



Filosofia Italiana

*Considerazioni su Machiavelli e sulla decisione morale\**

di Gennaro Sasso

**Abstract:** The paper raises some of the fundamental issues of Machiavelli's thought, focusing on the challenge that this thought issued to ethics. Consisting of three parts, the paper starts with an inquiry into the misfortune of Machiavelli: as Sasso argues, this does not depend merely on the effects that *Il principe*, both illuminating and blinding masterpiece, causes on Machiavelli's work, but rather on the anti-Christian character of Machiavelli's thought. In the second part, Sasso tries to establish the connection between human wickedness, necessity and decline of states. Last but not least, Sasso deals with moral heteronomy in Machiavelli and asserts the impossibility to guarantee the autonomy of morality.

\*Testo raccolto da Federica Pitillo in occasione della *lectio inauguralis* della Scuola di Studi in Filosofia, tenuta da Gennaro Sasso il 23 novembre 2011 presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Note al testo di Federica Pitillo.

## Nota introduttiva

di Federica Pitillo

Si pubblica qui il testo della *lectio inauguralis* della Scuola Superiore di Studi in Filosofia dell'Università di Tor Vergata (Roma, 23 novembre 2011), tenuta da Gennaro Sasso e intitolata *Considerazioni su Machiavelli e sulla decisione morale*. Come è noto, gli studi machiavelliani di Sasso hanno avuto e continuano ad avere, nell'ambito della storiografia contemporanea, un'importanza decisiva e, sebbene non sia possibile qui discuterne in modo puntuale, come l'argomento esigerebbe, tuttavia non si può eludere un breve accenno alla problematica ad essi sottesa, riferendosi, in modo particolare, alla monografia dedicata al pensiero politico di Machiavelli<sup>1</sup>.

Questo volume, che dava forma a una riflessione cominciata durante il periodo universitario, suscitò critiche e commenti tra i più diversi, e, pur entro una generale positività di giudizio, fu presentato ora come il documento di una «storiografia filosofica», attenta più ai concetti che all'indagine storica, ora come un'analisi radicalmente storicistica, tendente all'esistenzialismo o al marxismo. In effetti, una tale diversità di valutazioni derivava, forse, dalla natura singolare di questo testo, il cui tratto inconfondibile risiede nella tensione profonda che lega storia e concetto, «fatti» e «supreme categorie dell'essere». Mettendo alla prova «i criteri metodologici emersi dalla "crisi" dell'idealismo di Croce e di Gentile», il *Machiavelli* registrava il travaglio profondo che attraversava la cultura italiana di quegli anni e, al contempo, richiamava l'attenzione sulla ricerca di un nuovo metodo storiografico.

Questa revisione, e il «disagio» in essa implicito, trovavano espressione nella radicalità della interpretazione machiavelliana di Sasso, non disposta ad accettare posizioni "giustificazionistiche" o celatamente antimachiavelliane e, d'altra parte, incline a superare le letture tradizionali di Croce, Russo e Chabod. Machiavelli non è più il fondatore della «autonomia della politica» e il profeta della modernità, bensì l'uomo, il pensatore che vive la tragicità della politica, imbrigliato nel contrasto di *ethos* e *kratos* e destinato a non superarlo. Nel considerare il

---

<sup>1</sup> Il riferimento è, ovviamente, al *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, apparso nella collana di monografie dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli (1958). Rielaborato per l'edizione tedesca (Stuttgart, Kohlhammer, 1965), il volume ebbe una seconda (1980) e una terza edizione (1993) per Il Mulino; quest'ultima del tutto rinnovata, con l'aggiunta di una terza parte dedicata alle *Istorie Fiorentine*. Accanto a quest'opera bisogna, inoltre, ricordare i quattro tomi su *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Ricciardi Editori, Milano - Napoli 1986-88, 1997, nei quali Sasso ha raccolto i suoi scritti machiavelliani.

principio etico e quello politico come imprescindibili e, al contempo, incapaci di pervenire ad una mediazione, l'«artista della politica» faceva spazio al pensatore della «irriducibilità» e della scissione insanabile. Così, mentre professava la necessità di seguire le leggi della politica, cui è vano ribellarsi, d'altra parte, quanto più tentava di eliminare la moralità dal suo mondo, tanto più questa faceva sentire il suo vivo e nostalgico richiamo. Non vi è, dunque, pagina machiavelliana che non sia attraversata «da questa sottile inquietudine, da questa situazione contraddittoria, da questa profonda consapevolezza di aver perduto per sempre l'unità e l'armonia». Lungo risulterebbe il discorso se si provasse a seguirlo in tutte le sue sfaccettature, ma basti qui averne dato qualche indicazione.

## *Considerazioni su Machiavelli e sulla questione morale*

di Gennaro Sasso

La conversazione di questa sera non riguarda, se non nell'ultima parte e, marginalmente, anche in questa, questioni di stretta pertinenza teoretica. L'autore sul quale vorrei soffermarmi è Niccolò Machiavelli, considerato, in modo particolare, sulla scorta della sfida all'etica che la sua opera rappresenta e che tante volte gli è stata rimproverata con parole aspre o condanne arrivate fino al fuoco (naturalmente non per bruciare la sua persona che era già trapassata, ma i suoi libri).

Vorrei dividere questa lezione in tre parti e fare inizialmente qualche considerazione su quella che a me sembra essere la persistente sfortuna di Niccolò Machiavelli. Qualcuno potrebbe obiettare: come è possibile che sia da considerare sfortunato un uomo, un pensatore che tutti nominano? Proprio perché altro è dire nominanza altro è dire conoscenza. Talvolta, alcuni scrittori molto nominati, non sono poi altrettanto conosciuti e, forse, sono molto nominati per non essere conosciuti, così che la nominanza funziona da difesa precauzionale nei confronti di una materia che si percepisce come pericolosa e insidiante convinzioni e fedi. Se per "fortuna di un autore" si intende la conoscenza del medesimo, si può, a buon diritto, parlare di una sostanziale sfortuna di Machiavelli nel tempo.

Come è noto, Machiavelli ha scritto una piccola opera in ventisei capitoli, intitolata il *Principe*, della quale - si dice - ricorrerà il 500° anniversario nel 2013. A tal proposito, forse, si può sollevare qualche dubbio: mi è capitato, infatti, dopo un iniziale convincimento durato molti anni, di rendermi conto che il *Principe* non è stato scritto propriamente nel 1513, ma tra il 1513 e la prima metà del 1514. Si potrebbe obiettare che queste siano banalità. Non è così. Quando si tratta di un autore così antico e controverso, anche queste sono considerazioni essenziali, soprattutto perché quest'opera si lega ad altre opere machiavelliane e l'intreccio dell'una e dell'altra può dar luogo a controversie. In ogni caso, non ci si metterà mai contro i celebratori dei centenari e, quindi, si accetti pure il 2013 come 500° anniversario del *Principe*. Tuttavia, questa piccola opera, attirando violentemente su di sé l'attenzione di coloro che entravano in contatto

con il mondo della politica e con il modo machiavelliano di pensarlo, ha oscurato, in un certo senso, il resto dell'opera di Machiavelli; e questo a prescindere dall'aspetto più controverso della questione, per cui Machiavelli, essendo un autore non religioso e, addirittura, critico del cristianesimo, incontrò un'opposizione, o feroce e ruggente o blanda ma persistente, non soltanto nei circoli ecclesiastici, ma anche in quelli che si ispiravano liberamente alla religione cristiana. Che il *Principe* abbia oscurato il resto dell'opera machiavelliana fino a non troppi decenni fa è la prova che, nel caso di questo autore, si possa parlare di sfortuna, al di là del fatto che tale sfortuna si sia poi colorata diversamente per ragioni di carattere ideologico, religioso e filosofico.

Perché il *Principe* ha oscurato il resto? E che cosa ha oscurato il *Principe*? Ha oscurato la più importante opera di pensiero politico che sia stata prodotta in Italia, *I discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Quest'opera si presenta non perfettamente strutturata in tutte le sue parti, perché non pervenuta ad un'elaborazione definitiva. Tuttavia, essa contiene quattro o cinque nuclei di tale genialità interpretativa della storia romana - intesa come modello ideale che le repubbliche «corrono nel tempo», per dirla con Giambattista Vico - che, non considerarla come uno dei punti di riferimento del pensiero politico europeo e, in particolare, italiano, è stato certamente l'effetto negativo di questo piccolo capolavoro che ha oscurato tutto il resto. Come un musicista che avesse scritto bellissime opere, ma poi ne avesse scritta una breve, piccola, di grandissimo effetto, e tutte le altre opere fossero cadute nel dimenticatoio, così che - e non è impresa facile - bisogna recuperarle e persuadere il pubblico che sono degne di essere ascoltate.

La seconda opera che il *Principe* ha oscurato - per certi versi in modo definitivo - rappresenta uno dei capolavori della storiografia politica italiana di tutti i tempi, sebbene sia stata letta poco e male; si tratta delle *Istorie fiorentine*. Poiché presenta alcune inesattezze storiche, un certo tipo di storiografia positivista, che interpretò il pensiero dei classici italiani nel secolo diciannovesimo, pronunziò nei confronti di questa opera che non rispettava in modo rigoroso i canoni della perfetta aderenza ai fatti, un giudizio non positivo. Uno fra gli studiosi più notevoli di Machiavelli che si sono avuti in Italia nella prima metà del XX secolo, forse il maggiore - sebbene abbia scritto soltanto sul *Principe*, ma avendo ben meditato i punti fondamentali dell'intera opera machiavelliana - ebbene, questi, dava rilievo non grandissimo ai *Discorsi* e non accordava alcun rilievo alle *Istorie fiorentine*, accantonate sostenendo che nella rievocazione della storia di Firenze e dell'Italia non ci sarebbe il vero Machiavelli<sup>2</sup>. Ora, sebbene dispiaccia dover

---

<sup>2</sup> Si tratta di Federico Chabod, il quale, tracciando una sorta di parabola discendente all'interno della produzione machiavelliana, attribuisce al *Principe* una preminenza maggiore rispetto alle altre opere. Mentre questo piccolo scritto sorge da «un'unità spirituale», «onde il mondo logico e immaginativo e passionale [...] si compenetrano in un'organicità tale, che non ne puoi staccare il minimo elemento, senza ch'essa ti si frantumi tra mano», d'altra parte, a partire dai *Discorsi* e fino alle *Istorie fiorentine*, tale unità è gradatamente consumata, così che «il mondo immaginativo del Machiavelli rientra nel passato, perde il suo vigore di creazione e assume foggia di capacità interpretativa». Di qui

dissentire così radicalmente da un maestro importante - con il quale ho avuto anche una consuetudine di lavoro e di apprendimento durata molto a lungo - tuttavia non posso fare a meno di rilevare che giudizio non fu mai più sbagliato di questo. *Le Istorie fiorentine* costituiscono, infatti, una diagnosi della storia d'Italia che meriterebbe di venir meditata soprattutto oggi che siamo costretti a confrontarci di nuovo con la fragilità e la molteplicità della nostra storia, della quale faticiamo a trovare un nucleo unitario. Se quest'opera fosse penetrata nella coscienza civile di questo paese e ci si fosse resi conto che, in fondo, nella penisola italiana le cose politiche non hanno mai finito di decadere da quando decadde l'Impero romano e nessuna forza fu capace di ricostituire dei centri unificanti il territorio; se si fosse afferrato, per esempio, il senso della polemica che percorre tutta la riflessione machiavelliana della storia comunale, e cioè di quel momento in cui anche la storiografia liberale dell'Ottocento ha celebrato la politicità italiana per eccellenza; ebbene se si fosse capito ciò, forse, nella coscienza di questo paese si troverebbe qualcosa in più rispetto al pochissimo che vi è oggi.

Per quale ragione un autore che non ha scritto un'opera come *La Divina Commedia* - in tal senso, qualcuno potrebbe obiettare: Dante è un autore difficile, tratta questioni teologiche complicate, presenta immagini di particolare complessità sintattica, il Paradiso è incomprensibile per lo più, bisogna decifrarlo verso dopo verso - per quale ragione un autore relativamente semplice come Machiavelli è stato letto poco e male? La lingua in cui scrive non è poi così diversa dall'italiano, sebbene si sia arrivati al punto di dover tradurre il *Principe* in italiano moderno. Come si traduce in italiano il *Principe*? La lingua del *Principe* è la lingua italiana! I *Discorsi* e le *Istorie fiorentine* sono scritti in un bellissimo italiano, molto meno spezzato e provocatorio di quanto non sia la lingua del Machiavelli politico; si tratta di una lingua aulica, composta, molto più accessibile anche ai gusti accademici. Per quale ragione, dunque, queste opere sono state lette poco e male? Soltanto perché la luce del *Principe* è stata talmente violenta da illuminare essa sola la scena e tutto il resto è rimasto nel buio, oppure qualcos'altro ha fatto sì che si approfittasse di questo fenomeno, luminoso per un verso e accecante per un altro, che il *Principe* ha rappresentato?

Qui si può forse toccare il punto della questione. Ogni benpensante, se si avvicina al *Principe* senza qualche mediazione di carattere culturale, se non è stato avvertito che, indubbiamente, non è Machiavelli il solo a considerare la politica come un'arte dura e quello politico come un mondo difficile, non può fare a meno di condannarlo. Che vi sia forse nell'intera opera machiavelliana, e non soltanto nel *Principe*, qualcosa che ha urtato la coscienza culturale di una così larga schiera di lettori? Tale riprovazione deriva dal fatto che Machiavelli ha scritto ciò che ha scritto. In tal senso, è sufficiente leggere quanto si trova nel XVII capitolo del

---

L'affermazione di Chabod, secondo la quale «nella sola rievocazione della storia italiana non è più tutto il Machiavelli». Cfr. F. Chabod, *Introduzione al «Principe»*, in *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964, pp. 22 sgg.

*Principe*, sulla durezza della politica, o nel XVIII, sulla necessità che in certe circostanze ai patti non si tenga fede. *Pacta sunt servanda* è un principio costitutivo di ogni giusnaturalismo politico e, tuttavia, Machiavelli rileva che in certe circostanze non avviene ciò e che i patti devono essere rotti affinché sia possibile conservare uno stato. Si può essere così ingenui, così ricoperti di rose e di viole, come Matelda nel Purgatorio di Dante, da credere che nessuno sapesse, prima di Machiavelli, che la politica è arte dura e che i patti vengono continuamente spezzati e non rispettati quando la necessità induce a ciò? Questi temi si trovano anche nelle storie scritte prima del *Principe*, ad esempio nei cronisti italiani del Medioevo, i quali presentano una realtà politica altrettanto dura, spietata e ferina. Se, dunque, Machiavelli non fu il primo a definire la politica in questi termini, come mai proprio a lui si attribuisce di aver provocato una tale scossa nelle coscienze? Come è accaduto che poche pagine del *Principe* non abbiano consentito l'accesso a tante altre pagine, in cui certamente la politica non è presentata come un passatempo da educande, ma in cui si pongono problemi di maggiore profondità per l'interpretazione della politica e della storia?

Ebbene tale questione ha suscitato in me una certa convinzione. Vorrei ricordare una nota interpretazione del II capitolo del II libro dei *Discorsi* avanzata da uno studioso della prima metà del secolo, molto presente nella scuola con i suoi commenti ai classici e le sue antologie, oltre ad essere noto nell'ambito della critica letteraria; si tratta di Luigi Russo. In questo capitolo Machiavelli afferma che il cristianesimo può essere interpretato o «secondo l'ozio» o «secondo la virtù»: nel primo caso, si offre - per così dire - l'altra guancia, si è amici del proprio nemico e comprensivi del torto subito; nel secondo, invece, si reagisce con forza alla forza, sicché quest'ultimo, a giudizio di Machiavelli, è l'autentico cristianesimo<sup>3</sup>. Di fronte a queste riflessioni machiavelliane il Russo, che era uomo di molte parole, ma anche figlio di una certa cultura e, pur proclamandosi laico, era penetrato dallo spirito del perbenismo cristiano, rilevava che, in fondo, Machiavelli era un cristiano vero perché voleva interpretare il cristianesimo secondo la virtù, non secondo l'ozio<sup>4</sup>. Si potrebbe, però, obiettare che il cristianesimo interpretato secondo la virtù non sia affatto il vero cristianesimo, il quale si interpreta, invece, secondo l'ozio e che, quello machiavelliano, lungi dall'essere autentico cristianesimo, sia piuttosto paganesimo politico.

---

<sup>3</sup> «Questo modo di vivere [il cristianesimo], 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 andarne in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle. E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più, senza dubbio, dalla viltà degli uomini che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù». Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, BUR, Milano 2011, p. 299.

<sup>4</sup> «Questa virtù passiva - scriveva Luigi Russo - per il Machiavelli rappresentava la rovina e la decadenza del mondo, quindi bisognava reagire con una più combattiva coscienza». «E - aggiungeva - perché non paresse che egli rinnegasse tutta l'alta esperienza della civiltà cristiana, si affrettava a soggiungere che lo stesso cristianesimo è milizia, ed esso potrebbe e dovrebbe essere interpretato secondo virtù e non secondo ozio». Luigi Russo, *Machiavelli*, Laterza, Bari 1994, pp. 214 sgg.

Dunque, non il Russo, che laicamente assolveva e collocava Machiavelli nell'empireo dei grandi pensatori della modernità, ma quei padri gesuiti che lo volevano bruciare vivo e che lo bruciarono morto in effigie nelle piazze della Germania, della Francia e dell'Italia, avevano compreso più di lui che quel cristianesimo interpretato secondo la virtù non era assolutamente assimilabile al vero cristianesimo e che Machiavelli non era uno scrittore cristiano, bensì appartenente ad un altro mondo.

A quale mondo apparteneva Machiavelli? Non è forse troppo generico parlare di paganesimo? Come afferma egli stesso nel capitolo V del II libro dei *Discorsi*, il suo modo di considerare il mondo non prevede che sia stato creato, piuttosto, che «sia stato eterno»<sup>5</sup>. Nel 1550, quando si realizzò una nuova edizione dell'opera di Machiavelli, questo capitolo venne saltato e si passò direttamente dal IV al VI, perché il censore ecclesiastico che controllava la pertinenza delle opere alla fede cattolica, lo giudicò un testo blasfemo. Il nocciolo della questione è proprio questo: non basta dire che Machiavelli è uno scrittore laico, bisogna dire di più, e cioè che Machiavelli è uno scrittore anticristiano, la cui accettazione sempre parziale e controllata dal pregiudizio è sfociata, in alcuni casi, nella più radicale condanna. Se il frate domenicano Tommaso Campanella - testimone eroico della fede cristiana e protagonista anch'egli di «stravaganze» ereticali - sosteneva che Machiavelli fosse il maestro dell'ateismo<sup>6</sup>, non si può non essere d'accordo, purché si intenda il termine «ateismo» nel suo senso più generale, e cioè come un atteggiamento non cristiano. La sfortuna di Machiavelli non è consistita nell'aver scritto il *Principe*.

Francesco De Sanctis, quando discusse per la prima volta in pubblico di Machiavelli, nel 1869, un anno prima di pubblicare la sua *Storia della letteratura italiana*, si riferì al *Principe* nei termini della sua «brutta esteriorità»<sup>7</sup>. Ma non si tratta di «brutta esteriorità», poiché il *Principe* non è diverso dal resto dell'opera machiavelliana, a parte il soggetto che, evidentemente, riguarda i principati e non le repubbliche. La sostanza del pensiero di Machiavelli - e neanche De Sanctis lo

---

<sup>5</sup> Come è noto, nel V capitolo del II libro dei *Discorsi*, Machiavelli sottolinea l'inconsistenza dell'argomento che deduce dalla «oblivione delle cose» la confutazione della eternità del mondo. Questo tema intrecciandosi a quello del sorgere e del morire delle religioni, «caratterizza il capitolo - per dirla con Inglese - come il documento più impegnativo (al di là delle innegabili cautele espositive) dell'«anticristianesimo» filosofico di Machiavelli». A questo capitolo Sasso ha dedicato un importante studio, *De eternitate mundi* (Discorsi II 5), in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1986, vol. I, pp. 167-399.

<sup>6</sup> La polemica contro la ragione di stato e la visione machiavelliana della religione come *instrumentum regni* si coniuga, nel pensiero di Campanella, con l'esigenza di un'ampia indagine razionale, che passi in rassegna tutte le credenze religiose e le dottrine filosofiche, al fine di mostrare come la religione sia, al contrario di quanto ritiene «l'empio Macchiavello», una *virtus naturalis* insita nell'uomo. Cfr. T. Campanella, *L'ateismo trionfato ovvero Riconoscimento filosofico della religione universale contra l'anticristianesimo macchiavellesco*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2004.

<sup>7</sup> «Ogni uomo - spiegava De Sanctis durante le conferenze napoletane su Machiavelli - ha il suo lato esteriore ed appariscente, ed il suo lato interiore e nascosto. Sovente quella esteriorità calunnia la sostanza, per così dire, dell'uomo: sovente la adula. Nella prima ipotesi avete degli uomini troppo severamente e forse ingiustamente giudicati; nella seconda, avete le reputazioni usurpate». F. De Sanctis, *Machiavelli*, in *Saggi critici*, Russo, Bari 1952, II, p. 311. Sulla critica di Sasso al De Sanctis si veda G. Sasso, *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli 1967, pp. 28-32.

diceva a chiare lettere - è quella di un pensatore non cristiano, e, anzi, critico del cristianesimo. Potrà sembrare paradossale, ma, rispetto a questo modo un po' mellifluo e alquanto melenso di giustificare Machiavelli all'interno del cosiddetto pensiero moderno, preferisco il giudizio di Tommaso Campanella o anche di un padre gesuita che lo brucia in effigie sulla piazza perché lo ritiene il demonio fatto persona. Questo *Leitmotiv* che ritrae Machiavelli come figlio del diavolo, proprio della commedia elisabettiana e presente anche nelle tragedie dello stesso Shakespeare, è stato ripreso anche da uno studioso dei nostri tempi, Leo Strauss, il quale nei suoi *Pensieri su Machiavelli* lo definisce provocatoriamente come l'eversore della filosofia classica ed il figlio del diavolo<sup>8</sup>. Ebbene, questo della sfortuna di Machiavelli è un tema che meriterebbe di essere indagato.

A questo punto vorrei presentare la seconda questione, per poi introdurre qualche considerazione sul problema dell'etica. Poiché l'argomento presenta una difficoltà intrinseca, per cui, nonostante insigni pensatori l'abbiano trattato, continua a sfuggire, proverò ad esemplificarlo leggendo qualche pagina del *Principe*, così da far sentire la "voce" di Machiavelli. Il XVII capitolo tratta della crudeltà e della pietà e si intitola «De crudelitate et pietate; et an sit melius amari quam timeri, vel e contra». Osservando la singolarità di questi titoli, che hanno l'andamento delle *questiones* medievali, viene da chiedersi se, nella prospettiva machiavelliana, possano aver avuto un intento provocatorio. A proposito del farsi temere o del farsi amare, Machiavelli scrive: «Debbe, nondimanco el principe farsi temere in modo che, se non acquista lo amore, che fugga l'odio; perché può molto bene stare insieme esser temuto e non odiato; il che farà sempre, quando si astenga dalla roba de' sua cittadini e de' sua sudditi, e dalle donne loro. E quando pure li bisognasse procedere contro al sangue di alcuno, farlo quando vi sia iustificazione conveniente e causa manifesta; ma, sopra tutto, astenersi dalla roba d'altri; perché li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio. Di poi, le cagioni del torre la roba non mancono mai; e, sempre, colui che comincia a vivere con rapina, truova cagione di occupare quel d'altri; e, per adverso, contro al sangue sono più rare e mancono più presto».<sup>9</sup>

Questo è un passo famoso ed è scritto con la penna di un grande scrittore, uno scrittore tragico. Il conflitto presente in queste righe è sentito con violenza: l'amore, l'odio, uccidere, non uccidere, la «iustificazione conveniente», la necessità. A margine di questo passo vorrei fare

---

<sup>8</sup> In una prospettiva di critica nei confronti delle «vedute più sofisticate adottate dagli studiosi del nostro tempo», che ritraggono Machiavelli come «un patriota appassionato o uno studioso scientifico della società», Leo Strauss sottolineava la necessità di adottare «un punto di vista postmoderno» per l'interpretazione del pensatore fiorentino. «Anche se, e precisamente se noi siamo obbligati ad ammettere che il suo insegnamento è diabolico ed il suo autore un demonio, siamo tenuti a ricordare la profonda verità teologica che il demonio è un angelo caduto. Riconoscere il carattere diabolico del pensiero di Machiavelli, significa ritrovare in esso una *nobiltà* pervertita, di ordine assai elevato». L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, Giuffrè Editore, Milano 1970, p. 5.

<sup>9</sup> N. Machiavelli, *Il principe e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 147-148.

semplicemente un'osservazione: non credo che qui il punto sia di dedurre la politica dalla cattiveria, ovvero poiché vi sono cattivi, essi sono certamente privi di ogni generosità e, tra il padre e il patrimonio non hanno nessun dubbio, preferiscono il patrimonio. Questa considerazione non è poi così forte e potrebbe trovarsi anche in una novella di Giovanni Boccaccio o in un'altra prosa. Il punto decisivo è che qui si entra in modo molto veemente nel terreno della moralità e della religione - moralità e religione sono tendenzialmente la stessa cosa per Machiavelli - e si rompono le regole che ad esse presiedono. Perché si rompono queste regole? Perché gli uomini sono cattivi? Oppure gli uomini sono cattivi perché sono costretti a rompere le regole? E da che cosa sono costretti a rompere le regole? Il tema conduttore della riflessione di Machiavelli è la decadenza dello stato, la facilità con cui gli stati decadono, donde la paura della morte e il timore che la costruzione innalzata crolli. E, poiché la fortuna è sovrana delle cose del mondo, non c'è mezzo che non possa essere attinto una volta che si riveli essere veramente necessario, così che il nerbo della politica non è l'esibizione della crudeltà, bensì la crudeltà pura e semplice.

Addentriamoci poi per un momento soltanto nel celeberrimo capitolo XVIII, che si intitola «Quomodo fides a principibus sit servanda», come la fede debba essere osservata dai principi. Come si accennava prima, questo è il nocciolo del pensiero giusnaturalistico: i patti devono essere rispettati. Si tratta di un imperativo assoluto e non vi è possibilità di deroga: bisogna rispettare il patto in ogni caso, anche se ciò implicasse mettere a rischio lo stato che il sovrano rappresenta o egli stesso come uomo politico. Varrebbe la pena di leggere tutto il capitolo, ma ne leggeremo solo un passo. Dopo avere detto che sarebbe molto meglio che gli uomini osservassero la fede e fossero buoni, Machiavelli prosegue:

A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità» - quelle positive, moralmente ateggiate - «ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo, che, avendole e osservandole sempre, sono dannose: e parendo di averle, sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, ed essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario. Et hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che elli abbi uno animo disposto a volgersi secondo ch'e venti della fortuna e le variazioni delle cose li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato<sup>10</sup>.

Forse sarà una mia vecchia passione machiavelliana che non si è spenta negli anni, ma, leggendo queste righe, ritrovo un grande scrittore e un grande stile tragico. Di qui l'esigenza che il

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 154-155.

pensiero di Machiavelli non cada tra le mani di studiosi che si preoccupano di interpretare il cristianesimo secondo l'ozio o secondo la virtù e, magari, si lasciano affascinare dalla suggestione che il *Principe*, in questi suoi tratti così duri, drammatici e privi di compiacimento, possa avere un suo *pendant* nel padre Cristoforo dei *Promessi Sposi*, che era, invece, un cristiano attivo. A ragionare così non soltanto non si comprende il pensiero di Machiavelli, ma si deforma anche quello di Manzoni. Il nocciolo della questione non è la cattiveria o il giuoco del parere e dell'essere che si devono scambiare le parti a seconda che la necessità comandi, ma è la necessità stessa: «e però bisogna che elli abbi uno animo disposto a volgersi secondo ch'e venti della fortuna e le variazioni delle cose li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato». La necessità è la potenza che sta all'origine della cattiveria politica, non ne è la conseguenza.

Quando leggevo la *Staatsräson*, ero colpito da una pagina in cui Meinecke scriveva, a proposito però del XLI capitolo del III libro dei *Discorsi*<sup>11</sup>, che una tale riflessione machiavelliana sarebbe dovuta essere presente a coloro che erano al potere durante la Prima Guerra Mondiale, in un momento, cioè, in cui Machiavelli diventava maestro di attualità politica. Ho sempre diffidato di Machiavelli come maestro di attualità politica e pensato, piuttosto, che bisognasse filtrarlo storicamente per comprenderlo, tuttavia, alcune parole oltrepassano questo schema e arrivano direttamente alla questione. Nel XVIII capitolo del I libro dei *Discorsi* si trova, infatti, una riflessione essenziale, che dovrebbe essere presente a tutti coloro che reggono le cose politiche, affinché comprendano che gli stati, si possono avere un momento di fioritura e un lungo periodo di stabilità, ma poi hanno una tendenza a decadere. E la decadenza non si determina a causa di fattori esterni, bensì a causa di fattori interni. La diagnosi di Machiavelli è che ad un certo punto le leggi non bastano più e vengono moltiplicate e, moltiplicandosi, intaccano gli ordini - quelle che noi chiameremmo le strutture costituzionali dello stato - così che questi ultimi si deformano e lo stato diventa un groviglio di passioni particolari che non possono essere più dominate. E allora che cosa si deve fare, quando tutto si intreccia, in modo che niente più è possibile districare e il cammino non è più consentito? Come fa lo stato a mantenere la sua forma?

Bisogna, inoltre, tener presente che nei *Discorsi* Machiavelli tratta della repubblica, e in particolare della repubblica romana, ovvero di uno stato privo del principe, ma che ha leggi e

---

<sup>11</sup> Come è noto, il capitolo si intitola «Che la patria si debbe difendere o con ignominia o con gloria, e in qualunque modo è ben difesa». A margine di questo capitolo Meinecke rileva: «altezze e abissi della ragion di stato sono racchiusi poderosamente nella frase che si trova alla fine dei suoi *Discorsi* (III, 41) e che avrebbe dovuto risuonare all'orecchio di un grande uomo di stato tedesco, durante la guerra mondiale, e cioè che si può salvare la patria anche con ignominia». Cfr. F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, trad. it. D. Scolari, Vallecchi Editore, Firenze 1942, p. 65.

organi costituzionali, quali il Senato e il Tribunato della plebe. Quella del Tribunato, tra l'altro, fu un'intuizione molto importante, indizio di una conoscenza profonda della Storia romana, tanto che Niebhur la citò e commentò positivamente. D'altra parte, alcuni storici, tra i quali anche Mommsen, rimasero disorientati di fronte a quest'interpretazione machiavelliana, in quanto il Tribunato della plebe era sì un organo istituzionale, ma anche una situazione rivoluzionaria, donde la difficoltà a trovare un accordo. Machiavelli, invece, trova una sintesi costituzionalizzando il Tribunato e facendone uno degli elementi fondamentali dello stato ben ordinato. Però anche lo stato ben ordinato si può corrompere e, anzi, si corrompe. Come si fa allora ad evitare la corruzione? Leggerei il paragrafo conclusivo del XVIII capitolo:

Da tutte le soprascritte cose nasce la difficoltà o impossibilità che è, nelle città corrotte, a mantenervi una repubblica o a crearvela di nuovo. E quando pure la vi si avesse a creare o a mantenere, sarebbe necessario ridurla più verso lo stato regio che verso lo stato popolare, acciocché quegli uomini i quali dalle leggi per la loro insolenzia non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati. E a volergli fare per altre vie diventare buoni, sarebbe o crudelissima impresa o al tutto impossibile, come io dissi di sopra che fece Cleomene; il quale, se per essere solo ammazzò gli Efori, e se Romolo per le medesime cagioni ammazzò il fratello e Tito Tazio Sabino, e dipoi usarono bene quella loro autorità, nondimeno si debbe avvertire che l'uno e l'altro di costoro non avevano il soggetto di quella corruzione macchiato della quale in questo capitolo ragioniamo, e però poterono volere, e, volendo, colorire il disegno loro<sup>12</sup>.

È questo il centro della riflessione politica di Machiavelli: come si fa ad impedire la decadenza? Come si fa ad interromperla? Come si fa a ricondurre alle leggi e quindi alla libertà uno stato libero che si sia corrotto e sia diventato teatro di passioni particolari? Chi può ricondurlo alla libertà? Può farlo il popolo che è anch'esso corrotto? Oppure bisogna affidare questo compito ad un personaggio che agisca al di fuori del popolo e cerchi di ricondurlo alle regole della civiltà? E con quali mezzi? Lo riduce verso lo stato regio? D'altra parte, agendo in direzione del principato, non si rinnovano gli ordini repubblicani, bensì si perviene ad un'altra forma costituzionale. Questo è il problema su cui Machiavelli si è tormentato per tutta la vita e che costituisce il centro del suo pensiero. La questione se Machiavelli sia una specie di *gangster* del pensiero politico - come riteneva ad esempio un grande protagonista del nostro antifascismo come Piero Calamandrei, il quale, rileggendo il *Principe*, vi si riferisce in termini di pura delinquenza politica - ebbene, questa questione si intreccia strettamente a quella della decadenza, che costituisce il *Leitmotiv* delle *Istorie fiorentine*. Che cos'è la storia d'Italia? Se si leggesse con attenzione quest'opera, forse si smetterebbe di fare l'elogio retorico dell'età comunale che ha rappresentato, piuttosto, il momento supremo della particolarizzazione della politica italiana.

---

<sup>12</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 111.

Se ora si esamina la terza ed ultima questione relativa all'etica, è possibile affermare - senza con ciò dare un giudizio di valore - che Machiavelli abbia una concezione nettamente eteronoma della morale. Che cos'è la morale per Machiavelli? Che cos'è la bontà? Che cos'è il comportamento virtuoso? È l'adeguare il comportamento a certe regole di carattere generale: ad esempio i patti non devono essere violati, si deve esser buoni piuttosto che cattivi, si deve essere pietosi. Comportamenti, questi, che sono prescritti e contenuti in un codice, non necessariamente un codice giuridico, bensì un codice di condotta che si colloca al di là del diritto, e che, tuttavia, coinvolge l'interessa del comportamento umano. Quando, dunque, ci si riferisce a Machiavelli come ad un autore che teorizzi, in determinati casi, la violazione dell'etica, bisogna tener presente che, a suo giudizio, l'etica non è nient'altro che un comportamento schematizzato in un codice. Se volessimo riferirci a teorizzazioni molto più recenti di quanto non siano quelle di Machiavelli - che poi, del resto, non si pone mai il problema dell'etica in astratto o "da filosofo" - si potrebbe dire che, nella visione del fiorentino, l'etica appartenga più al mondo giuridico che non a quello propriamente morale. Anche la distinzione kantiana del diritto come regolatore delle cose esterne e, viceversa, dell'etica come pertinente alle cose interne, non è presente negli scritti di Machiavelli, perché l'etica è unitariamente assimilabile al mondo giuridico. La religione stessa non è nient'altro che un'organizzazione giuridica di precetti che devono essere seguiti e che, se trasgrediti, implicano la punizione.

Nel riferirmi ai maestri dell'etica moderna e, in modo particolare, a colui che più di altri rappresenta ancora oggi il punto di snodo di tutte le riflessioni sull'etica, ovvero Kant, ho sempre pensato con una certa "allegria concettuale" che non sia così difficile parlare di autonomia della vita morale. È sufficiente, infatti, sostenere che si ha un comportamento morale quando si obbedisce ad un convincimento interiore, alla cosiddetta voce della coscienza, e non ad un'imposizione proveniente dall'esterno; si è davvero etici, non quando si è buoni cittadini, ma quando, in una situazione determinata, si fa quello che la coscienza detta. In tal caso, si è riusciti a trovare, almeno nella rappresentazione, un modo di distinguere ciò che è propriamente interno, da ciò che è esterno e condizionato. E, tuttavia, tale distinzione tra la decisione interna, che non ha alcuna motivazione al di fuori di quella che ci si dà nel momento in cui la decisione morale viene presa, e, viceversa, la decisione proveniente dall'esterno, quindi dall'obbedienza ad una norma - anche nel caso che l'obbedienza alla norma sia sentita in termini di piena responsabilità morale, purtuttavia sia obbedienza alla norma - ebbene questa distinzione non riesce a persuadermi. Qui ci si avvale, infatti, di un concetto della distinzione-relazione: non è possibile avere un'idea di ciò che non dipende dalla circostanza esterna e, quindi, da un codice, se, intanto, nel delineare questa indipendenza, non si tenga presente ciò da cui ci si differenzia

costitutivamente; così che il codice che prescrive determinate norme ha una funzione fondativa rispetto al soggettivo darsi la norma morale. Senza questo codice esterno, non potrebbe darsi alcun codice interno, o meglio, senza questa corrispondenza fra i due poli dell'interno e dell'esterno, non potrebbe ammettersi la scelta di una parte piuttosto che dell'altra, ovvero la scelta di essere uomo etico piuttosto che uomo giuridico oppure, addirittura, uomo che trasgredisce il codice giuridico perché convinto che quel codice debba essere trasgredito in ragione di altro. Non è possibile sostenere ciò, innanzitutto, per una ragione di carattere strutturale: laddove si stabilisca una distinzione tra questo e quello, quello è necessario a questo e questo è necessario a quello, così che la eteronomia diventa fondamentale per l'autonomia tanto quanto l'autonomia diventa fondamentale per l'eteronomia. Scambiandosi le parti, si avrebbe allora un'etica autonoma-eteronoma e un diritto eteronomo-autonomo; detto altrimenti, un'etica che nell'essere etica è anche giuridica e un diritto che nell'essere tale è anche etica. Come parlare allora di autonomia dell'etica in un universo interamente correlato? Qualcuno potrebbe obiettare che questa sia una considerazione astratta o "da filosofo". E tuttavia, quando bisogna prendere una decisione morale per la quale abbiamo a testimonianza soltanto la nostra coscienza - poi si può anche parlare del «cielo stellato» e della «legge morale», nondimeno è la nostra coscienza a decidere - ciò che importa è agire. Non sto affermando che non si dia la possibilità di agire eticamente, piuttosto che sia difficile trovare un criterio ermeneutico di ciò che è etica, nella misura in cui si cerchi di definire tale comportamento nel quadro delle relazioni umane, delle abitudini, delle leggi e dei convincimenti religiosi.

D'altra parte, vorrei considerare la questione sotto un profilo più ristretto. Bisogna chiedersi che cosa significhi, effettivamente, agire moralmente, e cioè essere responsabili, in una situazione data, della propria azione; detto altrimenti, agire in un certo modo, piuttosto che in un altro, perché è un comando interiore ad indurre a ciò. Che cos'è il comando interiore? Se si tenta di esprimerlo in parole, si dovrà declinarlo in un discorso, così da affermare che tale prescrizione suggerisce in una situazione data, per esempio un mondo di ingiustizie, di violenze, di sopraffazione, che si debba contrastarlo e testimoniare contro di esso. Questa riflessione è molto nobile dal punto di vista del comportamento umano, tuttavia, in termini filosofici, bisogna aggiungere che le situazioni determinate - l'ingiustizia, la sopraffazione, la violazione dei diritti umani - non si presentano semplicemente come un oggetto a cui il soggetto morale rivolga la propria attenzione nel momento dell'azione, piuttosto, esse sono alla radice dell'azione stessa, entrano nell'agire con forza persuasiva e lo costituiscono come una teoria, ovvero come un corpo di convincimenti. Bisogna affermare che la violenza esercitata sugli uomini va combattuta, che la sopraffazione di alcuni su altri sia una sopraffazione, cioè bisogna aver stabilito in se stessi un

codice di valori morali che, sebbene non dipenda da nessun altro codice o gli somigli soltanto per certi aspetti e per altri se ne distingue, malgrado ciò, sia un codice cui rendere conto nell'agire. E così, quanto più si prova a svincolare l'agire morale da convinzioni e comandamenti esterni - da "precondizioni" si potrebbe dire - tanto più si incorre in ciò; in caso contrario, si dovrebbe ammettere un agire vuoto, non orientato, un puro agire morale che può essere detto, ma non può essere realizzato.

Come si fa a sfuggire a questa retrocessione costante che l'etica con un contenuto determinato fa rispetto all'etica che non può essere vincolata ad un contenuto? Come si fa a garantire in senso puro l'autonomia dell'agire morale? Come si fa a fondare il concetto della decisione etica nella sua indipendenza da ogni coercizione che configuri l'etica come il dovere agire in un certo modo già stabilito, se, agendo e presumendo di agire senza condizioni, bisogna necessariamente riconoscere che, in realtà, tali condizioni hanno agito nell'azione? È impossibile teorizzare l'etica come autonoma sia se la si mette in relazione al mondo dell'etico eteronomo sia se, svincolandosi da questa contrapposizione, si prova ad essere il più possibile padrone della propria decisione.

Circola spesso, nei discorsi politici che hanno qualche pretesa di maggiore dignità culturale, la citazione di una frase famosa di Carl Schmitt, pensatore e giurista tedesco, che, come è noto, ebbe una vicenda tragica nel periodo del Nazionalsocialismo. Questo grande pensatore, che non può certamente essere considerato alla stregua di quel mondo che reggeva il potere durante la dittatura di Hitler, tuttavia, vi si mescolò e, a causa di ciò, si trovò ad affrontare una serie di conseguenze negative che culminarono nel processo di Norimberga. In un'opera scritta prima dell'avvento del nazismo si trova una famosa definizione della sovranità, secondo la quale «sovrano è colui che decide nello stato di eccezione». Non sullo stato di eccezione, ma nello stato di eccezione, cioè nel momento in cui la sovranità ha eccezionalmente fatto astrazione da se stessa, per cui non vi è più un sovrano che trae la propria legittimità dal diritto. Questo discorso può condurre, in campo politico, a scenari sinistri, perché colui che deve agire in una situazione «straordinaria» - come direbbe Machiavelli - può essere buono o cattivo e, il più delle volte, è cattivo, così che produce dittature più feroci del caos cui vuole porre rimedio. È bene attenersi soltanto a questa frase e tentare di interpretarla nella sua accezione etica, non in quella giuridico-politica: etico è chi decide nello stato di eccezione. Ma cosa decide? E decide in base a cosa? Non è la decisione a fare il convincimento, bensì il convincimento a fare la decisione. E allora questo rapporto tra convincimento e decisione non è forse un rapporto tra un regola che esiste già e che poi viene "applicata" nella prassi e da cui questa prassi, in ultima analisi, dipende? Con questo interrogativo vorrei concludere il mio discorso e ringraziare tutti dell'attenzione.

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net)

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@filosofia-italiana.net](mailto:redazione@filosofia-italiana.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.