere doveva andare di pari passo con quel suo agire che lo faceva subordinato al potere di governo<sup>28</sup>.

Vale a dire: l'universale e il particolare erano per Aristotele compresenti nello stesso individuo e se il *civis* veniva ad assumere una sua peculiare personalità sociale, proprio in virtù del perseguimento e della fruizione di beni particolari da lui preferiti o anche perché aveva avuto modo di eccellere nel conseguimento di valori particolari, ecco allora che poteva trovarsi fornito di maggiori qualità per impegnarsi nell'attività di portata universale, quale quella del prendere parte alla formazione di decisioni miranti alla ripartizione equa del bene comune. A questo punto il problema che si poneva alla *polis* era quello di ripartire l'esercizio puntuale della funzione universale suddetta tenendo conto delle tante e tante personalità sociali che i *cives* si erano acquisiti o venivano acquistando proprio come effetto del loro perseguimento prioritario di valori particolari. E Aristotele si metteva poi a considerare le categorie in cui i *cives* potevano essere inseriti tenendo conto della loro diversa personalità sociale.

Ebbene, le categorie potevano essere stabilite seguendo due criteri: quello di una classificazione stabilita per via di ragione e quello di una classificazione che tenesse conto della tradizione ossia delle situazioni storiche. Infatti, in linea di principio, ci potevano essere categorie in numero indefinito ossia esse potevano essere tanto numerose quanti erano i valori al cui conseguimento mirava l'agire umano. E poiché ogni valore era perseguito da uomini che agivano associati gli uni agli altri, riusciva possibile pensare che ci fosse un gruppo associato di persone che mirava al conseguimento di

<sup>28</sup> *Ibidem*, III, 10, 1281a, p. 149; III, 12, 1282b-1283a, pp. 152-156; III, 13, 1283a-1284b, pp. 155-159.

uno specifico valore e, quindi, per un'ovvia estensione del concetto, si poteva pensare che ci fosse un gruppo di persone che davano priorità a quel tale valore, che avevano dedicato maggiori energie al suo conseguimento, che si erano maggiormente approssimate a tale conseguimento e che (e così completiamo la concatenata sequela delle idee) si potevano reputare giunte al punto di costituire un gruppo elitario di persone che quel tale valore possedevano in una misura fuori del comune. Nel linguaggio abituale di quell'Atene, dove Aristotele aveva studiato frequentando l'Accademia di Platone, esistevano dei termini collaudati che indicavano tutta una serie di categorie costituite, appunto, da élites del tipo accennato: i buoni, i saggi, i coraggiosi, i ricchi, quelli di buona famiglia e così via. Tuttavia, è importante che tali élites fossero, in linea teorica, tante quanti erano gli obiettivi (ossia i valori) perseguiti e poiché per definizione ogni *civis* possedeva dei suoi valori ossia degli obiettivi prioritari, non c'era — sempre in linea teorica — cittadino che non appartenesse a tutte quelle élites corrispondenti a quei valori od obiettivi a cui dava la sua personale preferenza<sup>29</sup>.

Ma Aristotele faceva poi notare l'esistenza di una diffusa consuetudine: quella di distinguere i cittadini in due gruppi principali ossia nel gruppo dei « pochi » e nel gruppo dei « molti ». Questa distinzione comportava grandi conseguenze di carattere pratico, poiché forniva la base per distinguere tra quelle città che tendevano a restringere la ripartizione del potere politico tra i cittadini e quelle che tendevano, invece, a rendere quel potere diffuso. Vale a dire, si aveva la distinzione tra quelle che nel linguaggio del tempo venivano rispettivamente chiamate « oligarchie » e « democrazie ». Era poi, inoltre, possibile osservare che, sebbene le categorie dei « pochi » e dei « molti » fossero determinate in virtù di un criterio di natura quantitativa, nel linguaggio comune esse assumevano connotazioni che andavano oltre il mero dato quantitativo. E infatti i « pochi » spesso erano qualificati come « i migliori » e le « oligarchie » venivano chiamate « aristocrazie ». E se non ci chiedessimo con ostinazione e con rigore « migliori in che cosa? », questa tendenza a congiungere criterio quantitativo con criterio qualitativo potreb-

be portarci a cadere (e anche Aristotele talvolta vi cadde) in un errore e cioè potremmo finire per parlare di quanti sono membri di una *polis* (e cioè delle singole « cittadinanze ») come se fossero di norma da ripartire, da un lato, in una minoranza costituita da quanti appartengono alle varie élites e dall'altro in una maggioranza costituita da quanti sono fuori di ogni élite. Ma Aristotele è chiaro al riguardo: la polarizzazione dei « pochi » e dei « molti », per quanto utile a chi vuole trattare di quelle realtà in cui tale distinzione è fatta tradizionalmente valere, fornisce una base teoretica insufficiente, quando si vogliono cogliere le diversificazioni esistenti tra i cittadini<sup>30</sup>.

Ma per cogliere e precisare tali diversificazioni bisogna ricorrere ad una molteplicità di criteri. In primo luogo, c'erano, per Aristotele, tanti criteri qualitativi quanti erano i valori, identificabili per via di ragione o per via di tradizione, che gli uomini potevano preferire e in vista dei quali potevano associarsi; senza dire poi che il singolo poteva rispondere in modo diverso all'applicazione di criteri diversi. In secondo luogo, c'era un criterio da usare in quei casi in cui era conveniente considerare tutti i cittadini come sullo stesso piano e cioè, per esempio, quando si voleva far risaltare il fatto che tutti erano impegnati al conseguimento del bene senza fare le tante distinzioni fondate sulle priorità degli obiettivi o sul loro effettivo conseguimento, che differenziavano un cittadino dall'altro. Questo criterio di tipo non-qualitativo era il criterio fondato sul numero dei cittadini<sup>31</sup> e la sua applicazione poteva comportare parecchie conseguenze; e di fatto serviva per distinguere le varie categorie e il suo uso poteva mascherare tutta una serie di confusioni. Tre erano le categorie invalse per tradizione il cui uso si poteva pensare poggiasse sulla base della distinzione di ordine quantitativo (« uno », « pochi », « molti ») e in ogni caso la confusione del criterio quantitativo con quello qualitativo poteva benissimo essere messa a nudo: l'uno e i pochi si poteva pensare che avessero le caratteristiche elitarie che li qualificavano all'esercizio del potere di governo, mentre si

<sup>30</sup> *Ibidem*, IV, 3, pp. 176-178; IV, 4, 22, 1290a-1291b, pp. 178-181; III, 7 e 8, 1279a-1280a, pp. 143-148.

<sup>31</sup> *Ibidem*, III, 9, 1-4, 1280a, p. 146; III, 12, 67, 1283a, p. 155; III, 13, 1283a, p. 156.

<sup>29</sup> *Ibidem*, IV, 3, 1-6, 1289b-1290a, pp. 175-178.

poteva pensare che i « molti » mancassero di tali caratteristiche; e così la difesa del loro vantato diritto ad avere parte nel governo finì per essere (e tale rimase) una difesa del principio che vuole disgiunto il potere politico da qualsiasi caratteristica elitaria. Sebbene Aristotele sapesse bene che la ricordata confusione di criteri era fallace, corse il rischio di usare la terminologia dell'uno, dei pochi e dei molti più o meno così come era usata nel parlare comune. Ma aveva le sue buone ragioni: in primo luogo, gli stati allora esistenti si dividevano in monarchie, aristocrazie e democrazie; in secondo luogo, per la sua teoria politica doveva risultare importante che i gruppi detentori del potere decisionale si configurassero di diversa consistenza numerica.

E infatti, quando Aristotele si accinse a riportare la ripartizione del potere politico con la diversità delle qualificazioni personali, fece ricorso ad un numero, in linea teorica infinito, di criteri che si presentavano idonei all'uso. Ognuno di essi venne usato per distinguere un gruppo elitario e si trattò sempre di criteri che erano ad un tempo, quantitativi e qualitativi. Il problema di costruire una *politeia* (il termine, se lo si può tradurre con quello di « costituzione », significa in realtà la ripartizione formale dell'autorità ossia del potere politico decisionale entro un processo decisionale generale di cui sono partecipi tutti i cittadini di una *polis*) divenne quello di stabilire come ogni gruppo elitario (compreso quella élite unica di chi era fuori dei gruppi elitari e cioè « i molti » ossia « tutti i cittadini ») avrebbe potuto avere tale ruolo nel processo decisionale da farlo contribuire, nella piena espressione delle sue caratteristiche peculiari, al conseguimento del bene comune e dei beni (obbiettivi) particolari<sup>32</sup>. Ebbene, la cosa era possibile perché il processo decisionale era tanto complesso da potere essere scomposto in tante e tante funzioni, ognuna delle quali era assegnata ad un gruppo particolare. Erano operazioni tra loro diverse quelle di stendere un elenco di provvedimenti politici alternativi, di decidere quale adottare, di scegliere le persone adatte per compiere questa o quella delle funzioni previste, di procedere alla conferma di risoluzioni prese da altri. E l'elenco poteva

<sup>32</sup> *Ibidem*, III, 8, 3-8, 1279b-1280a, pp. 144-146; IV, 8, 1293b-1294a, pp. 187-189.

essere allungato all'infinito e, quindi, restava possibile, in linea teorica, associare un numero indefinito di gruppi alla formazione di decisioni interessanti tutto il corpo politico.

Aristotele mise poi preventivamente in chiaro che si potevano distinguere tipi diversi di decisione o, piuttosto, si potevano distinguere diverse funzioni lungo tutto il processo che portava ad una decisione e disse che talune di tali funzioni esigevano questa o quella qualificazione, che talune, invece, dovevano essere affidate a quanti erano interessati alle conseguenze di questa o quella decisione o di una precedente e che talune dovevano essere svolte da gruppi di poche persone e altre da gruppi numericamente più cospicui, e che talune delle funzioni esigevano per essere compiute una riflessione argomentativa complessa quale era possibile solo a menti addestrate, mentre altre potevano essere attribuite a chi aveva esperienza della vita comune e cioè in genere tutti potevano essere idonei a compierle<sup>33</sup>. Così la *politeia* divenne il paradigma di una società organizzata in guisa che ogni gruppo teoricamente concepibile vi aveva la possibilità di contribuire alle decisioni comuni e di farlo nei modi che gli erano più congeniali, mentre ogni singolo cittadino poteva dare il suo contributo in tante altre occasioni sia in quanto membro di un qualche gruppo peculiare (a far parte del quale lo qualificavano certi risultati da lui raggiunti) sia in quanto membro del *demos* non-elitario, cioè della cittadinanza nel suo insieme, a cui egli apparteneva. Qualsiasi valore o obbiettivo a cui uno poteva dare la preferenza o in base al quale uno poteva essere giudicato ed estimado (incluso il valore egualitario corrispondente al non volere dare preferenza prioritaria a valori particolari o al rifiuto di usare tali valori particolari per fare distinzioni tra uomo e uomo) poteva diventare un modo della sua partecipazione alla determinazione e ripartizione dei valori o beni generali. E così veniva a trovare un saldo fondamento il rapporto tra il perseguimento di valori (ossia di obbiettivi) particolari e quello di valori universali.

Aristotele era ben conscio che decidere significava avere il potere e che il potere era esercitato (da chi lo deteneva)

<sup>33</sup> *Ibidem*, IV, 9, 1294a-b, pp. 188-191; IV, 13-15, 1297a-1300b, pp. 197-200.

sugli altri. Ogni gruppo nella *politeia* e ogni cittadino in quanto membro di un gruppo (ed egli può anche essere membro di parecchi gruppi) doveva avere, secondo Aristotele, il potere di perseguire il suo particolare obbiettivo in modo che fosse armonicamente connesso al perseguimento di altri obbiettivi o valori da parte di altri gruppi; e poiché ogni bene od obbiettivo veniva perseguito a mezzo di decisioni che incidavano sulle preferenze prioritarie di altri gruppi, ecco che ogni gruppo e ogni cittadino dovevano essere soggetti ad un potere (superiore) e, quindi, a chi lo gestiva. Il male da evitare era che si verificasse una situazione in cui un gruppo singolo fosse in grado di esercitare un suo proprio potere su tutto il corpo politico<sup>34</sup>. Ogni forma di governo in cui il bene di un gruppo particolare veniva ad identificarsi (o ad essere considerato identico) con il bene generale era un governo dispotico, anche se quel tale bene particolare poteva essere, almeno da principio, un bene in sé autentico. Il regime distorto consisteva, per lo Stagirita, essenzialmente nella dittatura del particolare sull'universale (della parte sul tutto) e portava poi alla corruzione del bene in nome del quale si era giustificata l'assunzione di un potere dittatoriale. Un dispotismo del genere poteva essere, in linea teorica, esercitato da qualsiasi gruppo sociale e ci poteva, anzi, essere anche un dispotismo dei buoni e dei saggi, se il bene da loro perseguito veniva ad essere un bene inferiore a quello della collettività (e se proprio si vuole esplicitare questo concetto, lo si vede comportare che pure i meno buoni e i meno saggi devono partecipare al potere)<sup>35</sup>.

Nella classificazione delle forme buone e delle forme cattive di governo politico Aristotele fece, tuttavia, uso di una terminologia compendiosa in cui entrarono termini con accezione che era ad un tempo quantitativa e tradizionale. Infatti, egli accolse la classificazione comune delle forme di governo basata sulla preminenza nell'esercizio del potere o dell'uno (cioè di una singola persona) o dei pochi o dei molti e diede poi per scontato che poteva succedere in ognuno dei tipi di governo che chi deteneva il potere governasse mirando al bene di tutti oppure identificasse il bene comune col

proprio. La classificazione tripartita si trovò così raddoppiata: c'erano la monarchia e la tirannia; l'aristocrazia e l'oligarchia; la comunità politica di cittadini (*politeia*) e la democrazia. Ebbene, è l'ultimo binomio che presenta un sommo interesse teoretico. La *politeia*, infatti, in quanto forma di regime politico in cui il potere resta condiviso da tutti i gruppi ossia da tutte le categorie in cui possono essere ripartiti i cittadini, è, dunque, quel regime in cui è ridotta al minimo la possibilità che il potere sia esercitato nell'interesse di un solo gruppo o di una limitata coalizione di gruppi. Invece, con il termine « democrazia », Aristotele volle indicare non tanto un sistema di partecipazione diffusa al potere (anche la *politeia* era tale e presentava molte delle caratteristiche che noi siamo soliti indicare con la parola « democrazia »), bensì un sistema in cui il potere era largamente diffuso e, tuttavia, esercitato in maniera dispotica. In generale si può dire che il termine mirasse a significare un sistema politico volto a favorire i più poveri e i meno privilegiati, un sistema che non comportava gruppi elitari<sup>36</sup>. Tuttavia un'altra accezione, più formale e più precisa, del termine sarebbe quella di indicare un regime proprio di uomini non differenziati tra di loro, un sistema cioè in cui tutto il potere veniva esercitato da maggioranze meccaniche ossia meramente numeriche e in cui venivano presi in considerazione solo quegli obbiettivi ossia quei beni o valori che si imponevano all'attenzione solo se si partiva dalla presunzione che tutti gli uomini fossero uguali o simili. Così si sarebbe avuta una tirannia del numero ovvero una tirannia egualitaria, nella quale lo sviluppo della personalità individuale veniva disgiunto dall'esercizio del potere e cioè non si stabiliva più alcun rapporto tra quello che un uomo era e quello che avrebbe potuto fare sul terreno politico. Aristotele anticipò così le linee della concezione moderna dell'alienazione e certi tratti della critica che egli mosse all'egualitarismo indiscriminato si riscontrano nella critica attuale quando mette in luce gli effetti di spersonalizzazione prodotti dalla società di massa.

In antitesi alla « democrazia » egli ci propose l'immagine della *politeia* ossia ci presentò il sistema in cui erano la personalità individuale e le differenze tra gli individui ad

<sup>34</sup> *Ibidem*, III, 6, 11; III, 7, 5; III, 8, 2, 1279a-b, pp. 143-145.

<sup>35</sup> *Ibidem*, III, 10, 4, 1280a, pp. 146-147.

<sup>36</sup> *Ibidem*, III, 8.

essere valutate quando si trattava di ripartire potere e ruoli politici. E tuttavia, sia sul terreno della scienza pura sia su quello della scienza applicata, risultava per molti versi difficile elaborare la teoria di una società in cui ogni singolo membro possibile e ogni possibile tipo di gruppo sociale avesse un suo preciso ruolo nel processo decisionale. In primo luogo, sebbene si potesse analizzare la società distinguendovi tanti gruppi specifici e si potesse analizzare il processo decisionale distinguendovi tante funzioni parimenti specifiche, riusciva arduo trovare una corrispondenza tanto perfetta tra gruppi e funzioni da far inferire che ogni gruppo mirante al conseguimento di quel particolare bene o valore possedeva un suo modo peculiare e specifico di esercitare l'attività politica. È questo un punto in cui la teoria di Aristotele palesa un'ambiguità profonda, anche se per molti aspetti è un'ambiguità feconda di sviluppi interessanti. Il concetto di *politeia*, da un lato, si trovò così maggiormente esposto a coagularsi secondo un modulo tradizionale e cioè ad essere coartato e poi ridotto a significare un tipo di regime dualistico in cui erano compresenti aristocrazia e democrazia, la partecipazione elitaria e quella non-elitaria, i pochi saggi e i molti insipienti (o, se si vuole, dotati solo di senso comune). D'altro canto, scorgiamo un risultato importante: quell'amalgama complesso che costituiva la *politeia* poteva essere reputato come un composto di varie classi e di vari gruppi sociali; oppure come un composto delle qualità morali e intellettuali di cui si presumevano in possesso i vari gruppi; oppure come un composto o mescolanza di vari gruppi di diversa consistenza numerica nei quali si articolava la *polis*; oppure, ancora, come un composto di diverse funzioni politiche nelle quali si poteva analizzare il processo decisionale; oppure, infine, come un composto di tutti i composti ricordati. Un'aristocrazia, ad esempio, si poteva configurare come un gruppo sociale formato da una nobiltà ereditaria oppure come una minoranza di persone in sommo grado sapienti, dotate o ambiziose oppure come un gruppo di quei pochi che ogni sistema politico deve avere e per i quali deve predisporre un ruolo speciale.

E tutti questi diversi tipi di aristocrazia (o accezioni del termine « aristocrazia ») potrebbero essere tra loro congiunti o disgiunti. Così, la funzione politica dei pochi potrebbe

essere intesa come esercizio di quelle qualità che solo i pochi possiedono, ossia come adempimento di quelle funzioni specialistiche per le quali occorrono qualità che sono solo di pochi oppure come adempimento di funzioni che si giudica sia meglio lasciare ad un piccolo numero di persone, senza guardare se siano o non siano dotate. L'imprecisione del linguaggio usato da Aristotele ne costituì anche la sua copiosa **virtù significativa**. E infatti con quel linguaggio era possibile svolgere un'indagine analitica in molte direzioni, senza dire che con esso si riusciva anche a congiungere insieme diversi significati.

Qualora si fosse discesi al livello della scienza politica applicata, la difficoltà stava nel fatto che una società in cui ogni tipo e ogni categoria immaginabile avevano una loro funzione politica non si poteva pensare che si concretasse istituzionalmente in una forma unica. E per ragioni pratiche, quindi, veniva dal filosofo rappresentata di norma con i tratti somari di cui si è fatto cenno e cioè come quella in cui vigeva un composto o una sorta di equilibrio dell'uno, dei pochi e dei molti oppure (dato che il regime monarchico non era qualcosa che toccasse da vicino le città-stato della Grecia) un composto di aristocrazia e di democrazia. Ognuno degli elementi del composto aveva il suo pregio particolare, il suo ruolo specifico e il suo particolare contributo in rapporto alla attività decisionale comune, ma poi, posta questa immagine drasticamente semplificata, ecco che venivano chiamati in azione quei tanti e tanti concetti, risultanti dall'analisi di Aristotele e in virtù dei quali il *civis* poteva configurare il suo ruolo politico in tante maniere diverse. La *politeia* veniva così ad essere una struttura istituzionale e morale allo stesso tempo e proprio la sua continua ricerca di una forma istituzionale adeguata si traduceva sempre in un tentativo di risoluzione del problema estremamente complesso quale quello di conciliare le attività di uomini che operavano moralmente solo nei loro rapporti reciproci.

Inoltre si verificavano anche difficoltà quando si voleva definire con precisione concettuale il posto del singolo come *civis* e come membro della suddetta struttura istituzionale e morale. Da un lato, era proprio il fatto che egli come individuo perseguisse dei suoi beni o obiettivi particolari a renderlo un *civis*; dall'altro il suo essere un *civis* poteva durare

fin tanto che egli operava per il bene comune di tutti e aveva consapevolezza che tale bene doveva essere perseguito. E allora c'era sempre la possibilità che fra individuo nel suo particolarismo e *civis* nascesse un conflitto. Se l'individuo in questione si fosse talmente concentrato nel perseguimento dei suoi obbiettivi o beni particolari, al punto da subordinarvi il conseguimento del bene universale o comune, poteva vedersi tramutato in agente della tirannia esercitata da un qualche gruppo di più o meno forte consistenza numerica; e, d'altra parte, il valore inerente ai suoi obbiettivi personali non bastava a garantire che non si verificasse un esito del genere. Così come nel caso dell'uomo caduto della teodicea cristiana, anch'egli non avrebbe potuto essere salvato dalle sue personali virtù. Ma là dove Agostino avrebbe fatto intervenire l'azione della grazia divina, l'analisi aristotelica della virtù civile fa entrare l'attività politica dei concittadini di colui che è considerato nella sua individualità e tale attività è quella che lo regge e lo guida così come lui, per sua parte, regge e guida gli altri; oppure (per parlare con maggiore precisione) diremo che Aristotele fa intervenire le leggi morali e politiche da cui tutti i cittadini sono (o devono essere) governati. Certo, anche così, restava sempre l'ambiguità tra obbiettivo o bene particolare e obbiettivo o bene universale ossia comune. Il cittadino poteva essere immaginato secondo il modello ateniese, nel qual caso proprio le sue realizzazioni di natura particolare erano quelle che ne esaltavano l'attitudine ad agire nell'interesse di tutti, oppure poteva essere immaginato secondo il modello spartano, nel qual caso si aveva il sacrificio di ogni forma particolare di auto-realizzazione come condizione per agire da cittadino ossia come membro consapevole dello stato, e per agire solo subordinandosi all'imperativo della solidarietà politica. Aristotele in linea generale finì per dichiararsi contro l'ideale politico spartano e non è qui il caso di esporre che cosa ne avesse pensato Platone. Tuttavia, nell'Europa del Rinascimento, nell'arco di tempo che andò dal Quattrocento al Settecento, fu più forte la voce di coloro che si dichiararono simpatizzanti di quei torvi devoti dello stato che furono gli abitanti della città posta sulle rive dell'Eurota<sup>37</sup>. Sparta era stata un e-

<sup>37</sup> E. Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, 1969.

sempio di stabilità, mentre là dove, come ad Atene, si era avuto tutto un intreccio di poteri ripartiti, c'era stata instabilità; senza dire poi che Atene aveva perseguitato i filosofi di cui aveva favorito la comparsa. Sparta non aveva certamente avuto dei filosofi, ma forse era meglio avere dei *cives*, qualora si volesse tendere ad una condizione politica perfetta: quella in cui l'agire dei singoli si identifica con il perseguimento del bene comune. Ma ecco l'obiezione: che era mai il bene comune se poi comportava la rinuncia a tutti i beni particolari? La contraddizione era tale da sfidare la possibilità di comporla. Tuttavia un punto da non perdere mai di vista fu questo: la *politeia* consisteva in un rapporto tra valori e il bene della partecipazione politica (il bene o valore del potere di governo e quello di essere governati) consisteva in un rapporto che si stabiliva tra la virtù di un singolo o degli uni con la virtù di un altro o degli altri. E proprio alla luce della peculiarità della virtù (e cioè del fatto che la virtù implicava un rapporto di reciprocità) l'animale politico poteva essere in tutta verità uomo buono e onesto.

La teoria della *polis* (che, in certo senso, è la teoria politica nella sua forma più pura) fu di importanza capitale per la teoria costituzionale delle città-stato italiane e per quella degli umanisti italiani. Infatti essa offriva un paradigmatico modello, qualora si fosse voluto conoscere come una compagine politica potesse essere saldamente articolata, quando la si fosse concepita (ed era proprio il caso dei comuni italiani) come una città-stato formata di tante persone interdipendenti piuttosto che un composto di norme universali e di istituzioni tradizionali. E il valore di quella teoria non era esaurito là dove delineava la *politeia* come una comunità etica, per il fatto che una città-stato come Firenze (la cui ordinaria struttura istituzionale si presentava come un complesso di assemblee, di organi amministrativi, di comitati o consigli tra loro intrecciati ed interdipendenti) poteva apprendere molto, al fine di razionalizzare teoricamente quella sua struttura, dall'analisi aristotelica e dalla storia di Atene.

Per gli umanisti che ragionarono di umanesimo civile e per i sostenitori del vivere civile, era proprio la teoria della *polis* a presentarsi come quella che esigeva il loro impegno pratico e intellettuale. Era, infatti, la teoria che presentava la vita sociale degli uomini come partecipazione attiva di

tutti e, quindi, elevava tale partecipazione al livello di un valore universale; e tale universale restava così prioritario rispetto a quello della contemplazione.

I singoli uomini e i singoli valori da loro perseguiti venivano a compaginarsi con la partecipazione politica nella vita della città-stato e tale partecipazione era finalizzata al perseguimento e alla fruizione del valore universale riposto nell'agire per il bene comune e nella ricerca di tutti i beni al bene comune inferiori e subordinati. Ma fu alto il prezzo da pagare per appropriarsi di quella teoria. Essa, infatti, implicava necessariamente grandi esigenze e grandi rischi. Il regime di *politeia* esigea che ci fosse una partecipazione totale ossia perfetta di tutti i cittadini e una paritaria fruizione di tutti i valori. Diversamente, qualora partecipazione e fruizione fossero state diseguali o discontinue, ci sarebbe stata una parte che si elevava a gestire il potere in nome del tutto con l'effetto di subordinare i vari obiettivi o beni particolari ai suoi obiettivi o beni particolari e di incamminarsi sulla strada del dispotismo e della corruzione dei suoi stessi valori. Il cittadino doveva essere un cittadino perfetto; diversamente, impediva alla *politeia* di raggiungere il suo funzionamento perfetto e porgeva incentivo all'ingiustizia e alla corruzione di quei suoi concittadini che facevano per lui quello che egli avrebbe dovuto fare per se stesso. Farsi dipendente di un altro era un crimine tanto grande quanto ridurre altri alle proprie dipendenze. Dunque, l'infingardaggine di un cittadino restringeva la possibilità che gli altri cittadini conseguissero e preservassero la virtù, posto che nel contesto di una *politeia*, la virtù era ormai (politicizzata) un fatto politico. E, infatti, implicava la partecipazione paritaria al potere di governo e alla condizione di essere governati, l'uno e l'altra condivisi con altri, tutti e singolarmente autonomi quanto il cittadino in questione. Dunque, abbracciando l'ideale civile (della partecipazione politica) l'umanista saldò il suo futuro di persona morale al benessere politico della sua città-stato. Egli dovette senza ombra di cinismo far proprio l'adagio che dice dovere uno amare il proprio paese più della propria anima. E, del resto, sotto un certo profilo il futuro della sua anima dipendeva veramente dal benessere ossia dal perfetto funzionamento della sua *respublica*. Infatti, una volta che la giustizia, fatta elemento costitutivo della virtù cristiana, fosse

identificata con la giustizia distributiva della *polis*, anche la salvezza (dell'anima) diventava in certo modo sociale ossia veniva a dipendere in certo grado dagli altri.

La mentalità rinascimentale non poté che porsi il problema accennato altro che come un problema esistente nel tempo. Abbiamo visto che il problema connesso al regime repubblicano era quello relativo a come mantenere in vita una forma particolare di regime e abbiamo pure visto che l'instabilità era appunto caratteristica dei regimi particolari, mentre il tempo era la dimensione dell'instabilità. Nella teoria della *polis* e della *politeia* era possibile ravvisare nella repubblica ossia nel regime repubblicano un universale, proprio perché si scorgeva in tale regime attuata una armonizzazione comprensiva e, quindi, salda di valori particolari. Inoltre, tale armonizzazione avrebbe dovuto in linea di principio (anche quando assumeva la forma compendiaria di una riuscita combinazione dell'uno, dei pochi e dei molti) rimanere stabile e immutata nel corso del tempo. Tuttavia, contro questa presupposizione teorica stava il fatto che la repubblica, essendo opera umana, doveva nel tempo o col tempo, giungere a una fine. C'era, insomma, il fatto storico irrefutabile e inequivocabile che Atene, Sparta e Roma avevano conosciuto la decadenza e poi avevano cessato di esistere. E c'erano anche nell'analisi aristotelica delle ragioni eccellenti di natura teorica ad indicare che le cose dovevano proprio andare così. Infatti: poiché la gamma di valori particolari (e delle attività) e dei gruppi e dei singoli che li perseguono è indefinitamente vasta, sarebbe stato sempre molto difficile compaginare una *politeia* che non si traducesse nella dittatura di taluni pochi sugli altri e sarebbe stato parimenti arduo fare in modo che il singolo cittadino non preferisse i suoi obiettivi o valori particolari al bene comune. Ma se il cittadino preferiva il particolare al bene comune, ne restava sacrificata o mortificata la sua virtù civile (ossia la sua perfetta partecipazione politica). Allora, poiché sappiamo che non si dà virtù civile se questa non viene praticata insieme agli altri cittadini, la virtù civile può benissimo svanire tanto per la negligenza altrui quanto per la propria.

Leggi e ingiunzioni miranti a far valere le virtù tipiche della partecipazione politica attiva potevano essere imposte con tutto quel rigore che era stato praticato a Sparta, ma

neppure in questo caso il singolo cittadino avrebbe potuto sentirsi per sempre sicuro che gli altri suoi pari preservassero intatta la loro virtù. La corruzione (come venne chiamata) era una possibilità sempre presente. Se la virtù veniva a dipendere dalle azioni liberamente compiute di altri, dal mantenimento di leggi volte a regolare tali azioni e dalla persistenza delle circostanze esterne che avevano reso possibile adottare le leggi suddette, la virtù veniva di fatto a dipendere da una miriade di variabili (e cioè: dalla *polis* sia concepita come composta di un numero indefinito di volontà particolari sia concepita come un universale a sé) e il nome della forza che reggeva il variare di tante volontà e circostanze particolari era quello di Fortuna.

Da Boezio in poi, si era reputato che, pur essendo inscrutabile il corso degli eventi mondani, pur essendo tale corso imprevedibile e in apparenza del tutto senza giustificazione (razionale), il cristiano, tuttavia, poteva credere che fosse diretto dalla provvidenza in modo da riuscire importante per la sua salvezza e poteva pure credere che quanto aveva l'apparenza del mero caso veniva di fatto a fornire il contesto in cui realizzare la sua vita virtuosa ossia veniva a fornire la materia idonea alla forma della virtù. Questo tema venne ripreso e trattato con appassionata attenzione negli scritti degli umanisti cristiani, proprio perché la loro raffinata sensibilità filologica e storica acuiva l'attenzione al variare della fortuna e alle vicissitudini dei contesti sociali e morali in cui agivano gli uomini. Ma la politicizzazione della virtù portò ad un mutamento drammatico. L'operare della fortuna non fu più reputato qualcosa di esterno alla virtù di una singola persona, bensì un suo componente intrinseco. Vale a dire: se la virtù del singolo dipendeva dalla collaborazione con gli altri e poteva andare perduta perché gli altri non davano la loro collaborazione, la virtù veniva a dipendere dal mantenimento della *polis* a quel livello di perfezione che era, invece, soggetto di continuo alle negligenze umane e al variare delle circostanze. La virtù del cittadino restava in senso tutto particolare in ostaggio della fortuna e così assunse importanza morale l'assillo di un esame della *polis* vista come compagine di tanti particolari (cittadini, fini e circostanze) mirante a preservarne nel tempo la stabilità e — aggiungiamo — il suo valore universale.

Per ragioni che si devono far dipendere direttamente dal carattere che del tempo aveva la coscienza ateniese, Aristotele non si era gran che interessato a considerare il tempo come dimensione dell'instabilità. Tuttavia, ci fu almeno un classico pre-cristiano che aveva applicato questa concezione del tempo al pensiero politico e costituzionale. Il sesto libro delle *Storie* di Polibio, sebbene non fosse leggibile in altra lingua diversa dal greco originale fino al secondo decennio del Cinquecento, ebbe così grande influenza sulle idee che il Rinascimento elaborò in merito agli svolgimenti della politica del tempo, che si può a questo punto reputare che proprio quel testo ci dia la chiave dei fondamentali problemi concettuali di quel periodo. Polibio, un esule greco del secondo secolo avanti Cristo, che da un ottimo angolo visuale (e cioè dall'interno della classe dirigente di Roma) aveva osservato la conquista romana dell'area del Mediterraneo centrale<sup>38</sup>, si propose di spiegare questo avvenimento, senza precedenti da parte di una città-stato, partendo dal presupposto che il successo militare della repubblica romana potesse essere messo in rapporto con la sua stabilità interna. E così, Polibio si vide portato a condurre un'analisi alquanto diffusa della stabilità e dell'instabilità nelle città ossia negli stati e poi a riformulare la teoria della *politeia*. Fu proprio questa sua riformulazione ad esercitare un fascino singolare sugli spiriti del Rinascimento. Polibio, intanto, apportò una variazione alla classificazione aristotelica dei sei regimi (monarchia, tirannia, aristocrazia, oligarchia, oclocrazia ossia governo della folla o anarchia) e ne fece una sequenza di sviluppi ossia di passaggi successivi da un regime all'altro: la sua *anakuklosis politeiōn* ossia la teoria ciclica dei regimi politici<sup>39</sup>. Vale a dire: Polibio asserì (con scarso ricorso alla documentazione storica a sua disposizione) che ogni stato (se non veniva ostacolato il naturale decorso degli eventi) doveva passare attraverso ognuna delle forme così come le elencava una dopo l'altra la classificazione sopra

<sup>38</sup> È quanto dice nel libro VI delle *Storie*. Si veda in merito: F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, Oxford, 1957; K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York, 1954 e R. D. Cumming, *Human Nature and History*, Chicago, 1969, vol. I, capitoli 4 e 5.

<sup>39</sup> Polibio, *Le storie*, libro VI, 3-10 e 57.

riferita e che poi dall'anarchia doveva tornare alla monarchia e dare nuovo inizio al ciclo evolutivo. L'unico sistema politico stabile sarebbe stato, dunque, quello che fosse riuscito a sfuggire a tale andamento ciclico o, per lo meno, che avesse speranze di sfuggirvi. Tale stato o regime era per Polibio somigliante alla *politeia* di Aristotele per il fatto che si doveva presentare come una mescolanza o una compagine equilibrata delle forme di governo qualificate in rapporto al numero di chi detiene o di coloro che detengono il potere: monarchia, aristocrazia e democrazia.

Nella convinzione di Polibio il suo ciclo era una *physis* ossia era un ciclo naturale di nascita, crescita e morte attraverso il quale dovevano passare le *respublicae*. Tuttavia, dato che egli lasciava intendere che c'era modo per sottrarsi al ciclo, lo presentò meno come un processo naturale, quanto un fato inauspicato e maligno; e, sebbene nei suoi scritti la *tyche* e la *fortuna* siano mostrate operare più sul terreno degli eventi esterni che su quello dei rapporti interni di uno stato, è di somma importanza capire in che modo il ciclo potesse essere presentato come un caso speciale nell'operare della ruota della fortuna. Ogni forma di governo, considerata in sé stessa presentava un suo pregio ossia una sua virtù ed era proprio tale virtù che era destinata a corrompersi qualora non ne fosse impedita o frenata dalle virtù proprie di altri elementi virtualmente in grado di prendere il potere.

In questa idea che un soggetto buono o virtuoso potesse corrompersi proprio perché la sua peculiare qualità buona era presente in eccesso e soverchiava quella di altri, compariva una certa influenza della concezione greca della *hybris* e ancor più l'influenza della idea di Aristotele che la dittatura sugli altri di un solo buono e onesto era fatale sia nei confronti del bene di chi aveva il potere sia in riguardo a quello dei governati. Un romano, tuttavia, avrebbe visto nella *fortuna* l'avversaria normale della *virtus* e ai suoi occhi la *virtus* di ogni singolo membro della *respublica*, equilibrando ed integrando le *virtutes* degli altri suoi pari, era il mezzo per trionfare della fortuna facendo prevalere l'ordine. Intanto si poteva vedere che mediante la *politeia* (ossia mediante la stabile coordinazione delle *virtutes* cioè mediante il rapporto tra le *virtutes* di chi aveva il potere) il *politeuma*, ossia la compagine dei *cives* illustrata da Aristotele, si orga-

nizzava come *polis*, così come la materia prende la sua forma, e si manteneva stabile contro l'azione degenerativa del tempo; e anche questo abbiamo visto che si otteneva opponendo la virtù alla fortuna. Ma la *virtus* risultava così politicizzata e non si aveva più l'eroica figura di un solo individuo detentore del potere, bensì la partecipazione paritaria al potere di tanti *cives* organizzati nella *polis*.

I lettori rinascimentali di Polibio puntarono la loro attenzione sul fatto che ogni virtù a sé stante era soggetta a corrompersi proprio perché era a sé stante e, quindi, connessa ad una realtà particolare. Il problema della realtà particolare era dato dalla sua finitezza, dalla sua mortalità e instabilità nel tempo; e quando una virtù (universale di per sé) si incarnava in una forma particolare di governo veniva ad essere coinvolta nell'instabilità generale propria di tutte le realtà particolari. Inoltre, il fatto che un sistema o una struttura di giustizia umana fosse destinato a cessare nel tempo non era da ascrivere soltanto alla *physis* e cioè non doveva essere visto meramente come fatto tipico degli esseri viventi che per loro natura nascono e muoiono. No, esso era un insuccesso di natura morale, una ripetizione del peccato originale e allo stesso tempo indicava un altro trionfo del potere proprio della fortuna. Quando gli uomini si erano messi ad erigere dei sistemi morali aventi un valore finito e storico, essi avevano posto la loro virtù in balia della fortuna. La ruota che faceva salire e scendere i re era il simbolo della vanità delle ambizioni umane; la ruota che faceva prosperare e portava a rovina le repubbliche era un simbolo del vano tentativo che gli uomini facevano in cerca della giustizia. E allora il *civis* che si era impegnato nella pratica attiva del *vivere civile* doveva, dunque, pagare un caro prezzo in cambio della fede e della contemplazione illustrate da Boezio ed era un prezzo che non risultava meno caro per il fatto che succedeva spesso di doverlo pagare.

Un mondo ossia una realtà storica in cui fosse la giustizia a cavalcare la ruota della fortuna offriva una prospettiva terribile; tuttavia una certa intelligibilità si trovava paradossalmente introdotta mediante l'idea di un ricorso ciclico. E cioè si poteva argomentare così: la fortuna era in sé e per sé priva di ogni potere creativo e poteva soltanto rimescolare all'infinito un mazzo di carte che essa non aveva fabbricato.

Restava implicito nell'idea che il mutamento fosse qualcosa di affatto irrazionale e che proprio tale mutamento non aveva in sé alcuna virtualità di sviluppi nuovi e quindi non poteva produrre nulla che già non fosse. E dunque, non si poteva proprio concepire lo sviluppo o il mutamento come costitutivo della storia. Stando così le cose, la fortuna rimaneva condannata a ripetere la sue vicende e i suoi colpi. E quando fosse stata esperita ogni possibile combinazione delle carte, essa non poteva fare altro che ricominciare da capo e cioè doveva produrre dei ricorsi. Di fatto il termine *ricorso*, al pari del termine *rivoluzione*, si prese ad usarlo regolarmente per indicare che il processo o cammino della fortuna riprendeva avvio da un punto già toccato in precedenza e tale punto poteva benissimo essere quello da cui era iniziata l'esistenza di ogni cosa.

A lungo andare, dunque, non c'era fatto o evento che non fosse già successo in passato e che non dovesse succedere ancora nel futuro. La ruota della fortuna divenne l'immagine simbolica della ripetizione allo stesso tempo che dell'imprevedibilità e da questo si inferì una conseguenza estremamente importante e, per certi aspetti, consolante: se uno conosceva quanto era avvenuto per l'innanzi era anche in grado di avanzare previsioni di circostanze e di contesti in cui gli eventi del passato si sarebbero ripetuti. E, dunque, entro i limiti in cui questa operazione previsionale riusciva possibile, il mondo della fortuna si sarebbe fatto più intelligibile, meno allarmante e si sarebbe anche prestato ad essere in qualche modo controllato.

Altro, tuttavia, era dire che le carte si sarebbero disposte ancora nello stesso ordine ossia che gli eventi si sarebbero ripetuti, altro dire che non solo si sarebbero ripetuti, ma il loro ricorso si sarebbe attuato con identità di successione e di svolgimento ciclico. Polibio pensò che le cose sarebbero andate proprio così e con lui lo pensarono molti nella famiglia degli stoici, di cui egli era membro. E probabilmente egli fu portato a questa conclusione dal fatto che aveva ridotto il numero delle variabili che entravano in gioco nella costruzione della *politeia*: da un loro numero infinito egli, infatti, le aveva ridotte a tre soltanto<sup>40</sup>. Se la corruzione era l'unica

<sup>40</sup> *Ibidem*. Si noti, però, il *dictum* che la Costituzione romana è

forza che produceva il mutamento, anch'essa non doveva produrre nulla di nuovo; il numero delle variabili agenti nella realtà del mondo doveva essere finito e quanto minore era il loro numero in qualsiasi settore della realtà, tanto maggiore era la probabilità che si ripresentassero in ordine fisso. Ebbene, se le variabili si riducevano a tre soltanto, allora il loro numero era veramente piccolissimo. Ma se il loro numero era così esiguo, ecco che Polibio poteva permettersi di nutrire un consistente ottimismo circa le possibilità di costruire una *politeia* di forma universale e tale, dunque, da non essere coinvolta nella ciclicità dei mutamenti. Se quanto era necessario si risolveva nella costruzione di un ordinamento politico nel quale fossero armonicamente compresenti o equilibrati l'uno, i pochi e i molti e che in tale ordinamento tutti e tre avessero singolarmente una parte (o un certo aspetto) del potere occorrente per impedire che uno dei tre elementi prevalesse da solo (votandosi quindi alla corruzione) sugli altri due, allora ne sarebbe risultata la possibilità di creare un organismo politico, armonioso e di valore universale: possibilità di potere costruire tale organismo sul piano teorico e anche di realizzarlo forse sul piano pratico.

Inoltre, se le cause dei mutamenti sono da individuare nell'instabilità che è propria delle realtà particolari e se c'erano solo tre realtà particolari da prendere in considerazione nella costruzione di un organismo politico ossia di uno stato, allora le cause dei mutamenti erano poche e potevano essere agevolmente eliminate. Restava, dunque, nell'ambito del possibile ottenere che una costituzione (ossia un'organizzazione del corpo politico) mista di tipo polibiano andasse immune da mutamenti e così durasse per sempre. E allora ci si sarebbe lasciata alle spalle la ruota, e si sarebbe entrati nella sfera<sup>41</sup>.

Polibio, tuttavia, non si permise di giungere a tanto. In forza delle sue convinzioni stoiche, egli pensava che nulla al

*preminentemente* il prodotto di cause naturali, volendo con ciò significare forse che non fu il risultato di premeditazione.

<sup>41</sup> Cfr. R.D. Cumming, *Human Nature and History*, cit., pp. 143-54, dove si mette in evidenza la laboriosità della costruzione polibiana e si veda anche, per un chiarimento del modo di procedere di Polibio, F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, cit.

mondo fosse immortale e, anzi, avanzò la previsione che, quanto più uno stato era dovizioso e potente, tanto più arduo sarebbe stato conservare gli ordini e le virtù che lo componevano nell'equilibrio dovuto. Anzi, si sarebbe fatta tanto accanita la tensione per conseguire obiettivi particolari di questo o quell'elemento costitutivo che, ad un certo punto, non ci sarebbe stato più alcun freno che potesse contenerla.

Non solo, quindi, egli presagiva (così almeno parve ai suoi lettori di tanti secoli dopo) la disintegrazione della repubblica romana perché scompagnata dalle tensioni e dalle tentazioni connesse con l'impero nell'area del Mediterraneo. Egli disse di più: anche, e soprattutto, in presenza delle condizioni storiche più favorevoli, il perseguimento di obiettivi o beni particolari si sarebbe dimostrato incompatibile con la preservazione dei valori e delle virtù civili. La repubblica recava in sé la propria condanna. E questo per un lettore cristiano doveva significare che la storia mondiale ossia « secolare » non poteva fare a meno di reiterare la vicenda del peccato originale e che neppure la repubblica poteva sostituire la grazia nel riscattare l'uomo dalle conseguenze di quel peccato. Era possibile dire che la fortuna (o la natura) avrebbe finito per recare il corrompimento e il decadimento, ad un certo momento, di qualsiasi repubblica e così si poteva tornare al principio agostiniano secondo il quale non si dà salvezza per l'uomo nella politica o nella storia. In verità, la teoria polibiana che lasciava trasparire la possibilità che la repubblica si dimostrasse immortale obbligò virtualmente i pensatori cristiani a rifarsi ad Agostino. Infatti, se mai la repubblica durava all'infinito, anche il mondo doveva durare all'infinito. Ma questo era un asserito tipicamente pagano.

Il *civis* cristiano avrebbe potuto incamminarsi, compatibilmente con la sua fede, per due strade. Poteva affermare che un sistema informato dalla virtù politicizzata, e cioè un organismo politico perfettamente equilibrato nel senso di Polibio, poteva durare fin tanto che poteva durare una virtù senza la grazia in un mondo dominato dal peccato e dalla fortuna e cioè avere una durata presso che sempiterna. Oppure poteva affermare che la *civitas* virtuosa, quella che faceva prevalere l'ordine e la stabilità sopra la fortuna, era

identica con il regno della grazia e che quel regno si sarebbe reso visibile e manifesto quando la grazia avesse fatto iniziare l'*eschaton* e che tale *civitas* realizzava e attualizzava il millennio ossia la Terza Età.

Ma tale riduzione della grazia alla sfera politica finiva per assomigliare moltissimo alla sostituzione della grazia con la politica. Ebbene, lo spirito dell'umanesimo civile poté essere sospinto a tali estremi e a tali posizioni eretiche in forza della sua decisione di abbandonare i modi tradizionali e atemporali di concepire la politica e di tentare la attuazione dei valori universali della *polis* nella forma di regime politico particolare, finito e storico che era la repubblica. E poiché la repubblica non era né una comunità consuetudinaria né una manifestazione della chiesa militante, essa doveva restare la realtà legata ad un momento del tempo (a un momento del tempo sia che nel tempo si scorgesse la linea lungo la quale avveniva il compimento delle profezie oppure vi si vedesse il volgere irrazionale della ruota della fortuna) oppure doveva trovare il modo per non essere incastrata nello schema concettuale di cui abbiamo fin qui parlato. Ma gli spiriti in grado di impegnarsi a questo fine e di cogliere tali possibilità occorreva veramente che fossero spiriti tenaci e presi da un ideale civile e politico tutt'affatto laico e profano<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Polibio, *Le storie*, libro VI.

alla libertà e rimase poi in tutto il *Dialogo* ancorato al contesto delle istituzioni fiorentine, Machiavelli, con tipica rispondenza al ruolo di pensatore politico, si collocò ad un livello più alto e cioè a quello di una teoria generale.

Analogamente a *Il Principe*, anche i *Discorsi* iniziano con una tipologia ossia presentano una classificazione delle repubbliche in base ai modi diversi in cui hanno avuto origine. Tutte le « città » sono state fondate o da « nati del luogo » o da « forestieri »<sup>3</sup>. I loro fondatori poi, al momento in cui le fondano, appaiono o indipendenti o ancora dipendenti da qualche potere esterno. Le città di questa seconda categoria, poiché non hanno origine libera, di rado fanno « progressi grandi ». Poi in un passo che suona come sfida diretta alla tradizione illustrata dal Salutati, Machiavelli aggiunge che Firenze, fondata da Silla o da Augusto, è appunto una città senza origine libera<sup>4</sup>: tesi questa che egli riprenderà nelle *Istorie fiorentine* e che userà per sostenere che Firenze non era mai riuscita a conseguire né un suo territorio stabile né libertà di ordinamento politico<sup>5</sup>. Nei *Discorsi*, Machiavelli dichiara (dopo avere indugiato a discutere se le città debbano essere fondate in terre deserte o in terre fertili)<sup>6</sup> non essere suo intento di trattare delle città di questa categoria, bensì soltanto di quelle che fin dai loro primissimi inizi hanno goduto di piena autonomia<sup>7</sup>. E questa precisazione serve a fare capire che Firenze non costituisce affatto nella trattazione seguente un termine principale di riferimento.

<sup>3</sup> N. Machiavelli, *Opere*, a cura di Mario Bonfantini, Milano-Napoli, s.d., ma 1954, p. 91 (*Discorsi*, I, 1).

<sup>4</sup> *Opere*, cit., p. 92: « E per non avere queste città la loro origine libera, rade volte occorre che le facciano progressi grandi, e possinsì intra i capi dei regni numerare. Simile a queste fu l'edificazione di Firenze, perchè (o edificata da' soldati di Silla o a caso dagli abitatori dei monti di Fiesole, i quali confidatisi in quella lunga pace che sotto Ottaviano nacque nel mondo si ridussero ad abitare nel piano sopra Arno) si edificò sotto l'imperio romano, ne poté ne' principii suoi fare altri augumenti che quelli per cortesia del principe gli erano concessi ».

<sup>5</sup> *Opere*, cit., pp. 620-22 (*Istorie fiorentine*, II, 2). Ma vedi anche *Discorsi*, I, 49, dove in modo ancora più preciso si insiste sul fatto che Firenze non era riuscita a superare la circostanza negativa delle sue origini non libere. Cfr. N. Rubinstein, *Machiavelli and Florentine Politics in Studies on Machiavelli* a cura di M. P. Gilmore, Firenze, 1972, pp. 21-22.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 93-94 (*Discorsi*, I, 1).

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 95 (*Discorsi*, II, 2: le frasi iniziali).

## II

Mentre Guicciardini diede inizio alla sua opera di pensatore politico animato dalla inclinazione avita dei fiorentini

Machiavelli, discutendo poi le questioni che il fatto solleva, F. Gilbert, *Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari*, in *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, 1977, pp. 15-66 e dello stesso *Composizione e struttura dei « Discorsi »* in *Machiavelli e il suo tempo*, cit., pp. 223-252. Si veda, inoltre, Whitfield, *Discourses on Machiavelli*, cit., pp. 181-206; H. Baron, *Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of « The Prince »*, in « English Historical Review », 76 (1961), pp. 217-53.

Tornando poi al modulo delle distinzioni schematiche, Machiavelli pone una differenza specifica tra le città che sono state fondate da un legislatore<sup>8</sup>, come era stato un Licurgo, la cui opera era risultata presso che perfetta al punto da non avere bisogno di ulteriori perfezionamenti<sup>9</sup>, e le città la cui fondazione originaria era stata imperfetta e che, quindi, avevano avuto lo sfortunato inconveniente di dover procedere a riformarsi. Poi ci sono le città che hanno degenerato dai loro principi e quelle che presentavano una costituzione originaria del tutto « fuori del diritto cammino »<sup>10</sup>. Questa classificazione (la cui importanza per capire quello che si dirà nei tre libri dei *Discorsi* è cruciale) se la si esamina da vicino rivela parecchie implicazioni. In primo luogo, la distinzione non concerne semplicemente gli *ordinatori* sapientissimi e quelli meno saggi, ma anche se una città sia stata fondata da un solo legislatore oppure se la fondazione sia avvenuta in tali circostanze da non consentirne il merito ad *uno solo*.

Solone, dunque, era stato meno efficace di Licurgo<sup>11</sup> e Romolo, come vedremo, occupa tra i due una posizione mediana.

Machiavelli, tuttavia, guarda alle repubbliche moderne come alle antiche; e città come Venezia, fondate nell'era cristiana, non rimandano per la loro fondazione ad un singolo *ordinatore*, bensì a dei santi patroni i quali non possono essere considerati dei veri e propri fondatori. La storia di Venezia (a cui si vorrebbe attribuire il prestigio di un

<sup>8</sup> Il termine usato è talvolta quello di *ordinatore*, ma Machiavelli preferisce ricorrere a delle perifrasi come *uno solo*, *il quale ordinò* ecc. Invece *l'attore delle leggi* si trova in *Discorsi*, II, 1 (vedi *Opere*, cit., p. 205).

<sup>9</sup> *Opere*, cit., pp. 95, 98, 99, 107.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 95: « Talchè felice si può chiamare quella repubblica la quale sortisce uno uomo si prudente che gli dia leggi ordinate in modo che, senza avere bisogno di ricorreggerle, possa vivere sicuramente sotto quelle; e si vede che Sparta le osservò più che ottocento anni senza corromperle o senza alcuno tumulto pericoloso. E per contrario tiene qualche grado d'infelicità quella città che non si sendo abbattuta a uno ordinatore prudente, è necessitata da se medesima riordinarsi; e di queste ancora è più infelice quella che è più discosto dall'ordine; e quella ne è più discosto che co' suoi ordini e al tutto fuori del diritto cammino che la possa condurre al perfetto e vero fine, perchè quelle che sono in questo grado è quasi impossibile che per qualunque accidente si rassetino ».

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 98-99.

modello) inizia con un gruppo di profughi, sciamati alla rinfusa sulle isole della laguna veneta, che successivamente seppero ascendere ai fastigi della virtù civile: cosa che pone di per sé un problema a cui occorre dare una spiegazione<sup>12</sup>. Poiché in pratica Machiavelli non vede in Venezia un modello da imitare, il problema ricordato non lo inquieta gran che. Tuttavia, è anche vero che i *Discorsi* concentrano sempre l'attenzione su quelle situazioni in cui, date le carenze del legislatore o, addirittura, la sua assenza, i cittadini sono stati costretti a riformare i loro *ordini* e loro stessi ossia su quelle in cui era stata la materia a doversi dare una forma.

Si capisce inoltre che la distinzione deve essere fatta tra lo stato di relativa libertà e quello di relativa soggezione, rispetto alle eventualità che si producono nel tempo. Licurgo aveva dato agli Spartani « ad un tratto, tutte le leggi di cui avevano bisogno » e in seguito essi non dovettero far altro che conservarle; e sebbene (come avremo occasione di apprendere più avanti) tale conservazione possa rivelarsi difficile, essa non è nulla rispetto ai problemi che devono affrontare quelle città che hanno ricevuto le loro leggi « per caso », in « più volte » e in occasione di « accidenti », come era stato il caso di Roma<sup>13</sup>. Avere avuto un legislatore perfetto significa per una città potere fruire di quella stabilità ossia durabilità che la esenta dagli insulti del tempo. Il non avere avuto tale ventura ha per conseguenza che nel contesto dominato dalla *fortuna* una città deve fare assegnamento sulla sua *virtù*. Ma ancora una volta, come abbiamo fatto nel caso de *Il Principe*, discendiamo dal fastigio del legislatore come tipo ideale a tutte le gradazioni di insicurezza in cui opera la *virtù*. Se si è cominciato con istituzioni malposte, ci si trova

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 91-92 (*Discorsi*, I, I): « ... cominciarono infra loro, senza altro principio particolare che gli ordinasse, a vivere sotto quelle leggi che parevano loro più atte a mantenerli. Il che successe loro felicemente per il lungo ozio che il sito dette loro, non avendo quel mare uscita, e non avendo quelli popoli che affliggevano Italia navigli da poterli infestare, talché ogni piccolo principio li pote fare venire a quella grandezza nella quale sono ».

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 95: « ... alcune le hanno avute a caso ed in più volte e secondo li accidenti, come ebbe Roma ». Poi in *Discorsi* II il Machiavelli torna a questo tema e spiega che la *fortuna* non è la causa o l'artefice della grandezza romana. Potremmo rendere la sua intenzione dicendo che la *fortuna* costituisce il contesto di circostanze in cui si affermò la grandezza di Roma.

in una condizione disperata. E il dovere procedere alla riforma delle leggi in tentativi attuati da un corpo politico difettoso è una condizione che, rispetto a quella di Sparta, non può dirsi che infelice. Tuttavia, le repubbliche che hanno avuto in origine istituzioni sane, ma imperfette possono farsi perfette *per la occorrenza degli accidenti*. Sappiamo, infatti, che la fortuna risponde favorevolmente solo alla *virtù*. E questa constatazione si trova ribadita da Machiavelli quando fa notare che il migliorare con le proprie forze riesce arduo per le stesse ragioni che fanno pericolosa l'introduzione di una novità<sup>14</sup>.

Detto questo, è aperta la strada alla considerazione del caso di Roma. Qui Romolo non era riuscito a rendere perpetua la monarchia, ma aveva gettato tali fondamenta da consentire la trasformazione della monarchia in una repubblica cui arrise poi un successo singolarissimo. Eppure bisogna dire che la tipologia che ci è presentata risulta incompleta e tale incompletezza è significativa. Infatti è solo indicato, ma senza le opportune specificazioni, il caso di una repubblica in cui i cittadini hanno dovuto fin dall'inizio arrangiarsi senza ordinatore alcuno che li potesse guidare. In particolare Machiavelli ci lascia insoddisfatti nella curiosità di sapere che cosa di preciso egli pensasse di Venezia, dove non c'era stato mai un legislatore, ma dove la tradizione lasciava a credere che fin dall'inizio ci fosse stata una stabilità politica quanto mai ferma e coesiva. E quando mai Machiavelli si disporrà a palesarci al riguardo tutto quello che pensa?

Allorché i cittadini mettono perfettamente a punto i loro rapporti reciproci in un certo contesto temporale, essi non fanno altro che praticare la *virtù*. Essi, infatti, vogliono avere la meglio sulla *fortuna*. E di tale *virtù*, quale poteva essere praticata da un principe nuovo, non si era detto gran che sul piano teorico prima de *Il Principe*. Ma i cittadini praticano la *virtù*, anche quando mettono in piedi, conservano e mi-

gliorano realmente le strutture in cui si svolgono ed attuano i loro rapporti etici e politici. E sull'arte di praticare tale virtù da parte dei cittadini la letteratura esistente è molto più copiosa. A questo punto del suo dire, Machiavelli, pur senza fare nome alcuno, si accinge ad una lunga esposizione della teoria polibiana sulla ciclicità delle costituzioni ossia dei regimi politici<sup>15</sup>.

Poiché non è possibile, come vedremo, ridurre i *Discorsi* ad un trattato circa il modo di realizzare un ordinamento politico perfettamente equilibrato e quindi tale da sfuggire alla legge della ciclicità, ossia tale da andare esente dall'influenza del tempo, viene naturale chiedersi che cosa mai Machiavelli avesse in mente di dimostrare appoggiandosi, come fece, a Polibio. Una risposta la si può trovare verso la fine del capitolo secondo, dove riprende la precedente distinzione tra città che possono vantare ordinatori perfetti e città che non sono in tale fortunata condizione. Licurgo in una sola *occasione* (Machiavelli non ricorre proprio a questo termine, ma il termine ci è utile se lo inseriamo nel discorso) aveva attuato una distribuzione del potere tra re, nobili e popolo, durata poi intatta per più di ottocento anni. Il che non era riuscito a Solone e, quindi, Atene non aveva mai conseguito stabilità di ordinamenti. Il caso di Roma, invece, (ed era il caso, a partire dal quale Polibio aveva sviluppato tutta la sua teoria) è quello che presenta le fenomenologia più straordinaria. A Roma non c'era stato un legislatore che avesse tentato di integrare il potere del singolo, dei pochi e dei molti; a Roma la monarchia fondata da Romolo era caduta con Tarquinio; a Roma, in regime repubblicano, si ebbero generazione dopo generazione aspre lotte tra patrizi e plebei. Eppure da tutto questo sconcerto era venuto fuori un ordinamento ossia una costituzione ammirata da Polibio; era venuto fuori uno stato così saldo e durevole da avere la forza di conquistare il mondo<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 96-99 (*Discorsi* II, 2).

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 99-100: «... Roma, la quale non ostante che non avesse uno Licurgo che la ordinasse in modo nel principio che la potesse vivere lungo tempo libera, nondimeno furo tanti gli accidenti che in quella nacquero, per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fatto uno ordinatore lo fece il caso. Perché se Roma non sortì la prima fortuna, sortì la seconda: perché i primi ordini suoi se

<sup>14</sup> *Ibidem*: «Quelle altre che, se le non hanno l'ordine perfetto, hanno preso il principio buono e atto a diventare migliore, possono per la occorrenza degli accidenti diventare perfette. Ma sia bene vero questo: che mai non si ordineranno senza pericolo, perché gli assai uomini non si accordano mai ad una legge nuova che riguardi uno nuovo ordine nella città, se non è mostro loro da una necessità che bisogna farlo; e non potendo venire questa necessità senza pericolo, è facil cosa che quella repubblica rovini avanti che la sia condotta a una perfezione d'ordine».

Machiavelli ha fornito, col suo pensiero, una dimostrazione tranciante di secolarizzazione. Egli ha, infatti, messo in chiaro che la virtù civile e il *vivere civile* sono in grado (anche se non è detto che così operino di necessità) di essere attuati nella loro pienezza entro la realtà temporale della contingenza senza che vi sia intervento di forze non soggette al tempo. La meta indicata da Polibio e raggiunta da Licurgo può ancora essere quella di una realtà che si sottrae all'usura del tempo e alla variabilità, ma ci sono circostanze in cui dei cittadini tendono a tale meta con le proprie energie che pur sanno limitate e condizionate dal tempo.

L'esempio interessante non è quello di Sparta, dove in un solo tratto c'era stato un legislatore virtualmente indipendente dal tempo che aveva dettato una formula per una durabilità sempiterna dello stato. L'esempio interessante è quello di Roma, dove la meta della stabilità e coesione dello stato era stata raggiunta (e nel più alto grado auspicabile tra gli uomini) con gli atti disordinati e casualmente ispirati di particolari individui operanti nel quadro della contingenza e della fortuna. Chi riesce a tanto sfugge alla *fortuna* praticando una *virtù* che è solo sua e non già quella di un legislatore sovrumano. E se poi il risultato di tale *virtù* è quello di porre in essere una repubblica conquistatrice (anche se per questo ci vogliono tante generazioni), è sicuro che quello che essi costruiscono è più duraturo e più impregnato di virtù di ogni risultato accessibile ad un *principe nuovo*, a meno che costui non sia anche un legislatore: cosa che abbiamo visto essere improbabile. Lasciando da parte il personaggio-tipo di Licurgo, Machiavelli si è acconciato a pagare un alto prezzo e la cosa avrà poi conseguenze di grande rilievo. Abbiamo appreso dalla unione in una stessa persona, prospettata ne *Il Principe*, del legislatore e del profeta che Machiavelli non aveva del tutto rinunciato a figurarsi che una repubblica o qualsiasi altra forma di comunità politica avesse le sue origini nella sfera della sacralità. Ed essendo, infatti, la repubblica la realtà pregiudiziale per far sorgere la

furono difettivi, nondimeno non deviarono dalla diritta via che li potesse condurre alla perfezione... alla quale perfezione venne per la disunione della Plebe e del Senato, come nei dua prossimi seguenti capitoli largamente si dimosterrà».

virtù nell'uomo, essa doveva essere creazione di una virtù più che umana. Tuttavia, emergevano poi certe ironie della storia dalla congiunzione del profeta canonico, e cioè ispirato dal Dio della Bibbia, posto nella categoria dei fondatori di stato, con i legislatori-eroi pagani che avevano saputo agire solo in forza di una sovrumana percezione dell'*occasione*.

Così Mosè risultava un archetipo senza particolari pregi che lo rendessero superiore a Licurgo; e la grazia cristiana, pur entrando come componente nell'idea di legislatore, non si configurava come una vera e propria variabile indipendente. L'ironia emergeva qualora si fosse immaginato un principato temporale il cui fondatore fosse stato Pietro, l'unico personaggio del pantheon giudeo-cristiano, eccettuato forse Costantino, a cui si poteva attribuire il ruolo di legislatore per grazia divina. Nel capitolo undecimo de *Il Principe* si ha di fatto una trattazione arida, anche se non del tutto priva di interesse, dei principati ecclesiastici quale era lo stato della Chiesa.

Dice Machiavelli:

Costoro soli hanno stati, e non li difendono; sudditi, e non li governano; e li stati, per essere indifesi, non sono loro tolti; e li sudditi, per non essere governati, non se ne curano, né pensano né possono alienarsi da loro. Solo adunque questi principati sono sicuri e felici<sup>17</sup>.

L'autore del *Tao Te Cing*, da cui avrebbero potuto essere scritte le frasi citate, avrebbe detto che al riguardo non c'era nulla da spiegare, ma per Machiavelli, invece, la cosa costituiva problema. Poiché (come lui dice a tutte lettere)<sup>18</sup> non si può tirare in campo né la virtù né la fortuna per spiegare come esistano e continuino ad esistere tali principati, ci viene proposta la gherminella di considerarli fondati per istituzione divina, dato che nessun stato, fondato da uomini e retto con simile fiacca inettitudine, potrebbe durare che pochi giorni. Machiavelli sottolinea questa arguzia osservando con accento non del tutto ironico che, « sendo esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe officio di uomo presuntuoso e temerario discor-

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 36: « ... si acquistano o per virtù o per fortuna, e senza l'una e l'altra si mantengano ... ».

terne»<sup>19</sup>. Ma poi aggiunge che essi sono tenuti in piedi da *ordini antiquati nella religione* (ossia da leggi che hanno antica radice nella religione e, quindi, presentano caratteristiche simili a quelle della consuetudine) « quali sono suti tanto potenti e di qualità che tengono e' loro principi in stato, in qualunque modo si procedino e vivino »<sup>20</sup>.

Se imperscrutabili sono i voleri della provvidenza, non possono essere usati per spiegare la condotta degli uomini. Il principato ecclesiastico può, dunque, essere considerato come una specie di comunità retta dalla consuetudine, piú stabile però della monarchia ereditaria, dato che in tale principato ha ancor meno rilevanza che nella monarchia suddetta quello che il principe fa o chi impersoni il potere.

Quando (soprattutto nei *Discorsi*) ci rimettiamo in una prospettiva in cui campeggiano i personaggi dell'antichità classica alla pari con quelli della sfera canonica giudeo-cristiana, ci viene fatto presente che ci sono state altre religioni, fondate forse per sola iniziativa umana. Allora si profila una nuova categoria di innovatori e Machiavelli scrive:

Intra tutti gli uomini laudati, sono i laudatissimi quelli che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appresso dipoi quelli che hanno fondato o repubbliche o regni. Dopo a costoro sono celebri quelli che, preposti alli eserciti, hanno ampliato o il regno loro o quello della patria. A questi si aggiungono gli uomini litterati...<sup>21</sup>.

L'andamento del periodo palesa che l'autore ha distribuito una piú o meno intensa accentuazione sugli elementi che lo compongono. Nella misura in cui si pensa che il profeta faccia qualcosa di cui si riesce a dare spiegazione in termini umani, egli risulta fondatore di una struttura dotata di una qualità che la rende piú duratura di un'altra struttura o costruzione politica cui vada congiunta la fedeltà per consuetudine ossia conservi coesione attorno ad un potere eredita-

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 37: « Ma sendo quelli retti da cagione superiori alle quali mente umana non aggiugne, lascerò il parlarne; perché sendo esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe officio di uomo presuntuoso e temerario discorrerne ».

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 36-37: « ... sono sustentati dalli ordini antiquati nella religione, quali sono suti tanto potenti e di qualità che tengono e' loro principi in stato, in qualunque modo si procedino e vivino ».

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 118 (*Discorsi*, I, 10).

rio. È per questo che quel profeta è superiore al legislatore.

Eppure sappiamo che il legislatore (almeno nel caso in cui egli fonda una repubblica) tende a creare una struttura ossia un corpo politico animato dalla virtù e, come tale, questo ha, dunque, un valore e una dignità che lo rendono superiore ad un corpo politico tenuto insieme dalla consuetudine. Machiavelli si incammina cosí a far intendere che per lui un sottofondo religioso è necessario a far crescere la virtù civile e che Roma, quindi, non avrebbe avuto *durabilità* senza l'apporto legislativo di Numa Pompilio, il suo secondo re, che aveva dedicato la vita a sviluppare una religione e ad innestarla nella natura dei romani<sup>22</sup>.

Ma se la religione è il presupposto necessario della virtù civile, perché essa può mutare la natura degli uomini, essa non si identifica con la virtù, dato che questa può esistere solo nel contesto della vita civile. Questa convinzione Machiavelli la userà per dimostrare che la religione deve restare subordinata alla politica e per criticare il cristianesimo proprio perché questa religione propone agli uomini qualcosa che va ben oltre i valori della convivenza civile e politica<sup>23</sup>.

Il profeta, dunque, sta un gradino sopra il legislatore, per il fatto che la sua opera risulta, comunque vadano le cose, la piú duratura. Il profeta, tuttavia, dovrebbe mirare ad essere anche legislatore e a fornire una religione che possa fare da supporto alla partecipazione politica. Ne consegue pure che le pratiche religiose formano solo una parte del complesso di elementi di cui è costituita la virtù civile e, a tal proposito, sarà bene notare che, dopo il profeta e il legislatore, è il guerriero ad essere « laudato ». Romolo era stato legislatore e guerriero, al quale per « fare ... ordini civili e militari, non gli fu necessario dell'autorità di Dio ». Numa, invece, era stato un legislatore nel senso che era stato inventore della religione romana. E si trovano poi nel libro I dei *Discorsi* dei passi in apparenza contraddittori in cui si discute se debba essere maggiormente lodato e considerato Romolo o Numa<sup>24</sup>. Da una parte l'opera di Numa era piú

<sup>22</sup> *Discorsi* I, 11.

<sup>23</sup> Si veda piú avanti la nota 76.

<sup>24</sup> *Opere*, cit., p. 123 (*Discorsi* I, 11): « E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, ad animare la Plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei.

ardua a compiersi di quella del suo predecessore, perché riesce più agevole insegnare alla gente il mestiere delle armi e il valor militare che mutare la sua natura mediante la religione; dall'altra parte, i successori di Numa agirono da saggi scegliendo di seguire le orme di Romolo, dato che l'ostilità dei popoli confinanti avrebbe reso una politica di pace troppo in balia del « tempo e della fortuna ». Eccoli allora rinviati alle antitesi del *Principe* ossia al profeta armato e a quello disarmato, al temporeggiatore cauto e all'audace risoluto e così siamo tornati al mondo in cui si oppongono *fortuna* e *virtù*. È chiaro che consuetudine, religione e spirito guerresco sono altrettanti elementi che vengono a comporsi nell'idea, per quanto indefinita, di virtù civile. Ed è pure palese che in questo senso è inseparabile dalla *virtù* la volontà intesa a padroneggiare la *fortuna* e che, infine, vi sono molti altri tipi di legislatore, oltre quello idealizzato dal *Principe*. Ebbene, tutte queste costituiscono delle idee capitali nella struttura concettuale dei *Discorsi*.

Si direbbe, dunque, che Machiavelli andasse in cerca di strumenti sociali atti a trasformare la natura degli uomini fino a renderli idonei alla partecipazione alla cosa pubblica. La congiunzione rappresentata dal binomio Romolo-Numa veniva a suggerire dei comportamenti praticando i quali il legislatore era in grado di sottrarsi alla necessità di agire solo come il « profeta armato » di cui parlava *Il Principe*: costui doveva esercitare una forza di coercizione sulla gente non appena questa cessava di prestargli fede. Ma, seguendo l'esempio di Romolo-Numa, il legislatore era in grado di sot-

Talché se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obbligata, 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 ». Poi: *Opere*, cit., p. 144 (*Discorsi* I, 19): « ... pensò che a volere mantenere Roma bisognava volgersi alla guerra, e somigliare Romolo, e non Numa. Da questo pigliano esempio tutti i principi che tengono stato: che chi somiglierà Numa lo terrà o non terrà secondo che i tempi o la fortuna gli girerà sotto; ma chi somiglierà Romolo, e sia come esso armato di prudenza e d'armi, lo terrà in ogni modo, se da una ostinata ed eccessiva forza non gli è tolto ». Si noti come l'espressione che qualifica il principe come *armato di prudenza e d'armi* riecheggia quella che si incontra nel cap. II de *Il Principe*, dove si parla di *principe naturale* e si dice che questi deve reputarsi sicuro da ogni eventualità, a meno che non si tratti di una *straordinaria ed eccessiva forza*. Si veda il passo cit. alla nota 4 del cap. 6.

trarsi anche alla esigenza di essere quel demiurgo sovrumano (presentato in quello stesso capitolo) il quale aveva bisogno solo di un'occasione per pronunciare il verbo con cui trasformare l'incondita materia. Il legislatore-profeta è figura che nei *Discorsi* si incontra ancor più di rado che nel *Principe*, proprio perché nell'ottica dei *Discorsi* la *virtù* del legislatore diviene meno significativa dei processi sociali ed educativi da lui avviati. Egli può, quindi, permettersi di vivere nella dimensione temporale ed essere personaggio di minor prestigio di un Licurgo o di un Mosè. Tuttavia, sminuendo il ruolo del legislatore, Machiavelli ha scemato anche il bisogno di ricorrere alla dottrina savonaroliana, secondo la quale la costituzione della repubblica — la *prima forma* — non può essere che opera della grazia. Se gli uomini non hanno bisogno di una presenza sovrumana per diventare cittadini, ma, anzi, realizzano la *civitas* ossia la partecipazione politica nella realtà condizionata dal tempo e dalla fortuna, ecco che le città terrestri e le città celesti hanno cessato di essere identiche. E la distinzione tra le une e le altre può a sua volta avere una portata etica oltre che storica. Stiamo così tornando al punto in cui si diceva che gli « stati non si governano con i paternoster » ossia siamo richiamati alla conclusione che le finalità civili della vita politica (ivi compresa la virtù della partecipazione politica) non hanno più nulla a che fare con le finalità della redenzione oltremondana. Questa si rivela essere la più eversiva delle tesi insinuate dai *Discorsi* e, anzi, più eversiva di quante se ne trovino nel testo del *Principe*.

### III

Machiavelli si è ormai apprestato il terreno per presentare le ipotesi ardite e affascinanti che stanno a fondamento dei *Discorsi* e che un Guicciardini doveva poi trovare inaccettabili<sup>25</sup>. La prima è che il dissidio e la contesa tra nobili e plebei avevano prodotto la stabilità, la libertà e la potenza di

<sup>25</sup> Si veda quanto si dirà più avanti al capitolo VIII e in genere si vedano del Guicciardini le sue *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli*.

Roma: asserzione sconcertante e incredibile per la mentalità che era solita stabilire una identità tra unione e stabilità con il relativo vigore<sup>26</sup> e a ravvisare per contro un'altra identità tra conflittualità e innovazione e conseguente decadenza. Ma l'asserzione ci è sempre più comprensibile, qualora abbiamo presenti le ambiguità della virtù. I romani attuavano innovazioni in un contesto non ancora sufficientemente stabile sì da consentire un comportamento regolato in forme legittime, mentre proprio con i loro diversi e autonomi sforzi riuscirono poi a mettere in piedi una struttura istituzionale in cui le varie forze sociali avessero la loro legittima collocazione. Nel caso dei romani dobbiamo, dunque, porre attenzione ad atti di per sé non legittimi e tuttavia tali che cospirarono a stabilire la legittimità.

Ma se l'unione nasce dalla disunione, vuol dire che essa emerge da un processo irrazionale più che da uno razionale. E di questo fatto l'unica spiegazione accettabile sembra essere l'inscrutabile operato della fortuna. E di fatto Machiavelli dice in un luogo che il *caso* e in un altro che la *fortuna* avevano prodotto quello che non era riuscito ad ottenere un legislatore<sup>27</sup>. Ma dire *fortuna* non significa escludere la presenza della *virtù*; anzi, tra l'una e l'altra c'è piuttosto una sorta di corrispondenza. Dobbiamo dunque vedere se non ci sia una *virtù* speciale: quella *virtù* praticata dai romani nella fase formativa della loro storia. Ricordando quanto ci è stato detto nel *Principe*, siamo già in grado di sapere che la virtù, in circostanze del genere, tende più probabilmente ad assumere una forma attiva che passiva, il volto dell'ardimento più che quello della prudenza, e cioè essa tenderà a mostrare le caratteristiche qualità del leone e della volpe. Ma tale virtù, tuttavia, deve farsi viva e operante nella condotta che i singoli e i vari gruppi di cittadini praticano gli uni verso gli altri e non già esplicarsi nel controllo che un uomo solo, il principe, sa avere sulla realtà che lo circonda. Dunque, la pratica della *virtù* da parte di tanti soggetti dovrà avere di necessità un più diffuso innervamento etico e sociale. Ossia la *virtù* deve essere forza generatrice di condotta virtuosa.

Machiavelli ci dà poi un compendio di storia costituzio-

<sup>26</sup> *Discorsi*, I, 2-6.

<sup>27</sup> Si veda sopra la nota 16 e il passo ivi citato.

nale romana<sup>28</sup>. Sebbene Romolo e i re venuti dopo di lui avessero operato bene, non avevano creato qualcosa di perfetto, e le leggi o ordini da loro stabiliti non erano confacenti ad un *vivere libero*<sup>29</sup>. Quando i re si mutarono in tiranni (un lettore che ha in mente il ciclo polibiano avvertirebbe che questo trapasso segna una fase normale del processo di corruzione a cui va incontro un regime che ha fondamenti insicuri e ordini difettosi) molto restava da fare per assicurare un regime di libertà. Quindi, il potere regio non venne abolito, quando fu espulso Tarquinio, ma venne mantenuto nell'istituto del consolato, facendo in modo, tuttavia, che l'autorità fosse condivisa con i nobili del senato. E quando a loro volta i nobili, ossia i patrizi, avevano ceduto alla corruzione e all'arroganza, non fu necessario demolire tutta la struttura istituzionale per mettere un freno al loro potere, che in certa misura si trovava già limitato dalla presenza dei consoli. Furono, invece, creati i tribuni della plebe e furono creati proprio per fare salvi i diritti del popolo. Così Roma divenne una società politica mista e « perfetta », nella quale ognuno dei suoi tre elementi costitutivi era in grado di impedire agli altri di farsi prepotenti<sup>30</sup>.

In questa ricostruzione storica degli eventi costituzionali romani (e si tratta di un racconto compendioso tutt'altro che perspicuo) risulta evidente che il passo decisivo era stato compiuto molto prima (dell'istituzione del tribunato) e, precisamente, era stato compiuto quando, espulsi i re, si era dato vita al consolato.

Machiavelli non indugia a specificare quali fossero state le ragioni che avevano consigliato l'istituzione del consolato, anche se pare collegarla al timore di un ritorno dei Tarquini. Infatti, egli dice che il timore di un ritorno della dinastia cacciata indusse i nobili a comportarsi con moderazione nei confronti del popolo, almeno fin tanto che quel timore aveva

<sup>28</sup> *Opere*, cit., pp. 99-100.

<sup>29</sup> *Ibidem*: « Perché Romolo e tutti gli altri Re fecero molte e buone leggi, conformi ancora al vivere libero; ma perché il fine loro fu fondare un regno e non una repubblica, quando quella città rimase libera vi mancavano molte cose che era necessario ordinare in favore della libertà, le quali non erano state da quelli re ordinate ».

<sup>30</sup> *Ibidem*: il termine *perfezione* è usato due volte e una volta l'aggettivo *perfette*.

motivo di esistere<sup>31</sup>. Tuttavia, l'energica asserzione che fa Machiavelli circa l'esistenza in Roma di leggi consone alla libertà anche prima che essa diventasse una città libera sta ad indicare che Romolo e i suoi successori avevano contribuito a costruire un certo ordinamento politico adeguato. Machiavelli se la prende con coloro (e Guicciardini doveva poi essere del loro numero) al cui avviso Roma era stata una repubblica fondamentalmente « tumultuaria », salvata dalla rovina solo dalla buona sorte e da uno straordinario valore militare. L'errore — egli dice — è quello di dimenticare che là dove appare una buona organizzazione militare, ci devono essere per forza delle buone leggi. E dove ci sono *buoni ordini* e *buona milizia*, ci dovrà essere, quasi per certo, anche *buona fortuna*<sup>32</sup>.

Inoltre, le buone leggi (*buoni ordini*) producono *buona educazione*, di cui a Roma si ebbe prova nel fatto che le lotte tra i diversi ceti si era svolta quasi senza spargimento di sangue (almeno fino al tempo dei Gracchi) e che le concessioni di una parte all'altra erano state fatte con relativa arrendevolezza<sup>33</sup>. I mezzi adoperati dai plebei per dare peso alle loro richieste furono le dimostrazioni pubbliche, la serrata delle loro botteghe, il rifiuto di prestare il servizio militare e la secessione dalla città. Nessuno di questi atti era in realtà così eversivo dell'ordine come potrebbe sembrare a prima vista. Una repubblica che intende valersi del suo popolo (l'espressione è pregnante di un significato che tornerà pertinente nella fase successiva della trattazione) dovrebbe consentire al popolo un mezzo per far sentire quello che

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 100-101 (*Discorsi* I, 3).

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 101 (*Discorsi* I, 4): « ... contro la opinione di molti che dicono Roma essere stata una repubblica tumultuaria, e piena di tanta confusione che se la buona fortuna e la virtù militare non avesse sopperito a' loro difetti, sarebbe stata inferiore a ogni altra repubblica. Io non posso negare che la fortuna e la milizia non fossero cagione dell'imperio romano; ma è mi pare bene che costoro non si avegghino che dove è buona milizia conviene che sia buono ordine, e rade volte anco occorre che non vi sia buona fortuna ».

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 102: « 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 dannano; perché chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del comune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà ».

desidera<sup>34</sup>. E questo presso i popoli liberi ben di rado si palesa di danno alla libertà. Infatti un popolo libero ha timore soltanto dell'oppressione ed ha capacità di capire se i suoi timori sono infondati<sup>35</sup>.

Non ci è, tuttavia, ancora stato precisato che cosa fosse la « libertà » in un primo tempo istituzionalizzata presso il popolo dai re, ma abbiamo indizi che ci fanno capire come Machiavelli la connetta al servizio militare. I *buoni ordini* producono una *buona milizia* e una *buona educazione*. Ebbene, la libertà della *plebs* romana consisteva, almeno in parte, nella sua capacità di rifiutarsi al servizio militare; e dalla sua *buona educazione* Machiavelli pare dedurre lo svolgimento relativamente incruento delle lotte civili, nonché quei miglioramenti graduali dell'ordinamento costituzionale mediante i quali quelle lotte vennero fatte finire. Dunque, pare che un nesso strettissimo leghi tra loro libertà, virtù civile e disciplina militare.

La seconda grande ipotesi dei *Discorsi* si trova esposta nei capitoli quinto e sesto del primo libro. Inizialmente l'autore si chiede se quella tal cosa che si suole chiamare *la guardia della libertà* sia meglio affidarla ai nobili o al popolo<sup>36</sup>. E come ben presto farà notare il Guicciardini, non si chiarisce mai bene se con il termine *guardia* Machiavelli voglia indicare una preponderanza di poteri o qualche forma particolare di autorità<sup>37</sup>. Tuttavia, se continuiamo la lettura del testo ci accorgiamo ben presto che Machiavelli non sta parlando della distribuzione del potere o della formazione di un ordinamento costituzionale, bensì vuole esaminare il rap-

<sup>34</sup> *Ibidem*, « ... dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo ... ».

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 102-103: « E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi. E quando queste opinioni fossero false e vi è il rimedio delle concioni, che surga qualche uomo da bene che orando dimostri loro come ei s'ingannano: e li popoli, come dice Tullio, benché siano ignoranti sono capaci della verità, e facilmente cedano quando da uomo degno di fede è detto loro il vero ».

<sup>36</sup> *Discorsi*, I, 5. Il titolo di questo capitolo suona:

Dove più sicuramente si ponga la guardia alla libertà, o nel popolo o ne' grandi; e quali hanno maggiore cagione di tumultuare, o chi vuole acquistare o chi vuole mantenere.

<sup>37</sup> F. Guicciardini, *Considerazioni intorno ai Discorsi*, cit.

porto corrente tra virtù militare e virtù politica. Fin da principio egli dà per scontato un fatto: Sparta e Venezia sono repubbliche che hanno affidato la *guardia* ai nobili, Roma, invece, l'aveva affidata al popolo. Tutte e tre le città sono presentate come esempi ben funzionanti di un ordinamento costituzionale equilibrato. Ma mentre Sparta aveva fruito di tale sua prospera condizione dal tempo di Licurgo e mentre Venezia l'aveva raggiunta mediante l'opera dei suoi cittadini e con l'aiuto della fortuna, Roma vi era giunta attraverso lotte interne con un graduale e progressivo cammino. Certo, Machiavelli viene a stabilire in certo modo un'equazione tra la stabilità pacifica e il potere affidato agli aristocratici. Nel capitolo quinto, proprio all'avvio, Machiavelli dice, senza possibilità di fraintendimenti, che la libertà era durata più a lungo a Sparta e a Venezia che non a Roma, dove l'aspirazione dei plebei ad occupare tutte le magistrature aveva portato all'ascesa di Mario e alla rovina della repubblica. Dunque, se dovessimo dare il normale peso dovuto al conseguimento della maggior stabilità possibile e della maggior durata, dovremmo chiaramente optare per la versione aristocratica della libertà<sup>38</sup>.

Machiavelli però non si ferma qui, né fa l'opzione ora indicata. Dando avvio a discutere se sia più pericolosa per una repubblica o la brama dei nobili a tenersi quanto hanno (un monopolio delle magistrature) o l'aspirazione del popolo ad avere quello che non possiede (accesso aperto alle magistrature) egli dice (anche se per inciso) che il problema cruciale sta nel vedere se la repubblica deve crescere e formarsi un impero (questo era stato l'obbiettivo di Roma) oppure deve semplicemente conservare la propria indipendenza (questo era stato l'obbiettivo originario di Sparta e di Venezia)<sup>39</sup>.

Il tipo ideale di un regime perfettamente stabile, come abbiamo visto, è già stato individuato in un regime a predominio degli aristocratici. Ora però ci viene detto che l'ideale della stabilità non è l'unico valore da realizzare, dato che una repubblica può aspirare a darsi un impero sacrificando la propria durabilità. È questa una scelta che implica una certa preferenza per una forma di regime più popolare. Per la verità qui Machiavelli lascia trasparire in parte l'assillo tipico in uomini della sua generazione, circa la capacità di una repubblica di controllare i territori confinanti<sup>40</sup>. Tutte le città hanno i loro nemici e vivono entro il dominio della fortuna. Quindi si deve considerare se una disposizione difensiva non venga a rendere più vulnerabile a subitanei mutamenti una città e non sia, quindi, meglio che essa si proietti arditamente alla conquista o al controllo del territorio esterno. Ancora una volta viene chiamata in campo l'antitesi tra prudenza e audacia. Ma il nodo più importante da sciogliere è qui dato dal rapporto tra politica estera e distribuzione del potere all'interno. Sparta e Venezia, fin tanto che erano state in grado di evitare una politica di ampliamento e di conquista territoriale e di attenersi all'atteggiamento dell'uomo prudente che sta in attesa degli eventi<sup>41</sup>, non avevano avuto bisogno di armare il popolo o di concedere al popolo autorità politica. E così erano riuscite a fruire di stabilità e di pace interna. Roma, invece, aveva optato per una politica di conquista e cioè aveva intrapreso l'ardito tentativo di controllare i territori circostanti; e, quindi, aveva optato per l'innovazione e per una virtù che la facesse capace di controllare il disordine che i suoi stessi avi avevano contribuito a far sorgere. Roma dovette, quindi, armare il popolo, subire la lotta causata dalla esigenza di maggior

<sup>40</sup> Tutto il cap. 6 del I Libro dei *Discorsi* deve essere letto alla luce di questo tema.

<sup>41</sup> *Opere*, cit., p. 109: «... se la è difficile a espugnarsi, come io la presuppongo, sendo bene ordinata alla difesa, rade volte accadrà o non mai che uno possa fare disegno di acquistarla. Se la si starà intra i termini suoi, e veggasi per esperienza che in lei non sia ambizione, non occorrerà mai che uno per paura di sé le faccia guerra; e tanto più sarebbe questo, se e' fussi in lei costituzione o legge che le proibisse l'ampliare. E senza dubbio credo che potendosi tenere la cosa bilanciata in questo modo, che e' sarebbe il vero vivere politico e la vera quiete d'una città».

<sup>38</sup> *Opere*, cit., p. 103 (*Discorsi* I, 5): «E si andasse drieto alle ragioni, ci è che dire da ogni parte; ma se si esaminasse il fine loro, si piglierebbe la parte de' Nobili, per avere la libertà di Sparta e di Vinegia più lunga vita che quella di Roma».

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 104: «Ed in fine chi sottilmente esaminerà tutto, ne farà questa conclusione: o tu ragioni d'una repubblica che voglia fare impero, come Roma, o d'una che le basti mantenersi. Nel primo caso gli è necessario fare ogni cosa come Roma; nel secondo può imitare Vinegia e Sparta, per quelle cagioni, e come nel seguente capitolo si dirà».

potere da parte del popolo, e fare concessioni per soddisfare tale esigenza<sup>42</sup>.

L'aver dato le armi ai plebei costituì uno dei fattori responsabili della grandezza militare di Roma. La lotta tra patrizi e plebei aveva poi portato al consolidamento di un regime misto. Ma un certo persistente squilibrio tra i poteri (non ancora fatto oggetto di analisi) aveva abbreviato a Roma la durata della libertà. Roma, per così dire, figura come una sorta di « principe nuovo » tra le repubbliche.

Machiavelli, quindi, preferisce studiare Roma e non Venezia così come gli aggrada di più studiare il principe nuovo che il sovrano ereditario; la prospettiva breve è più interessante per lui di quella a lungo termine senza dire che, in un arco breve di tempo, la vita risulta più gloriosa. Tuttavia, diversamente dal sovrano ereditario, Sparta e Venezia non potevano sottrarsi al dominio della fortuna. Infatti, proprio partendo dalla difesa della propria indipendenza, le due città furono poi indotte ad estendere il proprio potere sui popoli vicini. Ma il perseguimento di questo nuovo obiettivo si era dimostrato più gravido di funeste conseguenze per l'élite militare spartana che non per Venezia usa ad impiegare truppe mercenarie. Infatti ne era risultato distrutto a Sparta l'ordinamento istituzionale e, di certo, a Machiavelli non sarebbe importato gran che se la stessa cosa fosse capitata a Venezia. Una repubblica che riuscisse ad evitare ogni contatto con i vicini potrebbe limitare le sue forze armate e vivere per sempre nella stabilità assicurata dal predominio degli aristocratici. Ma poiché questo non può accadere mai<sup>43</sup>, il rifiuto di ampliamenti significa vulnerabilità ai colpi della fortuna senza cercare il modo di dominarla (e cioè qui viene ripreso quanto Machiavelli aveva detto nel capitolo XXV del

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 108: « ... dare luogo a' tumulti e alle dissensioni universali il meglio che si può, perché senza gran numero di uomini e bene armati non mai una repubblica potrà crescere, o se la crescerà mantenersi ».

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 109: « Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte che la ragione non t'induce, t'induce la necessità; talmente che avendo ordinata una repubblica atta a mantenersi non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi ed a farla rovinare più tosto. Così dall'altra parte, quando il Cielo le fusse sì benigno che la non avesse a fare guerra, ne nascerebbe che l'ozio la farebbe o effeminata o divisa; le quali due cose insieme, o ciascuna per sé, sarebbero cagione della sua rovina ».

*Principe*). La via seguita dai romani non garantisce che non si vada a finire poi nella degenerazione della repubblica, ma intanto e per un futuro prevedibile (ossia nel quadro della temporalità accessibile alla valutazione di chi vive) è la via più saggia e più gloriosa<sup>44</sup>.

Ma sulla *virtù* dei romani c'è da dire di più. Essa non è solo il volere di una repubblica aggressiva protesa ad imporre il suo dominio in un mondo di disordine. Si è già precisato che la disciplina militare istituita dai primi re aveva contribuito alla libertà e alla stabilità che si erano realizzate con la repubblica. Ora Machiavelli ci dice che esiste un nesso intrinseco tra espansione a mezzo delle armi, immissione dei plebei nell'esercito e *vivere popolare*. Ci resta solo da capire quali rapporti esistessero, secondo Machiavelli, tra virtualità militari e civili dell'individuo ossia, per farla breve, tra cittadino e soldato. Elementi di risposta in proposito ne troviamo qua e là nelle pagine dei *Discorsi* e in quelle dell'*Arte della guerra* (l'*Arte della guerra* pare sia stata scritta negli anni 1519-20, non molto dopo che Machiavelli aveva terminato i *Discorsi*).

Or dunque le due opere possono essere considerate unitamente senza forzature di interpretazione.

Machiavelli dando alla sua opera il titolo *L'Arte della guerra* intendeva il termine « arte » in un duplice significato: egli voleva parlare di « arte » della guerra (intendendo la capacità creativa di chi è a capo di forze militari) e, insieme, di « professione » delle armi; e allora il termine « arte » era da lui usato nel senso in cui con esso si designavano le principali occupazioni professionali di Firenze, le quali, infatti, erano organizzate in *arti* ossia corporazioni maggiori o minori. Certo, l'*arte della guerra* non è un'arte come le altre. È vero che Machiavelli scrive anche per dimostrare che il mestiere delle armi può riuscire onorevole e profittevole alla

<sup>44</sup> *Ibidem*: « Pertanto non si potendo, come io credo, bilanciare questa cosa, né mantenere questa via del mezzo a punto, bisogna nello ordinare la repubblica pensare più onorevole, ed ordinarla in modo che quando pure la necessità la inducesse ad ampliare, ella potesse quello ch'ella avesse occupato conservare. E per tornare al primo ragionamento, credo ch'è sia necessario seguire l'ordine romano e non quello dell'altre repubbliche, perché trovare un modo mezzo infra l'uno e l'altro non credo si possa: e quelle inimicizie che intra il popolo e il senato nascessino, tollerarle, pigliandole per uno inconveniente necessario a pervenire alla romana grandezza ».

repubblica, quanto — per esempio — lo era l'*arte della lana* (ossia la corporazione dei lanaioli fiorentini da cui dipendeva tanta parte dell'economia e della politica di Firenze), ma quello che piú gli preme chiarire è che l'*arte della guerra*, ossia il mestiere delle armi non deve essere o diventare una professione a sé stante in cui debbano essere occupate tutte le energie e tutto il tempo di chi vi si dedica. Un militare, che non è altro che un militare, rappresenta una minaccia per tutte le altre attività sociali e anche sul piano dell'interesse personale il soldato di mestiere non è affatto in posizione vantaggiosa. È chiaro, qui riecheggia il tema fisso di Machiavelli, ostile quant'altri mai agli eserciti mercenari e favorevole in assoluto per contro alle milizie formate di soli cittadini. Tuttavia, è il rapporto che il tema suddetto ha con la teoria aristotelica della partecipazione politica quello che costituisce il nodo vitale da sciogliere se vogliamo capire veramente il pensiero politico di Machiavelli.

Uno che dedicasse tutte le sue energie all'*arte della lana* e non impegnasse un dito nella partecipazione alla cosa pubblica secondo la teoria classica (aristotelica) non si comporterebbe da vero cittadino e indebolirebbe anche la posizione dei suoi compatrioti. Ma chi dedicasse tutte le sue energie all'*arte della guerra* (Machiavelli a volte si esprime così: fare della guerra la propria *arte*)<sup>45</sup> rappresenta un pericolo molto maggiore. L'artigiano che si dedica solo al suo mestiere mira ad un bene limitato trascurando il bene comune: il che è male. Egli può porre quel suo bene particolare al posto del bene generale dello stato: e questo è peggio, come avverrebbe se l'*arte della lana* dovesse diventare in Firenze l'unica forza avente il potere. Ma il militare di professione è quanto mai probabile che agisca proprio così e che così agendo si comporti in un modo assai piú antisociale, perché la sua *arte* consiste nell'esercizio di pratiche coercitive e distruttive. Dunque, per tutta una serie di ragioni (che vanno dal nessun affidamento che danno i *condottieri* al pericolo di una tiran-

<sup>45</sup> Per es. in *Opere*, cit., p. 503: «... (la) guerra, che è l'arte mia... essendo questa una arte mediante la quale gli uomini d'ogni tempo non possono vivere onestamente, non la può usare per arte se non una repubblica o uno regno; e l'uno e l'altro di questi, quando sia bene ordinato, mai non consentí ad alcuno suo cittadino o suddito usarla per arte; né mai alcuno uomo buono l'esercitò per sua particolare arte».

nide cesariana) è importante « al pubblico lasciarla usare per arte »<sup>46</sup>. Tale *arte*, piú di ogni altra, deve essere di sola pertinenza dello stato e solo i cittadini devono praticarla; solo i magistrati ossia le autorità dello stato devono avere in essa funzioni di comando e solo sotto l'autorità pubblica e per ordine pubblico la si può esercitare.

Il paradosso che percorre tutta l'argomentazione di Machiavelli è questo: solo chi esercita il mestiere delle armi a tempo parziale può essere idoneo a prendersi carico della guerra e degli obbiettivi che con essa si vogliono raggiungere. Un cittadino chiamato alle armi, ma che ha già una sua famiglia e una sua occupazione (*arte*), vorrà porre termine alla guerra e tornarsene a casa, mentre un mercenario, piú lieto che spiacente se la guerra si trascina all'infinito, non farà nulla di decisivo per porvi fine<sup>47</sup>. E poiché il cittadino ha una sua collocazione nel corpo politico egli capirà che la guerra viene fatta proprio per mantenere quel corpo in salute. Invece un mercenario che non ha altra dimora che non sia il campo di battaglia può diventare strumento di tirannide da imporre a quella città che lo ha assoldato a propria difesa: una tirannide che può essere esercitata da un Pompeo o da un Cesare e cioè da uno che da cittadino si è mutato malignamente a segno da usare la spada come strumento per avere il potere politico. Machiavelli forgia e ribadisce tutti questi argomenti a favore della milizia cittadina con tale vigore da meritare che per tre secoli fossero oggetto della piú attenta considerazione. Eppure essi hanno un difetto: quello

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 505: « E dico che Pompeo e Cesare, e quasi tutti quegli capitani che furono a Roma dopo l'ultima guerra cartaginese, acquistarono fama come valenti uomini, non come buoni; e quegli che erano vivuti avanti a loro, acquistarono gloria come valenti e buoni. Il che nacque perché questi non presero lo esercizio della guerra per loro arte, e quegli che io nominai prima, come loro arte la usarono ». Poi a p. 507: « Debbe adunque una città bene ordinata volere che questo studio di guerra si usi ne' tempi di pace per esercizio e ne' tempi di guerra per necessità e per gloria, e al pubblico solo lasciarla usare per arte, come fece Roma. E qualunque cittadino che ha in tale esercizio altro fine, non è buono; e qualunque città si governa altrimenti, non è bene ordinata ».

<sup>47</sup> *Ibidem*: « ... se uno re non si ordina in modo che i suoi fanti a tempo di pace stieno contenti tornarsi a casa e vivere delle loro arti, conviene di necessità che rovinati: perché non si truova la piú pericolosa fanteria che quella che è composta di coloro che fanno la guerra per loro arte; perché tu sei forzato o a fare sempre mai guerra, o a pagargli sempre, o a portare pericolo che non ti tolgano il regno ».

di illustrare perché soltanto il cittadino possa essere un buon soldato. Certo, Machiavelli non trascura di dire che solo il soldato può essere un buon cittadino, ma questo lo dice più per cenni che con esplicita asserzione. Infatti, la riflessione in cui si incontra anche questa seconda equazione è complessa, ma in parte si risolve in alcune affermazioni che ricorrono nella prefazione, là dove scrive

E se in qualunque altro ordine delle cittadi e de' regni si usava ogni diligenza per mantenere gli uomini fedeli, pacifici e pieni del timore d'Iddio, nella milizia si raddoppiava. Perché in quale uomo debbe ricercare la patria maggiore fede, che in colui che le ha a promettere di morire per lei? In quale debbe essere più amore di pace, che in quello che solo dalla guerra puote essere offeso? In quale debbe essere più timore d'Iddio, che in colui che ogni dì sottomettendosi a infiniti pericoli ha più bisogno degli aiuti suoi<sup>48</sup>?

La *virtù* militare deve necessariamente congiungersi alla *virtù* politica perché entrambe possono essere considerate come cospiranti allo stesso fine. La repubblica è il bene comune e il cittadino, in quanto orienta tutti i suoi atti a tale bene, non fa che dedicare la sua vita alla repubblica. Chi combatte per la patria dedica parimenti a questa la sua vita e allora cittadino e soldato sono simili: essi esaltano le virtualità della natura umana col sacrificio dei loro beni particolari a pro' di un fine generale. E se agire così, significa esplicitare la *virtù*, allora il soldato dispiega la *virtù* tanto quanto il cittadino e può benissimo avvenire che tramite la disciplina militare si apprenda ad essere un cittadino e a praticare il patriottismo. Nell'analisi della prisca *virtù* romana, che incontriamo nei *Discorsi*, Machiavelli non fa che presentarci tale *virtù* fondata sulla disciplina militare e sulla religione patria come se disciplina e religione costituissero i due processi di socializzazione con i quali gli uomini apprendevano ad essere degli animali politici e a comportarsi come tali.

Machiavelli ebbe a sdegno il cristianesimo (o almeno lo vide estraneo al conseguimento del bene pubblico) perché insegnava agli uomini ad avere altri obbiettivi che non fosse solo quelli dello stato e a curare la sorte della propria

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 496.

anima più che il destino della loro patria<sup>49</sup>. Ma allora se si doveva inferire che nessun obbiettivo umano doveva trascendere la sfera sociale, restava parimenti assodato che il bene sociale non doveva essere più qualcosa di trascendente.

Della primitiva religione dei romani Machiavelli ha scritto che era fondata principalmente sugli oracoli, dato che si reputava divino quanto offriva un mezzo per predire il futuro<sup>50</sup>. La religione pagana, da lui preferita come strumento di coesione sociale al cristianesimo, era al servizio di un obbiettivo che faceva tutt'uno con l'obbiettivo della repubblica: il controllo della fortuna. Ma la repubblica, in quanto struttura operativa, attuava tale controllo meglio dell'oracolistica. Le menzogne e gli errori dell'oracolistica erano giustificati se infondevano fiducia nella gente e se l'aiutavano a dar prova di *virtù* militare (la maggior parte dei fatti relativi alla religione romana riportati da Machiavelli riguardano auguri ed auspici compiuti prima di una battaglia<sup>51</sup>) e a maturare, quindi, quella devozione al bene comune che era poi il midollo etico della religione pagana, come lo era anche della *virtù* civile ossia del patriottismo. Era stata, dunque, la loro religione civile ad avere fatto dei plebei romani dei buoni soldati. La loro disciplina militare e la loro religione della patria li avevano resi solleciti del pubblico bene anche quando infuriavano le lotte civili. E così avevano potuto controllare il loro futuro sfidando anche gli auspici, quando fosse necessario<sup>52</sup>.

È ormai evidente che Machiavelli usa l'idea di *virtù* armata, ossia di una *virtù* che si esplica anche nell'uso delle

<sup>49</sup> *Discorsi*, II, 2 (si veda più avanti la nota 77).

<sup>50</sup> *Opere*, cit., p. 126 (*Discorsi*, I, 12): «La vita della religione gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici; tutte le altre loro cerimonie, sacrifici e riti, dependevano da queste. Perché loro facilmente credevono che quello Iddio che ti poteva predire il tuo futuro bene o il tuo futuro male, te lo potessi ancora concedere».

<sup>51</sup> *Discorsi*, I, 13-15.

<sup>52</sup> *Opere*, cit., p. 132: «Papirio aveva sfidato le predizioni infauste e aveva vinto, mentre Appio Claudio le aveva egli pure disattese, ma aveva perduto; «di che egli a Roma fu condannato, e Papirio onorato: non tanto per avere l'uno vinto e l'altro perduto, quanto per avere l'uno fatto contro gli auspicii prudentemente, e l'altro temerariamente. Né ad altro fine tendeva questo modo dello aruspicare, che di fare i soldati confidentemente ire alla zuffa, dalla quale confidenza quasi sempre nasce la vittoria».

armi, per dare una impostazione diversa al problema della partecipazione dei « molti » alla cosa pubblica. Per difendere un *governo largo* l'argomento usato di norma era quello che faceva leva sul fatto che i « molti » sono gente pacifica, gente a cui premeva soprattutto di potere fruire della loro libertà privata e che aveva sufficiente buon senso per rifiutare quanto non afferiva al loro vantaggio e sufficiente giudizio morale per eleggere alla direzione della cosa pubblica coloro che erano i suoi superiori naturali.

Machiavelli fece uso di questo argomento nei *Discorsi* e lo riprese in uno scritto coevo all'*Arte della guerra* e cioè nel *Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze a istanza di Papa Leone*<sup>53</sup>. Ma a differenza di quello che fa ripetutamente Guicciardini, egli non lo elabora fino a ricavarne una teoria sulla distribuzione delle funzioni tra i « molti » e i « pochi ». Egli mette sempre l'accento sull'innovazione, sulla *fortuna* e sulla *virtù*; e vedremo che i *Discorsi* per un certo aspetto sono un trattato sulle forme diverse che possono essere assunte da una determinata *virtù* in un dato tempo e sul modo di preservare e orientare tale *virtù*. Presso i romani egli aveva creduto di scoprire una forma nuova di *virtù* attiva, peculiare ai « molti », e di cui si ha la presenza solo negli stati, dediti alle conquiste belliche, che danno le armi al popolo e concedono diritti politici a tutti i loro cittadini. Inoltre, l'influenza dei teorici politici fiorentini che avevano esaltato la funzione delle milizie cittadine, congiunta all'esperienza da lui fatta al tempo del Soderini nell'organizzazione concreta di forze armate fiorentine, induce Machiavelli a dare come supporto della partecipazione politica la *virtù* militare fino a far apparire la partecipazione un effetto della pratica delle armi.

<sup>53</sup> *Discorso sopra il riformare lo stato di Firenze a istanza di Papa Leone*, in *Tutte le Opere di Niccolò Machiavelli*, a cura di Francesco Flora e Carlo Cordié, Roma, 1949, vol. II, pp. 526-40. Machiavelli asserisce energicamente che *la universalità dei cittadini* deve riavere l'autorità che loro compete quando facciano parte del Consiglio Grande (p. 534). Ma poi aggiunge che « li pochi cittadini non hanno ardire di punire gli uomini grandi » (p. 537) e che se venissero adottati provvedimenti per ripristinare gradualmente la possibilità di una eleggibilità generale alle cariche pubbliche « non veggiamo ancora come la universalità dei cittadini non si avessi a contentare, veggendosi rendute parte delle distribuzioni, e l'altre vedendo a poco a poco cadersi di mano » (p. 538).

Il plebeo che è *civis romanus* non è tanto un uomo che svolge un certo ruolo entro un sistema di forze cospiranti nella gestione della vita pubblica, quanto un uomo che la religione patria e la disciplina militare hanno educato a dedicarsi alla *patria* e a far valere tale dedizione anche negli affari civili. E così egli è conforme al modello dell'innovatore machiavelliano che dà dimostrazione di *virtù* e, insieme, al modello del cittadino aristotelico intento al conseguimento del pubblico bene. La *plebs* romana aveva dato prova della sua *virtù* quando aveva preteso i suoi diritti e ne aveva dato prova anche mostrandosi soddisfatta quando le erano state fatte le opportune concessioni.

È proprio l'*Arte della guerra* a fornirci il quadro preciso delle caratteristiche morali ed economiche del cittadino-soldato. Costui, infatti, per nutrire il dovuto interesse per il pubblico bene, deve possedere una famiglia e avere un'occupazione che non sia quella delle armi. Il criterio qui applicato è identico a quello cui doveva corrispondere il cittadino di Aristotele, che deve, anche lui, avere una sua famiglia da reggere e guidare per non essere servo di alcuno e per potere conseguire di persona e con le proprie forze il bene, imparando così ad avvertire il rapporto che il suo bene particolare ha con il bene generale della *polis*.

Il mercenario è soltanto uno strumento in mano altrui, mentre il cittadino-soldato è di più che un semplice strumento nelle mani dello stato, perché la sua *virtù* è veramente qualcosa di suo e perché egli combatte sapendo per che cosa combatte. Abbiamo visto che secondo il Bruni e il Guicciardini si avevano perdita della libertà e dissolvimento del corpo politico, quando un popolo, o sotto costrizione fortuonosa o per sua effeminatezza, si attendeva da altri quello che avrebbe dovuto operare da solo, in quanto cosciente che lo stato da difendere era cosa soltanto sua. È chiaro che la stessa cosa poteva dirsi (e in duplice senso) anche di quelle città che tralasciavano di impiegare come soldati i propri cittadini e facevano ricorso ad armi mercenarie. Infatti, l'effetto scontato non poteva essere che questo: la corruzione dei cittadini, perché consentivano a chi era loro inferiore di compiere quanto occorreva per il pubblico bene; senza dire che i mercenari diventavano agenti di corruzione proprio perché chiamati a svolgere una funzione pubblica senza avere

alcun interesse al bene pubblico. Così, un ambizioso qualsiasi avrebbe potuto insorgere, scavalcare la repubblica e poi distruggerla, inducendo i mercenari a fare per lui quello che doveva essere fatto solo per lo stato. Ma un'azione del genere gli sarebbe stata consentita proprio perché dei cittadini accecati e imprevidenti avevano trascurato di controllare le forze armate.

Se ora esaminiamo la teoria (con i relativi esempi) della corruzione quale Machiavelli la espone nei *Discorsi*, noteremo che essa si fonda soprattutto sull'idea dell'autonomia del singolo cittadino e che tale sua autonomia si trova realizzata soprattutto nella disposizione e nella idoneità del cittadino a prendere le armi.

Sulle prime la corruzione ci viene presentata come un processo generalizzato di decadenza morale i cui inizi sono difficili da prevedere e il cui svolgimento nel tempo è presso che impossibile fermare. L'ordine istituzionale poggia sull'ordine morale ed è proprio l'ordine morale che è attaccato dalla corruzione. Da un lato, dunque, non ci possono essere *buoni ordini* senza *buoni costumi*, ma dall'altro una volta che siano andati perduti i *buoni costumi* vi è un'esilissima probabilità che bastino i *buoni ordini* a ripristinarli. Le istituzioni dipendono dal clima morale e le leggi che funzionano tanto bene quando la gente non è corrotta producono poi effetti opposti a quelli desiderati quando la corruzione ha preso il sopravvento<sup>54</sup>. Per questa ragione merita di essere studiata la sventura dei Gracchi, i quali con tutte le migliori intenzioni del mondo avevano precipitato la rovina di Roma proprio tentando di rivitalizzare istituzioni (leggi e costumi) confacenti ai tempi in cui aveva riflesso la prisca virtù romana<sup>55</sup>. Quando Machiavelli asserisce che gli organismi politici

<sup>54</sup> *Opere*, cit., p. 140 (*Discorsi*, I, 18): «E presupporrò una città corrottissima, donde verrò ad accrescere più tale difficoltà: perché non si trovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione. Perché così come gli buoni costumi per mantenersi hanno bisogno delle leggi, così le leggi per osservarsi hanno bisogno de' buoni costumi. Oltre a di questo, gli ordini e le leggi fatte in una repubblica nel nascimento suo, quando erano gli uomini buoni, non sono dipoi più a proposito, divenuti che ci sono rei. E se le leggi secondo gli accidenti in una città variano, non variano mai, o rade volte, gli ordini suoi: il che fa che le nuove leggi non bastano, perché gli ordini che stanno saldi le corrompono».

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 173 (*Discorsi*, I, 37): «Del quale disordine furono

e religiosi devono essere conservati riducendoli «inverso i principii loro»<sup>56</sup>, non intende dire che uno stato corrotto debba intraprendere un nuovo cammino<sup>57</sup> e, per così dire, ricominciare da capo e neppure intende dire che il ciclo polibiano è reversibile, ma che il dilagare della corruzione può essere prevenuto dall'applicazione esemplarmente rigorosa e, quando occorra, penalmente coattiva dei *principii*, ad intervalli di dieci anni o poco più<sup>58</sup>.

motori i Gracchi, de' quali si debbe laudare più la intenzione che la prudenzia. Perché a volere levar via uno disordine cresciuto in una repubblica, e per questo fare una legge che riguardi assai indietro, è partito male considerato; e come di sopra largamente si discorse, non si fa altro che accelerare quel male a che quel disordine ti conduce; ma temporeggiandolo, o il male viene più tardo, o per sé medesimo, col tempo, avanti che venga al fine suo, si spegne».

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 309 (*Discorsi*, III, 1): «E perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare, ovvero che per qualche accidente, fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce che non si rinnovando questi corpi non durano».

«Il modo del rinnovargli è, come è detto, ridurli verso e' principii suoi; perché tutti e principii delle sette e delle repubbliche e de' regni conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione e il primo argomento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno ammazzata di necessità quel corpo». Sull'applicazione di questo principio alle religioni si veda più avanti la nota 81.

<sup>57</sup> Anche se il sacco di Roma perpetrato dai Galli viene quasi ad essere una sorta di ricominciamento: si inizia di nuovo il processo per dare forma ad una materia ridotta in stato caotico. *Ibidem*, pp. 309-10.

<sup>58</sup> *Opere*, cit., pp. 310-11: «Le quali cose (Machiavelli ha fatto un elenco delle punizioni esemplari riportate da Livio e di cui si parla parecchie volte nei *Discorsi*) perché erano eccessive e notabili, qualunque volta ne nasceva una, facevano gli uomini ritirare verso il segno (il che pare che dei romani si possa dire con più ragione che di Cesare Borgia, quando fece giustiziare Ramiro de Orca); e quando le cominciarono a essere più rare cominciarono anche a dare più spazio agli uomini di corrompersi e farsi con maggiore pericolo e più tumulto. Perché dall'una all'altra di simil esecuzioni non vorrebbe passare il più diece anni, perché passato questo tempo, gli uomini cominciano a variare con i costumi e trapassare le leggi: e se non nasce cosa per la quale si riduca loro a memoria la pena, e rinnovarsi negli animi loro la paura, concorrono tosto tanti delinquenti che non si possono punire senza pericolo». Il che resta vero, anche a parte la giustizia del principio originario; Machiavelli soggiunge poi che i Medici che avevano tenuto Firenze tra il 1434 e il 1494 erano usi *ripigliare lo stato*, vale a dire essi solevano disfare tutto il loro apparato di governo per poterlo ripristinare nella severa condizione originaria: ed è questa una procedura che fa venire in mente le «grandi purghe» e le «rivoluzioni culturali» dei nostri tempi.

te machiavelliane. Alludiamo a Harrington, a Montesquieu, a Jefferson e a Gibbon.

## IV

Viene dunque profilandosi una sociologia della libertà che ha fondamento soprattutto sull'idea del ruolo che hanno le forze armate nella società e in un *vivere civile*. D'altra parte, quando entra in considerazione la perdita della libertà, allora al posto della mera casualità capricciosa della *fortuna* viene introdotta l'idea della corruzione. Questo avviene, ovviamente, come effetto della politicizzazione della virtù: quando si ha declino nella pratica della virtù, lo si può spiegare in termini politici e non solo in termini morali. La corruzione poi, da un lato, si configura come un processo irreversibile e ad una sola direzione: è un processo inerente alla mutevolezza ed entropia delle cose terrestri. Inoltre, o la presenza di forti personalità e la comune partecipazione alla cosa pubblica sono armonicamente equilibrate oppure il loro squilibrio genera il declino della libertà, non c'è via di mezzo. D'altro lato, le idee di autonomia e di dipendenza — che proprio la funzione e la natura delle forze armate in una repubblica aiutano a precisare — prefigurano una spiegazione del modo in cui essa si sviluppa che ha caratteristica affatto obbiettiva e materialistica e contrasta perciò con la spiegazione di natura morale che fa riferimento alla responsabilità soggettiva di chi cede alla corruzione. E infatti ci viene detto che gli uomini perdono la loro *virtù* quando hanno perduto la loro indipendenza; tale loro indipendenza non poggia però soltanto sulla loro *virtù*. La repubblica romana non era andata in malora a causa del potere misterioso della *volubil creatura*, ma in forza di cause ben individuabili, di cui, fin che c'era tempo, non si erano bloccati gli effetti.

Tuttavia, sebbene le cause secondarie vengano rapidamente a sovrapporsi alle sembianze della *fortuna*, rimane ancora efficace la polarità del binomio *virtù-fortuna*, qualora si guardi più a fondo nella vita di una repubblica. E qui tocchiamo un punto che è essenziale alla teoria degli ordinamenti politici popolari o democratici svolta nei *Discorsi*.

Ponendo a fondamento di una repubblica popolare la *virtù* dei cittadini-soldati Machiavelli ha mutato il problema relativo alla partecipazione popolare alla cosa pubblica da problema relativo alle conoscenze necessarie a tale partecipazione a problema relativo alla volontà di attuare la partecipazione suddetta. Se ascoltiamo quanto ci dice la teoria politica di Aristotele abbiamo sostanzialmente una situazione che vede i « molti » possedere una conoscenza fondata sull'esperienza tale da metterli in condizione di eleggere i loro superiori e di valutare orientamenti e atti politici; tale valutazione non sembra poi di natura gran che diversa da quella che è suggerita dalla usanza pratica, dalla consuetudine e dalla tradizione. Per Machiavelli, anche se mostra di averne una estimazione positiva<sup>71</sup>, una situazione del genere si palesa di scarsa dinamicità e tale da lasciare troppo spazio all'aristocrazia nel maneggio della cosa pubblica in una realtà in cui potevano apparire pericoli subitanei e subitane minacce alla stessa esistenza dello stato. E di fatto Machiavelli ci ha presentato l'ideale di uno stato popolare armato (cioè con cittadini-soldati) ossia il *senatus populusque* in grado sia di affrontare i suoi nemici sia di nutrire una volontà disciplinata e dinamica volta a mutare e migliorare i rapporti interni all'organismo statale. La forza di Roma era stata quella di potere mobilitare il massimo di *virtù* a fini sia militari sia civili e di continuare a farlo per secoli. Tuttavia, in definitiva, tutto dipendeva pur sempre dalla *virtù*, vista come qualità del singolo ossia tutto dipendeva dalla dedizione alla repubblica che aveva il suo fondamento nell'autonomia politica, morale ed economica dei singoli cittadini-soldati.

Se il cittadino-soldato aveva tutto questo e per di più una buona educazione, gli era agevole palesare la *virtù* romana, pur non avendo poi modo di andare oltre. Certo è che per Machiavelli le repubbliche erano in grado di mobilitare *virtù* in misura maggiore delle monarchie e proprio la molteplicità degli uomini preposti alla cosa pubblica le rendeva più flessibili e adattabili al variare della *fortuna* di quel che

<sup>71</sup> *Opere*, cit., p. 212 (*Discorsi*, I, 58): « E non senza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne' pronostichi suoi, alché pare che per occulta virtù ci prevegga il suo male ed il suo bene ».

poteva essere la condotta di un solo principe<sup>72</sup>. Solo quando le circostanze mutavano (e cioè probabilmente dobbiamo intendere quando appariva la corruzione) e imponevano mutamenti nella loro struttura istituzionale sorgeva il pericolo di una certa lentezza nell'attuare i mutamenti dovuti proprio perché esse avevano più difficoltà nel maturare il consenso generale ad attuarli<sup>73</sup>.

Per tutto questo, tuttavia, il successo si poneva in funzione della *virtù* e la *virtù* era pur sempre in funzione dell'autonomo consenso di tante persone mobilitate per il pubblico bene. Solo nelle repubbliche si poteva avere una mobilitazione del genere e, — va ricordato — ogni repubblica era pur sempre una realtà particolare e finita nella quale un numero finito di individui potevano essere educati e riuniti per dare prova di *virtù*. E quale che fosse il contenuto che le si voleva dare, la *virtù* di ogni individuo dipendeva dalla *virtù* degli altri e, di fatto, era impossibile fermarne il declino qualora questo avesse avuto inizio, mentre la sua manifestazione pratica doveva avvenire sia nelle campagne militari sia nella partecipazione civile alla cosa pubblica ossia tanto nella realtà esterna allo stato dove ora predominava la guerra quanto nella realtà interna che era sotto il segno della giustizia.

Una volta che si fosse messo in chiaro che il *governo largo* — quello che mirava ad attuare la più ampia *participa-*

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 344-45 (*Discorsi*, III, 9): « E se Fabio fusse stato re di Roma poteva facilmente perdere quella guerra; perché non avrebbe saputo variare col procedere suo secondo che variavano i tempi (cfr. quanto si dice nel cap. XXV de *Il Principe* e alla nota 39 del cap. VI). Ma essendo nato in una repubblica dove erano diversi cittadini e diversi umori, come la ebbe Fabio, che fu ottimo ne' tempi debiti a sostenere la guerra, così ebbe poi Scipione ne' tempi atti a vincerla ».

« Quinci nasce che una repubblica ha maggiore vita ed ha più lungamente buona fortuna che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe. Perché un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai, come è detto e conviene di necessità che quando e' si mutano i tempi disformi a quel suo modo che rovini ».

<sup>73</sup> *Ibidem*: « ... in uno uomo la fortuna varia, perché ella varia i tempi ed egli non varia i modi. Nascene ancora le rovine delle cittadi, per non si variare gli ordini delle repubbliche co' tempi, come lungamente di sopra discorremo. Ma sono più tarde, perché le penono più a variare; perché bisogna che venghino tempi che commuovino tutta la repubblica, a che uno solo col variare il modo del procedere non basta ».

zione possibile — comportava che i « molti » avessero le armi e che la repubblica fosse organizzata per conquiste esterne, era logico inferire che la stessa virtù civile dipendeva dalla capacità della repubblica alle conquiste ossia essa si configurava come una *virtù* che si esplicava in una realtà dove dominava la fortuna e non già la *giustizia*. Firenze (per scendere ad un esempio concreto) non avrebbe potuto essere una repubblica se non avesse conquistato Pisa, ma a loro volta i pisani non avrebbero avuto *virtù* se non fossero riusciti a fermare le ambizioni fiorentine.

Il fatto di prospettare come inerente alla salute di una repubblica la cittadinanza in armi ossia la militarizzazione del corpo politico sotto un certo profilo particolarmente rilevante rende i *Discorsi* un testo più eversivo sul piano morale dello stesso *Principe*. Infatti, il principe emergeva sullo sfondo di un *vivere* disordinato al punto che solo se aveva un obbiettivo elevato come Mosè e Licurgo poteva impegnarsi a preservare negli altri la virtù civile ossia la dedizione alla cosa pubblica. Le repubbliche, invece, possono essere in se stesse virtuose sia sotto il profilo morale sia sotto quello civile o politico solo se nei loro rapporti con altri popoli o stati sono « lione e golpe », « mezzo bestia e mezzo uomo ». L'immagine del centauro che ricorre nel *Principe*<sup>74</sup> può essere ripresa con un più alto livello di complessità significativa. La consapevolezza di tale dualismo, relativamente agevole per Polibio che aveva un'idea meno elaborata di un Dio rettore dell'universo secondo immutabili principi di giustizia, per Machiavelli veniva a congiungersi direttamente con il suo implicito rifiuto a vedere nella repubblica un prodotto della grazia. La giustizia di cui Machiavelli parlava e che attribuiva alla repubblica era pur sempre una giustizia finita nello spazio e nel tempo; e la repubblica, nei riguardi di altre repubbliche, poteva applicare solo una *virtù militare*, mentre la sua possibilità nel far questo era intimamente congiunta alla sua possibilità di preservare al suo interno la coesione e la devozione di tutti alla cosa pubblica. Insomma, le repubbliche che avevano *virtù* non potevano che farsi reciprocamente guerra.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 56 (*Il Principe*, cap. XVIII): « mezzo bestia e mezzo uomo ».

Per questo motivo le virtù cristiane e la virtù civile non potevano mai coincidere. Infatti, l'umiltà e il perdono delle offese non potevano avere luogo nei rapporti tra repubbliche, essendo primario imperativo di ogni repubblica quello di difendersi e di sconfiggere i propri nemici. A dire il vero Machiavelli asserisce vigorosamente che « la quale religione se ne' principi della repubblica cristiana si fusse mantenuta secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai che le non sono »<sup>75</sup> e ricorda pure che il cristianesimo non ci vieta « la esaltazione e la difesa della patria »<sup>76</sup>, tuttavia fa anche presente con tutta chiarezza che, quando ci si propone di conseguire una beatitudine oltre-mondana, si patiscono le offese fatte allo stato come quelle fatte a noi stessi<sup>77</sup> e che la virtù civile (il patriottismo) aveva avuto il suo massimo vigore quando non si era avuta pietà alcuna per i nemici e quando la sconfitta di una città aveva avuto per effetto la riduzione a schiavi dei suoi abitanti o la loro uccisione<sup>78</sup>.

Così le implicazioni del *vivere civile* vengono via via risolte in senso pagano, laico e internamente alla dimensione del tempo. Insomma, il *vivere civile* si attua al meglio là dove non c'è una religione (come il cristianesimo), ma solo la pratica oracolistica e dove non ci sono valori trascendenti rispetto a quelli della vita nel mondo.

Se la repubblica non ha esistenza dipendente dalla grazia

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 127 (*Discorsi*, I, 12).

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 227-28 (*Discorsi*, II, 2): « Perché se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere ».

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 227: « La religione antica ... non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria, come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere adunque pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini per andare in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle ». Cfr. F. Guicciardini, *Ricordi*, B 27.

<sup>78</sup> *Discorsi*, II, 2, *passim*.

e non rientra nell'ambito di influenza della divinità, anche la religione può essere considerata uno degli aspetti della realtà mondana a cui appartiene la repubblica. All'inizio del Libro terzo, Machiavelli ci dice che tutte le cose di questo mondo « hanno il termine della vita loro ». Ma solo tengono il corso loro prescritto dal cielo quelle che « non disordinano il corpo loro ma tengonlo in modo ordinato » oppure mutano solo in modo da ridursi « inverso i principii loro ». Il che è vero soprattutto « de' corpi misti », come sono « le repubbliche e le sette »<sup>79</sup>. Che cosa precisamente intenda dire Machiavelli quando fa di una religione un *corpo misto* non abbiamo modo di saperlo direttamente da lui (la risposta convenzionale, che una volta Savonarola aveva espresso riferendosi alla chiesa, era che essa risultava composta di elementi terrestri e celesti<sup>80</sup>), ma per non lasciarci alcun dubbio che *la nostra religione* può essere considerata tra le *cose del mondo*, Machiavelli prende in esame l'operato di s. Francesco e s. Domenico, che imitando la povertà di Cristo, avevano « ritirato » la religione *verso il suo principio*. Gli ordini fondati dai due santi predetti avevano predicato alla gente che i governanti malvagi non devono essere disubbiditi e che è meglio lasciare a Dio il loro castigo. Risultato di questo tipo di insegnamento era stato che i malvagi avevano continuato a fare il comodo loro, non avendo paura di un castigo in cui non credevano punto. Orbene, i malvagi in questione sono i principi corrotti della chiesa piú che i tiranni laici. Eppure, dice Machiavelli, è cosí che « questa rinnovazione » operata dai due santi « ha mantenuto, e mantiene, questa religione »<sup>81</sup>. Il sarcasmo nei riguardi degli ordini riformatori e del

<sup>79</sup> Vedi sopra la nota 56.

<sup>80</sup> Vedi sopra nota 38 al cap. IV.

<sup>81</sup> *Opere*, cit., pp. 312-13 (*Discorsi*, III, I): « Ma quanto alle sette, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie per lo esempio della nostra religione, la quale se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico sarebbe al tutto spenta: perché questi con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta; e furono sí potenti gli ordini loro nuovi che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino, vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ei danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che si bene vivere sotto la obediencia loro, e se fanno errori lasciargli gastigare a Dio. E cosí quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella

loro tentativo di ripristino della povertà tra gli ecclesiastici non avrebbe potuto essere piú esplicito. Certo, il devoto che si atterrà all'insegnamento di Francesco e di Domenico non pare che darà molto peso alla libertà ossia alla virtù civile della repubblica di cui è cittadino.

Ma estromessa cosí la dimensione della grazia, la repubblica e la sua virtù non avevano piú un valore universale e si precisavano sempre di piú come una realtà finita nello spazio e nel tempo (il contrasto si farebbe piú netto ancora se dicessimo « nella storia »). Nel tempo e nello spazio c'erano molte repubbliche e la virtù di ognuna di loro entrava in frizione con quella delle altre. Se questa era la realtà data per certa, allora si poneva questo problema: in che modo una repubblica, piú ancora che un principe, avrebbe potuto rimettere in sesto un'Italia che era già in parte formata di repubbliche? Savonarola era riuscito ad immaginarsi Firenze come riformatrice del mondo adottando un contesto apocalittico e solo ricorrendo ad un linguaggio che pareva promettere alla città ricchezza e potenza sulla terra. Per Machiavelli una strada del genere era chiusa e per lui i rapporti di una repubblica con altre repubbliche costituirono un problema veramente spinoso. Le possibili soluzioni immaginabili parevano essere tre: la confederazione, l'egemonia di una sulle altre, la signoria nuda e incondizionata di una su tutte. E se la terza possibilità veniva subito da lui scartata come quella che non offriva garanzia alcuna di stabilità e durata, la prima soluzione presentava ai suoi occhi gli stessi difetti di una repubblica aristocratica: limitare volontariamente la propria espansione, era per una repubblica cosa troppo pericolosa. Roma, invece, questo stato che aveva saputo allargare ad altri i diritti civili e politici, aveva seguito una via di mezzo.

E Machiavelli dedica molto spazio<sup>82</sup> all'esame e all'esaltazione laudativa dei vari provvedimenti con cui i romani avevano associato alleati ed ex-nemici istituendo rapporti di subordinazione che tuttavia non comportavano, nella convinzione degli interessati, la perdita totale di ogni libertà. Ed è anche in questo contesto che dobbiamo valutare il detto

punizione che non veggono e non credono. Ha adunque questa rinnovazione mantenuto, e mantiene, questa religione ».

<sup>82</sup> *Discorsi*, II, 2, 3, 4, 19, 23.

famoso (anche se un po' ... fumoso) che suona: « e di tutte le servitù dure quella è durissima che ti sottomette a una repubblica »: soggezione peggiore di quella ad un principe, perché, almeno in apparenza, un principe ambisce all'affetto e alla lealtà dei sudditi e, quindi, ne può rispettare le consuetudini, mentre la « repubblica », essendo moralmente auto-sufficiente, non ha altro interesse che ad attuare un assoggettamento totale<sup>83</sup>.

I romani avevano cercato di evitare la pratica di una consimile tirannide, ma il Machiavelli non nutre illusione alcuna circa il fatto che essi riuscirono per così lungo tempo ad avere successo. Infatti essi, a suo dire, avevano saputo regolare con discrezione i loro rapporti con le repubbliche già libere esistenti in Italia, ma non appena avevano esteso il loro dominio su popolazioni che non avevano conosciuto la libertà e che accettavano di essere sottoposte ad un regime di assoluta sudditanza, anche le popolazioni italiche si erano venute a trovare assimilate alla condizione degli abitanti di province extra-italiche<sup>84</sup>. E così « lo imperio romano con le sue arme e sua grandezza spese tutte le repubbliche e tutti e viveri civili » non lasciando loro più alcuna forza per riprendersi. E questo fatto, unitamente alla diffusione di valori soprannaturali e oltremondani, spiega perché l'amore

<sup>83</sup> *Opere*, cit., p. 229 (*Discorsi*, II, 2): « E di tutte le servitù dure quella è durissima che ti sottomette a una repubblica: l'una perché la è più durabile e manco si può sperare d'uscirne, l'altra perché il fine della repubblica è enervare ed indebolire, per accrescere il corpo suo, tutti gli altri corpi: il che non fa uno principe che ti sottometta... s'egli ha in sé ordini umani ed ordinari, il più delle volte ama le città sue soggette equalmente, ed a loro lascia... quasi tutti gli ordini antichi... ». Cfr. Guicciardini: *Ricordi*, C 107.

<sup>84</sup> *Opere*, cit., pp. 232-33 (*Discorsi*, II, 4): « ...avendosi lei fatti di molti compagni per tutta Italia, i quali in di molte cose con equali leggi vivevano seco, e dall'altro canto, come di sopra è detto, sendosi riservata sempre la sedia dello imperio ed il titolo del comandare, questi suoi compagni venivano, che non se ne avvedevano, con le fatiche e con il sangue loro a soggiogar se stessi. Perché come ei cominciarono a uscire con gli eserciti di Italia, e ridurre i regni in provincie, e farsi soggetti coloro che per essere consueti a vivere sotto i re non si curavano di essere soggetti, ed avendo governatori romani ed essendo stati vinti da eserciti con il titolo romano, non riconoscevano per superiore altro che Roma. Di modo che quegli compagni di Roma che erano in Italia, si trovarono in un tratto cinti da' sudditi romani ed oppressi da una grossissima città come era Roma; e quando ei s'avviddono dello inganno sotto il quale erano vissuti, non furono a tempo a rimediarvi... ».

per la libertà dei moderni sia ben più debole di quello nutrito dagli antichi. Era stata la conquista romana della Toscana la causa ultima da cui era venuta l'incapacità di Firenze a vivere come una repubblica libera e stabile nei suoi ordinamenti<sup>85</sup>.

E poiché la virtù militare (e quindi anche quella civile) spinge all'emulazione e alla competizione, proprio il venire meno di tale virtù negli altri popoli la fece declinare anche presso gli stessi romani. Ed è anche in base a queste constatazioni<sup>86</sup> che Machiavelli si dimostra convinto che al mondo in qualsiasi fase storica la quantità di *virtù* presente sia finita<sup>87</sup> e qualora tale quantità sia andata tutta logorandosi a causa della corruzione, allora capiterà un qualche sconvolgimento catastrofico, dopo il quale dai recessi montani verranno fuori alcuni barbari sopravvissuti, che la corruzione non ha toccato, e tutto ricomincerà da capo<sup>88</sup>. È questa una

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 228 (*Discorsi*, II, 2): « Fanno adunque queste educazioni e si false interpretazioni, che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente, nè per conseguente si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora. Ancora che io creda più tosto essere cagione di questo, che lo imperio romano con le sue arme e sua grandezza spese tutte le repubbliche e tutti i e viveri civili. E benchè poi tale imperio si sia risoluto, non si sono potute le città ancora rimettere insieme nè riordinare alla vita civile, se non in pochissimi luoghi di quello imperio ». Per i luoghi in cui Machiavelli fa riferimento alla vittoria riportata dai Romani sul valore toscano ossia sugli Etruschi, si veda, *ibidem*, le pp. 228, 235, 237.

<sup>86</sup> Machiavelli però qui ha anche presente un'altra questione: come mai, cioè, il ricordo degli antichi tempi sia ormai completamente svanito; ed è tale questione che è in primo piano, lasciando sullo sfondo il problema se le cose al mondo siano sempre andate così. Secondo Machiavelli, sono i mutamenti di religione e di lingua a produrre l'oblio delle prische memorie ed è questa un'idea che in certo modo anticipa quello che Gibbon doveva poi chiamare il « trionfo della barbarie e della religione ».

<sup>87</sup> *Opere*, cit., pp. 218-19 (*Discorsi*, II, *proemio*): « ...giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono di provincia in provincia, come si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variavano dall'uno all'altro per la variazione de' costumi, ma il mondo restava quel medesimo: solo vi era questa differenza, che dove quello aveva prima allogata la sua virtù in Assiria, la collocò in Media, dipoi in Persia, tanto che la ne venne in Italia e a Roma. E se dopo lo Imperio Romano non è seguito Imperio che sia durato nè dove il mondo abbia ritenuta la sua virtù insieme, si vede nondimento essere sparsa in di molte nazioni dove si viveva virtuosamente... ».

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 236 (*Discorsi*, II, 5): « Quanto alle cause che vengono dal cielo, sono quelle che spengono la umana generazione e riducono a pochi gli abitatori del mondo. E questo viene o per peste o per fame, o

teoria ciclica e presuppone che nella realtà umana e morale abbia vigore un sistema chiuso in se stesso, e tale perché non c'è nulla che lo trascenda. Anzi, gli accenti neo-stoici, che pare di avvertire nelle espressioni di Machiavelli, rimandano alla *aeternitas mundi* dell'aristotelismo eterodosso. Machiavelli giunge a questo esito sia perché ha scartato la dimensione della grazia sia perché si è fissato nel reputare esistente la virtù soltanto nelle repubbliche, vale a dire soltanto in realtà finite il cui numero è limitato e che sono circoscritte in un dato spazio e in un dato tempo. Dovremmo tenere presente in merito che l'unica alternativa all'*aeternitas mundi* delle teorie cicliche era l'escatologia cristiana in qualcuna delle sue varie forme.

Donde viene che la stessa virtù (non solo la virtù propria dei principi nuovi) ha finito per assumere ormai un volto da cannibale e cioè siamo in presenza del « lupo universale » shakespeariano che « finisce per divorare se stesso ». Se la repubblica veniva a contrasto con la grazia, le conseguenze erano universali. Ma il Machiavelli veramente sovversivo non era un consigliere di principi, bensì un cittadino probo e animato di spirito patriottico.

Dunque, la visione repubblicana della storia continuò ad essere dominata dalla *fortuna* e a postulare un andamento ciclico degli eventi e cioè presentava una serie di quantità finite di energia, che di rado si rivelavano positivamente attive e piuttosto inclinavano all'auto-distruzione scivolando verso la loro totale entropia fino al momento in cui una forza imprevedibile veniva di nuovo a rivitalizzarle.

I contributi dati da Machiavelli alla teoria repubblicana furono di un'originalità straordinaria e, tuttavia, risultano fondati (e quindi limitati) sulla convinzione che egli si era fatto circa la preferenza da accordare al dinamismo delle conquiste belliche, invece che alla ricerca di stabilità. Per questo egli

per una inondazione d'acque, e la più importante è questa ultima: si perché la è più universale, si perché quegli che si salvano sono uomini tutti montanari e rozzi, i quali non avendo notizia di alcuna antichità, non la possono lasciare a' posteri ... la natura, come ne' corpi semplici quando e' vi è ragunato assai materia superflua, muove per sè medesima molte volte e fa una purgazione la quale è salute di quel corpo, così interviene in questo corpo misto della umana generazione, che quando... la astuzia e la malignità umana e venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purchi ... ».

fu indotto ad indagare la base militare e sociale dell'azione politica e delle grandi personalità storiche.

Frattanto però altre menti preferivano riflettere sul tema tradizionale della stabilità e, pur non tralasciando i problemi connessi con le forze armate e la guerra, tornavano a puntare la loro attenzione sull'esempio di Venezia, da loro usata come modello paradigmatico per discutere la distribuzione istituzionale del potere. Il loro pensiero congiunto a quello machiavelliano fu di ausilio nella costituzione della tradizione repubblicana classica che ebbe a teatro agli inizi dell'età moderna l'Inghilterra e l'America.

John G. A. Pocock

## Il momento machiavelliano

Il pensiero politico fiorentino  
e la tradizione repubblicana anglosassone

II. La « repubblica » nel pensiero politico anglosassone

Società editrice il Mulino

Bologna

La repubblica anglicizzata:  
la costituzione mista, il santo e il cittadino

I

Il 21 giugno del 1642, circa due mesi prima che avesse formalmente inizio la guerra civile, due consiglieri di Carlo I — il visconte Falkland e sir John Colepeper — stesero (persuadendo poi il re a renderlo noto) un documento in cui era il re — non il parlamento — che si metteva a dichiarare che l'Inghilterra aveva un governo « misto » e non era un regime monarchico che con graziosa condiscendenza accettava che i sudditi avessero parte al potere.

Il documento — *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of Both Houses of Parliament* — ha un'importanza capitale, come ha affermato con ragione ed energia Corinne C. Weston<sup>1</sup>, nel pensiero politico inglese e, fra l'altro, esso ci appresta tutta una serie di chiavi con cui fu aperta la porta ad un'analisi politica di tipo machiavelliano. In sostanza, vi si afferma che il governo, ossia l'organizzazione del potere politico, si concreta in Inghilterra presso tre « stati »: il re, i lords e i comuni; e che la buona salute, per non dire la possibilità di sopravvivenza, del sistema politico inglese dipende dal mantenimento dell'equilibrio fra di essi.

Questa svolta brusca dalla tesi dell'autorità « discendente » non era corretta dal punto di vista costituzionale e fu

<sup>1</sup> C. C. Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords*, London, 1965. La questione relativa all'attribuzione dello scritto si trova ivi alle pp. 26-27 e si opta per il parere di Clarendon, secondo il quale vi aveva avuto mano Colepeper più che Falkland. Si può far notare, tuttavia, che Falkland era un intellettuale (oltre che essere un amico di Clarendon che ebbe a disapprovare quel documento), mentre Colepeper non lo era.

poi anche un errore disastroso della battaglia polemica ingaggiata dal re contro il parlamento. Eppure, in un lasso di tempo brevissimo, la nuova tesi incontrò così ampia accettazione e venne poi usata in forme tanto diverse da costituire per noi un caso tipico di innovazione paradigmatica: ci è giocoforza credere che così si desse una formulazione nuova del sistema inglese ossia una formulazione di quel tipo che per molte ragioni tanti avevano invano cercato.

Il dato decisivo da tenere presente è questo: la crisi che preludeva all'imminente guerra civile nel giugno del 1642 non poteva più essere fatta dipendere dalla collisione tra l'autorità e la consuetudine oppure tra la prerogativa regia e il privilegio (del parlamento). Essa nasceva da una serie ben più gravemente lacerante di incrinature prodottesi in quella che tutti ormai erano in grado di reputare la spina dorsale del sistema politico inglese: l'autorità congiunta del re e del parlamento. La Camera dei comuni, avendo approvato molte leggi che andavano contro i desideri del sovrano, era ormai prossima a rivendicare il diritto di emanare provvedimenti anche senza il suo consenso. I comuni pretendevano inoltre che il controllo della milizia delle contee fosse sotto il loro controllo e che fosse loro riconosciuto quanto meno il diritto di veto sulle nomine regie dei ministri e dei consiglieri della corona. Avendo dinanzi queste pretese, gli estensori della *Answer to Nineteen Propositions* pensarono bene di scostarsi dalla tradizione monarchica, di tenere un cammino diverso da quello dei loro colleghi e in definitiva diverso anche da quello dello stesso sovrano, a ciò persuasi da una precisa convinzione: il problema non era tanto quello di un accomodamento tra autorità discendente ed autorità ascendente, bensì quello di una ripartizione e condivisione di poteri specifici. Senza dire che si proposero a tal fine di presentare il regime inglese come quello in cui il potere era, appunto, ripartito e condiviso. Avendo in mente tale obbiettivo, essi scrissero:

Poiché ci sono tra gli uomini tre specie di governo — la monarchia assoluta, l'aristocrazia e la democrazia — e poiché tutte e tre palesano i loro vantaggi e i loro svantaggi, l'esperienza e la saggezza dei nostri avi riuscì a conformare questo (governo dell'Inghilterra) mescolando le tre forme sí da dare a questo regno (per quanto possibile all'umana prudenza) i vantaggi di tutte e tre, senza i loro

svantaggi; il che accade fin tanto che c'è un equilibrio tra i tre « stati » e fintanto che essi procedono congiuntamente ognuno lungo il proprio corso (producendo verzura e fecondità nei prati di entrambe le rive) e la sovrabbondanza di acque tra riva e riva non causa alcun straripamento e alcuna inondazione. Il male di una monarchia assoluta è la tirannide; il male di un governo aristocratico sono la fazione e la divisione; i mali della democrazia sono i tumulti, la violenza e la licenza. Il pregio della monarchia sta nel fatto che essa unisce un popolo sotto un solo capo per fare opposizione ad un'eventuale invasione dall'esterno e ad un'eventuale insurrezione interna; il pregio dell'aristocrazia è dato dal fatto che per il pubblico bene le persone più avvedute di tutto lo stato convengano per prendere consiglio e deliberare; il pregio della democrazia è la libertà e con essa l'ardire e l'operosità che dalla libertà sono generati<sup>2</sup>.

Il re — come ebbero a rilevare con gioia il suo avversario e con sbigottimento i suoi amici<sup>3</sup> — in questo testo veniva fatto dichiarare di essere solo un elemento del regno e cioè uno dei tre « stati » tra i quali doveva esservi equilibrio e (implicita conseguenza) eguaglianza di proporzioni nella gestione del potere. Tuttavia, le implicazioni del discorso ora citato ci portano ben più lontano. Infatti: il sistema politico, ossia il governo, non appare più essere in Inghilterra un'emanazione diretta di un'autorità imposta o per virtù divina o per naturale forza di ragione. No, esso è il prodotto della prudenza umana e in esso si mescolano tre tipi di governo (gli unici tre di cui si pensa possibile l'esistenza), ognuno dei quali possiede le sue virtù e i suoi difetti peculiari (dobbiamo ricordare, tuttavia, che i termini *conveniences* e *inconveniences* — tradotti qui con « vantaggi » e « svantaggi » — nell'uso secentesco non avevano quel significato blando che hanno nell'inglese attuale).

Tale mescolanza dà luogo ad un equilibrio, ossia ad un'associazione di elementi o membri distinti e in tale associazione ogni componente versa la sua virtù particolare e nello stesso tempo induce gli altri a bloccare i loro vizi peculiari. Insomma, il regime inglese, senza escludere la componente della monarchia, viene presentato come se attuasse una re-

<sup>2</sup> In forma modernizzata il testo si trova in J. P. Kenyon, *The Stuart Constitution 1603-1688*, Cambridge, 1966, pp. 21-23. Cfr. C. C. Weston, *English Constitutional Theory*, cit., Appendice I, pp. 263-65.

<sup>3</sup> Le prime reazioni all'*Answer* sono esaminate dalla Weston, *English Constitutional Theory*, cit., pp. 27-50.

pubblica nella sua configurazione classica. E a tal proposito si coglie un barlume del linguaggio figurato che Machiavelli aveva intessuto attorno alla « fortuna ». I tre elementi o componenti suddetti confluiscono, infatti, per formare un fiume (il fiume è antica metafora del tempo) e mentre il fiume viene presentato scorrere nel suo alveo recando ricchezza e fecondità, vengono evocati ancora i temi dell'ordine e della grazia che discende dall'alto. Ma appena ci si viene a dire che l'equilibrio è necessario per prevenire « straripamenti e inondazioni », ecco che il fiume è diventato il fiume della fortuna: contro di esso i monarchi e le repubbliche erigono dighe con l'ausilio della virtù.

Gli estensori dell'*Answer* si stavano collocando (come vedremo tra breve) in una posizione che, nelle loro intenzioni, doveva riuscire gradita ai lords determinandoli a mettersi contro i comuni. Di fatto, tuttavia — e la cosa doveva avere una eco molto più duratura — venivano a rivelare che il regime inglese attuava un equilibrio dei tre soli elementi di cui poteva essere composto un sistema politico; e che, senza tale equilibrio, avrebbe imperato il disordine. Abbiamo ormai appreso parecchio sulla teoria repubblicana del tempo per capire che l'equilibrio in parola doveva essere un equilibrio di virtù e di poteri. Le virtù (e i vizi corrispettivi) dei tre componenti abbiamo già visto quali fossero. Che dire dei poteri? Dopo il passo citato, ecco come prosegue l'*Answer to the Nineteen Propositions*:

In questo regno le leggi sono fatte insieme dal re, da una camera di pari e da una camera di comuni scelti dal popolo, aventi tutti e tre il loro libero voto e i loro privilegi peculiari. Secondo tali leggi il governo è affidato al re; il potere di decidere la guerra e la pace, di creare dei pari, di scegliere i funzionari e i consiglieri di stato ... e altre cose di specie consimile spettano al re. E questo tipo di monarchia regolata, con il detto potere di preservare l'autorità (del re) senza la quale non avrebbe modo di mantenere le leggi nel loro vigore e i sudditi nelle loro libertà e nei loro beni, mira a recargli (al re) quel rispetto e quell'attaccamento da parte dei grandi con cui si può impedir l'insorgere di divisioni e di fazioni, e procurargli tale timore e tale reverenza da parte del popolo sí che ne risultino impediti i tumulti, la violenza e la licenza. Inoltre, (le leggi vogliono) che il sovrano non possa far uso di questo suo alto e perpetuo potere per danneggiare coloro per la cui prosperità egli lo detiene ... la Camera dei comuni (istituzione adattissima per custodire la libertà, ma cui non è mai appartenuto aver parte nel governo) ha il solo

compito previsto dalle prime proposizioni e cioè quello di imporre contributi fiscali (nei quali consiste il nerbo della pace e della guerra ...) E i lords, cui è attribuito potere giudiziario, sono un eccellente schermo e divisorio tra sovrano e popolo con il compito di coadiuvare l'uno contro le inframmettenze dell'altro (di altri) e di preservare intatta, mediante i loro giudizi, quella legge che dovrebbe essere di norma ad ognuno dei tre ...<sup>4</sup>.

Come già abbiamo veduto, nell'ambito della teoria aristotelica insorgeva di continuo questo problema: come congiungere funzioni politiche specifiche con elementi ossia membri del corpo politico che avevano nelle loro tipiche « virtù » il tratto caratterizzante. E nel caso del sistema politico inglese, il problema doveva dimostrarsi particolarmente ostico ad una soluzione soddisfacente. Il potere legislativo, essendo collocato nell'entità una-e-trina del re-in-parlamento, non si poteva più chiamare in causa qualora si volessero precisare i poteri specifici ad ognuno dei tre elementi; e ci è agevole notare proprio nel passo appena citato come sia più facile stabilire in che modo ognuno dei tre possa impedire gli eccessi e le usurpazioni degli altri che non specificare quali siano i poteri di spettanza dei lords e dei comuni.

Affermando che alla Camera dei lords « è attribuito un potere giudiziario », gli estensori della *Answer*, pur alludendo forse a qualcosa di più che al ruolo dei lords nelle procedure di *impeachment*, non hanno fatto che esprimere una convinzione radicata e cioè che i lords sono particolarmente idonei a funzioni di arbitrato, a mettere a punto l'equilibrio delle parti, ad agire come suprema corte costituzionale oppure come una *guardia della libertà* machiavelliana (quello del *signore* del Giannotti non è ruolo che essi possano ricoprire). E questo poi sembra, in una considerazione retrospettiva, un passo avanti verso la teoria politica di tempi successivi: quella in cui si venne a stabilire una equazione tra « governo misto » e « separazione dei poteri », con l'attribuzione ai lords di una funzione giudiziaria; e ciò mentre si cercava di tenere separate le tre funzioni — legislativa, giudiziaria ed esecutiva — in un modo che palesava con tutta chiarezza quanto la monarchia parlamentare inglese maltrattasse l'analisi aristotelica della politica.

<sup>4</sup> J. P. Kenyon, *The Stuart Constitution*, cit., pp. 21-22.

La dottrina secondo la quale il re, i lords e i comuni formavano insieme un corpo in cui si trovavano equilibrati in modo meraviglioso e in modo felicissimo distribuiti i diversi poteri doveva essere fatta oggetto di infinite esaltazioni lungo tutto il secolo decimottavo. L'obiettivo, tuttavia, della *Answer to the Nineteen Propositions* era quello di far sentire una minaccia, non già quello di pronunciare una congratulazione. Essa non mirava tanto ad offrire una teoria nuova e accettabile della costituzione (ossia dell'organizzazione politica) dell'Inghilterra quanto di ammonire gli inglesi che tra loro e l'anarchia non si frapponeva altro che l'equilibrio tra i tre « stati ». In un linguaggio sempre meno coerente, il documento prosegue ancora in tono monitorio facendo presente che qualsiasi resa alla richiesta di istituire un controllo parlamentare sulla scelta regia dei consiglieri e dei ministri

(non farà che) generare faziosità e dissensi perpetui (deleterii della pubblica felicità quanto la guerra), sia tra i prescelti, sia nell'ambito delle Camere che li prescelgono, nonché tra la gente che sceglie (elegge) tali elettori, dato che un potere così insolito non potrà a meno di sedurre persone che non sono nate per esso; e ne nasceranno non solo delle divisioni tra di loro nella loro posizione paritaria, ma anche sorgerà in loro del disprezzo verso di noi (il re), diventati così pari a loro; e si faranno insolenti e ingiusti verso il nostro popolo, come quello che considereranno tanto inferiore a loro, e questo sarà per il popolo ancora più molesto perché se ne vede colpito da parte di coloro che fino a poco tempo fa non erano di grado gran che più elevato e perché vede di dovere ottenere soddisfazione solo da chi ha commesso insolenza e ingiustizia e teme che possano tendere a mantenere quanto hanno fatto, per grazioso favoritismo e per calcolo politico, dato che tutti mutamenti sono quanto mai spiacevoli e generatori presso che certamente di altri mutamenti maggiori, che a loro volta generano guai ancora peggiori<sup>5</sup>.

Le risonanze machiavelliane sono qui abbastanza percepibili e ci mettono sull'avviso che nel linguaggio dell'*Answer* vi è qualcosa di più che il semplice rifarsi al solito spauracchio dell'anarchia vista come esito obbligato della distruzione di ogni subordinazione e di ogni grado gerarchico. Analogamente, in quel che segue, possiamo sentirci dire che

da ultimo la gente comune ... insorta per suo conto, vorrà l'uguaglianza e il privilegio dell'autonomia, divorerà quello « stato » che ha divorato il resto, distruggerà tutti i diritti e tutte le proprietà, tutte le distinzioni di nascita e di merito e così questo regime tanto illustre e tanto segnalato per la sua eccellenza avrà fine precipitando nel caos oscuro e indistinto della confusione, mentre la lunga prosapia dei tanti nostri nobili avi andrà a finire in un Jack Cade o in un Wat Tyler<sup>6</sup>.

E così risulta chiaro di chi si deve avere paura. Tuttavia non abbiamo qui soltanto l'appello dell'Ulisse shakespeariano. I sudditi del re vengono messi sull'avviso ricordando loro che non solo devono tenersi nello stato di subordinazione che è loro proprio, ma che tra il loro stato presente e gli orrori evocati non c'è altro che una condizione di equilibrio creata dall'esperienza umana. L'andare contro le distinzioni di grado è andare contro un universo voluto così dal cielo; e in tal caso « i poteri superiori » possono « mettere in opera i loro strumenti » per infliggere qualche terribile castigo e così rimettere le cose a posto<sup>7</sup>. Invece, l'andare contro l'equilibrio tradizionale può significare la caduta in un caos cieco e buio dove regna solo la fortuna e il moto della sua ruota.

La teoria del governo misto era stata insinuata nel linguaggio politico inglese per naturalizzarvi la dottrina polibiana e machiavelliana della repubblica, nella quale, come sappiamo, le virtù di tutti possono neutralizzare i vizi di cui nessuno è esente, ma che resta pur sempre una costruzione politica fragile e tale da potere essere rovesciata appena venga minimamente a scomporsi l'equilibrio di poteri che la distingue.

L'alternativa all'equilibrio ovverossia il suo opposto è la fortuna e può essere anche la corruzione. Tuttavia vi è una differenza di rilievo tra la funzione di tale antitesi nel contesto fiorentino e in quello inglese. I fiorentini avevano optato per la repubblica perché era nella loro natura il farlo e videro così nella fortuna il loro avversario e nella virtù e nell'equilibrio le proprie difese. Invece gli inglesi, filomonarchici e consuetudinari per natura, assunsero il linguaggio in cui si parlava di equilibrio e di repubblica solo perché la loro

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>7</sup> *Macbeth*, atto IV, scena 3, versi 278-79.

costituzione tradizionale si trovava minacciata dal disordine sotto tale profilo (una disputa circa la divisione dei poteri) da rendere appropriata, appunto, una risposta formulata con quel linguaggio. Quindi, tutto il precedente apparato espressivo rimase ben in vista. Almeno in superficie continuò a dominare il ricorso al discorso politico che parlava di ordine e di gradi gerarchici, mentre l'insinuazione che il disordine avesse preso le forme della fortuna si fece sicuramente strada, ma il suo effetto restò parzialmente celato sotto l'involucro del linguaggio politico tradizionale.

Tutto questo, come vedremo tra poco, contribuì ad oscurare ancora il nudo contrasto tra *fortuna* e *virtù*, che, invece, la logica del discorso politico di tipo repubblicano avrebbe messo allo scoperto.

Se la repubblica del cittadino veniva a crollare intorno a lui, egli personalmente si sarebbe trovato a difendere la propria integrità, privo ormai del supporto che gli veniva prima dal quadro sociale, in un mondo di tali mutamenti accidentali che solo un intervento della grazia divina sarebbe occorso per dargli forza. E se tale intervento non veniva, l'unica risorsa era per lui quella di attenersi alla *virtù* machiavelliana o alla prudenza guicciardiniana, ma, purtroppo!, ad una *virtù* o ad una prudenza costrette ad operare nelle condizioni più disagiati.

Quando gli inglesi si videro crollare intorno la loro Antica Costituzione, se ne drammatizzò la fragilità dandone una presentazione in veste che la faceva assomigliare ad una costituzione repubblicana. Ma tanto ai calvinisti quanto agli arminiani non venne mai meno la certezza che sarebbero stati sovvenuti dalla grazia. Le loro risposte alla sfida della nuova situazione furono ancora nutrite dall'idea di consuetudine, di ordinamento gerarchico e di un universo ad un tempo teocentrico e monarchico, e furono formulate nel corrispettivo linguaggio. Una risposta meramente machiavelliana non era certo da loro che poteva venire. Il pensiero politico del tempo della guerra civile è in larga misura fatto di esercitazioni di casistica. Ci si chiede, infatti, quale sia il dovere del singolo quando le autorità legittime sotto le quali è vissuto si sono messe a combattersi tra loro. E, in verità, il repubblicanesimo classico (un modo per porre il problema ora accennato) non era l'unica via da percorrere per cercare una risposta.

r  
t  
l  
l  
:

adesione a questa o a quella parte in conflitto, non intendesse affermare in modo così perentorio la propria « virtù » sí da esporsi immediatamente ai colpi di fortuna.

La virtù, infatti, dopo tutto, rappresenta un ideale per l'azione e non soltanto per ottenere giustificazione al proprio comportamento.

Per capire come mai l'ideale classico del cittadino giunse ad avere una sua presenza nel pensiero politico dell'interregno dobbiamo procedere ancora un poco e dobbiamo incamminarci nella direzione in cui è dato incontrare asserti che mirano, non tanto a dare una giustificazione, quanto a determinare l'azione concreta. Tuttavia il conservatorismo irriducibile allora vigente continuerà ad avere qualcosa da dirci.

## II

Lord Robert Brooke, incitando i suoi soldati nel 1643 a scendere in armi contro il re in nome del re e del parlamento, fece riferimento a « quel grande repubblicano (*commonwealthman*) romano che era stato Cicerone »<sup>24</sup>; e di fatto termini come *commonwealthman* e come « patriota » furono sempre più usati per indicare quanti reputavano che re, parlamento e popolo formassero un organismo politico in cui ognuno dei membri poteva essere combattuto e frenato in nome dell'organismo suddetto. Tuttavia, un tipo di linguaggio simile, anche se presentava una visibile coloratura classica, stentò a svilupparsi perché si frapposero quegli altri codici concettuali di cui ci siamo occupati fino a questo punto. Bisogna prendere un po' con le molle l'opinione di Hobbes secondo il quale i principi repubblicani assorbiti negli studi universitari e dalla lettura degli storici greci e latini, contribuirono a rendere la gente propensa alla guerra civile<sup>25</sup>.

Ora dobbiamo considerare i tipi di linguaggio politico che prevalsero presso i grandi movimenti radicali venuti allo scoperto tra il 1645 e il 1650. E a tal proposito va detto

<sup>24</sup> R. E. L. Striver II, *Robert Greville, Lord Brooke*, Cambridge, Mass., 1958, p. 68.

<sup>25</sup> Th. Hobbes, *Behemoth*, trad. it., Bari, 1979.

che le affermazioni cruciali sono ovviamente quelle che incontriamo nei « manifesti » degli ufficiali e dei soldati dell'esercito. In tali « manifesti » un gruppo di uomini di diversa origine sociale e aventi in comune il fatto di essere stati resi membri attivi di una società militare (ossia di un esercito) che aveva da poco vinto una guerra civile, quale mai si era avuta nella storia, dichiararono di volere affrontare gli affari religiosi e civili in base a proprie ragioni e avendo fiducia solo in se stessi. A loro dire, l'esercito di cui facevano parte non era « solo un esercito mercenario, assoldato per servire il potere arbitrario di uno stato »; essi erano stati « chiamati (vocati) ... per difendere i giusti diritti e privilegi nostri e del nostro popolo ».

Quindi abbiamo preso le armi avendo ben valutato e soppesato tali obbiettivi e così poi abbiamo continuato a combattere; e siamo determinati, in accordo con ... quei principi che ci sono stati inculcati dalle vostre (del parlamento) frequenti istruzioni e suggeriti dal nostro comune buon senso, per quel che concerne questi nostri diritti e queste nostre libertà fondamentali, ad asserire e rivendicare ... i suddetti obbiettivi comuni, contro ... qualsiasi fazione e contro gli interessi particolari di chicchessia<sup>26</sup>.

Costoro, affermando essere loro sentimento comune che le armi impugnate li avevano vincolati a perseguire un obbiettivo comune, palesavano una coscienza del proprio essere politico di cui in Inghilterra non si era mai veduta l'uguale. E il palesare tale coscienza era di per sé un atto rivoluzionario; quindi non meraviglia che i documenti, in cui quei militari si espressero, facciano uso, per poi superarlo, di ogni linguaggio politico che allora era alla portata degli inglesi; essi tentavano così di mettere in chiaro quale fosse il loro pensiero e la loro posizione. Incontriamo, ad esempio, l'appello alle antiche libertà, ma è un appello che assume una radicalizzazione di tono e di contenuto per il fatto che, a loro avviso, le libertà rivendicate non erano state ricevute in eredità dal passato, come, invece, sostenevano i fautori dell'Antica Costituzione, ma che, anzi, erano andate perdute in tempi antichi, ma non dimenticate, e dovevano quindi essere

ripristinata<sup>27</sup>. Incontriamo pure l'appello al principio *salus populi suprema lex*; ma saremo in grado di vedere più a fondo nella struttura specifica del pensiero radicale citando un documento in cui quell'appello viene fatto con un'intenzione diversissima da quella di Parker. Infatti, qui ci si propone non già di rivolgere un appello, sostanzialmente conservatore, ad un principio irrinunciabile di legittimazione, bensì di asserire che un popolo è padrone di se stesso e agisce come tale al cospetto di Dio.

Iddio, infatti, non ha dato ad alcun uomo un talento perché lo avvolga in un fazzoletto e non lo faccia fruttare; invece chi è agli occhi del mondo il più umile dei vassalli ha uguali obblighi verso Dio ed è a Lui accetto allo stesso modo di qualsiasi principe o generale che sia sotto il sole per quanto riguarda l'uso del talento a lui affidato ... Infatti, signore, se voi (Fairfax), anzi se l'intero parlamento del regno — ci scioglieste da questo servizio oppure ... ci ingiungeste di tacere o di pazientare, né il parlamento né voi potreste scioglierci dai doveri che abbiamo verso Dio o verso la nostra stessa natura ... E qualora vostra Eccellenza fosse subornata da qualcuno, che insinua che noi siamo eversori di ogni ordine e di ogni norma, e che vuole che come tali siamo da voi considerati, vogliamo ricordare a vostra Eccellenza che la legge di natura e il diritto delle nazioni, affermati nelle nostre dichiarazioni e nei nostri documenti pubblici, possono costituire una risposta che viene a legittimare questo nostro modo di agire. Infatti, tutte le regole altro non sono che ombre e sono soggette a perire. Mentre la sicurezza di un popolo sta sopra ogni regola, ogni consuetudine ecc.; e la giustizia insita nella ricerca della sicurezza del popolo è cosa che giustifica tutte le regole o anche il mutamento delle regole che sono opportune per conseguirla. E ogni regola è legittima fino a quando serve a preservare quella sicurezza o a conseguirla<sup>28</sup>.

In questo contesto la « sicurezza del popolo » non suona come un principio pre-morale di socializzazione (come appare invece nella frase « è opportuno che un sol uomo muoia per

<sup>27</sup> Trascurare questa distinzione, come occorre ancora da parte di qualcuno, significa confondere l'Antica Costituzione con il giogo normanno. Sul giogo normanno si veda Ch. Hill, *Puritanism and Revolution*, London, 1958, pp. 50-122; cfr. il mio *The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1957 e New York, 1967, pp. 125-27.

<sup>28</sup> Le parole sono prese dalla lettera a Fairfax, firmata da undici agitatori, che accompagnava *The Case of the Army Truly Stated*, Oxford, 1647; si veda in merito A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, London, 1950, p. 437, nota.

<sup>26</sup> *A Representation of the Army* (14 giugno 1647) in Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, London, 1950, pp. 403-404.

il popolo »). E con le parole « tutte le regole non sono che ombre », quello che figura come un appello alla « legge di natura e al diritto delle nazioni » si riveste di un linguaggio tipico della *rinnoiazione* apocalittica. Infatti: non si è solo in dovere di conservare se stessi in quanto creati per un certo fine. Qui l'accento viene fatto cadere proprio sul fine e sul « talento » che per raggiungerlo deve essere usato. Inoltre, molti lettori di questo testo potrebbero interpretare « la sicurezza del popolo » come un'espressione che non solo significa la preservazione materiale della comunità composta di creature tendenti ad un fine, ma anche la tensione continua verso quel fine storico a cui una nazione particolare è stata eletta. « Tutte le regole non sono che ombre » è espressione che ci rimanda al linguaggio apocalittico. Infatti, ci si vuole far intendere che tutto quanto è terrestre svanirà prima del fine stabilito. Ed è espressione virtualmente antinomiana, poiché può benissimo significare che le forze istituzionali sono ormai svuotate di ogni vitalità. Tuttavia, l'espressione è ancora aristotelica al punto che sarebbe riuscita intelligibile al tomista Savonarola. Il contesto in cui gli uomini conseguono il loro fine ultimo (oppure in cui recuperano la loro *prima forma*, ma questo concetto forse non sarebbe parso abbastanza antinomiano ai santi radicali dell'esercito del nuovo modello)<sup>29</sup> è quello dell'apocalisse. Il « fine » della teleologia aristotelica si trova ancora congiunto con il « fine » escatologico del tempo profetico.

Applicando qui il tipo di analisi adottato nel paragrafo precedente di questo capitolo, si potrebbe sostenere che il santo radicale reagiva alla stessa situazione quale l'avevano vista Hunton e Parker. Privato di tutte le strutture tradizionali di legittimazione, Hunton aveva fatto ricorso alla coscienza e al cielo; Parker, invece, si era mosso in direzione di un naturalismo pre-hobbesiano. E sarebbe pure stato possibile ad un seguace di Machiavelli fare appello al contrasto tra *virtù* e *fortuna*. E invece il tipico santo radicale ci vuole

<sup>29</sup> Un antinomiano puro avrebbe potuto sostenere che lo stato dell'uomo redento era più elevato di quello in cui si era trovato Adamo prima della caduta e che esso quindi era qualcosa di più che il semplice recupero dell'innocenza originaria. Si veda in merito J. Rosenmeier, *New England's Perfection: The Image of Christ in the Antinomian Crisis*, in « William and Mary Quarterly », 3ª serie, 27, giugno 1970, n. 3.

persuadere che lungo la serie di momenti in cui volta a volta cogliamo l'intervento della fortuna, della natura e del giudizio della provvidenza possiamo scoprire — quasi fosse un prolungamento, appunto, dell'intervento della provvidenza — il momento della grazia apocalittica. Dunque, il radicalismo dell'esercito sarebbe stato la risposta ad un « momento » di una situazione quant'altre mai grave e specifica, ma una risposta formulata in una delle poche possibilità di espressione con cui era dato affrontare quel singolare momento. Tuttavia sarà subito palese che una spiegazione del genere non potrebbe soddisfare del tutto. La convinzione di tipo apocalittico esistente presso i membri dell'esercito aveva contribuito (al pari della *virtù* del principe nuovo tratteggiato da Machiavelli) a creare lo stato di cose che rendeva più acuto il bisogno ... di tale convinzione e influiva ormai come una variabile indipendente. Cosí ci si presenta il caso non solo di gente che tende a regolarizzare una situazione caotica e priva ormai di ogni struttura di legittimazione, ma di gente che ha una coscienza civile di nuovo tipo e che cerca il modo e il mezzo per manifestarla.

Il sentimento di una vocazione peculiare al santo puritano aveva fatto sí che i militari in questione avessero acquisito la percezione che in ognuno di loro era viva una personalità singolarissima e irriducibile (il « talento » o la « natura »). E il senso di possedere tale personalità si poteva esprimere ricorrendo al rapporto unico, all'unica responsabilità o al dovere che ogni uomo ha nei confronti di Dio, ma anche insistendo sulla radicale eguaglianza di diritti e di poteri che ad ognuno era stata data per rendergli possibile il compimento di tale dovere. Orbene, fino a questo punto l'analisi del puritano fatta da Walzer coglie nel segno e continua a cogliere nel segno quando da parte nostra aggiungiamo che la vocazione, in quanto atto di grazia, si deve reputare che agisca sul singolo nel tempo e che il tempo considerato come la dimensione di tale vocazione non può che essere un tempo quale lo presenta la profezia o l'Apocalisse.

Tuttavia se, camminando lungo la direzione tratteggiata nel capitolo precedente, aggiungiamo che il santo inglese era ben lungi dall'essere alienato dalle leggi e dalle libertà rice-

vute in eredità dal passato; anzi era legato ad esse al punto che la sua vocazione non lo portava tanto a liberarsene, bensì a dargli la libertà necessaria per trasformarle, si chiariranno molti punti importantissimi che la nostra indagine ha già toccato. Infatti, ora siamo in grado di capire perché mai il santo inglese si sentisse chiamato a ripristinare quelle libertà nella loro forma originaria, continuando ad affermare che il contenuto originario di quelle libertà era stato il potere incondizionato di un popolo ad essere, sia dal punto di vista della natura sia da quello del destino apocalittico, se stesso. Noi possiamo ora vedere in che modo la convinzione del singolo di avere in se stesso una disposizione naturale radicalmente libera rese più robusta la propensione ad impegnarsi in un'azione radicale fondata sulla critica radicale delle leggi e delle libertà nella forma in cui le aveva ereditate dal passato. Il Patto del Popolo rappresentò una posizione anti-nomiana rispetto all'Antica Costituzione. Da ultimo ci è dato capire che, pur non essendo ancora giunti ad incontrare nel pensiero politico inglese un momento machiavelliano, siamo giunti ad una fase analoga al momento savonaroliano e cioè in un momento in cui la coscienza civile, la convinzione apocalittica e la seconda natura avuta in eredità dal passato si intrecciavano in un complesso nodo di mutui rapporti. Ma c'è di più: questa volta i profeti erano armati; essi non dovevano far altro che continuare a credere in se stessi.

Dunque, i radicali del 1647 possono essere raffigurati come gente che viveva un momento singolare, quello in cui la libertà aveva la meglio sulla necessità (e non importa poi qui stabilire se tale momento era creduto essere quello di un vero e proprio millennio ormai alle porte oppure, in senso più spirituale, era il momento in cui si pensava in atto una specie di liberazione delle virtualità umane con l'effetto di innalzarle quasi a livello divino). Mentre i casisti del dovere di lealtà erano giunti in taluni casi ad ipotizzare una condizione ossia un momento atemporale, a partire dal quale si poteva e doveva ricostituire l'autorità, gli entusiasti che tutto facevano dipendere dalla libertà erano approdati ad un momento apocalittico, in cui i loro spiriti e le loro spade parvero unirsi nel volere rimodellare le leggi e ricostituire uno stato di libertà.

Inoltre, assecondando l'altra inclinazione della sua personalità di giornalista non proprio degno di grande ammirazione, Nedham si faceva portavoce (in forma sicuramente democratica) della dottrina relativa all'autorità *de facto*, che era giocoforza far valere, dato che l'esercito si dimostrava incapace di portare a compimento le sue iniziative rivoluzionarie. Negli editoriali, che sono in realtà degli stralci da *The Case of the Commonwealth*, si mostra che esercito e popolo applicano lo *jus conquestus* che si vuole fondato sullo *jus gentium*<sup>58</sup>. Tuttavia proprio le argomentazioni addotte da Nedham a sostegno del potere *de facto* finiscono, a quanto sembra, per portarlo a sostenere la sottomissione a qualsiasi potere che eserciti un'autorità effettiva. E quando tale potere fu quello del protettorato cromwelliano e alcuni esponenti dell'esercito, a sostegno dei quali egli aveva scritto sulle pagine del « Mercurius Politicus », andarono all'opposizione, Nedham si trovò in una posizione incresciosa; la storia del machiavellismo inglese dovette allora ricominciare con un nuovo avvio.

### III

Da quel che sappiamo sulle circostanze in cui nella tarda estate o nello scorcio del 1656 venne pubblicato l'*Oceana* di James Harrington, si inferisce che la situazione di sfondo dovette essere lo scontento crescente di alcuni ambienti dell'esercito per il modo in cui il regime del protettorato si era andato sviluppando a partire dal 1654<sup>59</sup>. Ci sono dei vincoli oscuri tra Harrington ed ex ufficiali e altre persone ancora,

<sup>58</sup> *Ibidem*, 17 (26 settembre-3 ottobre 1650), pp. 277-78; 18 (3-10 ottobre 1650), pp. 341-43; 22 (31 ottobre-7 novembre 1650), pp. 357-59; 23 (7-14 novembre 1650), pp. 373-74; 24 (14-21 novembre 1650), pp. 389-90 (i re d'Inghilterra); 25 (21-28 novembre 1650), pp. 407-408; 26 (28 novembre-5 dicembre 1650), pp. 423-25 (Nemrod e i re d'Israele); 27 (5-12 dicembre 1650), pp. 439-40; 28-30 (2-9 gennaio 1651), pp. 503-504, dove si dice che il corpo politico prende la sua prima forma nello stato di soggezione; 35 (30 gennaio-6 febbraio 1651), pp. 567-68, dove si discorre del pericolo che una nazione conquistatrice possa perdere la sua libertà; 75 (6-13 novembre 1651), pp. 1189-91; 93 (11-18 marzo 1652), pp. 1457-60; 98 (15-22 aprile 1652), p. 1540.

<sup>59</sup> Per una trattazione più particolareggiata si veda J. G. A. Pocock, *James Harrington and the Good Old Cause*, cit.

cui non andava che il potere fosse stato assunto da un capo militare nel quale non si riconoscevano le aspirazioni della truppa e che, d'altra parte, non palesava alcuna volontà di dare luogo ad un parlamento nato e rinnovato da elezioni frequenti, cosa di cui fin dal 1647 si era avanzata richiesta, e che aveva posto l'esercito sotto il controllo del lord protettore fatto capo del potere esecutivo.

È probabile che nel 1656 circolassero voci sulle intenzioni di alcuni dei « grandi » del regime cromwelliano del tipo di quelle che poi presero forma nella primavera del 1657. Tali intenzioni, infatti, approdarono alla *Humble Petition and Advice*<sup>60</sup>, che si può reputare il passo decisivo in senso antirivoluzionario fatto dal declinante regime cromwelliano: il documento conteneva le proposte famose di tramutare la carica di Protettore in una sorta di monarchia ereditaria e di creare una cosiddetta « Altra Camera » per assicurare un certo equilibrio tra la « singola persona » ed il « parlamento » unicamerale, che erano i due istituti ossia le due strutture di potere previste dalla costituzione. Così si attuava un evidente ritorno alla forma di governo descritta dall'*Answer to the Nineteen Propositions*, quattordici o quindici anni avanti; e di fatto l'espressione « i tre stati », che è nell'*Answer*, ritorna tale e quale nel testo della *Humble Petition and Advice*<sup>61</sup>.

Un'avversione aspra sia alla creazione di un'aristocrazia permanente sia al ritorno dell'ordinamento politico tradizionale divenne il sentimento dominante di quel repubblicanesimo, sopravvissuto agli eventi, da cui venne lo slogan « la vecchia buona causa »; e può ben essere che le voci antipatrici del contenuto della *Humble Petition* abbiano provocato quell'esplosione di scritti di opposizione che si ebbe nell'estate del 1656.

Ad ogni buon conto non deve essere stato per caso (e deve, invece, essere stato un calcolo sbagliato) che Nedham nel giugno del 1656 pubblicò la raccolta degli editoriali apparsi nel « *Mercurius Politicus* » tra il 1650 e il 1652 sotto il titolo di *The Excellency of a Free State*. L'autore, in

<sup>60</sup> Il testo si trova in J. P. Kenyon, *The Stuart Constitution*, cit., pp. 350-57.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 353 (paragrafo 7).

questa edizione, attenuò ben poco il furore originario di quegli scritti contro l'intrusione di tratti monarchici o aristocratici in un regime democratico (si ha la prova che successivamente Nedham si dolse di questo e del fatto che lo si era poi voluto accomunare all'autore di *Oceana*)<sup>62</sup>; né deve essere stato per caso che, più o meno in quel torno di tempo, sir Henry Vane fece uscire la sua *Healing Question*: unico tra gli scritti di opposizione di quel momento ad essere perseguito dalle autorità e in cui l'esercito viene presentato come « popolo di Dio » protagonista di una giusta conquista, ma ora sventuratamente diviso. Henry Vane avanzava poi la proposta di ripristinare l'esercito nella sua funzione: quella di attuare in Inghilterra il governo dei santi<sup>63</sup>.

Tuttavia *Oceana* è una di quelle opere che trascendono l'immediato contesto in cui sono nate. Il significato storico del libro sta nel fatto che esso segna il momento di una sorta di esplosione o, se si vuole, di una revisione capitale nel pensiero politico inglese e nella storia dell'Inghilterra alla luce di idee tratte dall'umanesimo civile e dal repubblicanesimo machiavelliano. La ragione immediata per intraprendere una revisione siffatta fu l'intento di giustificare come regime di un *popolo armato* la repubblica a base militare che si era venuta formando in Inghilterra dopo la guerra civile. La lunga rassegna che abbiamo fatto dei modi diversi in cui poteva articolarsi la coscienza politica degli inglesi d'allora ci basta a farci capire che il linguaggio del *vivere civile* aveva serie difficoltà da superare per potersi imporre fra concorrenti linguaggi alternativi. E non dovremo attenderci che Harrington, assunto il ruolo di un Machiavelli inglese, si metta a rappresentare un conflitto drammatico tra virtù e fortuna o ad impersonare la parte di un accusatore dei fratelli, che affonda la spada nel fianco della coscienza morale inglese e la fa protestare per la ferita ricevuta. È questo un onore che era riservato a Hobbes<sup>64</sup>. Gli obbiettivi di Harrington dovet-

<sup>62</sup> J. G. A. Pocock, *James Harrington and the Good Old Cause*, cit., pp. 38-39.

<sup>63</sup> M. Judson, *The Political Thought of sir Henry Vane the Younger*, Philadelphia, 1969.

<sup>64</sup> L'autore di questo libro sta preparando un'edizione degli scritti politici di Harrington per la Cambridge University Press e il lettore potrà fare a questa riferimento. Ma si veda anche il mio *The Ancient Constitution*, cit., cap. VI, pp. 124-47.

tero essere questi: primo, opporsi con ragioni logiche ad ogni ritorno all'ordinamento politico tradizionale ossia « antico » e « equilibrato », facendo vedere che tale ordinamento si era sempre retto su basi incerte e che tali basi erano ormai state spazzate via; secondo, dimostrare (dall'angolo visuale di chi ormai viveva un momento che potremmo chiamare post-savonaroliano) che la trascendenza delle usanze e consuetudini antiche (e cioè la loro preminenza assoluta sulle leggi positive e storiche) era frutto di un processo affatto mondano e non si iscriveva per nulla in un contesto apocalittico (non dovremmo perdere di vista che era possibile che fosse l'una e l'altra cosa insieme) e, quindi, non doveva affatto postulare un governo dei santi. Per dimostrare il primo punto Harrington costruì una storia civile della spada (ossia dell'intervento della forza armata) <sup>65</sup>, fondata su quel principio machiavelliano che faceva considerare determinante il possesso delle armi sia per attuare la distribuzione del potere sia per esercitare il patriottismo ossia la virtù civile. Per dimostrare il secondo punto Harrington procedette a formulare e svolgere una teoria della partecipazione politica attiva la quale, unitamente alle argomentazioni addotte per dimostrare il primo punto, presentava l'inglese come *civis* e la repubblica inglese come la forma politica più gradita a Dio di qualsiasi altro governo oligarchico di santi auto-proclamatasi tali.

Ebbene, presentando l'inglese come cittadino nel senso classico del termine egli riuscì a superare, proprio in base ad un principio teorico, il divario che separava la convinzione di Ireton circa il carattere necessario della proprietà e la certezza di Rainborough circa i vantaggi della libertà, trovando poi anche il destro di raffigurare il libero proprietario inglese con le sembianze del *civis* classico che era tornato così sulla terra dal Parnaso boccaliniano <sup>66</sup>.

La concezione laica e mondana della repubblica inglese poneva poi Harrington spalla a spalla con Hobbes proprio in un momento singolare e significativo nell'evoluzione della

<sup>65</sup> J. Harrington, *Oceana*, parte seconda dei preliminari. Qui ci si riferisce all'ed. a cura di Toland, *The Oceana and Other Works of James Harrington* (1771); si vedano ivi le pp. 57-72.

<sup>66</sup> T. Boccalini, *Ragguagli di Parnaso*, Venezia, 1612-13: questa fu una delle fonti preferite di Harrington.

coscienza millenaristica puritana. Tuttavia va poi anche detto che nella sua diuturna rilevanza storica Harrington ci appare anche sotto una luce diversa e di questo dovremo occuparci in altri capitoli di questo libro.

L'opera di Harrington è stata definita « una meditazione machiavelliana sul feudalesimo » <sup>67</sup>. Presso gli eruditi inglesi della generazione ante 1642 si è riscontrata un'attenzione sempre più acuta e sostenuta alla natura del baronaggio, del servizio cavalleresco e in genere degli obblighi militari connessi, in base ai quali si poteva costruire una periodizzazione della storia inglese, dato che quegli istituti erano penetrati nel regno o con i sassoni o con i normanni e la loro preminenza giuridica e sociale era poi svanita ad una data successiva, che era però arduo indicare con precisione. La comprensione storica di quel che era stato il cavaliere o il vassallo in senso propriamente feudale aveva preso a confondersi con il ricordo (che già abbiamo trovato espresso in un contesto machiavelliano da Bacone e da Raleigh) del potere militare che grandi nobili di più recente memoria avevano posseduto stante la capacità a mobilitare i loro contadini e dipendenti. Ebbene, proprio questa telescopica sovrapposizione di immagini del feudatario consentì a Harrington la formulazione di questa tesi storica: una certa distribuzione del potere fondata sul *feudum* aveva cominciato ad essere attuata in Inghilterra all'avvento dei sassoni e aveva poi cominciato a scomparire solo in virtù delle leggi volute da re Enrico VII <sup>68</sup>. In verità, non era cosa nuova pensare che il declino del potere militare della nobiltà aveva portato a mutamenti di rilievo nel potere politico oppure che tale declino aveva portato il re ad affrontarsi direttamente con i suoi « comuni ». Il tratto decisamente nuovo segnato da Harrington (quello che fa di lui il vero pioniere in Inghilterra del pensiero politico ispirato all'umanesimo civile) fu quello di coordinare tutte queste opinioni e convinzioni per intessere una storia generale del potere politico quale si era avuto in Europa e in Inghilterra; e tale storia egli la fondò sulla teoria machiavelliana secondo la quale il possesso delle armi è necessario a chi vuole avere un ruolo politico attivo.

<sup>67</sup> J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution*, cit., p. 147.

<sup>68</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit., pp. 60-65.

I pensatori fiorentini avevano ribadito che se un uomo portava armi, non per se stesso ma a servizio di altri, non era in grado di essere un soggetto politico attivo ossia non gli si riconosceva il diritto alla partecipazione politica. E questo perché l'uso delle armi (considerato come l'atto decisivo nell'affermazione del potere e della virtù) deve essere cosa di sua responsabilità se egli vuole essere cittadino responsabile della repubblica e porsi a sua disposizione. Essi, inoltre, avevano interpretato il trapasso dalla repubblica romana all'impero come un trapasso dal cittadino armato al cittadino che lasciava ad altri le armi.

La familiarità che Harrington aveva con la letteratura degli eruditi inglesi che si erano occupati del diritto consuetudinario gli consentì a questo punto di aggiungere un'altra dimensione; una dimensione che, nel modo da lui indicato, Machiavelli aveva appena sfiorato<sup>69</sup>: l'esercizio delle armi, qualora lo si considerasse una funzione connessa al feudo, si palesava fondato sul possesso di una proprietà terriera. La discriminante cruciale era quella esistente tra vassallaggio e libera proprietà e in base a tale discriminante si poteva stabilire se la spada che un uomo portava era del suo signore o sua propria e a servizio della comunità. Quindi, la funzione connessa con la libera proprietà divenne la disponibilità delle armi, e quindi di chi le portava, a sostegno di una libera azione pubblica e della virtù civile. Così nel linguaggio usato dal pensiero politico inglese la politicizzazione della persona umana aveva raggiunto il culmine. L'inglese-di-Dio era ormai, in forza della sua spada e della sua libera proprietà, uno *zoon politikon*. Ma se il fondamento del diritto ad essere un soggetto politicamente attivo diventava ora la proprietà (intesa come proprietà di immobili e forse, ma meno probabilmente, di beni mobili), ecco che quel diritto si trovava ancorato a qualcosa di più concretamente palpabile dell'*oikos* aristotelico. E Harrington per parte sua si palesò incline poi a non dar credito a Machiavelli quando questi insisteva tanto nell'indicare la corruzione (intesa in senso strettamente morale), da lui vista come una vera e propria disintegrazione della personalità del cittadino, come causa principale della decadenza dei regimi (repubblicani). Harrington, invece, fu del

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 39.

parere che quando un regime diventava « corrotto », ciò non dipendeva tanto dal fatto che i cittadini avevano cessato dal mettere in opera le doti (le virtù) idonee a mantenerlo in salute, quanto dal fatto che la ripartizione del potere e del peso politico non era più corrispondente alla ripartizione della proprietà che di quel potere doveva sempre essere il fondamento<sup>70</sup>. Qualora accadesse questo, si determinava una situazione in cui, invece di rimanere tutti su un piano di parità, c'erano coloro che cominciavano a comportarsi come lords o come vassalli oppure, viceversa, lords e vassalli cominciavano a comportarsi come se fossero degli uguali. E in entrambi i casi il potere politico, esercitato e tenuto in condizioni, che non trovavano più giustificazione nella libertà concreta dei singoli soggetti politici, finiva per essere o imposto a forza e dispoticamente oppure (ma l'esito era poi lo stesso) finiva per essere debole e vacillante e, quindi, destinato ad essere sostituito da una ripartizione di autorità aganciata alla esistente ripartizione della proprietà terriera.

La sestuplice tipologia classica delle forme politiche (monarchia, aristocrazia e democrazia, attuate ognuna o secondo giustizia e avendo di mira il bene comune oppure in modo iniquo e cioè avendo di mira solo il bene della parte al potere) poteva ora venire modificata e trasformarsi in una classificazione costruita in base al criterio della ripartizione effettiva della proprietà terriera: ognuna delle forme di governo, insomma, era buona o cattiva a seconda della corrispondenza con l'effettiva distribuzione della proprietà. Harrington, tuttavia, introdusse un'ulteriore distinzione: quella tra monarchia alla turca, nella quale la terra era tutta di uno solo e gli altri la avevano in concessione a suo arbitrio, e la monarchia di tipo « gotico » ossia feudale, nella quale « pochi » tenevano la terra dal re e i « molti » la tenevano dai « pochi ». Ma questa, nell'opinione di Harrington, non era una vera monarchia, dato che in essa si aveva un equilibrio sbalestrato e instabile. Le rivolte feudali nel caso della monarchia « gotica » e le ribellioni della guardia di palazzo (giannizzeri o pretoriani che fossero) nella monarchia alla turca (nella cui categoria rientrava anche il tardo impero romano) stavano a provare che tale tipo di monarchia, anche

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 68.

nella sua forma piú rigorosa, non era riuscito mai a dare luogo ad una forma di governo di sicura stabilità<sup>71</sup>.

Harrington chiamò la proprietà (terriera) i « beni di fortuna »<sup>72</sup> e non diede a vedere di essersi fatta una idea particolare circa le leggi sociali che ne regolavano la ripartizione. Una cosa, tuttavia, è ben certa: ritenne che la proprietà potesse essere ridistribuita oppure che la sua eventuale ridistribuzione potesse essere bloccata; l'una e l'altra cosa sempre mediante leggi e ordinamenti fatti dall'uomo<sup>73</sup>. Inoltre il contesto concettuale inglese, a cui egli per forza apparteneva, era ragion sufficiente perché egli non desse troppo peso all'idea di *fortuna* sí da indurlo a considerare un processo necessario e ineluttabile quello che portava una forma sana di governo a degenerare nella sua corrispettiva corrotta oppure a pensare che la sua sestuplice gamma di forme di governo fosse inevitabilmente soggetta alla *anakuklosis* polibiana.

Una cosa, tuttavia, tenne ben ferma: solo una democrazia di proprietari di terra (e cioè solo una società dove ci fosse un *demos* di uomini liberi proprietari che possedevano terra in misura relativamente eguale) aveva le risorse umane (Machiavelli avrebbe detto la *materia*) occorrenti per sapere distribuire l'autorità politica secondo quei modi diversificati ed equilibrati con cui una *politeia* riusciva a darsi la stabilità. E un organismo politico del genere poteva in linea di principio, secondo la convinzione di Harrington, durare in eterno<sup>74</sup>. Egli tratteggiò poi anche una storia dell'autorità politica, quale si era manifestata nell'area della civiltà occidentale, seguendo, a dire il vero, uno schema ciclico: Mosè e Licurgo, Solone e Romolo, vennero da lui presentati nella veste di autori di una legislazione agraria, i quali avevano fondato degli stati di guerrieri liberi proprietari. Ma la loro opera era

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 17, 50, 65-67, 129-30, 248-52.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>73</sup> Questo tema è svolto (a mio avviso indulgendo a qualche esagerazione) da J. R. Pole, *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, London, 1966.

<sup>74</sup> *Oceana* (ed. Toland), pp. 178-80. Si veda pure Z. S. Fink, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Evanston, 1945 e Charles Blitzer, *An Immortal Commonwealth: The Political Thought of James Harrington*, New Haven, 1960.

poi stata disfatta dalla conquista romana e dallo sviluppo dei *latifundia*. E dopo che i Gracchi avevano fallito nel contrastare questo sviluppo, i Cesari e gli eserciti alle loro dipendenze avevano dato luogo ad una monarchia instabile, nella quale il possesso della terra e il potere militare erano divisi tra l'imperatore e il senato. I goti poi, chiamati come mercenari quando si erano verificati i vacillamenti di quel regime, si erano presi tutto l'impero e avevano fatto valere lo squilibrato sistema feudale di monarchia e di aristocrazia. Il cosiddetto « equilibrio gotico » oppure la cosiddetta « prudenza moderna », al dire di Harrington, anche se tradizionalmente lodata come se si trattasse di un capolavoro politico (l'allusione va al tipo di pensiero politico rappresentato dall'*Answer to the Nineteen Propositions*) non era mai stato altro che una « gara di lotta » tra il re e i nobili, vale a dire un regime caratterizzato dall'instabilità; questa poi era stata resa permanente dalla circostanza che ognuna delle parti in causa non aveva mai potuto adattarsi al potere dell'altra né farsene indipendente<sup>75</sup>.

Nel paese di Oceana (l'Inghilterra nella forma altamente idealizzata che egli aveva immaginato) la « prudenza moderna » era durata dal tempo delle invasioni anglo-sassoni all'avvento della dinastia Tudor. Il re Enrico VII poi (e il ritratto che Harrington ne fa deve molto a Bacone) aveva svolto un ruolo assai simile a quello che il Giannotti aveva attribuito ai Medici. Egli aveva emancipato chi aveva terreni con annessi obblighi militari (ma Harrington li confonde con i vassalli) dall'autorità dei loro signori (lords) e, avendo resi i lords incapaci di nuocergli, aveva dato inizio all'innalzamento degli emancipati alla condizione di proprietari terrieri (i *mediocri* del Giannotti), sui quali la monarchia non aveva piú alcuna presa<sup>76</sup>. Era poi toccato a Carlo I fare la scoperta che l'istituto monarchico era diventato antiquato. Contestato il potere regio da quello dei comuni, il re aveva fatto l'amara scoperta che la nobiltà non aveva potere per venire in suo soccorso e, quindi, si era visto costretto a tentare di governare appoggiandosi ad un esercito. Ma non essendoci altra

<sup>75</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit., p. 63 e p. 129.

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 64-65, 364-65. Sui rimandi a Bacone (sia alla *Storia del regno di Enrico VII* sia ai *Saggi*) si vedano *ibidem* le pp. 32 e 64. Sul Giannotti si veda quanto detto al capitolo IX, nota 5.

gente da arruolare che non fossero i liberi proprietari terrieri, che non erano per nulla tenuti a combattere per lui, il re aveva fallito nel suo intento e la monarchia era crollata<sup>77</sup>.

Il « popolo » armato dei proprietari aveva riportato vittoria ed ora era in grado di ripetere quanto avevano fatto Mosè e Licurgo. Un ciclo era arrivato a compimento e si presentava l'opportunità di costruire un organismo politico di sempiterna durata.

Harrington aveva oltrepassato Ireton e aveva agganciato l'evoluzione politica ad una storia della proprietà, ma tale storia era vista come una serie ciclica di trasformazioni più che un semplice retaggio di tradizioni.

Inoltre aveva completato la sua demolizione teoretica dei supposti pregi dell'Antica Costituzione, nella quale si era voluto vedere un quadro istituzionale fondato sulle usanze e le consuetudini e conforme al « genio » degli inglesi oppure il fondamento di un equilibrio esemplare dell'uno, dei pochi e dei molti. Se, come già i Livellatori, non avesse voluto mostrare che tale costituzione affondava le sue origini nella conquista normanna, l'avrebbe qualificata come una delle forme periodiche e instabili di un andamento ciclico e cioè come un sistema che né aveva mai recato pace e ordine all'Inghilterra né mai li avrebbe potuti recare. Nella misura in cui si può dire che il suo pensiero emerse dalle controversie di tipo casistico relative al potere *de facto* degli anni precedenti, anche Harrington poteva benissimo sostenere che lo scollamento dell'antico regime aveva lasciato la scelta di optare per il re o per il parlamento alla coscienza dei singoli e che nessuno poteva secondo giustizia essere punito per avere esercitato tale diritto di opzione<sup>78</sup>. E a quei suoi

<sup>77</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit., p. 65: « ... la camera dei pari, che sola aveva riempito questo divario, venendo a scomparire come intermediaria tra il re e i comuni, dimostrò che Crasso era morto e che l'istmo era tagliato. Tuttavia una monarchia spoglia della sua nobiltà non ha altro cui appoggiarsi al mondo se non all'esercito. Quindi il rovesciamento di questa forma di governo fu causa della guerra e non la guerra causa di quel rovesciamento. Quanto all'esito riportato dal re sceso in armi non è necessario dire di più se non che si dimostrò infruttuoso quanto (impotente si dimostrò) la sua nobiltà; tuttavia senza dei nobili o senza un esercito (come si è visto) non ci può essere alcuna monarchia. Quindi che cosa mai secondo natura può sorgere da queste ceneri, se non un regime popolare oppure una monarchia nuova messa in atto ad opera di un esercito vittorioso? ».

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 69.

lettori che potevano sospettare, (se avessero dato ascolto ad un Ascham o ad un Nedham) che ogni regime fosse in definitiva originato dalla spada, Harrington aveva offerto una teoria civile e una storia civile della spada, da cui era possibile trarre conclusioni più ottimistiche e concrete di quelle del *Leviatano*. Il suo *popolo armato* non è una sorta di Nemrod che esercita lo *ius conquestus*, quale se lo era immaginato Nedham, e non è neppure quella schiera di santi misticamente prescelta, quale l'aveva immaginata sir Henry Vane. Presso Harrington la spada non è né la spada del *Leviatano* né quella di Gedeone, bensì il fondamento su cui una nazione repubblicana erige la struttura istituzionale in cui attuare la sua virtù civile ossia la propria partecipazione politica.

L'individuo politico, quale figura nella costruzione teorica di Harrington, è ancora quel detentore di virtù civile presupposto (anche se con una buona dose di scetticismo) in tutte le teorizzazioni fiorentine ispirate all'umanesimo civile. Tuttavia abbiamo già riscontrato che Harrington dà maggior peso alle componenti materiali della sua personalità che non a quelle meramente morali. In *Oceana* si parla assai meno di degradazione morale, quale ingrediente della corruzione delle forme di governo, di quanto non succedesse negli scritti del Cinquecento o di quanto non tornasse a succedere negli scritti del Settecento. Di fatto la cosa peggiore che il « popolo » di Harrington possa temere è la perdita dell'autorità politica<sup>79</sup>, in cui egli non vede tanto un potere sovrano di coercizione quanto gli « ordini » che guidano gli uomini nell'esplicazione delle loro doti ossia virtù peculiari.

Come già per Machiavelli, l'essere armato è la condizione strumentale imprescrittibile per cui il singolo riesce ad affermare sia il suo peso sociale sia la sua partecipazione politica come essere morale responsabile. Tuttavia il possesso di terra onninamente libero diviene per lui il fondamento materiale e concreto per il diritto a portare le armi. E non pare che Harrington abbia preso in considerazione che ci potevano essere terre cui era connesso qualche vincolo diverso da quello del vassallaggio. Può ben essere che, volendo insistere sull'importanza delle armi, si sia lasciato trascinare a

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 469 (*A System of Politics*, IV, pp. 18, 19, 22).

fare un solo fascio di tutte le proprietà su cui non gravava il dovere di prestare servigi militari. Ma se egli, come avevano invece fatto Ireton e Rainborough a Putney, non si diede ad esplorare la vasta area intermedia tra l'assoluta libera proprietà e le terre gravate di obblighi vassallatici, riuscì, tuttavia, a convogliare nel suo discorso elementi e spunti degli argomenti svolti dai due personaggi suddetti.

Infatti, al pari di Ireton considerò requisito pregiudiziale di ogni interesse e di ogni partecipazione nella cosa pubblica la proprietà terriera trasmissibile ed ereditaria (cioè quella di cui uno aveva libera disponibilità). I servi, egli affermò, non sono parte attiva dello stato e, qualora essi avessero rappresentato un pericolo, si trattava sempre di un pericolo venuto da fuori dello stato<sup>80</sup>, come il pericolo o la minaccia proveniente da uno straniero ostile. Tuttavia, al pari di Rainborough lo si vede estendere l'autonomia economica necessaria alla partecipazione politica attiva anche a coloro che lavoravano a mercede, pur che la casa o l'abituro in cui dimoravano fosse loro ed essi non fossero dei servi dimoranti in casa d'altri e facenti parte del loro personale domestico<sup>81</sup>.

L'atteggiamento di Harrington verso l'economia è stato oggetto di molte discussioni ed è stato anche fatto il tentativo di dimostrare che per lui la terra era solo una merce di scambio, da vendere e comprare in vista di un guadagno, e questo avrebbe reso la sua «cittadinanza» (ossia il corpo politico attivo) una classe fluttuante e mobile di affaristi commerciali<sup>82</sup>. Tuttavia si può addurre una ragione fondata per affermare che la sua economia ricalcava uno schema greco ed era fondata sul rapporto tra *oikos* e *polis*. Dunque, quando un terreno veniva acquistato, lo era per essere lasciato in eredità<sup>83</sup>, vale a dire per fondare delle famiglie ossia degli *oikoi* sulla garanzia di un retaggio, che dava ai giovani la libertà di portare le armi e di sparare nelle operazioni militari ingiunte dallo stato.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 77 e p. 138; «Le cause di turbamento in uno stato sono o esterne o interne. Quelle esterne vengono da nemici, da sudditi o da asserviti».

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 247, dove si sostiene che un tale uomo non avrebbe interesse ad usare il suo diritto di voto per livellare la proprietà.

<sup>82</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, trad. it. cit., cap. 6.

<sup>83</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit., p. 480 (*A System of Politics*, X, 4-5).

Inoltre, come già per Aristotele, il fine perseguito con il possesso di terra non è il profitto, bensì l'agio del vivere: la possibilità di agire in campo pubblico o in un'assemblea di cittadini per palesare la propria virtù. Torniamo così ad un ethos di eccellenza civile, secondo il quale la politica si confà in modo singolare al «genio del gentiluomo»<sup>84</sup>, senza però che i piccoli liberi proprietari siano liquidati e perdano la funzione di essere i «molti» cui spetta di dare una valutazione critica dei «pochi», dando o rifiutando loro il plauso.

Harrington sapeva benissimo che la proprietà può essere immobile o mobile e non mancò di dichiarare apertamente che le norme generali da lui enunciate sui rapporti tra proprietà e potere politico avrebbero funzionato altrettanto bene sia che si trattasse di proprietà immobile che di proprietà mobile<sup>85</sup>. Tuttavia, sebbene conoscesse bene la situazione olandese (si dice che fosse stato in Olanda come soldato di un reggimento inglese inviato in quel paese), mai egli si mette a delineare una società la cui struttura militare e politica abbia a fondamento i beni mobili e il denaro. Se avesse voluto farlo, gli sarebbe stato difficile trattare degli olandesi, che non erano certo un classico popolo in armi. L'Olanda e Genova (si noti: non Venezia) sono, a quanto pare, i tipi di società, in tutto e per tutto mercantile, che si incontrano nel contesto di una discussione relativa al problema se «la bilancia commerciale divorca quella agraria».

Incontriamo qui una riflessione sul gravame che l'usura fa pesare sulla proprietà terriera. L'Olanda e Genova, società intente al solo profitto, non hanno evidentemente bisogno di norme che regolino l'usura ossia il prestito del denaro. Nell'antichità Israele e Sparta, dato che fondavano la loro organizzazione politica sulla ripartizione delle terre e avevano un territorio agrario di estensione limitata, dovettero limitare in modo rigoroso la pratica del prestito di denaro per impedire che la ripartizione della proprietà terriera finisse irretita nei debiti<sup>86</sup>. Per la stessa ragione gli ebrei moderni dovrebbero essere stabiliti in un territorio in cui potessero tornare a praticare l'agricoltura<sup>87</sup>. Ma lo stato di Oceana ha un'esten-

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 38 e 228.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 228-29.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

sione sufficiente da consentire ai suoi mercanti la pratica del prestito ad interesse (ma non lo è abbastanza, a quanto pare, per consentire la riammissione degli ebrei). Il sistema della proprietà agraria non può essere disturbato dall'usura e può quindi essere da tale pratica reso più vitale e più prospero<sup>88</sup>. La soddisfazione di studiosi di propensioni filo-borghesi nello scoprire che Harrington, nell'Inghilterra del Seicento, si era impegnato a giustificare il profitto speculativo non dovrebbe celare il fatto che Harrington considerò con valutazione più negativa che positiva la speculazione finanziaria in rapporto ai possessi fondiari costituenti un patrimonio ereditario. Fine della proprietà era per lui quello di assicurare stabilità di condizioni e agiatezza di vita. Essa poneva con saldo aggancio l'individuo nella struttura in cui egli poteva partecipare al potere e dimostrare la sua virtù e lo liberava da ogni altra necessità sì che egli potesse, appunto, fare dell'esercizio del potere e della sua virtù la sua attività. L'obiezione a considerare i profitti commerciali il fondamento per cui riconoscere ad uno la personalità politica ossia per riconoscergli il diritto alla partecipazione politica attiva veniva proprio dalla mobilità di quei profitti: « facilmente arrivano — diceva Harrington — e facilmente svaniscono »<sup>89</sup>. Certo, uno poteva perdere quello che aveva e allo stesso istante poteva cessare di essere quello che era stato. L'uomo superiore, aveva fatto notare Confucio, non è un utensile e la personalità civile e politica non era un bene di consumo.

Naturalmente se il volume dei commerci di Oceana si fosse ingrossato, si sarebbe palesato necessario alla repubblica ampliare la propria estensione territoriale. Può essere stata questa una ragione che indusse Harrington a far eco a Machiavelli nel ribadire che una repubblica popolare di cittadini armati doveva essere « uno stato proteso all'espansione »<sup>90</sup>. E tuttavia bisogna rilevare alcune differenze importanti tra Harrington e Machiavelli. Entrambi hanno in comune l'idea che una repubblica democratica debba dare le armi ai suoi cittadini e che tali armi serviranno non da parata o per cerimonie rituali, ma saranno effettivamente

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 229, ma anche pp. 100-101.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 178-85.

usate. Machiavelli, tuttavia, (influenzato, come già il Bruni, dal racconto della conquista romana delle libere città etrusche) aveva immaginato la repubblica alla maniera di Polibio e cioè come uno stato contiguo ad altre repubbliche e ad altri regni e come uno stato necessariamente coinvolto in guerre con altri stati. Non solo: il destino di Roma gli era sembrato quello di una forza cannibalica, distruttrice della virtù degli altri popoli e da ultimo anche della propria. Invece parlando dell'Inghilterra, Harrington scrisse così: « il mare fu quello che regolò lo sviluppo di Venezia, mentre lo sviluppo di Oceana impone la sua legge sul mare »<sup>91</sup>. Sia Venezia sia l'Inghilterra erano degli stati insulari, tenuti dalle acque al riparo da attacchi di nemici confinanti. Ma mentre Venezia aveva ospitato solo mercanti, artigiani e marinai e si era astenuta dall'avere un impero e dall'attuare una democrazia perché non aveva sufficiente numero di cittadini, l'Inghilterra era ad un tempo un'isola e un grande territorio adatto all'agricoltura e, quindi, in grado di nutrire un popolo armato che poteva essere democratico all'interno e conquistatore all'estero. La mancanza di contatti con la terra ferma, inoltre, significava che non c'erano repubbliche finitime di cui si potesse sovvertire la libertà e la virtù e che Oceana, quindi, poteva espandersi senza timore di corrompersi. Harrington però non lascia chiaramente capire che cosa poi significa nella realtà effettuale una cosa del genere.

Facendo proprio lo stato d'animo che aveva fatto dichiarare a Marvell che Cromwell, in quanto portatore della spada pubblica, « sarà causa di grandi mutamenti per tutti gli stati che non sono liberi », Harrington si figura la repubblica inglese come uno stato egemone proteso a liberare la vicina Europa dal giogo gotico (e forse intendeva anche da quello papale)<sup>92</sup>. Ma c'è poi anche una concezione alternativa, quella di un'Inghilterra più volta verso gli oceani che verso il continente, secondo la quale i liberi inglesi vogliosi di conquiste e affamati di terra si dirigono a colonizzare un'Irlanda spopolata dei suoi antichi abitanti, « dove ogni cittadino riuscirà ad avere a suo tempo una sua tenuta »<sup>93</sup>. (L'esercito

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp. 185-88.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 103.

puritano di stanza in Irlanda fu un rifugio di quanti professavano opinioni contrarie al regime del protettorato e parecchi degli amici e degli ammiratori di Harrington erano in un qualche rapporto con quell'esercito). E il passo citato fa notare ancora che « si facciano altri insediamenti e lo stato sarà piú ricco »<sup>94</sup>. Tenendo presente l'importanza che il suo pensiero doveva avere in tempi successivi nelle Tredici Colonie si è tentati di dire che Harrington prefigurò nella colonizzazione di un'Irlanda vuota di abitanti un'attività colonizzatrice da attuare oltre-Atlantico. Tuttavia incontriamo anche un cenno alle « colonie delle Indie »<sup>95</sup>, che possono essere benissimo i primi insediamenti inglesi sul suolo americano, di cui si dà per certa in tempi non lontani l'indipendenza. Se non è ben chiaro dove di preciso l'espansione non corruttrice di Oceana debba avere luogo, è certo, invece, che Harrington, come già il Giannotti, intende trarre il meglio dalle alternative enunciate da Machiavelli all'inizio dei *Discorsi*. Insomma, Oceana doveva essere una seconda Roma se si guardava alla sua illimitata espansione futura e una seconda Venezia se si guardava alla continuità perpetua nella stabilità, nella libertà e nella virtù civile.

A tal fine in un discorso di una lunghezza inusitata<sup>96</sup> egli fa ripetere al suo legislatore l'intero passo dei *Discorsi* (I, 6) in cui era stata da Machiavelli formulata l'antitesi tra Roma e Venezia, per concludere poi che Machiavelli si era sbagliato quando aveva sostenuto che lo scotto pagato per avere dato le armi al popolo era stato il conflitto continuo tra nobili e plebei (i cui effetti erano poi stati fatali per la repubblica quando la posta del conflitto divennero le ricchezze procurate dall'impero). Come i critici filo-veneziani di Machiavelli, anche Harrington sostenne che la lotta intestina era stata causata a Roma non tanto dall'irrequietezza dei plebei, quanto dal monopolio ereditario delle cariche pubbliche tenuto dai patrizi e quindi non c'era rapporto di causa ed effetto con l'aver dato le armi al popolo. Venezia aveva risolto questo problema facendo della sua aristocrazia al potere un corpo eletto dai « molti » e che traeva per via di rotazione

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 132-44.

dai molti i suoi membri temporanei. Machiavelli si era sbagliato nel supporre che la causa della pace interna di cui Venezia godeva fosse stato l'aver disarmato la popolazione<sup>97</sup>. Lo stato di Oceana, emergendo dal naufragio del precario equilibrio dello stato gotico e dall'esaurimento della nobiltà baronale ereditaria, presentava ad un tempo la situazione tipica di uno stato insulare e una popolazione fatta di proprietari terrieri che erano anche dei cittadini armati. Se soltanto avesse adottato la aristocrazia rotatoria della Serenissima, avrebbe potuto essere ad un tempo Venezia e Roma. Non c'era proprio motivo di paventare l'avvento di un Cesare inglese.

Gli « ordini » di Oceana sono illustrati con discorso prolisso e descritti con tutti i loro tratti utopistici. La loro finalità è quella di porre in essere un quadro istituzionale in cui tutti i cittadini possano attuare la partecipazione politica; e questa poi si concreta nelle assemblee o riunioni frequenti delle « tribú » ossia delle comunità locali (il termine « tribú » ci rimanda una eco tanto greco-romana quanto ebraica): tali assemblee per molti aspetti somigliano alle assemblee di contea tipiche della tradizionale organizzazione politica inglese; e assomigliano non solo nel fatto che, in occasione di tali assemblee, si compiono le funzioni di rassegna e di addestramento della milizia locale, ma anche perché in esse vengono designati coloro che rappresenteranno la comunità in un'assemblea nazionale. Di fatto si direbbe che, proprio facendo avanzate e conversioni al modo degli squadroni di cavalleria e delle compagnie di fanti, i cittadini lanciano le loro « auree raffiche » di palle alla veneziana con cui eleggono i membri dell'assemblea e del senato di Oceana.

Harrington dà volutamente un grande risalto all'identità tra *milizia* e *polizia*<sup>98</sup>. Tuttavia gli eletti non sono tanto dei rappresentanti nel senso proprio del termine quanto dei cittadini cui è toccato il turno di un impegno politico attivo e di un servizio pubblico. Ed ecco che nelle complesse procedure (Venezia è il modello e a tale modello Harrington si è consapevolmente ispirato), mediante le quali vengono scelti i membri delle varie assemblee e dei vari consigli e che presie-

<sup>97</sup> *Ibidem*, pp. 139-40.

<sup>98</sup> *Ibidem*, pp. 92-94 (si veda il discorso di Hermes de Caduceo).

dono al loro funzionamento, compaiono in pari misura l'elezione e il sorteggio. Harrington non si nasconde l'aspetto del *mito di Venezia* che faceva sembrare che a Venezia la virtù venisse fatta risaltare attraverso un processo, per così dire, meccanico e che il personale politico non potesse muoversi e agire se non attenendosi a procedure che rendevano la sua condotta improntata ad intelligenza e a disinteresse, sia che questa fosse o no la sua intenzione (certe sottolineature platoniche osservate presso il Contarini compaiono nell'ultimo e più sistematico degli scritti politici di Harrington)<sup>99</sup>. Tuttavia l'obbiettivo principale dell'autore di Oceana resta sempre la manifestazione della virtù personale attuata con la partecipazione politica attiva.

Ad Oceana poi doveva esserci una rotazione frequente (Nedham l'aveva chiamata « rivoluzione ») nelle varie cariche, compreso l'ufficio di rappresentante, e questo non tanto per garantire il primato delle scelte popolari quanto per garantire che i singoli avessero modo di impegnarsi a servizio della comunità. Il cittadino, dunque, deve, quando viene la sua volta, (il che dovrebbe succedere di frequente) assumersi una carica o un ufficio e non deve delegare o alienare ad altri la funzione civica che gli è stata demandata. La rotazione nelle cariche equivale per Harrington (ed egli pensava che lo stesso avvenisse a Venezia) al *ridurre ai principii* machiavelliano. Si tratta del rinnovamento continuo della virtù nell'azione e tramite l'azione e quelle espressioni di natura astronomica (« galassia », « *primum mobile* », « orbita ») che egli si compiaceva di far entrare nel gergo tecnico della sua utopia ci dà l'impressione che volesse intendere il continuo rinnovarsi della luce, del calore e della vita. E lo stesso si dica della sua evocazione della scoperta harveyana della circolazione del sangue.

Ma la rotazione costituisce anche la soluzione al problema dell'aristocrazia. I membri del senato, che nel suo sistema svolge le funzioni dei « pochi », (e sarà bene osservare che, una volta che il legislatore ha compiuto la sua opera, non c'è più gran che di spazio per un ruolo da far coprire ad « uno solo ») sono eletti a scadenze regolari e parimenti a scadenze regolari rinnovati un terzo alla volta. Vale a dire: i

<sup>99</sup> *Ibidem*, pp. 468-70 e 478-79 (*A System of Politics*, IV e IX).

membri del senato si caratterizzano non tanto in base agli aspetti peculiari ad un gruppo sociale, quanto in base alla funzione politica da loro compiuta. E tale funzione, in consonanza con la tradizione classica e rinascimentale, viene rigorosamente limitata alla presentazione di leggi e di provvedimenti che poi il popolo ossia l'assemblea popolare ha il diritto e il compito di approvare o no. La distinzione assoluta tra i due momenti della « discussione » e della « risoluzione » (come li chiama Harrington)<sup>100</sup> costituisce il metodo da lui diviso per automatizzare la virtù e per distinguere e ripartire le varie fasi del processo decisionale in tal guisa da obbligare quanti vi avevano parte ad agire disinteressatamente.

Tuttavia, proprio il fatto di immaginare che a scadenze regolari dal corpo dei cittadini (ossia dei « molti ») venissero fatti uscire i « pochi » e che questi tornassero poi a confondersi, a mandato compiuto, con i « molti », stava a dimostrare che, a suo avviso, per avere un efficiente gruppo di « pochi » (e cioè di detentori dei poteri di governo) non era necessario ricorrere ad un'aristocrazia.

Certo, anche ad Oceana ci dovevano essere delle differenziazioni sociali e, d'altronde, tutta la tecnica aristotelica si fonda sul rapporto tra funzioni politiche e caratteristiche sociali. Ecco quindi che, i membri del senato, il popolo li deve scegliere tra i membri di un ordine equestre, per appartenere al quale occorre possedere terre che rendano 100 sterline l'anno<sup>101</sup>. Tuttavia ci sembra che si debba dare maggiore importanza al fatto che Harrington è fermamente convinto di una cosa: i « molti » sono sempre in grado di individuare i « pochi » provvisti di qualità particolari. Su venti persone, egli dice, ce ne saranno sei provviste di capacità superiori e le altre quattordici non faranno che seguirle. Non c'è bisogno di mettere in opera dei meccanismi raffinati se si vuole che siano quei sei ad essere eletti; la precauzione più importante è di garantire che la distinzione tra fase di « discussione » e fase di « risoluzione » consenta che tanto i

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 43-45, 50-51, 71, 214-15, 416, 418-19. Per quanto concerne Guicciardini si vedano sopra le pp. 464-468, 474 (tomo I, cap. VIII) e sull'uso fatto da Giannotti di tale distinzione si vedano sopra le pp. 512-517 e 538 (tomo I, cap. IX).

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 78.

sei quanto i quattordici compiano le funzioni di loro spettanza<sup>102</sup>. È palese che la differenza in doti tra i due gruppi suddetti corrisponde, secondo Harrington, ad una differenza di ricchezza, di natali e di posizione sociale. I sei saranno dei gentiluomini, avranno, in misura maggiore degli altri, beni, agio, esperienza e tradizione<sup>103</sup>.

Eppure è un fatto rilevante che i quattordici abbiano la facoltà di riconoscere per proprio conto la presenza nei sei di tali qualità e che a regolare la loro scelta non abbia valore determinante l'appartenenza ad un certo casato né conti molto il possesso di terre. L'idea di deferenza (usiamo qui un termine caro agli studiosi moderni) che qui per la prima volta incontriamo presente nella teoria repubblicana inglese (anche se di certo non era la prima volta che appariva nel pensiero sociale inglese) ci è familiare, avendola incontrata presso Aristotele, Machiavelli e Guicciardini; e, anzi, proprio Guicciardini ne aveva fatto uso per distinguere accuratamente tra l'aristocrazia propria di un *governo largo* e quella propria di un *governo stretto*<sup>104</sup>.

Da Harrington a John Adams, tale idea venne usata dai pensatori politici dell'area atlantica<sup>105</sup> quando vollero sostenere che i rapporti tra elementi aristocratici ed elementi democratici, (rapporti di importanza capitale in qualsiasi teorizzazione del governo misto), si precisavano meglio in una società in cui vigessero una relativa libertà, mobilità e franchezza di rapporti: allora l'aristocrazia, anche se « funzionale » alla proprietà e alla personalità, si configurava più come un fenomeno naturale che istituzionale e svolgeva poi meglio la sua funzione, non quando era costituita come qualcosa di permanente, ma quando era soggetta sempre al giudizio e al riconoscimento dei « molti ». Un'aristocrazia costituita e garantita, secondo Nedham o Harrington, non poteva fare a meno di generare conflitti o corruzione; e non valeva certo la pena di sperimentare una cosa del genere.

Il fatto che fossero coevi gli scritti di Harrington, di

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 44-45, 236-38.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pp. 53, 125, 127.

<sup>104</sup> Si veda quanto abbiamo detto alle pp. 280-287 (tomo I, cap. V) e 425, 454 e 462 (tomo I, cap. VIII).

<sup>105</sup> In particolare si veda G. S. Wood, *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill, 1969, e quanto diremo al cap. XV.

Vane o di Milton o degli esponenti della quinta monarchia ci fa ritenere che egli avesse modo di considerare la possibilità di un'aristocrazia di tipo diverso, di un'aristocrazia ben più terribile e temibile di quella rappresentata da un ordine ereditario. Alludiamo al governo dei santi e cioè al potere di una élite caratterizzata da una singolare esperienza spirituale, le cui doti, proprio per la loro natura, non potevano cadere sotto la valutazione dei « molti ». Per capire a pieno la gravità del problema che una tale aristocrazia poneva a Harrington, dobbiamo tenere presente che egli aveva felicemente rimesso l'Inghilterra in un contesto storico di cui non la tradizione nazionale costituiva l'ordito, bensì la scansione del tempo al modo dei classici antichi. Vale a dire: la storia inglese appariva ora (e appariva più concretamente di quel che fosse mai sembrata ad alcuno dopo il primo Bruni la storia fiorentina) inserita nella vicenda del sorgere, del cadere e del rinascere della virtù repubblicana; e il momento allora in atto era quello in cui l'Inghilterra si vedeva innanzi la possibilità di rifondare la comunità, ossia lo stato, di uomini liberi e armati in una guisa che non si era mai più veduta dai tempi della Roma di Tito Livio. È stato un tema ricorrente in questo libro l'affermazione che il momento di rifondazione della repubblica (e cioè di quella società politica in cui gli uomini erano quello che potevano essere ossia in cui potevano esplicitare le loro virtù) non era possibile immaginarlo se non si faceva valere l'idea del momento apocalittico ossia del momento in cui si aveva un intervento della grazia nella storia. Ebbene, anche Harrington non fa eccezione in merito. Vi è un passo in cui ci si dice che Oceana è come « la rosa di Sharon e come il giglio della valle ». Il legislatore, cioè, si mette ad intonare sui suoi inizi tutta l'entusiastica sequenza del canto di Salomone (*Cantico dei cantici*)<sup>106</sup>, le cui immagini ogni cristiano ortodosso avrebbe applicato alla chiesa, sposa di Cristo. E in un altro punto ci si dice che la repubblica è il regno del Figlio così come lo stato mosaico era stato il regno del Padre<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit., p. 188.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 187: « come il regno di Dio Padre era una repubblica, così lo sarà quello di Dio il Figlio: il popolo delibererà nel giorno del suo potere ». Cfr. anche *ibidem*, p. 195: « Non posso chiudere un cerchio (e tale è questa repubblica) senza far coincidere l'inizio con la fine ».

Ebbene è questo il momento in cui fa la sua comparsa il governo dei santi e tale governo viene a mettere a suo modo in discussione la eguaglianza davanti a Dio dei cittadini ossia dei membri del corpo politico.

La Nazione Eletta — questa affermazione tipicamente inglese del sacerdozio universale di tutti i credenti — fin dai suoi primi atti aveva fatto valere il primato dell'autorità secolare con espressioni curiosamente e in modo caratteristico conteste di tratti « secolari » e di tratti apocalittici. Se la pretesa del papa a rappresentare Dio (il Dio che agisce nell'eterno presente del *nunc-stans*) nel tempo era stata liquidata come falsa e infondata, la comunità secolare poteva benissimo configurarsi come la comunità dei fedeli che attendevano, nel tempo, il ritorno del Cristo. La supremazia dell'autorità secolare o temporale su qualsiasi altra che contestasse il suo primato in nome di ragioni spirituali divenne la prova che si ripudiava l'Anticristo e, d'altra parte, gli uni dietro gli altri, il papa romano e il suo clero, i vescovi arminiani e i presbiteri scozzesi avevano agli occhi dei « santi » svolto il ruolo dell'Anticristo.

Per gli indipendenti degli anni centrali del secolo XVII il nemico per antonomasia restava Roma, ma subito dopo veniva il presbiterianesimo che sosteneva lo *ius divinum* delle istituzioni ecclesiastiche; e quando il legislatore di Harrington (che in parte ha le sembianze di Cromwell) si avvicina al termine delle sue fatiche, viene ricordato soprattutto per le sue vittorie contro un nemico invasore, in cui sono da vedere ovviamente gli scozzesi (fautori del presbiterianesimo) <sup>108</sup>.

Un governo dei santi, rivendicando essi per sé un'autorità, un'elezione o un'illuminazione spirituale inaccessibile agli altri uomini, veniva a costituire una minaccia alla comunità storica o temporale proprio in rapporto a quel suo ruolo spirituale che fondamentalmente era della stessa natura di quello rivendicato dai « santi ». Ecco perché William Prynne non dubitò di proclamare che i Quaccheri erano dei gesuiti o dei cappuccini travestiti <sup>109</sup>. Nei libri III e IV del *Leviatano* Hobbes si era dato da fare per erigere dei baluardi contro

ogni sorta di minacce consimili. Con la sua tipica e singolarissima maniera, Hobbes aveva usato gli argomenti del protestantesimo radicale per dimostrare l'impossibilità che sulla terra ci fosse una qualche istanza cui spettasse un'autorità espressamente derivata da Cristo da esercitare nell'intervallo tra la sua ascensione e il suo ritorno, o l'impossibilità che esistesse un'autorità direttamente derivata da Dio da esercitare nell'intervallo tra il tempo della teocrazia mosaica, terminata con l'elezione a re di Saul, e la teocrazia che avrebbe imposto il Cristo dopo il suo ritorno e dopo la resurrezione dei morti.

L'autorità civile, naturale e allo stesso tempo artificiale, del Leviatano — quella che in quell'intervallo suddetto occupava la scena del mondo — possedeva essa sola, e senza doverlo spartire con altri, il dominio sulla predicazione e sulla interpretazione della parola profetica relativa ad un ritorno di Dio. Ma questo dominio poteva essere attuato facendo incessantemente ripetere sempre quella stessa parola, spazzando via in tal modo tutti i rivali pseudo-spirituali del Leviatano e al contempo inserendolo nella vicenda apocalittica. Ci sarebbe poi stato un giorno in cui l'autorità del Leviatano sarebbe scomparsa perché con il Cristo risorto avrebbe fatto ritorno la teocrazia <sup>110</sup>.

Hobbes e Harrington — il teorico del potere assoluto e il teorico della partecipazione politica aperta alla « virtù » di tutti i cittadini — dovevano certamente litigare come è di norma facciano due ideologi. E di fatto Harrington non risparmia gli attacchi alla teoria hobbesiana del potere, all'ostilità che Hobbes mostra per il retaggio greco-romano e alla sostituzione da Hobbes operata dell'impegno politico e attivo con la soggezione volontaria e dettata da interesse privato <sup>111</sup>. Tuttavia vi è un fatto (ed è qualcosa che li univa in profondità) che accomuna i due pensatori: essi avevano gli stessi avversari.

Harrington al pari di Hobbes cercò di dimostrare che i primi preti e diaconi istituiti dagli Apostoli non avevano avuto una consacrazione di tipo sacerdotale che avesse poi

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 199. Qui però l'Anticristo non ha un nome preciso.

<sup>109</sup> W. M. Lamont, *Marginal Prynne, 1600-9*, London, 1963, p. 141 e nota.

<sup>110</sup> J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, cit., pp. 148-201.

<sup>111</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit., pp. 35-37, 38-39, 42-43, 45-46, 49-50, 53, 54, 65, 71, 241.

inaugurato un ministero ecclesiastico trasmissibile di mano in mano, ma erano stati eletti dalle assemblee dei fedeli<sup>112</sup>. E alla stregua della maggioranza degli indipendenti, avessero essi inclinazioni erastiane o congregazionaliste, Harrington cercò di dimostrare il fatto prendendo a bersaglio unitamente papisti, episcopaliani e presbiteriani. Esisteva già una folta letteratura sul tema da cui egli potè trarre argomenti. Ma quello che lo pose accanto a Hobbes fu l'intenzione, comune ai due, di provare che quel corpo elettorale che aveva designato preti e diaconi aveva natura politica e che (almeno secondo Harrington) le *ecclesiae* primitive erano state assemblee di cittadini, così come il termine *ekklesia* indicava se inteso nel senso che esso aveva ad Atene<sup>113</sup>. Si cercava, quindi, di provare che la scelta di un clero è scelta « secolare » e pertinente alla società civile e quindi attuata da un sovrano detentore del potere civile.

E per quanto profondamente discordanti fossero Hobbes e Harrington nelle loro rispettive teorizzazioni politiche, fu proprio Hobbes a sottolineare che una *polis*, ossia uno stato autosufficiente, è tanto sovrano nella gestione della propria vita quanto lo può essere un regno soggetto al Leviatano. E, come si è detto, identici furono i loro nemici. La interminabile polemica sulla questione delle ordinazioni nella chiesa primitiva che Harrington ebbe con l'anglicano Henry Hammond mirò a confutare, pagina dopo pagina, punto dopo punto, un luogo degli scritti di costui, nel quale Hammond aveva attaccato Hobbes<sup>114</sup>.

Hobbes aveva detto che il regno del Leviatano sarebbe durato per tutto l'intervallo di tempo corrente tra il governo diretto di Dio, quale si era esercitato con la teocrazia mosai-

<sup>112</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit. (*Prerogative of Popular Government*, Libro II), pp. 304-54; (*Art of Lawgiving*, cap. VI), pp. 398-400; Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., libro III, cap. 42.

<sup>113</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit., p. 48 (« la chiesa ossia l'assemblea del popolo ») e pp. 316-17, oltre che la *Prerogative of Popular Government*, II, *passim*.

<sup>114</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit., pp. 335-54. H. Hammond, *A Letter of Resolution to Six Quaeres, of Present Use in the Church of England* (1653) in *Works of Henry Hammond*, London, 4 voll. usciti tra il 1671 e il 1684; qui si cita dal vol. I, datato MDCLXXIV; la prima « quare » riguarda l'ordinazione e la risposta contiene un attacco al cap. 42 del *Leviatano*. Harrington giunge alla conclusione che l'attacco di Hammond è fallito e fa il nome di Hobbes.

ca, e il diretto governo di Dio, quale si sarebbe avuto con il ritorno di Cristo. Egli aveva quindi messo in risalto l'identità delle due teocrazie, nonché il loro carattere monarchico. Vale a dire: l'autorità che Iddio avrebbe fatto valere mediante la natura umana del Cristo, l'aveva già esercitata tramite la serie di vicari che era andata da Mosè a Samuele. Per parte sua Harrington volle vedere nello stato mosaico una repubblica di tipo classico e affermò che l'autorità da cui erano eletti in quello stato i ministri della religione era stata l'autorità del popolo ripartito nei suoi vari « ordini », vale a dire la stessa autorità da cui venivano eletti i governanti politici<sup>115</sup>. Ebbene, facendo queste affermazioni, non è che Harrington si scostasse poi tanto da Hobbes. L'obiettivo essenziale era quello di togliere ogni fondamento alla pretesa clericale di attribuire ai ministri della religione un'autorità spirituale conferita loro direttamente da Dio; tolta di mezzo tale pretesa una repubblica avrebbe avuto modo di imporre la sovranità civile con la stessa efficacia con cui sapeva imporla una monarchia. Il ricorso alla teocrazia (altro modo per negare indipendenza al clero) poteva essere mantenuto ripetendo (e Harrington lo ripete) che una repubblica — e cioè quel regime in cui tutti i cittadini sono eguali — è, appunto, quella forma di organizzazione politica della società nella quale tutti i cittadini fruiscono sotto l'autorità divina di eguale libertà. Quindi una repubblica è una teocrazia; essa è quel regno di cui Cristo è il re<sup>116</sup>. Molto tempo innanzi aveva detto la stessa cosa il Savonarola e lo stesso stavano ancora dicendo sir Vane e i rappresentanti della quinta monarchia. Ma per Harrington, costoro presentavano rivendicazioni false ed infondate. Infatti pretendevano per se stessi, in quanto *élite* o in quanto fatti segno a speciale elezione divina, un'autorità che negavano agli altri cittadini o membri della repubblica<sup>117</sup>. E così essi finivano per negare proprio

<sup>115</sup> *Oceana* (ed. Toland), cit., pp. 46-48, 75, 99, 147, 166-67 (sono passi di *Oceana*), 234-41, 272-74, 283-84, 320-33, 357 (ci si riferisce alla *Prerogative of Popular Government*), 363, 372-98 (rif. all'*Art of Lawgiving*).

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 187 e p. 194: « ... ma una repubblica è anche una monarchia; per essa Iddio è re alla stessa guisa che la ragione è la sua regola, il suo potere sovrano ». Così dice il testo nell'edizione Toland; l'originale (nella correzione dello stesso Harrington) dice: « dove Dio è re ».

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 469 (*A System of Politics*, IV, 23), p. 574 (*A Discourse upon this Saying...*), pp. 580-84 (*A Parallel of the Spirit of the People with the Spirit of Mr. Rogers*).

l'essenza della repubblica e finivano anche per volere l'opposto del regno di Cristo, dato che in pratica volevano un regno per se stessi. Insomma, il loro ruolo non era poi tanto dissimile da quello dell'Anticristo.

Ma anche sul Sinai la repubblica non era stata dettata soltanto dal verbo della rivelazione divina. Harrington è ben convinto che gli ordinamenti della società civile — gli ordinamenti che questa era andata sviluppando e facendo propri nel corso della storia — fossero accessibili alla ragione umana e che Iddio non agiva mai in modo da andare contro l'ordine naturale intelligibile dalla ragione<sup>118</sup>. Là dove Machiavelli aveva posto Mosè sullo stesso piano dei legislatori pagani parlandone in tono non certo esente da accenti ironici, Harrington a più riprese si valse di un passo biblico in cui si diceva che Mosè aveva accettato consigli sugli ordinamenti civili da offrire al suo popolo dal suocero Jetro, il madianita, che era un idolatra e un pagano<sup>119</sup>. Era questo un esempio (come Harrington si compiaceva di indicare) in cui si vedevano operare in piena armonia il profeta e il legislatore, la parola divina e la ragione umana.

Tuttavia c'è poi un altro aspetto, in virtù del quale la repubblica riveste un significato millenaristico, di cui non c'è traccia presso Hobbes. Se la teocrazia veniva attuata mediante un diretto rappresentante di Dio nella persona di Mosè e doveva poi essere ancora una volta attuata mediante il Cristo risorto, allora il Leviatano, che rappresenta la volontà divina solo in quanto è secondo natura e secondo ragione, non può attuare la teocrazia e può solo attenderne il ritorno. Ma se per Israele il fatto di essere una repubblica ne faceva anche una teocrazia, allora Oceana e cioè quella repubblica ripristinata in cui sono rinati ad un tempo Israele e Roma, può benissimo essere vista come il ritornato regno di Cristo. Ecco allora che si giustificano la metafora della Sposa di Cristo e gli altri simboli apocalittici di cui Oceana viene rivestita. Il Leviatano può solo attendere il regno di Cristo che verrà alla fine dei tempi. Oceana, invece, può già essere quel regno in atto e può far coincidere il millennio con l'eternità. In verità,

<sup>118</sup> *Ibidem*, pp. 214-15, 248, 272-73, 300, 342 (« Né Dio né Cristo hanno mai istituito un qualsiasi ordinamento su altri principi che non fossero quelli dell'umana prudenza »), 347, 371-72, 401.

<sup>119</sup> Per es. *ibidem*, p. 48 e p. 74.

c'è una bella differenza tra un dio mortale e uno stato immortale.

Tuttavia solo alcuni dei tipi e dei tratti che servono a costruire l'amenò e tranquillo edificio di Oceana hanno natura millenaristica. Personalmente siamo piuttosto inclini a pensare che Harrington e Hobbes, al pari di Prynne e di Marvell, finirono per subordinare l'esperienza spirituale alla sfera politica e paradossalmente a tal fine fecero uso della dimensione profetica a cui, del resto, il loro pensiero non poteva sfuggire. Hobbes per parte sua si inibì deliberatamente la possibilità di una diretta esperienza religiosa (l'ammise solo in casi rarissimi) e ridusse la vita religiosa alla mera soggezione al Leviatano e al riconoscimento della potenza divina e della missione soterica di Gesù Cristo. Harrington, camminando sulle orme dell'umanesimo civile, obliterò il santo — pur ammettendo che le « congregazioni volontarie »<sup>120</sup> avessero una funzione soterica — e finì quasi per far consistere nella pratica del civismo l'unico requisito per aver parte nel *regnum Christi*<sup>121</sup>.

Gli ecclesiastici da lui immaginati sono dei dotti, degli interpreti della parola di Dio solo perché sanno le lingue antiche in cui tale parola era stata enunciata<sup>122</sup>. Dal suo orizzonte la Pentecoste è scomparsa quasi del tutto. Tuttavia, proprio perché fa uso di un linguaggio escatologico implicante l'imminenza di un millennio o di un ritorno Harrington per parte sua (per Hobbes le cose possono stare in modo diverso) evitò di presentare la sua repubblica come un fenomeno inserito in un contesto temporale rigorosamente mondano. Non adoperò i termini di *virtù* e di corruzione, come li

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 489: « Come il corpo naturale di un cristiano o di un Santo non può essere altro nella sua struttura che quello che è un corpo naturale di un Israelita o di un pagano, così i corpi politici ossia i governi civili dei cristiani ossia dei santi nella struttura non possono essere diversi da quelli che sono stati i corpi politici o i governi civili degli Israeliti o dei pagani ». Poi p. 490: « La suprema felicità in terra che un popolo può bramare o Iddio gli può concedere consiste in uno stato bene ordinato in cui regna l'eguaglianza. Uno stato del genere, come si ebbe tra gli ebrei, era il regno di Dio e (per la stessa ragione) un tale stato può essere anche tra i cristiani il regno di Cristo, anche se in uno stato cristiano ogni suo membro potrebbe essere veramente non più cristiano di quel che in uno stato ebraico ogni suo membro non fosse un vero e proprio ebreo ».

<sup>122</sup> *Ibidem*, pp. 82, 166-69, 421, 476.

aveva intesi Machiavelli e cioè per caratterizzare l'uomo politico cui tocca vivere in un mondo che non riceve stabilità né dalla consuetudine né dalla grazia. Certo, questa prospettiva sarebbe poi tornata in auge. Ma allora si sarebbe trattato ormai di acclimatare le idee di Harrington in una società che aveva perduto ogni orientamento millenaristico.