

«Usare la bestia». Postille a un' *Enciclopedia Machiavelliana** di Giorgio Inglese

Si torna periodicamente – per esempio, in relazione alla lettura di Lucrezio – a riflettere sul “naturalismo” di Machiavelli, o meglio sui “naturalismi”¹ che si rintracciano nell’opera sua. Avanzo subito l’ipotesi che il termine “naturalismo” sia entrato nel lessico critico machiavelliano per addolcire, se non proprio dissimulare, quello ben più appropriato di “ateismo”.

Non si tratta, come è ovvio, della personale miscredenza di Niccolò (su cui scherzava Guicciardini nel 1521: «lo honore vostro... si oscurerebbe se in questa età vi dessi all’anima, perché, havendo sempre vissuto con contraria professione, sarebbe attribuito più tosto al rimbambito che al buono»), o della sua confessione sul letto di morte. Ciò che qui interessa è la totale assenza del divino e del soprannaturale dal novero delle forze di cui l’arte dello stato deve fare “ragione”. Non bisogna partire dalle *Istorie fiorentine*, e da qualche ovvio richiamo alla benevolenza divina per Firenze, ma dai *Discorsi*. Si constaterà come Dio vi compaia soltanto nel capitolo sulla religione dei romani (I XI), e soltanto nel sintagma *timore di Dio* o in altre espressioni che descrivono la credenza degli uomini: «quelli cittadini temevano più assai rompere il giuramento che le leggi, come coloro che *stimavano più la potenza di Dio* che quella degli uomini» (§ 4). «Mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non *ricorresse a Dio*, perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere ad altrui. Però gli uomini savi che vogliono torre questa difficoltà *ricorrono a Dio*» (§§ 11-12).

La forza della religione non ha però nulla di soprannaturale: è una *potenza* dell’irrazionale, una forma della paura, di cui i *savi* riconoscono tuttavia la fon-

* Anticipo qui, grato alla cortesia degli organizzatori, la pubblicazione del mio intervento al seminario su *Lessico ed etica nella tradizione italiana di primo Cinquecento*, Bari, 5-6 marzo 2015. Le “voci” idealmente postillate sono quelle di N. Bonazzi, *Animali*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, diretta da G. Sasso, 3 voll., Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 2014, vol. I, pp. 58-9; P. Falzone, *Asino*, ivi, pp. 128-33; M. Viroli, *Dio*, ivi, pp. 419-22; G. Sasso, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ivi, pp. 427-58; P. Vincieri, *Natura*, ivi, vol. II, pp. 219-22. I testi di Machiavelli sono citati dal vol. III dell’*Enciclopedia* (a mia cura).

1. Cfr. G. Sasso, *In tema di naturalismo machiavelliano* (1964), ora in Id., *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli 1967, pp. 281-358. Sull’ateismo, o paganesimo politico, di Machiavelli, si veda in ultimo A. Gnoli, G. Sasso, *I corrotti e gli inetti. Conversazioni su Machiavelli*, Bompiani, Milano 2013, pp. 45-69.

dativa positività per la vita associata, quale contrappeso alle altre passioni. A questo riguardo, la distanza da Lucrezio è massima. «Dove manca il *timore di Dio*, conviene o che quel regno rovini o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione» (§ 19). Dio è dunque l'equivalente mitico del principe concreto, con la differenza che «i principi sono di corta vita» (§ 20). Dio «esiste» in quanto incute timore ai *molti*, minacciando punizioni terrene o ultraterrene. «È molto più sicuro essere temuto che amato [...] perché lo amore è tenuto da uno vincolo di obbligo il quale, per essere gli uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai» (*Principe* XVII 9-11). L'innato utilitarismo degli uomini può essere controllato dalla ragione, nei *pochi*, o dalla religione, nei *molti*, l'irreligiosità dei quali causa decadenza e rovina dello stato.

Che la Natura sia l'unica dimensione del pensiero machiavelliano nei *Discorsi* è persino confermato dal cenno, in sé marginale, ai segni premonitori e ai «profeti» reperibile nel cap. LVI del primo libro. Ammesso, e non concesso, che l'*aere* sia «pieno di intelligenze», le quali avrebbero addirittura «compassione agli uomini», la loro preveggenza scaturirebbe – scrive Machiavelli – da «naturali virtù». In ogni caso, l'argomento non è trattabile dalla ragione politica: «la cagione [...] di questo credo sia da essere discorsa e interpretata da uomo che abbi notizia delle cose naturali e soprannaturali: il che non abbiamo noi». Caso chiuso.

I *Discorsi* ci aiutano così a intendere e adeguatamente “tradurre” le frequenti e potenti evocazioni di *Dio* nel *Principe*. Non fermiamoci alle citazioni d'obbligo, come quelle connesse al Papato, e al Papato mediceo in particolare: «questi principati [ecclesiastici] sono sicuri e felici [...] essendo essaltati e mantenuti da Dio» (XI 4). «... sperare nella Illustre Casa vostra [...] favorita da Dio...» (XXVI 8). Lasciamo da parte anche il paragrafo su Mosè: lì con un sottile giro di frase Machiavelli fa del colloquio di Mosè con Dio la controprova del proprio discorso, dato che gli esempi puramente umani delineati in Ciro, Romolo e Teseo, «parranno non discrepanti da queglii di Moisè che ebbe sì gran precettore» (VI 9).

Consideriamo invece i celebri passi dei capitoli XXV e XXVI. «E' non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo siano in modo governate, da la fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenza loro [...] non vi abbino remedio alcuno [...]. Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi». «El rimanente dovete fare voi: Dio non vuole fare ogni cosa per non ci tórre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi». La studiata ed efficace retorica provvidenzialistica non toglie che qui *Dio* sia solo un altro nome della *fortuna*, di cui condivide la doppia valenza: per un verso, è la forza, almeno in parte resistibile, delle *cose*, cui opporre i ripari della *ragione*; per l'altro, è il *caso* che, nella sua pura imprevedibilità, può mutare di segno la situazione più disperata.

Ecco il paradosso provvidenzialistico del XXVI capitolo, l'*occasione* che Machiavelli scopre nella ruina d'Italia: «era necessario che la Italia si riducesse ne'

termini presenti, e che la fussi più stiava che li ebrei, più serva che e' persi, più dispersa che gli ateniesi: senza capo, senza ordine, battuta, spogliata, lacera, corsa...». Il paradosso ha altre, più astratte formulazioni in altre opere: «sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino» (*Discorsi* I VII 34). «Non essendo dalla natura conceduto alle mondane cose il fermarsi, come le arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire, conviene che le scendino; e similmente, scese che le sono e per li disordini ad ultima bassezza pervenute, di necessità non potendo più scendere conviene che le salghino» (*Istorie fiorentine* V 1). Tuttavia Machiavelli sa anche troppo bene che nessuna *necessità* garantisce che gli stati, pervenuti all'*ultima bassezza*, risalgano. «Bene interviene che nel travagliare una repubblica, mancandole sempre consiglio e forza, diventa suddita d'uno stato propinquo che sia meglio ordinato di lei» (*Discorsi* I II 25). Il risalire dall'ultima bassezza non è dunque affidato ad alcuna necessità, ma a una mera eppure incancellabile possibilità – indipendente da ragione e virtù, eppure occasione alla saviezza e alla virtù cui capiti di incontrarla. La pagina più lucida, al riguardo, è *Discorsi* II XXIX: «gli uomini possono secondare la fortuna e non opporsegli; possono tessere gli orditi suoi e non romperli. Debbono bene non si abbandonare mai; perché non sappiendo il fine suo, e andando quella per vie traverse e incognite, hanno sempre a sperare e, sperando, non si abbandonare in qualunque fortuna e in qualunque travaglio si truovino».

L'uomo appartiene interamente alla Natura (*Discorsi* I 37: «La natura ha creati gli uomini...»), ma la Natura cui l'uomo appartiene non è un universo di necessità: i molteplici processi “naturali” vi si incrociano casualmente a formare imprevedibili occasioni; e, soprattutto, l'agire umano non è tutto chiuso nel dominio delle passioni ma, almeno per i pochi *savi*, parzialmente aperto a libere scelte.

L'integrale appartenenza dell'uomo alla Natura viene offerta, da Machiavelli, come il fondamento su cui è possibile “ragionare” la prassi politica. «Infiniti [...] pigliano piacere d'udire quella varietà degli accidenti che [nelle storie] si contengono, senza pensare altrimenti di imitarle, giudicando la imitazione non solamente difficile, ma impossibile: come se il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini fussero variati di moto, di ordine e di potenza da quello ch'egli erano anticamente» (*Discorsi* I pr. 6). Senza il permanere di un certo sostrato psicologico, la teoria politica sarebbe impossibile; ma, se agli uomini non fosse aperto un grado minimo di *libero arbitrio*, la teoria politica sarebbe priva di oggetto. Ci avviciniamo al tema dell'animalità, constatando che, là dove questo tema si presenta con effettiva pregnanza teorica, la politica si vede nascere da uno strappo, da uno squarcio nella costringitiva ripetitività della natura animale.

Il secondo capitolo del primo libro dei *Discorsi* ha un rapidissimo sguardo sui primordi dell'uomo. «Nel principio del mondo, sendo gli abitatori radi, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie» (§ 14). Fissando un cominciamento assoluto, Machiavelli si stacca dal modello polibiano che, nel paragrafo corrispondente, descrive invece il risorgere dell'umanità dai poveri “semi” (*spèrmata*) sopravvissuti alle catastrofi naturali che periodicamente distruggono la civiltà

umana (argomento che Niccolò rimanda a *Discorsi* II v). Allora, scrive Polibio, «quel poco che è rimasto torna a crescere di numero nel tempo, e allora, come su ogni altro animale (*kathàper epì ton àllon zòon*) su di loro radunatisi insieme [...] comanda di necessità il più dotato di forza fisica» (VI 5, 6).

Lo scarto è notevole. I due autori situano l'assimilazione degli uomini agli animali in due momenti diversi; per la precisione, Machiavelli parla di *similitudine*, mentre per Polibio gli uomini sono *zòa* fra altri *zòa*. Per il teorico fiorentino, la fase in cui gli uomini sono indistinguibili dalle bestie è quella in cui vivono *dispersi*, ossia in gruppi piccolissimi, lontani e non comunicanti fra loro. Come si è già notato da tempo, è questa una nota diodorea (I VIII: «*sparsim ad pascua exierint*») e lucreziana: «*volgivago vitam tractabant more ferarum*» (v 932). Polibio ricorre all'animalità, comune a uomini e bestie, per illuminare il passaggio successivo – in cui, spinti dalla naturale debolezza (*dià ten tes phýseos asthèneian*), gli uomini si riuniscono in gruppi più larghi e si sottomettono al più forte, come avviene, nota Polibio, ai tori, ai cinghiali, ai galli.

La parafrasi machiavelliana di queste righe si dispone invece secondo un lessico già politico: «dipoi, moltiplicando la generazione, si ragunarono insieme, e per potersi meglio difendere cominciarono a riguardare in fra loro quello che fusse più robusto e di maggiore cuore, e fecionlo come capo e lo ubedivano» (§ 14). La generica *asthèneia* polibiana diventa necessità di *difendersi*: sia pure in termini vaghi, affiora il tema del conflitto, giacché il moltiplicarsi della generazione ha aumentato non certo la pericolosità delle fiere, ma la minaccia di altri uomini. La rapidità del passaggio non permette di precisare se Machiavelli pensasse alla conflittualità interna alla “radunata”, o a quella fra il gruppo dei “radunati” e altri gruppi, o a entrambe: come che sia di ciò, gli uomini furono costretti dalla paura a *farsi un capo* e a *ubbidirlo*. Sono termini-concetti che tolgono di mezzo l'eventuale paragone con i tori e i galli, termini ben diversi da quelli cui ricorre lo storico greco, per il quale una necessità (*anànke*) fa sì che il più robusto “prenda il comando” (*eghèisthai kai kratèin*).

Con intelligente infedeltà al modello antico, la pagina machiavelliana mostra così il distaccarsi per gradi dell'animale uomo dagli altri animali: dalla paura all'ubbidienza osservata al monarca primitivo; da questa alla nascita della “morale” dalla riprovazione per l'ingratitude al *benificatore*; quindi alla cognizione della giustizia e allo stabilimento delle leggi; infine, all'elezione del «più prudente e più giusto» come principe. Oltre questa soglia, la dinamica delle passioni, dell'avidità conflittuale imprime alla vicenda umana il moto circolare delle forme “semplici” di governo, dalla cui rovinosa esperienza nasce infine il sapere, la prudenza dei pochi *savi*, la ragione politica.

Se le passioni sono l'inalienabile retaggio della “natura” nell'uomo, la sua propria “animalità”, la ragione politica – pure scaturita dalla medesima natura e animalità, e non infusa dal divino intelletto – applica tutto il suo “lavoro” al dominio di quel retaggio, che, se non dominato e controllato, porta alla rovina e alla morte degli individui e degli stati. Se si vuole capire Machiavelli, è indispensabile riconoscere la linea della teoria (con tutte le sue fratture e difficoltà) e

da questa distinguere con cura le altre e varie occorrenze della fantasia e dell'espressione letteraria.

Sulla linea della teoria incontriamo la severa consapevolezza dei limiti della saviezza. La "dottrina del riscontro" (c'è bisogno di ripeterlo?) insegna la *casualità* del riscontro felice fra la *natura* dell'uomo di stato e i *tempi*; insegna che «non si trova» uomo tanto savio da mutare la propria natura col mutare dei tempi – tanto savio da mutare i tratti fondamentali (*impeto* o *rispetto*) del proprio carattere. Ovviamente, Machiavelli si fissa sui tratti che a suo avviso hanno effetto sulla decisione politica, quale nasce all'incrocio fra ragione e passioni². Il capitolo xxxvii del primo libro dei *Discorsi* constata che anche il migliore ordine politico mai concepito e realizzato sulla terra – la repubblica romana – non ha potuto dominare se non per un tempo limitato il conflitto che sgorga dalla *naturale* disuguaglianza umana. E nondimeno nel *tempo* guadagnato alla rovina – poiché «trecento anni» penò la contenzione della legge agraria a fare serva Roma – risiede il merito e il supremo valore di quell'ordine.

Alla fantasia estemporanea e all'espressione letteraria vanno invece riportate battute come quella a Francesco Vettori sulla «diversità» delle cose, gravi o vane, di cui si tratta nelle lettere fra i due amici: «Questo modo di procedere, se a qualcuno pare sia vituperoso, a me pare laudabile, perché noi imitiamo la natura, che è varia, e chi imita quella non può essere ripreso» (31 gennaio 1515). Chi si provasse a costruire la "imitazione della natura" come un concetto, in qualsiasi modo raccordabile a, o confrontabile con quello della "imitazione dei romani", si ritroverebbe in un ginepraio di contraddizioni.

Date queste coordinate, quale significato si potrà riconoscere al cosiddetto "animalismo" machiavelliano? In che termini vi si costituisce un'effettiva opposizione fra bestia e uomo, ossia fra animalità umana e animalità non-umana? E in particolare: si trova in Machiavelli l'idea che l'animalità, intesa come forza nativa di istinti e di sensi, costituisca per l'uomo una qualsiasi "riserva" di virtù, o capacità operativa, politicamente pregevole?

È in questione la lettura di *Principe* xviii, quindi il giudizio sulle "figure" immortali del centauro, della volpe e del leone. Il punto di partenza è questo: «e' sono dua generazioni di combattere: l'uno, con le legge; l'altro, con la forza. Quel primo è proprio dello uomo; quel secondo, delle bestie. Ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo». Qualsiasi ulteriore analisi richiede si precisi, anzitutto, che tale "massima" non è di Machiavelli. È di Cicerone. E già in Cicerone, prima che in Machiavelli, *uomo* e *bestia* sono metafore per dire "ragione" e "natura". L'uso della forza, quale immediata estrinsecazione della vitalità passionale, in quanto sia universalmente "animale" è anche radicalmente "umano": la violenza non è un carattere "ferino" (se diamo a questo termine il valore di "non-umano"), mentre è certamente "umano", nel senso di "non-ferino", il ricorso alla legge. Se riportiamo le figure machiavelliane (così ben intonate allo spirito militante dell'opuscolo) al loro autentico contenuto di

2. L'instabilità del «popolo» (*Principe* vi) è l'effetto cumulativo di mille paure e desideri irrazionali, non certo una capacità di «mutare coi tempi».

pensiero, non troviamo certo l'indicazione al Principe di varcare i limiti della natura umana in direzione di un'ipotetica "ferinità"; al contrario, l'indicazione di *usare la bestia* si traduce facilmente in quella di essere *uomo* come gli altri *uomini*, ai quali non si deve «osservare la fede» proprio perché essi «sono tristi, e non la osserverebbero a te». E, come in ogni altra pagina del libro, mentre non si avverte alcuna compiaciuta adesione alla frode o alla violenza, l'accento precettivo batte comunque sull'esercizio della ragione: «bisogna adunque essere golpe a *conoscere* e' lacci». La differenza fra il principe-savio e *gli* (altri) *uomini* sta proprio nella capacità di aprire alla ragione uno squarcio nell'intreccio obbligante delle passioni naturali. Di questo può essere simbolo proprio l'immortale Centauro: del (rischioso, provvisorio) dominio della ragione sull'animalità umana.

L'attenuarsi, o il venir meno, di tale dominio ha per Machiavelli effetti sempre e soltanto negativi e antipolitici; "dominio" implica, si capisce, che la ragione politica debba aderire alla componente irrazionale della natura umana come all'oggetto del proprio conoscere, e non separarsene per disegnare «repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere». Il dualismo fra ragione dei *pochi* e irrazionalità dei *molte* è costitutivo del pensiero machiavelliano. Se ne è il limite, si tratta di un limite intrascendibile. *Discorsi* I 44: «una moltitudine senza capo è inutile».

Il commento che propongo al XVIII del *Principe* si conferma, per via indiretta, dall'altro grande testo che Machiavelli dedica all'animalità: l'ultimo capitolo dell'*Asino*. Anche in questo caso, Machiavelli mette in versi la parafrasi di un motivo classico, combinando tessere di Plutarco e Plinio in una linea di discorso antiumanistica e antipolitica che rovescia amaramente il senso di *Principe* e *Discorsi*. Anche i grandi trattati dichiarano il presupposto che gli uomini sono, e soprattutto vanno considerati, «generalmente [...] ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi del guadagno», ecc. (*Principe* XVII 10). Ma nell'*Asino* la tendenza egoistica e conflittuale connaturata all'uomo, invece che "abbassata" a materia della ragione e dell'ordine politico, è considerata in sé stessa nel paragone con una mitica animalità non-umana: sobria, forte, generosa, amante della libertà e temperante, e soprattutto aliena dalla conflittualità intraspecifica. «Non dà l'un porco all'altro porco doglia, | l'un cervo all'altro: solamente l'uomo | l'altr'uom ammazza, crocifigge e spoglia» (vv. 142-144).

Nella sua chiave paradossale e antirealistica, l'*Asino* ribadisce così che fra animalità non-umana e animalità umana l'abisso è incolmabile. Tanto è vero che le figurazioni animali dell'astuzia e della forza non avrebbero la sostanza delle autentiche nature animali: una vera volpe non ingannerebbe le altre volpi, un vero leone non divorerebbe gli altri leoni. Come già si disse, la *bestia* che il principe deve *usare* non è altri che l'uomo stesso.