

# «Necessità» nel *Principe* e nei *Discorsi* di Machiavelli

Fabio Raimondi

## *Machiavelli in Die Idee der Staatsräson*

Quando Meinecke inizia a concepire il progetto di un libro sulla ragion di Stato<sup>1</sup> alla vigilia della prima guerra mondiale ritiene che «la dottrina dell'interesse dello Stato, derivata dalla *ragione di Stato* machiavelliana» sia «la sorgente veritiera del *sensu storico* (*Historismus*), che egli oppone all'astratto universalismo del diritto naturale. *L'idea della ragion di Stato*, nel suo primo progetto, non è altro che una storia dello storicismo, che legava strettamente lo sviluppo della scienza dello Stato (*Staatskunst*) allo sviluppo della politica di potenza»<sup>2</sup>.

All'interno di questa prospettiva si possono fissare alcuni punti: 1) l'organicismo: l'aspirazione alla potenza (crescita dello Stato) è espressione dell'energia vitale e del suo dinamismo creativo e, dunque, l'analisi della ragion di Stato si posiziona lungo l'asse vita-espansione-potere; 2) l'individualizzazione dello Stato (la coscienza delle esigenze particolari che caratterizzano la sua conservazione come organismo) prende le mosse da Machiavelli; 3) la guerra resta il fondamento degli Stati e della loro vita: lo stato moderno è solo uno strumento di lotta per la potenza e lo si può combattere solo in termini di pura morale (valori); 4) lo storicismo è machiavelliano.

Meinecke immagina uno scarto tra una «buona ragion di Stato» e una «rea» e «cattiva» ragion di stato<sup>3</sup> attribuita a Machiavelli. La

<sup>1</sup> Cfr. A. NEGRI, *Studi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Milano 1959, pp. 225-241; P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1971<sup>2</sup>, pp. 468-476 e F. TESSITORE, *Introduzione a Meinecke*, Roma-Bari 1998, pp. 57-68.

<sup>2</sup> Cfr. M. SENELLART, *M. Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, in «Archivio della ragion di Stato», 2/1994, pp. 37-73.

<sup>3</sup> F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze 1977<sup>2</sup>, pp.

prima ha il compito di dotare lo Stato di una ragione essenzialmente morale in grado di correggere le storture e le aberrazioni cui esso va incontro a causa della sua indefessa volontà di perseguire, a qualunque costo, la propria stabilità; la seconda è caratterizzata da una «meccanizzazione della politica [che] turba il sentimento etico», perché evidenzia la carenza di «sufficienti valori morali» radicati «nella vita civile della nazione»<sup>4</sup>. Compendiando la cattiva ragion di stato con lo slogan “il fine giustifica i mezzi” che, come si sa, appartiene al machiavellismo e non a Machiavelli, Meinecke ritiene necessario un correttivo alle disfunzioni del meccanismo statale nei termini resi obbligati dalla scissione tra politica e morale che egli attribuisce erroneamente a Machiavelli<sup>5</sup>. Proponendo una correzione morale al problema dell'eccessiva tecnicizzazione della vita dello Stato, Meinecke assume la cesura tra politica e morale come necessaria alla sua soluzione, ritrovandosi così in un'aporia.

La tragicità immanente alla vita dello Stato emerge dalla discrepanza tra valori e atti, tra idee e fatti. Il problema che angustiava Meinecke era quello del rapporto tra la storicità dei valori – sempre legati a contesti e tempi precisi – e la possibile degenerazione relativistica di tale posizione, che avrebbe portato a negare *valore* ai valori. Egli cercò di risolvere la questione accettando la tesi della relatività dei valori e difendendone al contempo la validità incondizionata, perché ogni valore implica necessariamente, seppur in un tempo e in un contesto delimitati, il riferimento a qualcosa di trascendente e di assoluto, col risultato di trovarsi invischiato in un problema altrettanto complicato di quello da cui voleva uscire. Il ricorso alla fede, infatti, introduce un dualismo insanabile tra immanenza (valori storici) e trascendenza (valori assoluti)<sup>6</sup>.

Dopo la Prima guerra mondiale non è più la *Staatskunst*, come possibile conciliazione pacifica e armoniosa tra necessità e libertà, ma la *Staatsräson* a prevalere di fronte al «tragico dualismo di valore e fatto»<sup>7</sup>. L'indagine sulla ragion di Stato assume il suo valore in quanto ricerca di ciò che ha determinato lo scollamento tra *ethos* e *kratos*:

120-121. Sulla parzialità della ricostruzione meineckiana: M. STOLLEIS, *Friedrich Meinecke »Die Idee der Staatsräson« und die neuere Forschung*, in *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a.M. 1990, pp. 134-164.

<sup>4</sup> F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato*, p. 195.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 102.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 385-400 e in merito: P. ROSSI, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1991, pp. 106-112.

<sup>7</sup> A. NEGRI, *Studi*, cit., p. 227.

«la ragion di stato è la norma dell'azione politica, la legge motrice dello stato. Essa dice all'uomo di governo ciò che egli deve fare per conservare lo stato vigoroso e forte, e poiché questo è formazione organica, che mantiene tutta la sua forza soltanto se capace di crescere ancora in qualche maniera, la ragion di stato indica pure di questo sviluppo le vie e la meta. Non le sceglie però ad arbitrio, né fissa una via uniforme, valevole per tutti gli stati, in quanto lo stato è anche una formazione individuale, retta dalla propria idea di vita, in cui le leggi generali della specie vengono modificate dalla particolarità della struttura e dell'ambiente. Quindi la "ragione" dello stato consiste nel riconoscere se stesso e il suo ambiente, e nel trarre da questa conoscenza le massime dell'operare. Esse presenteranno sempre un carattere individuale e uno generale, uno stabile e uno mutevole a un tempo; cangeranno nel flusso delle trasformazioni dello stato e del suo ambiente, ma dovranno corrispondere anche alla struttura permanente dello stato individuale e alle permanenti leggi di vita di tutti gli stati»<sup>8</sup>.

L'orizzonte problematico è costituito dalla tensione tra «essere e dover essere, causalità e idea, libertà e necessità, universalità e individualità», ponendo la ragion di Stato come pratica mediatrice tra natura e spirito, tra l'utilità dello Stato e i «valori altissimi che pretendono anch'essi l'assolutezza, [tra questi:] la legge morale e l'idea di diritto». La ragion di Stato dovrebbe costituire «un ponte di collegamento tra *kratos* ed *ethos*», anche se – o proprio perché – «è una norma d'azione della massima duplicità e scissione: essa ha un lato rivolto alla natura e uno allo spirito e, per così dire, una parte centrale dove natura e spirito interferiscono»:

alla natura è rivolto quel lato dell'azione, conforme alla ragion di stato, che prontamente obbedisce all'istinto di potenza, forza elementare senza la quale non sarebbero mai sorti gli Stati. Tutto ciò non esce ancora dalla sfera dei rapporti causali e biologici. Allorché la ragion di Stato s'innalza alla forma più perfetta da lei raggiungibile, la potenza non è più agognata per se stessa, ma unicamente quale mezzo indispensabile ai fini del bene collettivo. Un fine altamente etico, ma il mezzo adoperato è e rimane pur sempre rozzo, primitivo; per dirla in linguaggio cristiano, questo mezzo è soggetto al peccato e troppo facilmente esposto agli abusi. Così l'azione secondo la ragion di Stato procede in una perenne vicenda di luce e tenebre<sup>9</sup>.

Per questo motivo «la dottrina della ragion di Stato è la scienza che porge la chiave della storia e in generale della scienza politica»<sup>10</sup> consentendo di comprendere la struttura del mondo della politica. Il *conatus sese conservandi* dello Stato, legittimato in *Weltbürgentum und Nationalstaat* (1908), deve mediare tra necessità della potenza e necessità dei valori, equilibrare le due tendenze e correggere massimamente la continua deriva, che tutte le cose umane sempre prendono, di avvicinarsi progressivamente al naturale (il sentimento egoistico della propria personale conservazione che spinge ad abusare del

<sup>8</sup> F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato*, cit., p. 1.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, pp. 2-6.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 18.

potere estendendolo oltre i confini della morale e del diritto), per poi restare avvinghiati solo a esso disinteressandosi dell'elemento etico. Lo Stato è, al contempo, il forzato trasgressore del precario equilibrio tra morale, diritto e potere, e colui che deve continuamente cercare di ripristinarlo e conservarlo il più a lungo possibile.

Il mito del *Volksstaat* è decisivo per capire il dramma di Meinecke: in quell'ideale si trovano miticamente fusi il carattere «idealistico-oggettivo dello stato organico e totalitario [e quello] idealistico-soggettivo dell'assoluta autonomia della sfera etica»<sup>11</sup>. Lo scollamento dei due momenti testimonia il fallimento del progetto che Meinecke aveva accarezzato in *Weltbürgentum und Nationalstaat*<sup>12</sup>. Con la guerra, i due momenti si sono irrimediabilmente separati. La rottura della sintesi tra potenza e spirito e la sopraffazione della prima sul secondo sono irreversibili.

Il crollo dell'*universitas christiana* aveva reso possibile il progressivo affermarsi dei valori liberali, che si fondavano sulla separazione tra politica e morale, ma proprio quell'iniziale separazione produceva un'insanabile aporia: la morale deve rifiutare e al contempo richiedere la sua separazione dalla politica. Rifiutarla per provare a neutralizzare l'assenza d'anima con cui gira la macchina statale; richiederla, perché senza di essa si trova indifesa e esposta al rischio dell'estinzione. Senza politica non c'è morale che duri, ma la morale che così c'è è in contrasto con la politica che la rende possibile. Questa scissione è, per la morale liberale, il segno del fallimento, perché mai potrà riuscire a colmarne l'abisso: il rispetto e la realizzazione dei valori non potranno mai garantire né la sopravvivenza dello Stato né la protezione dei valori stessi.

Anche la ragion di Stato non sfugge a questo circolo vizioso. Avendo a che fare sia con la sfera causale dei rapporti di forza sia con quella finale degli scopi ultimi, essa non riesce a evitare il conflitto tra *kratos* ed *ethos*: la ricerca di una mitica "zona intermedia" riapre continuamente il problema nel punto esatto in cui avrebbe dovuto risolverlo.

Machiavelli è, per Meinecke, colui che, per la prima volta in modo chiaro, evidenzia (se non addirittura produce) la divaricazione tra *kratos* ed *ethos*, definendo la virtù politica, entro la quale si trovano ridotti a meri *instrumenta regni* i valori religiosi, in contrasto e quindi in assoluta autonomia rispetto alla sfera morale e religiosa. Di qui nasce l'idea della ragion di Stato ossia la «teoria della "necessità"»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> A. NEGRI, *Studi*, cit., p. 234.

<sup>12</sup> Cfr. P. ROSSI, *Lo storicismo*, cit., pp. 451-452.

<sup>13</sup> F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato*, cit., p. 37.

*Breve excursus sul concetto di necessità*

A leggere il *Principe* e i *Discorsi* di Machiavelli si resta colpiti dalla frequenza con cui il termine *necessità* e quelli a esso connessi, come *necessario*, *necessitato* ecc., ricorrono; va inoltre tenuto presente che Machiavelli esprime il senso della necessità anche senza usare il termine specifico, ma attraverso avverbi (“sempre”), aggettivi (“naturale”), sostantivi (“fortuna”), verbi (“bisognare” e “dovere”) oppure attraverso espressioni come “gli è che”, “dondè”, “nasce che”, “conchiudo dunque”, ecc., solo per fare alcuni esempi. Nel *Principe* non c’è praticamente pagina in cui esso non compaia e così è, sostanzialmente, anche nei *Discorsi*.

Machiavelli utilizza la gamma di significati offerta dal sostantivo *necessità* in funzione dell’ambito al quale la riferisce. Necessità si presenta perciò come un termine e un concetto assai duttile, ricco di sfumature e di suggestioni<sup>14</sup>.

All’epoca di Machiavelli il termine aveva un suo uso politico ormai consolidato. Nelle *Pratiche fiorentine* (i verbali delle sedute dei maggiori organi di governo della città) si parlava di necessità «quando l’accumulazione di circostanze avverse era così grande da non lasciare più scelta: necessità “non ha legge”, “necessità costringe” [dicevano]. La Necessità, dunque, riduce i calcoli umani a reazioni automatiche»<sup>15</sup>.

In latino *necessitas* esprime sia il senso di costrizione derivante da una mancanza, sia quello dovuto al fatto di essere vincolati a contesti e cause precise, che spesso assumono la natura dell’inevitabile, di ciò che non potrebbe essere altrimenti. In questo senso, tutto ciò che vive si trova immerso nella necessità: provvedere al proprio sostentamento e evitare i pericoli che minacciano la sopravvivenza. La necessità si distingue dalla forza, che è solo un’accidentale costrizione esterna, per il suo essere connaturata all’essenza e all’esistenza delle cose. L’influenza di questi usi è indubbia in Machiavelli, pur non esaurendo lo spettro dei significati che la necessità assume nella sua riflessione.

L’umanesimo italiano aveva distinto i regni della Virtù, della Fortuna e della Divina Provvidenza: i primi due svolgono un ruolo determinante in Machiavelli, il terzo invece è menzionato solo occasionalmente e sostituito dal concetto di necessità, caratterizzato però assai diversamente rispetto alla Provvidenza, come cerca di mostrare Kluxen che, contrariamente a Meinecke, prova a sconfessarne sia l’unicità del significato sia l’inespressività (*Farblosigkeit*)<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. K. KLUXEN, *Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli. Dargestellt am Begriff der Necessità*, Stuttgart 1967, p. 20 e poi tutte le pp. 19-30.

<sup>15</sup> Cfr. F. GILBERT, *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna 1977<sup>2</sup>, p. 96.

<sup>16</sup> Cfr. K. KLUXEN, *Politik*, cit., p. 22.

Machiavelli è poi influenzato dallo stoicismo di matrice romana (Cicerone e Seneca), rivalutato dall'umanesimo italiano (Petrarca) e in particolare da quello fiorentino (Salutati e Bruni), anche se non condivide il determinismo dell'*eimarmene* ciceroniana<sup>17</sup>, al punto che il suo contributo fondamentale sta nel sottrarsi a questo determinismo provvidenzialistico attraverso un *ampliamento* della funzione della necessità, che non è più la serva ubbidiente della fortuna, ma la portatrice di possibilità, che possono servire a *governare* la fortuna e che rendono la necessità un valore che accresce la potenza della vita<sup>18</sup>. Fondamentalmente diversa risulta allora la figura dell'uomo virtuoso, che non è colui che sa adottare la *recta ratio* (il *Logos* che regge il cosmo), ma colui che possiede una spinta all'organizzazione del mondo che lo rende estraneo al rassegnato e devoto comportamento del saggio stoico.

Il pensiero politico del tardo medioevo, infine, aveva fatto uso della nozione aristotelica di *casus necessitatis*, per giustificare la deroga alle leggi o la ragione del loro cambiamento, come si evince dagli scritti di Innocenzo III e, ancor prima, dalle parole di Clemente III quando dice che «la necessità non ha legge», dalla *Dictatus Papae* di Gregorio VII o dalle parole di Federico II, per il quale «a causa di una necessità [può essere] opportuno che la natura sottostia alla giustizia».

#### *Ante rem perditas*

Il tema della necessità si forma pian piano nella mente di Machiavelli. Determinante è la *Seconda legazione presso il duca Valentino* (Imola, ottobre-dicembre 1502), durante la quale i temi della fortuna e dell'occasione trovano un loro significativo sviluppo in connessione con le idee di virtù e di necessità. Quando il duca Valentino dice: «se io avessi l'acqua alla gola, non ragionerei mai più d'amicitia, nonostante che mi dorrà sempre avere un vicino, e non gli poter far bene, e non ne ricever da lui»<sup>19</sup>, indica una situazione senza via di scampo, segnata dall'ineluttabilità di dover disattendere le regole dell'etica.

<sup>17</sup> Cfr. M.T. CICERONE, *De natura deorum*, I, 20.

<sup>18</sup> Kluxen evidenzia l'impossibilità di leggere la necessità machiavelliana nei termini di un rigoroso determinismo, come sottolineato anche da Lefort, che critica duramente la posizione di von Muralet perché «repose sur une double illusion: celle qu'il y a une objectivation des faits politiques du même type que l'objectivation des faits physiques ou biologiques, et celle que cette objectivation implique la connaissance des conditions de la liberté humaine» (C. LEFORT, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris 1986<sup>2</sup>, pp. 218-236; cit. da p. 225).

<sup>19</sup> N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, Firenze 1993, p. 405.

Anche se il termine non compare, non c'è dubbio che lo scritto *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio* (1503) abbia a che fare con la messa a fuoco del tema della necessità, che si respira nello stile di Machiavelli: basti leggere l'inizio per provare l'impressione di trovarsi di fronte all'apodittica espressione di una legge inalterabile e senza eccezioni:

«Tucte le città le quali mai per alcun tempo si son governate per principe soluto, per optimati o per populo, hanno hauto per defensione loro le forze mescolate con la prudentia, perché questa non basta sola, et quelle o non conducono le cose o, conducte, non le mantengano. Sono, dunque, queste due cose el nervo di tucte le signorie che furno o che saranno mai al mondo; et chi ha observato le mutationi de' regni, le ruine delle provincie et delle città, non le ha vedute causare da altro che dal mancamento delle armi o del senno»<sup>20</sup>.

«Tucte..., mai... dunque..., tucte..., che furno o che saranno mai..., non causare da altro che...»: è questa sequenza logico-sintattica che enuncia una necessità. Il linguaggio di Machiavelli ricalca la forma che vuole esporre, diventando esso stesso strumento della necessità. Sempre linguisticamente si saldano il piano stilistico e il piano tematico: si parla della necessità non solo laddove il termine compare esplicitamente, ma anche dove il linguaggio si esprime secondo la perentorietà propria di ciò che è inappuntabile. Il brano citato, inoltre, inizia a specificare il significato del termine, che non presenta più solo i caratteri di una generica inevitabilità, ma ne articola il senso, almeno per quanto concerne l'ambito politico, dove è «necessità che la "prudenza" venga completata con la forza», per cui solo forza e prudenza dosate sapientemente costituiscono «el nervo» di tutte le signorie<sup>21</sup>. Forza e prudenza sono inscindibili e sono, per il momento, le qualità che consentono di risolvere le situazioni bloccate (quando si ha "l'acqua alla gola"), di uscire dai vicoli apparentemente ciechi; ora l'una ora l'altra a seconda della situazione e della sua interna dinamica: «la politica – nota Sasso – trae il suo carattere dall'intrinseca costituzione dell'esistenza storica, la cui "natura" è l'instabilità e il cui corollario è la necessità di "assicurarsi" con ogni mezzo, risolvendo con le armi le questioni che, fra i privati, si risolvono con il diritto»<sup>22</sup>. La ricerca delle leggi della politica trova in questo scritto un primo momento di approfondimento e anche un primo risultato. Se ciò che contraddistingue il mondo della politica è la sua

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>21</sup> Cfr. G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, 2 voll., Bologna 1993<sup>2</sup>, vol. I, p. 121 e F. GILBERT, *Machiavelli e Guicciardini*, Torino 1970, pp. 134 e 169. Sul ruolo della forza insiste K. KLUXEN, *Politik*, cit., pp. 32 e 79-82.

<sup>22</sup> G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, p. 123. «Fra gli huomini privati – infatti – le leggi, le scripte, e patti, fanno osservare la fede, et fra e signori la fanno solo osservare l'armi» (N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, cit., p. 12).

perenne instabilità, per cui bisogna usare armi diverse secondo i casi, allora è evidente che non sempre si potranno osservare i valori morali nei quali si crede, per cui *necessaria* è questa violazione (in taluni casi), così come altrettanto *necessaria* è l'imprevedibilità dell'andamento delle cose del mondo: la fortuna. Da qui si ricavano due prime accezioni di *necessità*: una ha a che fare con la natura (la perenne mutevolezza del mondo), mentre l'altra deriva dal rapporto tra l'uomo e la necessità naturale (dover adattare gli strumenti ai fini, provvedere ad "assicurarsi" per quanto è possibile contro gli imprevisti della fortuna usando prudenza e/o forza, cioè, comunque, virtù).

Anche nell'altro scritto del medesimo anno, *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, Machiavelli insegue, pur non essendo il suo obiettivo principale, il tema della necessità. La forma del problema è quella dell'"assicurarsi" nei confronti dell'impermanenza delle cose del mondo e la soluzione, estremamente importante, consiste nel richiamare la storia dei Romani (tecnica già utilizzata nella lettera inviata ai Dieci dalla corte di Francia il 21 novembre 1500) facendola diventare il paradigma per stabilire l'efficacia e la forza di un'azione politica.

Più accumula esperienza, più Machiavelli affina il lessico. Le lettere che compongono la *Prima legazione alla corte di Roma* (ottobre-dicembre 1503) danno un ulteriore contributo alla riflessione, mettendo in evidenza come la dura legge della politica imponga talvolta di radicarsi nel male, per ottenere un bene e, inoltre, come sia inevitabile che, per quanto ben ordinate, le città incorrano in un qualche male o che un grand'uomo incappi in qualcosa di negativo o non commetta egli stesso degli errori fatali.

Con *La cagione dell'ordinanza* (1506) si giunge alla precisazione di un ulteriore significato di *necessità*: vero e proprio *dover essere* in ambito politico. Lo scritto è l'occasione di mettere alla prova quanto asserito nella *Provisione del danaio* e cioè che prudenza e forza devono essere complementari<sup>23</sup> e che quindi non vi è potere politico senza potere militare, in un abbozzo della più compiuta teoria esposta nel *Principe*, dove si dice che «e' principali fondamenti che abbino tutti li stati, così nuovi, come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme» e dove vi sono buone leggi vi sono anche efficienti milizie e viceversa» (*P* XII, 53)<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> «Voi, della iustitia, ne havete non molta, et dell'armi non punto; et el modo ad rihavere l'uno et l'altro è solo ordinarsi all'armi per deliberazione publica, et con buono ordine, et mantenerlo» (N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, cit., p. 38).

<sup>24</sup> D'ora in poi: *P* = N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, Milano 1960, pp. 1-105; *D* = N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano 1960, pp. 107-506.

Ma il luogo in cui, in maniera tematicamente chiara e approfondita, è rinvenibile il tema della necessità sono i cosiddetti *Ghiribizzi* (lettera a Giovan Battista Sederini: Perugia, 13-21 settembre 1506) da leggere in relazione alla *Seconda legazione alla corte di Roma* (agosto-ottobre 1506). Questa legazione, che Sasso ritiene rappresentare una svolta nella riflessione politica di Machiavelli, segna il primo vero corpo a corpo di Machiavelli con la questione del rapporto tra virtù e fortuna, per comprendere il quale è imprescindibile la nozione di necessità. La *Seconda legazione* e i *Ghiribizzi* sembrano le due facce di una stessa medaglia: pervasa da un profondo pessimismo la prima, sprizzanti una vigorosa volontà di reagire i secondi: in questa contrapposizione sta, credo, tutta l'opera di Machiavelli o comunque vi si trovano i crucci e le tensioni che la percorrono ininterrottamente. Se la prima è attraversata dalla dolente consapevolezza della supremazia della fortuna sulla virtù (esempio dolorosissimo ne era peraltro già stata la fine di Cesare Borgia) e quindi dell'impotenza umana di fronte all'andamento imprevedibile delle cose, i secondi si lanciano invece in un'ipotesi ardita, l'unica che potrebbe ritagliare nuovamente spazi per la libera azione degli uomini: nello smarrimento dovuto alla constatazione che «vedendosi con varii governi conseguire una medesima cosa et diversamente operando avere uno medesimo fine» e di fronte alla domanda «dove nascha che le diverse operationi qualche volta equalmente giovino o equalmente nuochino»<sup>25</sup> vi è l'urgenza per Machiavelli di trovare, all'interno del continuo fluire delle cose, dei punti fermi, sottoforma di leggi *necessarie*, che mettano in grado l'uomo politico di agire facendo leva sia sulla sua conoscenza delle leggi naturali, sia sulla sua capacità di leggere le situazioni e discriminare di conseguenza quali strumenti utilizzare, ma soprattutto sulla sua libertà: altrimenti non vi sarebbe alcuna politica possibile se a dominare fosse solo la fortuna ossia la necessità naturale. È questo conflitto tra necessità e libertà che Machiavelli vuole e deve capire per avere la possibilità di rispondere al quesito fondamentale che sta alla base del suo pensiero: se sia possibile o no (e se sì come) ricostituire uno «stato libero»<sup>26</sup> dopo aver perduto la libertà. L'ipotesi dei *Ghiribizzi* recita così:

<sup>25</sup> N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, cit., pp. 1082-3.

<sup>26</sup> Sulla complessità dei significati del termine «stato» si veda F. CHABOD, *Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento*, in *Scritti sul Rinascimento*, Torino 1981, pp. 627-661, da cui si evince che è impossibile ridurre l'uso del termine «stato» in Machiavelli al significato moderno, come per alcuni aspetti sembra fare Meinecke (e con lui sia Gilbert, che di Meinecke fu allievo: cfr. F. GILBERT, *Machiavelli e il suo tempo*, cit., pp. 209-222 – dove però l'attribuzione è tra le righe – e M. BEHNEN, *Der gerechte und der notwendige Krieg. "Necessitas" und "Utilitas reipublicae" in der Kriegstheorie des 16. und 17. Jahrhunderts*,

«io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nascie che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii et li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono provincie e stati. Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. Et veramente, chi fusse tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, et non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo»<sup>27</sup>.

Il brano contiene una gran quantità di spunti e di elementi importanti, ma per quanto attiene al problema della necessità va fatto rilevare l'inserimento di una nuova considerazione, che Sasso chiama «teoria del riscontro»: la virtù da sola non è sufficiente a contrastare la fortuna, occorre anche che «abbia il suo "riscontro" con il "tempo"», che «non dipende dalla virtù, ma dalla "natura"»; e si configura, perciò, come «caso»<sup>28</sup>. La fortuna non è onnipotente potendo essere controbilanciata dalla virtù, che assume così le sembianze di una sapienza dei limiti (di quelli propri degli uomini, delle situazioni e della natura), che viene a essere il vero corpo e la vera arma del sapere politico. La chiusa dei *Ghiribizzi* ha un tono piuttosto cupo (è la fortuna che variando continuamente tiene gli uomini sotto il suo giogo) ma, per quanto possibile, apre uno spiraglio alla libertà: assodato che non vi sono uomini tanto savi da poter comandare «alle stelle et a' fati», non si tratta di gettare la spugna, perché

in J. KUNISCH (ed), *Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit*, Berlin 1986, p. 59). Se, infatti, si intende lo Stato come l'«istituzione etica atta a promuovere i massimi beni della vita, [dove] la volontà istintiva di vita e di potenza di una nazione si cangia nell'idea nazionale moralmente intesa, cioè in quella che vede nella nazione il simbolo di un valore eterno» oppure come «apparato di potenza» (F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato*, cit., pp. 11 e 152), si coinvolge Machiavelli in un ambito problematico estraneo, dato che egli usa il termine «nazione» assai raramente (cfr. *D* I.55, 256; *D* II.proemio, 272-273 e II.16, 318; *D* III.43, 497) e col significato di «provincia», che non coincide con la nazione in senso moderno poiché le «manca proprio l'elemento politico, essenziale alla nazione moderna dalla rivoluzione francese in poi: cioè la "volontà" di essere nazione» (cfr. F. CHABOD, *Alcune questioni*, cit., pp. 651-3).

<sup>27</sup> N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, cit., p. 1083.

<sup>28</sup> G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, pp. 234-235.

nella mutazione perenne possono sempre presentarsi quelle occasioni (i tempi) che consentono agli uomini di vincere la fortuna, anche se momentaneamente. La necessità si presenta come una legge in base alla quale, siccome tutto varia e gli uomini sono tutti uguali nella loro diversità, e ognuno resta fedele alla propria identità, accade che a ognuno tocchino sorti diverse in tempi diversi, secondo modalità differenti; ma proprio questa ineluttabilità lascia trasparire la possibilità che si verifichino momenti di “buona fortuna”, che non sono mai il frutto solo del caso o solo della virtù umana, quanto piuttosto del felice congiungersi di occasione e virtù, evento solo in parte casuale, poiché dipende dalla capacità umana di saper vedere e cogliere le occasioni<sup>29</sup>.

La necessità riguarda ora il rapporto tra la natura e l'umana inclinazione e non queste due sfere separatamente considerate, poiché è impossibile che lo siano. È necessario che tra la natura e gli uomini vi sia scontro, lotta, frizione e, di conseguenza, è necessario vi sia anche tra gli uomini stessi, se Machiavelli arriverà a cantare le lodi dei “tumulti” (cfr. *D I.4*). Se è necessario, questo conflitto ha le sue regole e le sue invarianti, leggi che Machiavelli tenta di cogliere nella lettera a Vettori del 29 aprile 1513 esaminando l'azione del Re di Spagna che aveva saputo riconoscere la necessità che gli si parava davanti e che poi aveva «usatala bene»<sup>30</sup>. L'acribia che Machiavelli mette nell'analizzare la situazione rende evidente lo sforzo di applicazione della ragione nel tentativo di cogliere il contingente nella sua necessità, aggiungendo così un altro tassello alla sua progressiva definizione di questo tema: ciò che congiunge e consente la comunicazione tra la natura, la sua necessità e gli uomini, con le loro necessità è la ragione: l'apparente casualità del corso naturale delle cose rivela, in realtà, anche se solo in alcuni momenti (mentre in altri il suo procedere resta del tutto oscuro ai nostri occhi), leggi stabili che ne sottendono e ne regolano l'andamento. Chi le sappia vedere, conformando a esse la sua azione (comparando cioè i fini da raggiungere con i tempi in cui si devono raggiungere, sì da poter scegliere gli strumenti migliori per farlo), come riuscì nella fattispecie al Re di Spagna, vedrà il successo della propria azione. La ragione ha il compito di svelare le leggi razionali e il modello non è certo la logica formale aristotelica, quanto piuttosto una *razionalità storica*, assai più ampia, duttile e penetrante di quella classica.

<sup>29</sup> «Come la fortuna si stracha, così si ruina l'huomo, la famiglia, la città; ogniuno ha la fortuna sua fondata in sul modo del procedere suo, et ciascuna di loro si stracha et quando la è stracha bisogna racquistarla con un altro modo» (glossa n. 6 ai *Ghiribizzi*, cit. in *ivi*, p. 239).

<sup>30</sup> Cfr. N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, cit., p. 1139.

Traspare già, però, la difficoltà dell'impresa, poiché se è vero che, da un lato, vi sono alcune costanti nella storia è altrettanto vero che, dall'altro, ogni situazione ha le sue necessità, che consistono nella presenza di alcune leggi inalterabili e delle loro reciproche contingenti relazioni, che danno luogo a sfumature importanti che differenziano ogni tempo da ogni altro, per quanto impercettibilmente. La necessità insomma è ancipite: fatta di invarianza e, al contempo, di contingenza. Ogni situazione, sembra dire Machiavelli, è a suo modo necessaria, intessuta secondo una rigida sequenza di cause e concause che la rendono quello che è: mutevole (destinata a cambiare), ma nella sua singolarità assolutamente unica e imm modificabile, se non ponendosi per così dire lungo le linee di forza del suo mutamento cercando di far rientrare in esse i propri desideri e gli scopi che ci si prefigge di raggiungere. Si tratta allora di rendere compatibile con l'andamento del mondo la realizzazione dei propri progetti e il raggiungimento dei propri obiettivi, per cui è necessario rendere se stessi parte integrante di quello svolgersi naturale nel quale siamo compresi, ma che vorremmo anche dominare.

L'uomo politico è colui che sa diventare effetto dello svolgersi degli eventi che egli stesso, in parte, contribuisce a determinare ossia: «il controllo dell'uomo sul proprio mondo dipende dal suo raggiungere un grado di istintività che lo renda parte delle forze che lo circondano»<sup>31</sup>.

#### *Il Principe e i Discorsi*

Il metodo analitico che userò non ha lo scopo di fornire una tassonomia esaustiva del concetto, ma mostrare come, nel tentativo di comprenderlo, le maglie che vi si stendono sopra vengano a tal punto sollecitate da rompersi, per cui il criterio metodologico risulta stravolto dagli esiti del suo stesso impiego: «anche dove è più forte la componente trattatistica o classificatoria, il moto del pensiero [di Machiavelli] resta aperto»<sup>32</sup>.

Prima di procedere, però, bisogna accennare al tema della fortuna, che sembra essere sinonimo di necessità, come dimostra il fatto che possa essere buona o maligna<sup>33</sup>. La fortuna, in quanto legge generale dell'universo, ha la sua peculiarità nell'essere «volubilissima e instabile» (P VII, 34). In quest'orizzonte si connettono le due definizioni più famose: quella per cui la Fortuna è «arbitra della metà

<sup>31</sup> F. GILBERT, *Machiavelli e Guicciardini*, cit., p. 169.

<sup>32</sup> E. RAIMONDI, *Politica e commedia*, Bologna 1998<sup>2</sup>, p. 31.

<sup>33</sup> Si vedano, per la prima evenienza: P XIII, 58; XVII, 70 e D I.4, 137; II.10, 305; III.41, 495; per la seconda: P VII, 35 e D, I.8, 152; III.6, 403.

delle azioni nostre, ma che *etiam* ne lascia governare l'altra metà, o presso, a noi» (*P XXV*, 99), e quella per cui «è donna; et è necessario, volendola tener sotto, batterla et urtarla», poiché «si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedono» e, infatti, «è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci, e con più audacia la comandano» (*ibidem*, 101). Sembra quindi si possa inferire che questa *necessaria casualità* non sia incompatibile con l'esercizio della libertà umana, ma per meglio vedere se ciò possa corrispondere alle intenzioni di Machiavelli (e se vi corrisponde in che modo poi tale libertà si realizzi), bisogna iniziare l'esame dei diversi significati che il termine "necessità" assume nel *Principe* e nei *Discorsi*.

1. Il primo gruppo concerne la *necessità naturale in generale*, l'insieme di leggi assolutamente imm modificabili che ineriscono al funzionamento del mondo naturale nel suo complesso (uomini compresi). Con esso Machiavelli cerca di esporre il senso *universale* della necessità che riguarda *tutta* la natura senza distinzioni. Gli esempi non sono moltissimi, ma alcuni sono significativi. Si veda, ad esempio, il passo in cui viene enunciata una caratteristica indispensabile ai «principi savii, li quali non solamente hanno ad avere riguardo alli scandoli presenti, ma a' futuri, et a quelli con ogni industria obviare», in base a una *legge generale* secondo la quale «come dicono e' fisici dello etico, nel principio del suo male, è facile a curare e difficile a conoscere, ma, nel progresso del tempo, non l'avendo in principio conosciuta né medicata, diventa facile a conoscere e difficile a curare» (*P III*, 21). Così è norma da tenere presente che «el tempo si caccia innanzi ogni cosa, e può condurre seco bene come male e male come bene» (*P III*, 22); bisogna poi sapere che «li stati che vengano subito come tutte le altre cose della natura che nascono e crescono presto, non possono avere le barbe e corrispondenze loro in modo, che 'l primo tempo avverso le spenga» (*P VIII*, 34). L'ultima occorrenza è forse strana per un autore come Machiavelli (o almeno per la fama di ateo che si è conquistato nel corso dei secoli): infatti recita che «Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci tòrre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi» (*P XXVI*, 103)<sup>34</sup>. Questa affermazione ha il significato di ribadire, data la sua collocazione, che la necessità naturale è fenomeno assai complesso e non riducibile a un'idea di determinismo fisico: anzi, è proprio della necessità naturale che l'uomo sia, almeno in parte, libero ossia capace di un'autodeterminazione che per essere efficace deve sapersi inserire negli spazi forniti dalle

<sup>34</sup> Si vedano inoltre *D*: I.56, 258-9; II.5, 292-4.

occasioni e saper lottare contro la fortuna<sup>35</sup> e che, inoltre, è sempre collettiva.

Come dobbiamo pensare il rapporto tra libertà umana e necessità naturale? Se l'uomo fosse libero solo in determinate condizioni, non lo sarebbe mai; la presenza del libero arbitrio sottolinea invece che l'uomo è libero *sempre*, per quanto la sua libertà possa essere limitata o ostacolata da altri fattori. La libertà non è "licenza", ma lotta contro la necessità naturale per la produzione di necessità artificiali (leggi). Machiavelli rimarca che, da un lato, c'è la necessità del movimento («sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde»: *D* I.6, 145), mentre dall'altro, c'è l'evidenza che di esso (e a esso) è possibile fornire delle leggi, purché non vengano considerate assolute: «la necessità non è legata [solo] alla "virtù dello edificatore" che anticipa idealmente e sottomette a sé, attraverso la legge, l'avventura del tempo, quanto è essa stessa figlia del tempo, "il quale dicono essere padre di ogni verità"»<sup>36</sup>. Le costanti sono *vere* e insieme figlie del tempo, non solo perché descrivono regioni parziali dell'essere, ma anche perché mirano a produrle, al punto che la distinzione tra processi deterministici e non vacilla, lasciando trasparire un impianto atomistico di matrice lucreziana.

2. Il secondo gruppo di significati riguarda *casi particolari di necessità naturale*. Mi sembra ve ne siano solo due, ma famosissimi e di straordinaria importanza.

Il primo è quello in cui si dice che «uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe et il liono; perché il liono non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci, e liono a sbi-gottire e' lupi» (*P* XVIII, 72). Il principe deve partecipare di due necessità, ma la loro unione rende la natura del nuovo soggetto nient' affatto determinata una volta per tutte: non solo, infatti, il principe deve giostrarsi entro queste due nature, ma soprattutto ciò che lo identifica non è né l'essere volpe né l'essere leone, bensì il saper decidere quando essere o l'uno o l'altro. Sapienza e prudenza sono le qualità necessarie del principe. Il riferimento a necessità naturali non va nella direzione di imbrigliare l'agire umano entro regole immu-

<sup>35</sup> Il libero arbitrio è «cette prudence supérieure qui, contrainte par les nécessités qu'elle affronte, est conduite à transgresser les règles de la raison morale» (G. COLONNA D'ISTRIA - R. FRAPET, *L'art politique chez Machiavelli*, Paris 1980, p. 66).

<sup>36</sup> M. REALE, *Machiavelli, la politica e il problema del tempo. Un doppio cominciamento della storia romana? A proposito di Romolo in 'Discorsi' I 9*, in «La cultura», 23/1985, pp. 45-123, cit. da p. 78.

tabili, ma tende piuttosto a mostrare dei modelli d'azione il cui impiego è a discrezione dell'uomo.

Altrettanto noto è il passaggio in cui Machiavelli paragona la fortuna «a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e piani, ruinano li arberi e li edifizii, lievono da questa parte tereno, pongono da quell'altra» (*P* XXV, 99). La fortuna in quanto caso, forse la parola che meglio esprime la necessità naturale nella sua genericità, è, in certi momenti, irruenta, distruttiva e inarrestabile come un'inondazione, di fronte alla cui potenza devastante gli uomini non sono però inermi, purché «quando son tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti e con ripari et argini, in modo che, crescendo poi, o egli andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né sí licenzioso né sí dannoso» (*ivi*). Esperienza, sapienza e lungimiranza sono i segni della libertà umana e quindi le caratteristiche della sua necessità. Si fa strada a poco a poco l'idea che la virtù, che si contrappone alla fortuna, ne emerge come un caso particolare e che la libertà, che si contrappone alla necessità, ne è l'aspetto antropico fondamentale.

Nell'apparente casualità degli eventi si possono leggere delle regole (la volpe è furba e il leone è forte) e dei modelli di mutazione che, per quanto imm modificabili (la volpe non può diventare leone, altrimenti non sarebbe più volpe), non sono in grado di saturare la realtà in una rappresentazione deterministica (l'inondazione si ha "quando" i fiumi "s'adirano" e questo dipende da "ripari e argini" fabbricati dagli uomini). L'individuazione di questi paradigmi mostra che, *necessariamente*, parti cospicue di realtà non possono venir ricondotte a modelli o regole costanti, e che è proprio in questi interstizi che gli uomini trovano gli spazi per l'esercizio della loro libertà ossia l'utilizzo della ragione nelle forme che le appartengono: esperienza, sapienza, prudenza, lungimiranza; in una parola, che riassume l'insieme di attitudini e la prestazione peculiare della ragione: tempestività (*kairos*). Le virtù sono pratiche che consentono agli uomini di avere un buon rapporto con il tempo, come auspicato nei *Ghiribizzi*.

La necessità naturale ha il volto dell'ineluttabilità, ma anche quello dell'apertura che lascia la possibilità dell'esercizio della libertà tramite le virtù. La necessità, infatti, ha due caratteristiche contrastanti: è ciò che limita il reale, ma anche il mezzo per il suo dominio; assilla gli uomini, ma li conduce anche al compimento della loro natura; è bene ed è anche male; per gli uomini forti essa è ciò che spinge avanti e fa crescere: «necessità fa virtù» (*D* II.13, 309), per cui «gli uomini nel procedere loro e tanto più nelle azioni grandi debbono considerare i tempi e accomodarsi a queglii» (*D* III.8, 415), poiché:

«la cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo con i tempi: perché e' si vede che gli uomini nelle opere loro procedono, alcuni con impeto, alcuni con rispetto e con cauzione. E perché nell'uno e nell'altro di questi modi si passano e' termini convenienti, non si potendo osservare la vera via, nell'uno e nell'altro si erra. Ma quello viene ad errare meno ed avere la fortuna prospera che riscontra con il suo modo il tempo, e sempre mai si procede secondo ti sforza la natura» (*D* III.9, 416-7).

3. Il terzo gruppo di significati riguarda le *necessità antropologiche*, i tratti costanti della natura umana<sup>37</sup>, i quali evidenziano l'interiorizzazione della trascendenza, per dirla con Sasso, «non la trascendenza della provvidenza cristiana, o del fato stoico, ma la trascendenza di una parte dell'animo umano su questo animo stesso, della struttura psicologica sull'intelletto e sulla volontà». L'uomo sembra duplicare la natura o, per meglio dire, rappresentarla tutta in sé: «la fortuna coincide infatti, con quella zona oscura e non virtuosa del carattere, che ogni uomo, anche il più prudente e virtuoso, racchiude di necessità in sé; con quella situazione dunque che, vietandogli la percezione e il controllo di realtà storiche segnate da tratti non congeniali alla sua mente e al suo carattere, provoca la sua rovina e la sua fine»<sup>38</sup>.

L'antropologia disegnata in queste opere è senz'altro un'antropologia negativa: l'«invida natura» degli esseri umani (*D* I.proemio, 123) si può riassumere nel celebre passo in cui si dice che gli uomini, generalmente, sono «ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro del bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita, e figliuoli, quando il bisogno è discosto; ma quando ti si appressa, e' si rivoltano» (*P* XVII, 69-70), il che peraltro non impedisce loro di essere felici, poiché lo sono «mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici» (*P* XXV, 101). Le necessità che sembrano caratterizzare la natura umana non sono influenti nella possibile ricerca della felicità e della «necessità dello assicurarsi» (*P* VIII, 44). I rilievi antro-

<sup>37</sup> Cfr. *P*: III, 17; VI, 30, 32; VII, 40; X, 49-50; XVII, 69-70; XVIII, 73; XXIII, 96; XXIV, 97; XXV, 101; *D*: ep. dedic., 122; proemio, 123; I.1, 127; I.2, 130; I.3, 136; I.5, 141; I.6, 144; I.9, 154; I.11, 164; I.25, 192; I.26, 194; I.27, 195; I.29, 198; I.30, 201; I.37, 215, 218; I.42, 230; I.47, 237; II.proemio, 271-4; II.20, 339; III.6, 394, 396; III.21, 446-7; III.27, 462; III.35, 481; III.37, 486. Questo significato è rilevato, oltre che da K. KLUXEN, *Politik*, cit., pp. 38-41, anche da Sasso, che sottolinea come a «Meinecke sfugga che la "necessità" di cui Machiavelli parla non è, in ultima analisi, che il limite stesso della natura umana, quel "limite" che stringe l'uomo e che egli deve, con ogni mezzo, cercar di superare "per non perire"» (G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, p. 458). Cfr. inoltre: G. COLONNA D'ISTRIA - R. FRAPET, *L'art politique chez Machiavelli*, cit., p. 63.

<sup>38</sup> G. SASSO, *Niccolò Machiavelli*, cit., I, p. 436.

pologici sono di grande importanza nella prospettiva del governo principesco, perché è necessario conoscere bene la natura degli uomini se li si vuol governare. L'analisi antropologica mostra che la fortuna è parte dell'uomo con la conseguenza di renderlo "volubilissimo e instabile". Il principe deve fare i conti col caso naturale, ma anche col *caso* degli uomini, i quali, da un lato, «mutano volentieri signore credendo migliorare» (*P* III, 17) – dove il "credendo" indica che l'azione è eseguita in forza dell'immaginazione più che della ragione – e mentre dall'altro, sono restii a mutare condizioni di vita, tanto che camminano «quasi sempre per le vie battute da altri, procedendo nelle azioni loro con le imitazioni» (*P* VI, 30), non credono «in verità alle cose nuove, se non ne veggono nata una ferma esperienza» (*P* VI, 32) e «son sempre nimici delle imprese dove si vegga difficoltà» (*P* X, 49). Nei *Discorsi* la prospettiva non è diversa: «nacquero, vissero e morirono, sempre con uno medesimo ordine» (*D* I.11, 163), «non operano mai nulla bene se non per necessità», cioè per costrizione (*D* I.3, 136) «sendo più proni al male che al bene» (*D* I.9, 154); «si pascono così di quel che pare come di quello che è: anzi molte volte si muovono più per le cose che paiono che per quelle che sono» (*D* I.25, 192) e «pigliono certe vie del mezzo che sono dannosissime; perché non sanno essere né tutti cattivi né tutti buoni» (*ibidem*, 194); infine, «stimano più la roba che gli onori» (*D*, I.37, 218) e «sono tanto inquieti che ogni poco di porta che si apra loro all'ambizione, dimenticano subito ogni amore che gli avessero posto al principe per la umanità sua» (*D* III.21, 447).

All'interno di questa antropologia negativa vi sono però due notazioni importanti: la prima è l'ammissione che «gli uomini operano o per necessità o per elezione» (*D* I.1, 127), a confermare la *necessità della libertà umana*, l'inclinazione all'azione imprevedibile e la capacità di sottrarsi alla coercizione naturale, perché l'uomo non è composto di due nature (una libera e l'altra predeterminata), ma di un'unica natura, la cui caratteristica *costante* è l'indeterminatezza: la possibilità di essere determinati o dalla necessità o dalla propria libera scelta, che è migliore quando è espressione del popolo, perché gli uomini uniti sono assai più virtuosi di quanto non lo siano individualmente: «li popoli – infatti – benché siano ignoranti sono capaci della verità» (*D* I.4, 138). Machiavelli non vuol certo dire che la moltitudine (regolata dalle leggi) è perfetta (cfr., ad esempio, *D* I.53 e 57), ma che essa «è più savia e più costante di uno principe», per cui «sono migliori governi quegli de' popoli che quegli de' principi» (*D* I.58, 261 e 265)<sup>39</sup>. La comunità umana mettendo in comune la sapienza, l'intelligenza e la prudenza di ogni uomo ne am-

<sup>39</sup> Cfr. inoltre *D*, III.9, 417-8, III.13, 430 e III.34, 480.

plifica la potenza e consente di prendere decisioni più posate e di sottrarsi più facilmente alla fortuna/necessità. Gli uomini hanno caratteristiche negative e positive, esaltate più che da gesti eroici dall'agire in comune.

4. Il quarto gruppo di significati rileva le necessità connesse all'*attività politica in generale*. Tutte le regole qui raccolte (o comunque la maggior parte) hanno un denominatore comune: non indicano meccanismi di azione politica il cui esito è certo se vengono applicati nella situazione giusta, ossia quella che, per essere risolta, sembra richiederli con necessità. La tempestività non è questione di semplice applicazione di una regola a un caso, ma cosa assai più complessa e laboriosa, perché implica il riconoscimento sia del giusto tempo dell'azione sia della giusta azione.

Tutti i suggerimenti machiavelliani ai principi, alle repubbliche o comunque a tutti coloro che hanno responsabilità politiche, hanno una doppia possibilità esecutiva (a volte addirittura tripla) e, anche quando la regola proposta viene spacciata per infallibile, la sua esecuzione si dimostra sempre passibile di qualche imprevisto che potrebbe vanificarne l'efficacia, perché è sempre costruita su azioni che il soggetto politico dovrebbe compiere, le quali però, come tutte le azioni (anche quando compiute al momento giusto), implicano una dose di rischio ineliminabile che ne mette sempre a repentaglio la riuscita.

Esempi del primo caso sono l'indicazione che «li uomini si debbono o vezzeggiare o spegnere» (*P III*, 19) oppure che «quando quelli stati che s'acquistano sono consueti a vivere con le loro legge et in libertà, a volerli tenere ci sono tre modi» (*P V*, 28) – ma leggendo tutto il capitolo si ricava che lo svolgimento di queste possibilità non mette mai capo a un insieme di regole precise che servano da guida sicura per l'applicazione della massima, tanto che a un certo punto si dice che, «in verità, non ci è modo sicuro a possederle [le città], altro che la ruina»: si consiglia quindi di prenderle con le armi, come se le battaglie avessero un esito prestabilito; ma non solo, perché dopo qualche riga viene presentata l'eccezione alla regola, dato che nei confronti delle repubbliche «la via più sicura è spegnerle o abitarvi» (*P V*, 29): suggerimento che rimanda a una scelta e, al contempo, riapre il problema nel caso ci si trovi di fronte a un repubblica cittadina. Ma ci sono anche regole assai più vaghe: «dico adunque, che ne' principati tutti nuovi, dove sia uno nuovo principe, si truova a mantenerli più o meno difficoltà, secondo che più o meno è virtuoso colui che li acquista. E questo evento, di diventare di privato principe, presuppone o virtù o fortuna» (*P VI*, 30). E si potrebbe proseguire.

Nel secondo caso si può citare il passo che raccomanda: «nelli sta-

ti ereditari et assuefatti al sangue del loro principe sono assai minori difficoltà a mantenerli che ne' nuovi, perché basta solo non preterire l'ordine de' sua antinati, e di poi temporeggiare con li accidenti» (*P* II, 16); ma l'esemplarità massima è raggiunta prima dove si enuncia una «regola generale, la quale mai o raro falla» (*P* III, 25) – senza inoltre precisare quando “mai” e quando “raramente” – e poi quando si enuncia un'altra «regola generale che non falla mai» e che dice:

«uno principe, il quale non sia savio per sé stesso, non può essere consigliato bene, se già a sorte non si rimettessi in uno solo che al tutto lo governassi, che fusse uomo prudentissimo. In questo caso, potria bene essere, ma durerebbe poco, perché quello governatore in breve tempo li torrebbe lo stato; ma, consigliandosi con più d'uno, uno principe che non sia savio non arà mai e' consigli uniti, né saprà per sé stesso unirli; de' consiglieri ciascuno penserà alla proprietà sua; lui non li saprà correggere, né conoscere [...] Però si conclude che li buoni consigli, da qualunque venghino, conviene naschino dalla prudenzia del principe, e non la prudenzia dal principe da' buoni consigli» (*P* XXIII, 96).

Saggezza e prudenza sono qualità primarie del principe, senza le quali non riuscirà nemmeno a farsi consigliare (e quindi farà fatica a far bene anche molte altre cose), ma la saggezza e la prudenza non sono il frutto di alcun automatismo e di alcuna necessità. Machiavelli non sta semplicemente irridendo i principi e i loro *specula* – anche se ironia e sarcasmo hanno un rilievo notevole – ma sta evidenziando che in politica anche le leggi più certe non sono tali o lo sono solo in apparenza, perché vi sono elementi di contingenza e di scelta personale non espungibili e non sistematizzabili. Non c'è alcuna scienza che abbia come oggetto la politica, se ci si aspetta il ritrovamento di nessi causali deterministici. In politica non è possibile alcun tipo di ingegneria, perché l'immaginazione conta spesso più della ragione. La figura di Cesare Borgia è emblematica: «io non saprei – scrive infatti Machiavelli – quali precetti mi dare migliori a uno principe nuovo, che lo esemplo delle azioni sua»: egli usò «ogni opera e fece tutte quelle cose che uno prudente e virtuoso uomo si doveva fare, per mettere le barbe sua in quelli stati che l'arme e fortuna di altri li aveva concessi» (*P* VII, 34-5) ma, nonostante la bontà dei calcoli, «li ordini suoi non profittorono» e non per «sua colpa, [ma a causa di] una straordinaria et estrema malignità di fortuna» (*ivi*, 35). Nemmeno le virtù assicurano la riuscita. Non si tratta allora di identificare la necessità con un dover essere, la virtù, con cui necessariamente l'uomo sconfigge la fortuna. Fortuna è necessità, dato che è *necessario* che l'uomo sia libero: la contingenza penetra fin dentro le più strette maglie dell'azione politica e intacca anche le più solide virtù.

Un discorso simile, anche se il piglio precettistico e i perentori *aut-aut* del *Principe* sono smussati, si trova nei *Discorsi*. Esaminan-

do il caso delle città fondate da forestieri che siano uomini liberi (cfr. *D I.1*), dice che «la fortuna dello edificato è più o meno maravigliosa, secondo che più o meno è virtuoso colui che ne è stato principio. La virtù del quale si conosce in duo modi: il primo è nella elezione del sito, l'altro nella ordinazione delle leggi» (*D I.1*, 127), da cui si evince come non solo la riuscita di un'operazione politica è frutto della connessione tra fortuna e virtù, *all'interno della necessità*, ma anche come ogni azione politica implichi capacità di scelta adeguata ai tempi e alle necessità (individuazione del sito su cui fondare la città) e poi, non disgiunta da questa, l'abilità (che è prudenza, saggezza, temperanza ecc.) nell'ordinare le leggi. Ambedue *pratiche* implicanti una dose di incertezza e rischio non eliminabile, delle quali nemmeno un'altissima vigilanza può garantire l'eliminazione.

Una buona esemplificazione mi sembra possa essere l'affermazione che «così come gli buoni costumi per mantenersi hanno bisogno delle leggi, così le leggi per osservarsi hanno bisogno de' buoni costumi» (*D I.18*, 179-80). Anche nel calcolo politico e nelle eventuali leggi politiche che si possono individuare il mutamento non è eliminabile; ne segue che «per tutte le istorie si vede, che gli uomini possono secondare la fortuna e non opporsegli; possono tessere gli orditi suoi e non rompergli. Debbono bene non si abbandonare mai; perché non sappiendo il fine suo, e andando quella per vie traverse ed incognite, hanno sempre a sperare e sperando non si abbandonare in qualunque fortuna ed in qualunque travaglio si truovino» (*D II.29*, 367).

È a causa del perenne divenire che «è impossibile ordinare una repubblica perpetua [come anche un principato], perché per mille inopinate vie si causa la sua rovina» (*D III.17*, 439), anche se «una repubblica ha maggiore vita ed ha più lungamente buona fortuna che uno principato, perché la si può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che no può uno principe. Perché un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai, come è detto; e conviene di necessità che quando e' si mutano i tempi disformi a quel suo modo che rovinati» (*D III.9*, 417-8).

5. Non stupisce allora che esista anche un quinto gruppo di significati che registra la *necessità storica* e quindi contingente, dato che Machiavelli non crede esistano una Provvidenza o un Fato previdenti e onniscienti. Questo tipo di necessità indica le forze, presenti e agenti in determinate situazioni, alle quali si è costretti ad adattare l'agire. Machiavelli in questi casi utilizza espressioni tipo "ne' bisogni urgenti", "in estrema necessità", "in tanta calamità al

presente”, “in estrema miseria” ecc. Per Mosè, ad esempio, «era necessario trovare el populo d’Isdrael, in Egitto, stiuvo et oppresso dalli Egizii, acciò che quelli, per uscire di servitù, si disponessimo a seguirlo» (P VI, 31): qui la necessità è data da una un’occasione contingente senza la quale non avrebbe potuto prodursi un’azione specifica. Similmente, raccontando le gesta di Cesare Borgia, Machiavelli scrive che «era necessario si turbassino quelli ordini, e disordinare li stati di coloro, per potersi insignorire securamente di parte di quelli» (P VII, 35). La necessità non rende l’uomo servo delle circostanze, ma apre delle alternative. La necessità, in questo senso, può essere addirittura considerata, con le parole di Livio, «ultimum ac maximum telum» (D III.13 428): dove essa regna le prospettive degli uomini non diminuiscono, anzi si aprono spazi per nuove possibilità d’azione.

6. A tal punto la necessità rappresenta un’apertura verso possibili azioni (più o meno virtuose) che Kluxen segnala come per *necessità* Machiavelli intenda anche quella *ordinata dalle leggi* (D I.1 128). La politica come reazione a un momento transitorio, infatti, non esaurisce lo spettro dell’attività politica, che è anche organizzazione della forza e del potere, verso l’interno e verso l’esterno, costituzione dell’ordine e governo. Questa seconda natura e seconda necessità è ciò che consente agli uomini di contrastare e talvolta di dominare la prima natura e la prima necessità, dato che la natura umana non è in grado spontaneamente di opporsi alla necessità, ma ha bisogno di essere organizzata. Si tratti di un principato o di una repubblica «debbesi pigliare questo per una regola generale: che mai o rado occorre che alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene, o al tutto di nuovo fuori degli ordini vecchi riformato, se non è ordinato da uno; anzi è necessario che uno solo sia quello che dia il modo e dalla cui mente dependa qualunque simile ordinazione» (D I.9, 153). Le leggi sono una seconda natura o necessità, dal momento che tutti dovrebbero rispettarle: in una repubblica poi non c’è cosa che sia «di più cattivo esempio che fare una legge e non la osservare; e tanto più quanto la non è osservata da chi l’ha fatta» (D I.45, 233). Vi sono infatti «dua generazione di combattere: l’uno con le leggi, 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. Per tanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo» (P, XVIII, 72): passo che conferma quanto rilevato precedentemente, cioè la necessità, nel senso di costrizione e forza, e poi in quanto insopprimibilità della scelta nell’azione politica, sapere usare l’uomo e la bestia. A questo si aggiunge il ruolo della legge come altra forma di azione politica mi-

rante a risolvere i problemi legati alla duplice esigenza della politica machiavelliana: conservare se stessi, liberi<sup>40</sup>.

Anche le leggi sono parte della necessità naturale, alla quale non possono sottrarsi: «è di necessità – infatti – che ciascuno di in una città grande naschino accidenti che abbiano bisogno del medico; e secondo che gl'importano più conviene trovare il medico più savio» (D III.49, 504), così come avvenne a Roma, «dove, non ostante che fussono ordinate di molte leggi, nondimeno sempre nel maneggiare quella città si scoprivono nuove necessità, ed era necessario creare nuovi ordini» (D I.49, 241). Siccome tutto è in continuo movimento, «a molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità», cioè la legge (D I.6, 145). È per questo motivo, alla fin fine, che «sono meglio ordinate ed hanno più lunga vita, quelle [repubbliche] che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare, ovvero che per qualche accidente, fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce, che non si rinnovando questi corpi non durano» (D III.1, 379). Le leggi sviluppano

<sup>40</sup> Mi sembra che quando Meinecke parla di «teoria della necessità» in Machiavelli, definendola «la costrizione causale, lo strumento atto a plasmare la massa inerte nella forma voluta dalla virtù» (F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato*, cit., p. 37) sottolinei solo un aspetto della necessità machiavelliana, col risultato di ridurla all'imposizione di una forma (l'ordine politico) su qualcosa che viene ritenuto per sua natura informe (la materia, la moltitudine) che, senza questo demiurgico intervento resterebbe privo di ogni ordinamento e destinato al disordine. La parzialità di questa interpretazione porta Meinecke a sottolineare l'importanza decisiva della volontà e quindi a vedere nella necessità di Machiavelli «la maledizione della necessità di stato, il machiavellismo» (*ivi*, p. 38) e quindi la nascita della «ragion di stato». Le forme, imposte dalla virtù, corrispondono ai valori (storici in Meinecke), mentre ciò che è senza forma è di per se stesso ignobile, disordinato, maligno e bisognoso di essere messo in forma, anche con la forza. Mi pare di conseguenza insostenibile la lettura per cui Machiavelli anticiperebbe l'idea di «ragion di stato» (ripresa anche da K. KLUXEN, *Politik*, cit., pp. 82-7), poiché è proprio l'idea di uno stato che in Machiavelli non c'è, se con ciò intendiamo la «forma di ordinamento politico sorta in Europa, a partire dal XIII secolo fino alla fine del XVIII o agli inizi del XIX, [il cui] elemento centrale consiste nel progressivo accentramento del potere secondo un'istanza sempre più ampia, che finisce col comprendere l'intero ambito dei rapporti politici. Questo processo [si fonda] sulla concomitante affermazione del principio della territorialità dell'obbligazione politica e sulla progressiva acquisizione della impersonalità del comando politico» (P. SCHIERA, *Stato Moderno*, in N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO, *Dizionario di politica*, Torino 1992<sup>3</sup>, *ad vocem*), Machiavelli se ne discosta almeno su due punti: 1) non concepisce mai la politica come «accentramento del potere», nemmeno nel *Principe*, poiché anche in un principato (e anche nella sua degenerazione tirannica), il principe riconosce come suoi interlocutori legittimi sia i Grandi sia il popolo; 2) il comando politico, proprio perché incentrato sulle virtù, di uno o di molti, non può mai essere «impersonale»: l'autorità e il potere, per Machiavelli, non derivano dall'ufficio, dalla carica che si ricopre, ma dalla capacità, di uno o di molti, di affrontare e risolvere i problemi.

una moralità interna<sup>41</sup>, mettendo in risalto la loro funzione pedagogica: «la debolezza de' presenti uomini [è] causata dalla debole educazione loro e dalla poca notizia delle cose» (D III.27, 461). Compito delle leggi quindi è educare alla *necessità del cambiamento*.

### Conclusioni

Concludere questa disamina – dopo aver rilevato *en passant* che talvolta necessità significa “impellenza” (cfr. P VIII, 44), “costrizione” (cfr. P XXIII, 96 e D I.3, 136), “malattia, malanno” (cfr. D I.49, 241), “momenti di pericolo” (cfr. D I.32, 205) – dicendo che a questo punto, visto che l'incertezza regna sovrana e nessuno strumento è sicuro per ottenere ciò che si vuole, nessuna politica è possibile, è più che prematuro, sbagliato, dato che Machiavelli non ha mai promesso delle regole infallibili. Inoltre, è proprio l'assenza di determinismo nell'azione politica ciò che consente l'esercizio politico. Se tutto fosse già determinato gli uomini non potrebbero esercitare la loro libertà. L'incertezza non solo non preclude la politica, anzi è l'unico terreno su cui può crescere<sup>42</sup>: i diversi tipi di necessità individuati, da un lato, costituiscono un insieme di regole prudenziali da tenere a mente, ma da non usare come fossero bacchette magiche, dall'altro, possono essere riassunte nell'idea di singolarità. Anche le generalizzazioni più ampie e le leggi più certe presentano margini d'eccezione: sono le *aperture* nelle forme delle cose che ne costituiscono l'unicità e la differenza specifica. Contrariamente a un individuo, una singolarità è sì definita, ma non da un'identità, bensì dai gradi di movimento e di trasformazione che le consentono i suoi vuoti. Credo quindi che il concetto machiavelliano di necessità sia sempre, seppur in modi diversi, collegato a quello di libertà, infatti:

«le repubbliche forti e gli uomini eccellenti ritengono in ogni fortuna il medesimo animo e la loro medesima dignità, e se la varia, ora con esaltarli ora con opprimerli, quegli non variano, ma tengono sempre lo animo fermo ed in tale modo congiunto con il modo del vivere loro che facilmente si conosce per ciascuno la fortuna non avere potenza sopra di loro» (D III.31, 469).

Questa è, sino al punto in cui il percorso è stato esaminato, la risposta alla domanda posta nei *Ghiribizzi*. La necessità è anche libertà, poiché ciò che vincola è anche, al contempo, ciò che consente l'esercizio della virtù, come pratica che offre l'opportunità di contrastare la fortuna. La necessità è sempre una situazione aperta, mai

<sup>41</sup> Cfr. K. KLUXEN, *Politik*, cit., p. 86.

<sup>42</sup> «La possibilità – infatti – contiene, come nucleo interno, una struttura della necessità» (M. Reale, *Machiavelli*, cit., p. 64); inoltre, il «continuo cambiamento assume la forma di una lotta [e] la contesa continua è condizione permanente della vita politica» (F. GILBERT, *Machiavelli e Guicciardini*, cit., p. 167).

totalmente determinata, per cui la libertà degli uomini può trovare, tramite l'esperienza, la sapienza e la prudenza, i modi giusti per agire. Il rapporto tra virtù e necessità «non è solo un rapporto di antitesi. Da un lato la *virtù* è il mezzo con cui si produce l'innovazione, ma producendosi il fatto nuovo si dà via libera a tutta una serie di eventualità imprevedibili o incontrollabili e così diventiamo preda della *fortuna*. Dall'altro la *virtù* è quella qualità propria della nostra personalità con la quale ci opponiamo alla *fortuna* e la pieghiamo a un certo ordine, che può anche diventare un ordine morale»<sup>43</sup>. La necessità non preclude l'esercizio della libertà, anzi è ciò che lo rende possibile. Per Machiavelli, «la necessità non è soltanto una forza ostile che rende le azioni umane puramente meccaniche. Essa può sforzare l'uomo ad agire come richiesto dalla ragione; può creare occasioni favorevoli. In qualsiasi situazione l'uomo si trovi l'esito finale dipende dal suo modo di reagire alle condizioni create dalla necessità. L'uomo non è impotente di fronte agli assalti esterni»<sup>44</sup>: infatti, «altre volte abbiamo discorso quanto sia utile alle umane glorie la necessità, ed a quale gloria siano state condotte da quella e come le mani e la lingua degli uomini non avrebbero operato perfettamente né condotte le opere umane a quella altezza si veggono condotte, se dalla necessità non fussoro spinte» (*D* III.12, 425).

Se ne evince «l'impossibilità di fondare un ordine sociale permanente, che rispecchi la volontà di Dio o in cui la giustizia sia distribuita in modo da rispondere a tutte le esigenze umane; il suo [di Machiavelli] scopo era di tenere in vita la società nel perpetuo fluire della storia»<sup>45</sup>. Conseguente è la necessità della decadenza e della corruzione dell'ordine, da cui nasce il problema principale di Machiavelli, già formulato più sopra: se sia possibile o no (e se sì come) ricostituire uno stato libero, dopo aver perduto la libertà (cfr. *D* I.16-8). Un quesito che richiede, a questo punto, ulteriori analisi.

Credo di poter concludere dicendo che l'intenzione di Machiavelli non era quella di fornire un catalogo delle azioni politiche valide in eterno, quanto cogliere la *necessità* propria dei tempi e questa *necessità*, che si è rivelata come un'impellenza e al contempo come un compito, è quella della *libertà*. Ciò che Machiavelli si chiede continuamente è come essa sia possibile e realizzabile. Solo in questo modo, occupandosi di pensare alla conquista della libertà nel proprio tempo, Machiavelli riesce a esporre una legge veramente *universale*, che dice agli uomini «godetevi pertanto quel bene o quel male che voi medesimi avete voluto» (*D* dedica, 122).

<sup>43</sup> J.G.A. POCKOCK, *Il momento machiavelliano*, 2 voll., Bologna 1980; vol. I, p. 338.

<sup>44</sup> F. GILBERT, *Machiavelli e Guicciardini*, cit., p. 166.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 171.