

La presenza di Machiavelli nel concetto di politica di Álamos de Barrientos*

Antonio Hermosa Andújar

Introduzione

Baltasar Álamos de Barrientos¹ scrive il *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado* con il preciso obiettivo di servire il monarca, con i suoi consigli e con il suo aiuto, ai fini di conservare i domini imperiali che in quell'epoca versavano ovunque in una condizione critica o quasi. Il *Discurso* è strutturato in due sezioni principali: nella prima sono esposte le malattie che affliggono l'impero spagnolo in ognuna delle sue parti costitutive, mentre la seconda contiene le ricette che, se puntualmente e rigorosamente applicate, restituirebbero la salute a un corpo infermo e l'unità a un'anima divisa. Il *Discurso* è dunque la sintesi di una guida sociologica e di un manuale politico. Esso offre un'attenta testimonianza storica del deterioramento della monarchia spagnola, essendo al contempo un do-

* Traduzione di Maura Brighenti.

¹ Álamos nacque a Medina del Campo (Valladolid) nel 1556 y morì a Madrid nel 1644, durante il regno di Filippo II. Giurista di professione, trascorse quasi tredici anni in carcere a causa del suo legame personale con Antonio Pérez – segretario di Filippo II caduto poi in disgrazia – per essere liberato dopo la morte del re. Da questo momento occupò diversi incarichi pubblici. È uno dei membri più rappresentativi del tacitismo spagnolo, versione locale di una corrente di pensiero europea che si prefiggeva la razionalizzazione della vita pubblica, facendo ricorso a una parte del pensiero di Machiavelli, da cui poteva nutrirsi dell'indiretta presenza di Tácito. Un'aspirazione, questa, che, seppure pretendeva di dotare la politica di una base scientifica, fondandola sull'esperienza storica, non sempre si svincolò completamente dalla religione (cattolica) né tantomeno suppose, in caso di conflitto, la prevalenza chiara e permanente della prima sulla seconda. In fin dei conti, dalle sfere del governo, quelle terrestri come quelle *celesti*, l'impero spagnolo era ancora considerato uno strumento al servizio della fede, come rileva H. MÉCHOULAN, *La raison d'état dans la pensée espagnole au siècle d'Or*, in Y.C. ZARKA (ed), *Raison et déraison d'État*, Paris 1994, pp. 245-264.

Scienza & Política, 42, 2010

cumento attendibile del nuovo tipo di azione politica che viene preconizzata e dei suoi possibili esiti. Il resto di questo lavoro sarà dedicato alla spiegazione della natura e alla portata di tale politica, così come alla presenza di Machiavelli al suo interno.

Conservare un impero rinvigorito: come è possibile nell'attuale situazione una simile erculeo impresa? Il primo compito da assolvere è stabilire un inventario degli ostacoli che la rendono difficoltosa o forse impossibile. Una volta che esso è stato compilato, si possono effettivamente comprovare le difficoltà dell'impresa, osservando ad esempio come gli ostacoli siano tanto materiali quanto spirituali, congiunturali o strutturali, storici o politici, territoriali o psicologici, ecc. Il semplice fatto, derivato dalla sua stessa morfologia, che un impero come quello spagnolo sia formato da regni ereditati e regni conquistati e che, in entrambi i casi, questi si trovino «insieme e uniti» o «appartati e divisi» è all'origine di una serie di difficoltà per la sua conservazione. All'estrema difficoltà politica di trasformare la legittimità di un regno acquisito con le armi nella legittimità di un regno acquisito per eredità, si aggiunge infatti la constatazione della presenza di regni nemici in mezzo ai propri territori, e dunque il rischio che ogni genere di rivolte esploda nei domini a essi confinanti².

L'elenco degli ostacoli è molto lungo e non lo esauriremo. È tuttavia necessario citare, tra gli altri: gli atti di ribellione già consumati, perché portano i ribelli a non sperare nella clemenza o nel perdono da parte del signore contro il quale si sono ribellati; la «memoria e il timore dell'offesa» da parte di coloro che furono un giorno ribelli e poi «sottomessi»; ma anche la memoria della propria indipendenza, sia che si tratti di qualcosa di recente (Fiandre) o di antichissimo (Italia), che rafforza il desiderio di ciò che è perduto³; la possibile diminuzione o carenza di mezzi indispensabili allo Stato come le armi e il denaro; l'ambizione e la cupidigia, proprie o altrui, che, se in entrambi i casi impediscono la pace, nel secondo costringono un principe ad agire seguendo la volontà altrui; il tipo di dominio esercitato sui «nativi» e sugli «stranieri»; la durata del regno dell'attuale principe regnante; gli interessi stranieri, sempre pronti a

² Tutti i riferimenti sono presi dall'edizione: BALTASAR ÁLAMOS DE BARRIENTOS, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, Barcelona 1990.

³ Come è noto, anche in Machiavelli il principe nuovo che si è impadronito di un territorio in precedenza repubblicano si trova davanti a un ostacolo impossibile da superare. Però mentre in Machiavelli ciò che «non si dimentica» è la libertà (citiamo dalla nostra edizione de *El Príncipe*, Buenos Aires 2006, cap. V) in Álamos può essere anche la monarchia, persino quando lo stesso «nome della libertà ha in lui un riconoscimento specifico» (*Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, pp. 11 e 16).

debilitare quelli del loro potente nemico; e infine, tra molti altri, la stessa potenza dell'impero che diviene spesso il principale agente della sua stessa debolezza, specialmente quando irradia un tipo di onore specifico, la cosiddetta maestà dell'impero, tale da costringere i suoi amministratori a rendervi tributo permanentemente, persino con la guerra quando non si dispone dei mezzi per farla.

Che tipo di politica è possibile sviluppare di fronte a un simile cumulo di nemici della conservazione dell'impero? Quali garanzie di successo quando alcune delle condizioni per svolgere il compito sono esse stesse tra gli obiettivi da raggiungere?⁴ Se vediamo la questione da una prospettiva odierna, è chiaro come una nave alla deriva possa difficilmente raggiungere il porto e tuttavia ciò che importa è provare che, pur tra i moti ondosi che scuotevano la stabilità dell'impero spagnolo, Álamos de Barrientos credeva l'impresa della sua restaurazione tanto ardua quanto possibile. Per fronteggiare quella che già poteva prevedere come sentenza del destino, al fine di annullarla elaborò, con gli scarsi materiali di cui disponeva, una risposta dotata di un notevole grado di razionalizzazione politica. Essa includeva un maggiore accordo tra la società e il governo, il riordino politico dell'impero, la fissazione di nuovi obiettivi politici e la determinazione delle misure con le quali raggiungerli. Tutto ciò costituisce l'ambito della prudenza. Si tratta dunque di determinare cos'è e cosa significhi un'azione politica prudente o – che è lo stesso – quale sia la politica della prudenza. Passiamo dunque all'analisi di tale strumento.

Prudenza e riordino socio-politico dell'impero

Ai grandi pericoli precedentemente accennati se ne aggiunge ancora un altro, dalla cui rapida e felice soluzione dipende il destino dell'impero. Il principe che è appena salito al trono è infatti un «principe nuovo»⁵, una *malattia* che solo il tempo può curare se prima vi è la

⁴ Il lettore può trovare una breve ma interessante esposizione di tale problematica tra i coetanei di Álamos in J. ELLIOT, *La España imperial*, Barcelona 2002.

⁵ *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, cit., p. 53. L'espressione sembra alludere a Machiavelli ma qui conviene essere *prudenti* prima di riconoscere la parentela tra i due principi. In realtà, a ben guardare, il principe nuovo di Álamos ha più a che vedere con il principe dinastico di cui si parla nel cap. II di *Il Principe* – entrambi lo sono –, o con il principe appena arrivato al trono mediante la fortuna – entrambi accedono a un trono *dato* –, protagonista del cap. VII, che con il principe nuovo per propri meriti del cap. VI, poiché quest'ultimo è arrivato a esserlo grazie alla sua personale *virtù*, un aspetto della politica che ogni dinastia cancella. Tuttavia, i pericoli che circondano il principe nuovo di Álamos tracciano una filiazione chiara con ciascuno dei due principi nuovi di Machiavelli, mentre lo separano definitivamente dal principe dinastico così come questi lo riassume: è bastato un mero cambiamento fisico nel contesto – città in questo, impero in quello – perché il principe dinastico cambi, per così dire, di natura.

prudenza a mediare. Cosa la rende necessaria? In primo luogo, che egli è ancora *sconosciuto* da tutti: sudditi, alleati, nemici, non ha ancora fatto conoscere la sua volontà, non ha ancora fatto niente che possa procurargli prestigio, né l'amore e il timore che ne conseguono, né tantomeno una gloria diversa da quella che brilla in una corona ereditata. E, in secondo luogo, che quello del cambiamento del re è il momento atteso dal popolo per migliorare, ragione per cui esso scruta con grande attenzione le sue parole e i suoi movimenti.

Di conseguenza la prima misura che la prudenza suggerisce a tale principe è di guadagnare reputazione per affermarsi sul trono. Pur non spronandolo – contrariamente a Machiavelli – a guadagnarla con qualsiasi mezzo, Álamos autorizza però il principe nuovo a ottenerla mediante azioni che in altri contesti sarebbero vietate in quanto appartenenti alla *cattiva*⁶ ragione dello Stato: comperare le volontà altrui, soprattutto «assalendo [quelle dei] più fiacchi e facili da conquistare». Solo allora, quando l'esito fa già brillare la corona di luce propria, la prudenza raccomanderà nuovi compiti a questo moderno eroe antico.

L'obiettivo è quello di guadagnarsi l'amore dei «nativi» del suo regno, dei diversi ceti, dei *grandi*, per dirla con Machiavelli, e del *popolo*, così come di guadagnarsi il rispetto o la paura dei suoi nemici; c'è, al tempo stesso, un terzo aspetto del guadagnarsi il rispetto e la volontà che riguarda parimenti i nativi e gli *stranieri*, dato che, in realtà, i nemici abbondano da entrambe le parti: la prudenza consiglia al principe nuovo di cercare di recuperare il favore di coloro che furono un tempo alleati o sudditi e poi ribelli. Perciò lo sollecita al perdono al fine di ottenerne il pentimento e quindi il ritorno all'*ovile*. Per la sopravvivenza dell'autorità imperiale è cruciale il raggiungimento dei tre obiettivi che di fatto fanno parte, per non dire che sono sinonimi, dei nuovi fini mediante cui la prudenza realizza la sua politica. La realizzazione del primo, per esempio, ha a che vedere con la giustizia all'interno dei regni; quella del secondo, con la pace tra le diverse potenze; mentre quella del terzo con entrambe. Lo spiegheremo immediatamente, seppure invertendone l'ordine di apparizione⁷.

⁶ Álamos de Barrientos non parla di questo tipo di ragione dello Stato, ma solo, e reiteratamente, della «buona», e per contrapporvela (*Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, cit., pp. 23 ss.). Crediamo però che non lo faccia semplicemente perché non vuole nominare la vipera. Una simile distinzione, tipica della pubblicistica spagnola, favorisce la penetrazione della religione nella sfera politica (si vedano sull'argomento J. PEÑA ECHEVERRÍA, *Estudio Preliminar a La razón de Estado en España, siglos XVI-XVII*, Madrid 1998, pp. IX-XLI e E. CANTARINO, *El concepto de razón de Estado en los tratadistas de los siglos XVI y XVII*, in «Res Publica», 2/1998, pp. 7-24).

⁷ Che, detto per inciso, non è neppure l'ordine adottato da Álamos de Barrientos nella sua esposizione. Alla fine, però, tutte le strade portano a Roma e non sia che con il nostro piano si arrivi prima.

Essere clementi con i ribelli delle Fiandre – ci dice Álamos – è «giusto, necessario, fecondo» per la pace, così come concedere il perdono a determinati ribelli di Aragona fa parte della giustizia dovuta a tale regno⁸. Sebbene non abbia la portata giuridico-politica che possiede in Seneca⁹, la clemenza in Álamos condivide con il grande filosofo stoico romano il duplice obiettivo di generare legittimità e obbedienza per il principe agli occhi di sudditi e stranieri. E anche quando comporta il presupposto della monarchia come dato politico *naturale*, essa costituisce in sé un'opera di riferimento della politica che la sottrae all'ambito ordinario del diritto per collocarla in quello della – buona – ragion di Stato. Si tratta d'altra parte di un ambito nel quale la persona appare a volte nettamente distinta dall'istituzione imperiale e subordinata a essa. Sia nel caso delle Fiandre che in quello dell'Aragona, il perdono si esercita infatti su soggetti che hanno commesso il delitto di ribellarsi contro il loro legittimo signore e sono dunque *giustamente* meritevoli del massimo castigo. In entrambi i casi, tuttavia, il perdono che gli si può concedere non si limita a sopporre la violazione *stricto sensu* della legalità, ma rappresenta piuttosto, nella direzione opposta, la denuncia flagrante della cattiva politica esercitata su di essi dall'antico monarca¹⁰. Ciò nonostante, la pace e la giustizia richiedono che le norme penali corrispondenti siano infrante al fine di conservare l'impero. Il monarca non può quindi fare ciò che deve o ciò che vuole, deve piuttosto fare ciò che *vuole* l'impero, ovvero ciò che esso necessita per la sua stessa conservazione.

Nel caso delle Fiandre il perdono significa pertanto il trionfo della pace, uno dei nuovi fini politici prescritti dalla prudenza alla «maestà dell'impero», la preponderanza assiologica della pace sulla guer-

⁸ *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, cit., pp. 74 e 78 e pp. 102-103.

⁹ In Seneca, infatti, la clemenza è una specie di valore di scambio che supera di gran lunga l'uso politico che ne fa Machiavelli, poiché fa anche le veci del Diritto per misurare il modo di esercitare il potere; si tratta dunque di un mezzo per un fine, dato che tale virtù, un bene in sé, è strumentalizzata nell'arena politica per ricavare da essa altri beni, come una maggiore legittimità e la conseguente obbedienza dei sudditi, o il maggiore rispetto dagli stranieri. Aggiungiamo inoltre che il presupposto della clemenza era l'«innocenza collettiva del genere umano» (*ivi*, p. 112). Tuttavia, vista la trasformazione dell'uomo in mostro, o meglio, di Nerone in tiranno, si potrebbe obiettare a Seneca se essa possa continuare a essere praticata sistematicamente una volta rivelato il volto completo dell'uomo; o se possa continuare a essere un criterio per giudicare la bontà del potere (Cfr. SENECA, *Della clemenza*, Bologna 1984, parte II).

¹⁰ È in simili osservazioni che si avverte la tacita critica all'erronea politica attuata da Filippo II nei confronti dei diversi regni e ciò fa stridere ancor più nella coscienza del lettore l'obbligata dismisura dell'elogio verso i monarchi spagnoli nel loro complesso.

ra e con essa un certo riordino del mondo normativo, sebbene non si dica nulla al riguardo. Al rigore e al sangue con cui si sarebbe pronunciata in questo caso la giustizia, Álamos impone la sostituzione con la clemenza e con «favori e benefici» per i congiurati; sebbene affermi che, anche nel caso in cui le offese si ereditano con la corona, è sempre più facile per l'erede perdonare le offese altrui che le proprie, egli continua dicendo che la vendetta e il castigo non devono essere esercitati in ogni circostanza, ma solo in accordo con «la qualità dei tempi» e la buona ragion di Stato. In definitiva questa serie di delitti che lasciano liberi i loro autori segnala lo spazio rubato dalla politica al diritto, dall'utilità dell'impero alla giustizia: questo è dunque il territorio specifico della ragion di Stato che, vista in questi termini, non sembra così *buona* come il suo fautore vorrebbe millantare.

Quanto all'Aragona – sulla quale non ci soffermeremo a lungo – per la conservazione dell'impero il perdono esalta il peso del cuore sul potere della forza, così come lo sforzo, in tale opera, della prudenza, orientato a sopprimere il desiderio (della libertà) dove non può sopprimerne la memoria. Passiamo al secondo degli obiettivi sopra indicati, identificato con il raggiungimento della pace. In realtà, come si è potuto notare, ne abbiamo già parlato a proposito del significato del perdono; completeremo la nostra esposizione aggiungendo brevemente alcune altre idee. Abbiamo visto come l'idea che non si debba rispondere a tutte le offese con la vendetta sia alla base dell'imposizione della pace come fine necessario all'impero e alla sua sopravvivenza. Tacito – che affermò che non si deve mai fare la guerra in risposta a un'ingiuria fatta al governante e aggiunse anche che al fondo di essa debbano trovarsi solo dei motivi razionali e non la passione – diventa qui la guida riconosciuta di Álamos¹¹. Questi rifiuta dunque che la cupidigia o l'ambizione dell'offeso costituiscano causa di guerra, poiché solo la giustizia, la necessità e la convenienza – ovvero i predicati della conservazione dell'impero – devono condurvi, soprattutto ora che l'antico principe nuovo continua a essere principe anche se non più nuovo. Si osserva qui, ancora una volta, che il fine dello Stato, la conservazione, domina sull'interesse soggettivo del monarca e quindi l'istituzione sulla perso-

¹¹ Allude certamente a lui quando nel presente contesto fa riferimento al suo «maestro» (*Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, cit., p. 55). Non solo: Álamos traduce Tacito nel secondo anno in prigione (ultimi anni del secolo XVI, fino al morte di Filippo II nel 1598) e nella sua *Suma de preceptos, justos, necesarios y provechosos en consejo de Estado al rey Felipe III, siendo príncipe* (un testo che con leggere variazioni costituirà la *Deedicatoria de su Tácito español ilustrado con aforismos* (1614)) torna a riconoscere la forte ascendenza del «maestro» in materie come la politica e la storia (cfr. *La razón de estado en España. Siglo XVI-XVII*, cit.; il menzionato riferimento a Tacito si trova a p. 43).

na: e dentro l'istituzione, la sicurezza dei suoi abitanti sull'onore dei regnanti¹². Fra le varie misure da intraprendere per onorare la pace vi è quella di mantenere le «paci» con la Francia, senza per questo cessare di preservarla con gli altri alleati, per cercare di costringere la volubile Francia a «temere di fare novità»¹³ contro la Spagna. Sarà questa una pace giusta poiché conclusa da un re cattolico con un altro re cattolico, necessaria alla monarchia spagnola per uscire dal suo marasma attuale e, infine, conveniente perché osserva la regola politica che prescrive di conservare ciò che è posseduto; una pace celebrata in simili condizioni non potrà che accrescere il prestigio del monarca che l'ha ottenuta, oltre alla ricchezza del suo regno¹⁴.

Proprio quest'ultimo è un altro dei fini politici stabiliti dalla prudenza, vale a dire l'effetto della pace – ma anche della giustizia – consistente nell'aumento del benessere. Dato che tale fine s'inscrive all'interno del più generale obiettivo del governante di ottenere il consenso dei sudditi alla sua politica, e la conseguente obbedienza alle sue leggi, lo tratteremo nell'ambito dell'ottenimento della giustizia. Si tratta di una delle grandi scommesse della prudenza politica, giacché, come insegnò Machiavelli, risolvendo un affare così spinoso il principe troverà nel cuore dei suoi governati un'inespugnabile forza per la conservazione dell'impero.

L'impresa potrà avere esito positivo coprendo le due dimensioni, costituzionale e ordinaria, in cui opera la giustizia. La prima è appena accennata nel testo di Álamos qui analizzato e, tuttavia, vale la pena di evidenziare almeno le due allusioni in esso presenti. Si sottolinea che – come si può immaginare – non vi è alcun dubbio su quale sia l'autorità suprema dell'impero e che lo sia per via dell'enorme quan-

¹² La separazione fra il re e il regno non è mai così chiara come in questo passaggio, così come il possibile contrasto tra i loro rispettivi interessi la cui determinazione, in ogni caso, compete al re in quanto autorità suprema. In Álamos coesiste la tensione volta a separare o a unire, a seconda delle circostanze, le due figure, considerando che l'unione si verifica quando egli identifica gli interessi di entrambe o quando dice di aspirare a ciò che ai suoi tempi avrebbe fatto Orazio con Augusto, ovvero trasformare l'imperatore in «padre» di tutti i suoi sudditi. (Cfr. la strofa finale del suo *Carmina*, I-2).

¹³ *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, cit., p. 65.

¹⁴ Anteporre la restrizione dei limiti all'aumento delle possessioni seguendo il modello di Augusto, vale a dire optare per la pace in luogo della conquista e della guerra, è una forma per rendere più duraturi i propri domini, dice Álamos al re di Spagna e ripete l'idea con altre parole: è il modo di fare assomigliare un impero a una repubblica; di costruire una specie di impero repubblicano (*ivi*, p. 57). D'altra parte Álamos può avere assunto una simile idea dalle giustificazioni con cui, secondo quanto ci racconta Tacito, tanto Augusto quanto Tiberio fingono di rifiutare l'accumulazione del potere in nome della repubblica, nel momento stesso in cui lo concentrano dando forma al potere imperiale (cfr. TACITO, *Annali*, Milano 1990, in part. libri I-IV).

tà di potere concentrato nella sua persona. Il re, infatti, guarda tutti i sudditi, sia nel loro insieme che singolarmente, dal più grande al più piccolo, da un'altezza più vicina al cielo che alla terra, e da ciò discende che la sua autorità sia incontrovertibile e le sue decisioni inappellabili. Tuttavia il re non è Dio, poiché, come si è visto, il giuramento nel nome del secondo comporta un freno all'azione del primo nella sfera delle relazioni internazionali. Come abbiamo visto, il carattere supremo del potere regale non si manifesta pienamente nel suo esercizio, poiché insieme a esso, e per il suo miglioramento, esiste necessariamente la critica. La stessa opera di Álamos offre una testimonianza non solo di questa esistenza, ma anche della cortigiana umiliazione in cui è costretta a sopravvivere, potendo esprimersi unicamente sotto l'apparenza dell'adulazione e costituendo quindi un pericolo costante per l'adulatore stesso.

Congiuntamente alla regola oggettiva dettata dalla prudenza che obbliga la politica – ovvero chi la pratica – a fare il suo gioco se vuole sopravvivere, in Álamos si fanno visibili altre due misure che, necessarie alla conservazione dell'impero, diventano infine altrettanti freni alla possibile azione arbitraria del principe. Una di queste misure è il riconoscimento della necessaria autonomia dei tribunali nell'amministrare la giustizia, fondata sia sul fatto fisico che il re di Spagna non è un faraone egizio, quanto piuttosto un essere umano, e come tale non può essere onnipotente in ciascun meandro dell'apparato statale; sia, di conseguenza, sul fatto tecnico della divisione del lavoro giuridico, poiché le sentenze dei giudici possono dirsi giuste – ovvero in accordo alle leggi – solo se essi non si sentono vigilati né dal principe né da chiunque altro¹⁵. A maggior ragione: se fosse stato necessario consultare il re per «una causa particolare di giustizia», egli avrebbe dovuto sforzarsi di dar prova pubblica di imparzialità. Tale è, insomma, la funzione dei «tribunali ordinari», mentre al re competono fondamentalmente gli affari che riguardano «le mere materie dello Stato e della guerra»¹⁶.

L'altra misura emerge quando si enumerano i passi necessari per recuperare la lealtà del regno di Aragona. Tra essi deve figurare, insieme al perdono, la restituzione dello «stato che ebbero»; indipen-

¹⁵ La presenza di un terzo in discordia nei tribunali, fosse direttamente il re o un suo rappresentante, avrebbe costretto il giudice a pensare la sentenza non secondo la legge, quanto piuttosto secondo la volontà del superiore. La grande vincitrice del processo sarebbe dunque risultata, in definitiva, l'ingiustizia. Successivamente, si consiglia al re di essere presente solo nelle questioni relative agli «affari di Stato» (*Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, cit., p. 90).

¹⁶ *Ivi*, pp. 90-93. È inutile aggiungere che non si può ancora parlare di divisione dei poteri e tuttavia è anche inutile negare, al contempo, che un certo anelito spirituale di detta divisione sia già presente.

dentemente dal riferimento ai possedimenti o alle giurisdizioni, ciò che qui si sta facendo è tracciare un cerchio attorno a un oggetto impenetrabile per il re. Tale oggetto si troverà in ultima istanza soggetto all'autorità reale, ma inizialmente distante dalla sua giurisdizione. Un aragonese più autonomo risulterà pertanto più leale e seppure non si stia certo affacciando qui lo spirito del federalismo, quanto piuttosto quello tardo medievale dell'unione personale dei regni¹⁷, la forte concentrazione personale del potere nell'impero – prudenza *oblige* – è certamente passata al setaccio di un certo decentramento amministrativo¹⁸.

Ebbene, il fattore che più rafforza la conservazione dell'impero è l'adattamento dell'ordine sociale all'ordine politico che, in una società gerarchizzata, dove il potere resta monopolio della corona, non significa altro che dare il suo a ciascuna delle parti costitutive. Secondo Álamos queste ultime sono quattro: il clero, i grandi, i nobili e il popolo. Tutte queste parti devono essere riconosciute, anche se ciascuna a suo modo, cominciando dal clero, il cui rispetto pubblico non è altro che l'omaggio reso dal re al suo potere specialmente sulle coscienze¹⁹. Tutte le parti devono godere del bene generale dell'abbondanza che la pace porta con sé, beni fondamentali il cui possesso e godimento da parte dei destinatari annulla le tre cause di rivolta che rischiano di mandare all'aria la stabilità dell'impero²⁰.

Prima di proseguire con l'enumerazione delle misure atte a procurare il sostegno al re da parte dei suoi subordinati, aggiungiamo che la comune soddisfazione dei diversi ceti sociali segna una delle grandi differenze con Machiavelli. Quest'ultimo, infatti, quando si presentava il caso, sosteneva la necessità di guadagnarsi la volontà del popolo più che quella dei grandi; esse erano classi ontologicamente separate l'una

¹⁷ Si tratta di un tipo di unione che si può forse includere tra quelle che hanno luogo nei principati misti di Machiavelli, fra il nuovo signore e, soprattutto, alcuni domini di recente acquisizione.

¹⁸ Vi è almeno un'altra forma di guadagnarsi l'amore dei suoi regni che Álamos condivide in certa misura con Machiavelli, quella di visitarli tutti. La vicinanza con i sudditi è insostituibile poiché così gli è possibile conoscerne di prima mano i problemi e provvederene alla soluzione; e dato che – come credeva anche il segretario fiorentino – il popolo vede con occhi e tocca con mano – e i sensi giocano su esso un ascendente maggiore delle astrazioni del pensiero – la vicinanza fisica con il re gli fa sentire di regnare per un giorno (e, i loro cuori, sono ripagati per una vita intera).

¹⁹ Anche il clero dispone delle sue peculiarità di casta, tra le altre quella di essere il ceto dotato di maggiore mobilità grazie al suo disimpegno da ogni proprietà immobile.

²⁰ Álamos le enumera quando tratta di Castilla e qui, come in tante altre parti, si osserva con chiarezza che il modello di società è quello dell'antico regime depurato dagli affari di una cattiva politica. E da qui, per inciso, deriverebbero anche i suoi limiti alla comprensione delle rivolte in nome della libertà scoppiate in alcuni luoghi dell'impero.

dall'altra e non solo per ragioni politiche – quantitative: il popolo può più dei grandi perché più numeroso – ma anche per ragioni assiologiche: il suo fine, non essere dominato, è eticamente superiore a quello dei grandi, il cui destino è dominare. In Álamos se la concordia non domina necessariamente le relazioni tra i ceti superiori e il popolo, nemmeno la discordia viene qualificata come *naturale* e se il governante si dimostra prudente la prima si imporrà facilmente sulla seconda.

Affinché ciò sia possibile è necessario inserire nel corpo di una società pietrificata dalla gerarchia un elemento moderno che, detto per inciso è anche antico: la meritocrazia. È questa la chiave di volta per la costruzione del consenso e della concordia sociale. La prudenza la impone in politica poiché in questo modo si rende ai grandi l'onore dei grandi, che così assumono in tutti i sensi la forma di una aristocrazia naturale, realizzando in questo modo in Spagna la tradizione. Ai nobili si devono perciò affidare gli incarichi pubblici, ma solo in base alle loro qualità personali e non in virtù del grado o della nascita. La plebe, infine, resta agganciata alla sorte del principe da un amo efficace: l'abbondanza, che presuppone anche la giustizia, per la quale il miglior rimedio è evitare ogni nuova tassa e investire nei territori le ricchezze ottenute con le imposte. È questa – concludiamo – la chiave di volta che fa del corpo sociale scisso un corpo politico, articolato ma unitario, dominato dal monarca.

Dall'affermazione iniziale sul trono del principe il cammino politico della prudenza ha così raggiunto le mete prefissate: la pace all'esterno e la giustizia all'interno, con la conseguenza di generare l'abbondanza per i sudditi e l'obbedienza alla volontà sovrana.

In quali circostanze l'azione politica può essere chiamata prudente? Quali sono i suoi caratteri definitivi? Cosa la trasforma in garanzia dei beni suddetti? È ciò che ci proponiamo ora di chiarire.

Il significato dell'azione politica prudente

L'azione politica prudente è quella esercitata dal principe in funzione della conservazione dello Stato. Il suo punto di partenza è lo *status quo*, di cui presuppone una profonda conoscenza e che, per conservare, intende riformare in accordo alla triade di fini strategici costituiti dalla pace, la giustizia e il loro effetto comune: il benessere. Machiavelli avrebbe senza dubbio condiviso la prima metà di tale percorso, e alcuni dei tratti successivi.

Per essere prudente, l'azione politica deve essere pubblica e deve essere efficace – come avrebbe insegnato Machiavelli. È pubblica per il soggetto che la esegue – il titolare dello Stato – per l'ambito nel quale è esercitata – la sfera degli interessi collettivi – per i fini cui aspira – quelli recentemente nominati – e i destinatari che la ricevono: i principi delle potenze straniere e l'insieme dei *nativi*.

È efficace perché il principe spagnolo – così come quello machiavelliano – beve alle due fonti magiche che guidano la sua azione politica: l'identità della natura umana, data per certa da entrambi, e le verità che in una sorta di partita doppia vengono assicurate dall'esperienza, tanto se si guarda al presente quanto se le si cerca «nelle storie» (o «nei passati»), come afferma continuamente Álamos. La prima fonte garantisce in determinate circostanze e in presenza di determinati stimoli quali reazioni avranno gli esseri umani; la seconda vi aggiunge il supporto empirico. La prima fonte deduce ciò che può essere da ciò che fu, mentre la seconda assicura la ripetizione di questa verità (individuando inoltre precedenti al futuro laddove la natura umana non può apportare alcuna informazione, garantendone così la realizzazione). Intrecciandosi occasionalmente esse creano, in primo luogo, la condizione per trasformare un fatto in un *modello* e poi la possibilità di un'ulteriore ripetizione del modello stesso.

Affinché l'azione politica sia efficace è necessario generalmente un terzo fattore, questa volta relativo al contesto. Al fondo comune indicato, ciascuna situazione aggiunge la propria specificità che la prudenza trasforma in un ulteriore elemento dell'azione politica, in grado di indicare singolari misure. Se prendiamo ad esempio il caso di Aragona vediamo come attorno a uno stesso elemento – un castello – vengano adottate due posizioni differenti, sebbene al contempo dotate di una grande coerenza tra loro: se il castello di Jaca deve essere mantenuto perché situato al confine con la Francia – che non è affidabile – la conservazione di quello di Saragozza è considerata inutile, dato non avrebbe alcun senso mantenere in piedi una recinzione difensiva in un territorio unitario. Presente anche in Machiavelli, questa valorizzazione autoctona di una circostanza particolare è un'ulteriore caratteristica della *verità* dell'azione politica prudente.

Se tutte queste caratteristiche rendono *sicura* l'azione politica – e dunque creano le condizioni della sua efficacia – ne troviamo però un'altra, ancora precedente, senza la quale non vi è possibilità alcuna: la formazione di una propria milizia permanente, un obiettivo che è al contempo la manifestazione peculiare dell'attività politica e il suo stesso presupposto generale. Il principe prudente sa che (deve) fare, ma senza forze per farlo i suoi desideri non sarebbero altro che una pia illusione – secondo quando insegnò Machiavelli. La propria milizia permanente è dunque la garanzia dell'efficacia, mentre la forza che rende *possibile* il suo esercizio aggiunge un ulteriore predicato all'esistenza politica della prudenza²¹.

²¹ Álamos aspira alla formazione di una milizia costituita da individui «che siano soldati nelle armi e sudditi nell'obbedienza» (*Ivi*, p. 94). Il suo significato non è così lontano da quello assegnatoli da Machiavelli, a volte per le stesse ragioni, per renderla più efficace nella difesa dell'Impero. Anche se è pure vero che nei confronti del

Restano ancora due caratteristiche da enumerare, che formano tra loro un sottoinsieme al tempo stesso complementare e contraddittorio. La prima – paradossale in relazione alla visione machiavelliana dell'azione *virtuosa* sebbene non per un credente – è il carattere *insufficiente* dell'azione politica prudente nel momento di compiere la sua missione. Non si tratta certo di riconoscere l'influenza della volontà altrui nel modo in cui viene realizzata l'azione politica, e tanto meno nel suo epilogo finale. In altre parole, non si tratta solo di riconoscere che il territorio della propria virtù confina con quello della fortuna, che molte volte è virtù altrui, e la sorgente dei potenziali pericoli che ne derivano per la propria integrità. Si tratta piuttosto di rivelare, in definitiva, il mistero «della conservazione e dell'aumento delle signorie», sapendo «sperare in Dio e procedere virilmente». Álamos prosegue: «in modo che né si lasci tutto, rimanendo oziosi e appassendo in pigrizia e fiacchezza, né alcuno pensi che possa esserci prudenza umana sufficiente a conservare i regni senza il suo favore»²². Allo stesso modo, in un altro contesto, dopo aver riaffermato il dogma del rispetto che il principe (spagnolo) prudente deve alla religione, alla giustizia e alle altre virtù morali, come primo principio generale della conservazione dell'impero, egli proclama però la loro insufficienza, giustapponendo una regola politica – prescritta a suo tempo anche da Machiavelli – alla precettistica etico-religiosa: il principe esegua per mezzo di altri tutto ciò che supponga violenza per i suoi sudditi e esibisca il suo libero arbitrio in ciò che sovrabbonda di «grazia e favore» per essi²³. Dio più Senofonte, in definitiva, si sposano qui per conservare lo Stato²⁴.

La necessaria compenetrazione di entrambi per questo unico compito costituisce, senza dubbio, un punto culminante della presenza, e dunque del *dominio*, del mondo trascendente nell'ambito politico; o prova, per dirla al contrario, quanto la politica si trovi qui distante dal costituire una attività, intellettuale o pratica, immanente. È questa una caratteristica essenziale del tacitismo spagnolo, un modo di adottare Machiavelli senza Machiavelli, e dunque di autooccultare l'evidenza che nell'ambito pubblico la politica e la moralità in senso

fiorentino stride l'appello affinché siano «i religiosi» coloro che li «persuadano» a mantenere la disciplina.

²² *Ivi*, p. 73. Come si può notare, l'azione prudente necessita la collaborazione di Dio con l'uomo per fare ciò che il principe prudente machiavelliano era capace di fare da solo.

²³ *Ivi*, p. 87.

²⁴ Come si può notare, la politica trovava sempre nuovi compagni di letto. L'ironia dell'argomento risiede nell'esigere la presenza del mondo umano unito al divino per conservare incolume lo stesso mondo umano: un'ironia che però non è sufficiente da sola a coprire l'insufficienza dell'uomo nel conservare incolume il mondo umano.

lato siano a volte chiaramente incompatibili: come, con un ulteriore paradosso, dimostra di aver compreso pienamente lo stesso Álamos²⁵, pilastro della scuola del tacitismo. Ma lo vedremo più avanti.

Unendo religione e politica non solo si denaturalizzano entrambe e non solo si lascia incompiuta l'esigenza moderna imposta dalla secolarizzazione al fine di accedere alla democrazia e all'autonomia individuale, ma si continua a concepire il mondo umano nel suo complesso come un essere eteronomo, incapace di prendere da sé le redini del suo destino e di costruirsi una propria esistenza, differente da quella di qualsiasi altra specie naturale. Fu precisamente questo l'eroico compito portato a termine dal geniale autore de *Il Principe*, prima che la democrazia completasse l'opera, dissolvendo l'eroe stesso tra i cittadini. Con il suo concetto di *virtù*, Machiavelli ha reso evidente che era possibile creare dal nulla e così facendo ha trasformato l'uomo in dio; ha dimostrato che era possibile comprimere il tempo e ottenere il frutto senza attraversare il processo che porta fino a esso e così facendo ha sottratto il mondo umano al mondo naturale, ecc²⁶. Il fuoco prometeico rubato agli dei dal leggendario eroe, e che ebbe in Machiavelli, come prima in Tucidide, un angelo custode, è stato ora semirestituito da Álamos ai suoi primitivi possessori, compiendo così una parte della loro vendetta.

Ci resta ancora un ultimo segreto per decifrare l'azione politica prudente e dunque la promessa da realizzare: mostrare che Álamos sapeva che moralità e politica non sono sempre compatibili²⁷. L'ultima caratteristica di tale azione è infatti né più né meno che la sua *contraddittorietà interna* e, così come nell'insufficienza appena mostrata vi è la massima distanza dal concetto machiavelliano di *virtù*, troviamo qui ciò che più intimamente gli si avvicina. Se tutto il resto, in misura maggiore o minore, si trova impregnato di una certa dose di religiosità e sebbene non si possa dire che qui essa sia completamente scomparsa, a quest'altezza la religione rivela la sua genuina faccia politica, di elemento discriminatorio, agente di persecuzioni e di innumerevoli violenze. Vediamo brevemente un esempio appropriato, vale a dire come si stabiliscono le relazioni tra l'impero spagnolo e l'Inghilterra.

²⁵ Sul tacitismo di Álamos si veda l'introduzione di M. Santos al testo oggetto del nostro studio, specialmente le sezioni 2^a e 3^a, *ivi*, pp. XV-XXXIV.

²⁶ Abbiamo sviluppato tali idee sia nel primo dei due testi introduttivi alla nostra edizione di *El príncipe* (A. HERMOSA ANDÚJAR, *El Príncipe y las reglas de la política*, in N. MAQUIAVELO, *El Príncipe*, cit.), sia in A. HERMOSA ANDÚJAR, *El poder de la virtud en «El Príncipe» de Maquiavelo*, in «Dianoia. Rivista di Storia della Filosofia», XVI/2009, pp. 1-24.

²⁷ Anche se, da buon cristiano come è, non giunge mai alle debite conseguenze, adottando invece una posizione di parte: la parte della verità vera, naturalmente.

Come si deve comportare il signore spagnolo con l'Inghilterra, il suo «terzo nemico»? Se con i primi due, la Francia e le Fiandre, deve raggiungere la pace a qualsiasi prezzo, è necessaria qui la stessa ricetta? Chiaramente no. Non sarebbe giusto, sentenza Álamos. E perché? A causa dell'«offesa» inflitta alla corona spagnola. Ebbene, non vi furono altre offese da parte di altri regni o di ribelli in armi contro il loro legittimo signore? E tuttavia di fronte a tali casi si era escogitato il rimedio del perdono e seguita l'idea, propria della ragion di Stato, che la *salus populi* si trovava al di sopra dell'onore del signore. Perché, dunque, non si ricorre di nuovo a un'arma conciliatoria così potente? Álamos non lo dice chiaramente, ma il motivo che spinge a non fare la pace con l'Inghilterra si evince dalla seguente frase: la colpevole è «quella donna scismatica – la regina Isabella – e assolutamente contraria alla nostra religione». Una motivazione questa che – come si può notare – forse ancor più di esprimere la superiorità della religione sulla politica, esprime soprattutto la *politicizzazione* della religione, o, in altre parole, che la religione ha, almeno pubblicamente, cessato di essere religione per trasformarsi in politica *tout court*.

Al di là di quale fosse il significato dell'evento, la questione è il desiderio, esplicitato da Álamos al re, «che si faccia la guerra all'Inghilterra». Una pace con essa non solo risulterebbe ingiusta, ma non sarebbe neppure necessaria o conveniente, gli altri due criteri precedentemente ascritti alla regola di ottenere la pace. La stessa ragione per cui è ingiusta la rende anche inutile, poiché non sarebbe «sicura se si facesse» con una simile regina. Si può insistere ulteriormente su questo punto con una domanda apparentemente oziosa: perché non è necessaria? Arriveremo tra poco a una risposta inattesa, ma approfondiamo, per il momento, le conseguenze di quanto abbiamo detto.

Il tema religioso dell'abiura della religione cattolica e quello politico delle continue offese all'impero, fino a metterne in discussione la stessa legittimità, fanno dell'Inghilterra una specie di nemico naturale del monarca spagnolo. Essi hanno introdotto in modo spurio il virus della contraddizione logica nella coerenza del discorso sostenuto fino a questo momento, con l'aggravante che non si tratta di una contraddizione puramente intellettuale, ma piuttosto dell'effetto dell'implicito riconoscimento dell'uso della *nuda forza* – il fattore chiave del machiavellismo – tra gli elementi da utilizzare nell'azione politica prudente.

Far derivare, da una o più offese storiche, un nemico naturale significa astrarre le offese stesse dalla loro temporalità storico-politica e trasformarle in *natura*. La responsabilità di chi ha assunto la decisione di attuare l'offesa non si trova già più nella sua volontà, ma si

è fossilizzata in un destino, e non vi è redenzione per la sua colpa, poiché essa vale per l'eternità. Come è logico, l'intenzione del monarca spagnolo non porta con sé la realizzazione di un desiderio così *fisiologico*, ma ciò non toglie che egli si riservi la decisione di interferire con il suo arbitrio nel corso della politica inglese.

D'altra parte, ciò lascia alla mercé e alla responsabilità dell'offeso la possibilità di reintegrare quel nuovo corpo naturale nella storia se e quando lo vorrà, assumendosene il rischio e agendo dunque secondo il proprio interesse. Tuttavia questa decisione, come l'intenzione che vi soggiace, deve restare *occulta*, avvolta in un gioco di azioni e parole indecifrabili ai molti scrutatori delle intenzioni del re in base agli atti che egli intraprende. In questo contesto pertanto la *forza* rivela la sua necessità per la politica: è la *simulazione*, o la *dis-simulazione*, a farsi ora visibile, in luogo della trasparenza precedentemente prescritta. Machiavelli ha dunque guadagnato alla sua causa un altro erede reticente tra i suoi veementi detrattori di un tempo, come succederà più tardi con Saavedra Fajardo, solo per citarne uno.

Per il resto, la pulsione religiosa soggiacente al desiderio di fare la guerra all'Inghilterra manifesta chiaramente che è il dio veterotestamentario, in principio tanto contrario alle vantate carità e misericordia cristiane, a essersi ora appropriato dell'altare che il cristiano misericordioso eleva nel suo cuore, da dove dispiega i miasmi del suo odio che giungono sino alla mente di Álamos, che afferma quanto segue: è doveroso distruggere il nemico «se è di per sé conveniente [...] Ciò che, essendo *buono*, possa essere approvato dai *buoni*» [corsivo mio]²⁸. Il fuoco purificatore della religione e il fuoco purificatore della nazione spagnola personificata nel suo re fondono il *buono* di Álamos in un'unica fiamma devastatrice²⁹.

Ebbene, contro questa personificazione del male chiamata Inghilterra, la guerra non cerca rifugio solo nella politica ma, paradossalmente, anche nella morale. In questo caso la guerra è doppiamente giusta. Qual è la funzione morale della guerra, secondo Álamos? Pre-

²⁸ Corsivo mio.

²⁹ *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, cit., pp. 78-82. Saavedra Fajardo era giunto in un simile contesto – presieduto dallo stesso dio – a un'identica conclusione (cfr. D. SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, Madrid 1976, p. 131), dimostrando che la forza non era solo la musa della politica machiavelliana, ma la musa della politica in generale. D'altronde qui la forza si manifesta senza dissimulazioni, anche se già precedentemente – come voleva Machiavelli – seppe anche *esporsi dissimulata*, una forma di essere trasformata in forma di agire e che, per esempio, in Gracían si convertirà in opera d'arte del cittadino normale, e non solo del principe (cfr. in proposito J.M. GONZÁLEZ GARCÍA, *La diosa fortuna*, Madrid 2006, p. 195 e anche l'opera classica di J.A. MARAVALL, *La cultura del barocco*, Barcelona 2007, 3ª parte).

cisamente: far ardere la fiamma devastatrice anche all'interno delle proprie frontiere; in altre parole, preservare moralmente una nazione che la pace, diffondendo la mollezza tra i suoi abitanti, ridurrebbe in cenere. Dice Álamos: «E affinché Vostra Maestà e i suoi regni vivano perbene è necessario un nemico come questo; che se ovunque fosse pace, anche noi ci perderemmo nei vizi e nell'ozio e agiremmo contro noi stessi».

Con l'introduzione della morale positiva della guerra non è solo penetrata la contraddizione nel discorso, ma anche la contraddittorietà tra i predicati dell'azione politica prudente. Per utilizzare le parole di Weber in un altro contesto, il mondo è stato *disincantato*. Da questo momento i fini dapprima *sacri* della politica, inclusa la pace, hanno perso la loro validità assoluta e un'atmosfera di contingenza e transitorietà è caduta non solo sulla politica, ma sulla vita in generale. Essa scinde la specie umana nelle sue sconnesse varietà nazionali per lasciare in piedi, come unico valore tra di esse, la sopravvivenza del più forte. Spogliando la vita di significato, la dimensione nichilista dello *spirito* barocco ha dato forma all'eredità nella quale Machiavelli ha riaffermato Prometeo.

