

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## «Usi a vivere liberi». Guerra e religione nell'ordinamento machiavelliano della libertà

«Accustomed to live in freedom».  
War and Religion in the Machiavellian Constitution of Freedom

*Fabio Raimondi*

Università degli Studi di Udine

fabio.raimondi@uniud.it

### A B S T R A C T

Questo saggio intende colmare alcune lacune presenti nel mio *L'ordinamento della libertà* (2013) inerenti, in particolar modo, al ruolo svolto dalle “armi proprie” e dalla “religione” nella concezione machiavelliana della libertà e alla sua realtà nella repubblica fiorentina. L'analisi conferma che la libertà, secondo Machiavelli, non coincide con l'assolutezza della volontà, ma con la capacità di lottare sia con le armi sia con i simboli religiosi, mettendo in gioco anche la propria vita se necessario, all'interno di un contesto definito al fine di trasformarlo.

PAROLE CHIAVE: Libertà; Guerra; Armi proprie; Religione; Ordinamento.

\*\*\*\*\*

This essay intends to fill some gaps in my *L'ordinamento della libertà* (2013) concerning, in particular, the role played by “one's own arms” and “religion” in the Machiavellian conception of freedom and its reality in the Florentine republic. The analysis confirms that freedom, according to Machiavelli, does not coincide with the absoluteness of the will, but with the ability to fight both with weapons and with religious symbols, also bringing into play their lives if necessary, within a defined context in order to transform it.

KEYWORDS: Freedom; War; One's own Arms; Religion; Constitution (Ordinamento).

SCIENZA & POLITICA, vol. XXX, no. 58, 2018, pp. 15-32

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/8390>

ISSN: 1825-9618



Gli uomini si travagliano volentieri nelle cose,  
e massime in quelle dove si veggono essere  
riguardati e stimati<sup>1</sup>.  
N. Machiavelli

Denn Interesse können wir nur an etwas  
nehmen, für das wir tätig sein können<sup>2</sup>.  
G.W.F. Hegel

Man muß das Volk vor sich selbst *erschrecken*  
lehren, um ihm *Courage* zu machen<sup>3</sup>.  
K. Marx

1. In un precedente lavoro, volutamente parziale, ho proposto di intendere la *libertà* di cui Machiavelli tratta nei suoi scritti come *ordinamento*; un termine che raggruppa e sintetizza, in modo convenzionale, le caratteristiche indispensabili per definire il «vivere libero e civile» tipico di Firenze<sup>4</sup> e che richiama la nozione di «*constitutio*» nell'accezione che ha quando si parla «di buona o cattiva costituzione del corpo intend[endo] uno stato di salute»<sup>5</sup>. L'*ordinamento* o *costituzione* di Firenze, nel senso che ho utilizzato, è definito dalle relazioni storiche tra vari «elementi». I principali sono gli «ordini» (le istituzioni, che comprendono, ad esempio, il Gonfaloniere e le magistrature), le «leggi» (la «giustizia») e i «costumi» (dei quali fanno parte, ad esempio, la «lingua» e la «religione»): un insieme storicamente variabile, ma in ogni momento ben definito, di istituzioni e pratiche extraistituzionali<sup>6</sup>.

Dall'analisi del problema di Discorsi I.18 – «in che modo nelle città corrotte si potesse mantenere uno stato libero, essendovi; o, non vi essendo, ordinarvelo»<sup>7</sup> – e delle due proposte di «riforma» dello «stato» (ossia del governo) di Firenze esposte tra il 1520 e il 1522<sup>8</sup>, la libertà risultava essere l'insieme dei modi d'agire nel solco delle isti-

<sup>1</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorso sulla milizia a cavallo* (1510), in *L'arte della guerra e scritti politici minori*, Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli (d'ora in poi EN), I/3, Roma, Salerno Ed., 2001, p. 521.

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL, *Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796). Zusätze*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1, *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, p. 213 (trad. it. *Testo 34*, in *Scritti giovanili*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015, p. 385: «... perché possiamo prendere interesse solo a ciò per cui possiamo agire...»).

<sup>3</sup> K. MARX, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrecht. Einleitung* [1844], in *Marx Engels Werke*, 1, Berlin, Dietz Vlg., 1981, p. 381 (trad. it. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma, Ed. Riuniti, 1983, p. 164: «Bisogna insegnare al popolo ad avere orrore di se stesso, per fargli coraggio»).

<sup>4</sup> Cfr. F. RAIMONDI, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*, Verona, ombre corte, 2013 e Id., *Constituting Freedom. Machiavelli and Florence*, Oxford, Oxford University Press, 2018 (traduzione con alcuni cambiamenti e aggiornamenti). Inevitabile debba darne per scontata la conoscenza.

<sup>5</sup> H. MOHNHAUPT – D. GRIMM, *Costituzione: storia di un concetto dall'antichità a oggi* (2002<sup>2</sup>), Roma, Carocci, 2008, p. 46. Negli scritti di Machiavelli, «ordinamento» è sinonimo di «ordine» (nel senso di istituzione), mentre «costituzione» ha significati diversi, ma mai quello moderno.

<sup>6</sup> Sull'importanza di questi e altri aspetti, come la parola pubblica, anche anonima (la «voce»), la calunnia, la credenza, l'immaginazione, l'opinione, la fama e la reputazione, è fondamentale S. LANDI, *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Bologna, il Mulino, 2017.

<sup>7</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, EN, I/2.1, p. 112 (d'ora in poi D o Discorsi).

<sup>8</sup> Cfr. N. MACHIAVELLI, *Discursus florentinarum rerum post mortem Iunioris Laurentii Medices e Minuta di provvisione per la riforma dello stato di Firenze l'anno 1522*, EN, I/3, pp. 624-641 e 646-654 (d'ora in poi *Discursus* e *Minuta*).



tuzioni e al di fuori di esse (i «tumulti» ad esempio)<sup>9</sup>, che l'*ordinamento* consentiva e richiedeva o non riusciva a impedire.

Tale ricerca non esauriva l'ambito e l'ampiezza della riflessione machiavelliana sulla libertà. Mancava l'analisi di molti aspetti rilevanti, come l'importanza della milizia cittadina e della vita militare per la formazione dei «cittadini» e del «popolo» di una repubblica, e la necessità di una «religione» adatta ai «tempi» (le circostanze storiche) e al «popolo», che si sarebbe dovuto mobilitare accollandosi compiti di difesa e di governo; mancava poi l'analisi dei «costumi», del rapporto tra immaginazione e formazione dell'«opinione pubblica», della lingua, dell'economia, del diritto e molto altro ancora.

Non potendo sopperire con un saggio a tali lacune, vorrei qui cominciare solo a impostare, senza pretese esaustive e in forma contratta (anche nei riferimenti bibliografici), come bozza di un progetto di ricerca futuro, uno dei problemi connessi a Discorsi I.18: il rapporto tra «vivere libero e civile», guerra (vita e istituzioni militari: le «armi proprie») e religione, perché «dove è religione, facilmente si possono introdurre l'armi, e dove sono l'armi, e non religione, con difficoltà si può introdurre quella»<sup>10</sup>. In quest'ottica, *Discursus* e *Minuta* sono progetti non onnicomprensivi di riordinamento della *costituzione* di Firenze, come mostra, ad esempio, il silenzio sulla questione della milizia popolare, e non ricapitolano totalmente il pensiero di Machiavelli, benché legati in modo innovativo ai suoi scritti più famosi, alla «lunga esperienza delle cose moderne e [alla] continua lezione delle antiche»<sup>11</sup>.

2. La necessità delle «armi proprie» per instaurare e conservare la libertà repubblicana è dichiarata in modo esplicito nel 1503, quando Machiavelli scrive che

«tutte le città [...] hanno aiuto per defensione loro le forze *mescolate* con la prudenza: perché questa non basta sola e quelle, o non conducono le cose, o condutte non le mantengano, [al punto che] sono [...] queste due cose el nervo di tutte le signorie [...]; e chi ha osservato le mutazioni de' regni, le ruine delle province e delle città, non le ha vedute causare da altro che dal mancamento delle armi o del senno»<sup>12</sup>.

Le armi difendono la libertà, perché sono una forma del suo esercizio: convinzione che Machiavelli esplicita affermando che essendo i «Fiorentini liberi» la «libertà [era] nelle [loro] mani»<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. anche F. RAIMONDI, *Les « tumultes » dans Le Prince et dans les Discours. Notes pour un lexique machiavélien des luttes*, in *Machiavel, le Pouvoir et le Peuple* (éds. Y.Ch. Zarka et C. Ion), Parigi, Mimesis, 2015, pp. 157-173.

<sup>10</sup> D, I.11, p. 79.

<sup>11</sup> N. MACHIAVELLI, *Il principe*, EN, I/1, p. 58 (d'ora in poi P o *Principe*).

<sup>12</sup> N. MACHIAVELLI, *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio, fatto un po' di proemio e di scusa*, EN, I/3, p. 446 (corsivo mio). Non posso soffermarmi su questa forma del «misto» né sulla prudenza, altra componente fondamentale e non istituzionalizzabile necessaria al «vivere libero e civile».

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 452.

Per non essere annientati o asserviti bisogna combattere e prepararsi a farlo dotandosi di istituzioni appropriate, perché «ogni città, ogni stato debbe reputare inimici tutti coloro che possono sperare di poterle occupare el suo e da chi lei non si può difendere»<sup>14</sup>. Non esiste alcuna libertà esclusivamente negativa<sup>15</sup>, poiché se è vero che sin dai Greci «la condizione del libero» si definiva «in opposizione a quella dello schiavo», è altrettanto vero che «l'essere libero del singolo [dipendeva] molto concretamente da quello della collettività»<sup>16</sup>. Se essere liberi, cioè non schiavi, richiede l'agire concreto di una comunità protettrice, allora non c'è alcuna libertà negativa che non sia al tempo – e senza possibilità di distinzione – positiva. Non essere schiavo vuol dire godere di un'altra condizione, ottenibile solo agendo collettivamente: la distinzione tra libertà negativa e positiva è astratta, tanto quanto la loro contrapposizione; allo stesso modo non si può parlare di libertà come non-dominio, perché non c'è sottrazione se non si costruisce un'altra condizione. Se la città è disarmata si vedranno «e' sudditi [...] senza fede [ed] è ragionevole che sia così, perché gli uomini non possono e non debbono essere fedeli servi di quello signore, da el quale e' non possono essere né difesi né corretti»<sup>17</sup>. Il rapporto tra comando e obbedienza o è biunivoco o non è: senza protezione, nessuna obbedienza, ma senza partecipare direttamente alla difesa – agire che richiede obbedienza – nessuna libertà<sup>18</sup>.

Negli scritti sull'Ordinanza<sup>19</sup>, che vanno dal 1506 al 1515, Machiavelli approfondisce la relazione tra libertà, armi e religione. Nel rapporto La cagione dell'ordinanza del 1506, Machiavelli sostiene, riferendosi al binomio giustiniano «iustitia e armi»<sup>20</sup>, che entrambe sono necessarie *ovunque* ci siano «uomini che comandano» al fine di convincere la repubblica fiorentina, che «della iustitia» non ne ha molta «et delle armi non punto», che «el modo a riavere l'uno e l'altro è solo ordinarsi all'armi per deliberazione pubblica, e con buono ordine, e mantenerlo»; nulla contano i «cento [...] anni» durante i quali Firenze è vissuta senza milizie proprie riuscendo a conservarsi libera, perché, cambiati i «tempi, [...] è impossibile potere perservare la [...] libertà [della

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 448.

<sup>15</sup> Cfr. I. BERLIN, *Due concetti di libertà* [1958], Milano, Feltrinelli, 2000: base, ad esempio, delle interpretazioni di Skinner (libertà come «assenza di interferenza»: che è la libertà di Hobbes) e Pettit (libertà come «non-dominio»). In merito, e per una valutazione critica, si vedano almeno: M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», 12, 1, 1998, pp. 101-132; S. VISENTIN, *L'inafferrabilità di Old Nick. Machiavelli nell'interpretazione di John Pocock e Quentin Skinner*, in *La varia natura, le molte cagioni. Studi su Machiavelli* (a c. di R. Caporali), Cesena, Il Ponte Vecchio, 2007, pp. 165-189.

<sup>16</sup> J. BLEICKEN ET AL., *Libertà* (1975), Venezia, Marsilio, 1991, p. 5. Anche la distinzione tra *freedom* e *liberty* sembra difficilmente applicabile al discorso machiavelliano.

<sup>17</sup> N. MACHIAVELLI, *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio*, p. 448.

<sup>18</sup> La differenza rispetto al rapporto tra sovrano e sudditi-cittadini presente nel dispositivo hobbesiano, che si basa sull'idea della *libertà* come *proprietà* dell'individuo, non implica la non modernità o pre-modernità di Machiavelli.

<sup>19</sup> Sul progetto militare e politico che vi è contenuto, si veda l'importante ricerca di A. GUIDI, *Un Segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 2009.

<sup>20</sup> E esso non sostituisce, ma implementa, il «forze e prudenza» di *Parole da dirle sopra la provvisione del danaio*, portando a una relazione più complessa tra giustizia, prudenza e armi che qui non posso trattare.



città] in quel medesimo modo»<sup>21</sup>. La libertà non c'è se non viene “costantemente conservata” (*perservare*), cioè riprodotta: non esiste, dunque, alcuna libertà naturale, a meno che non si consideri naturale dotarsi di strumenti e istituzioni per difendere la libertà costruita.

Questo scritto non mostra solo che «Machiavelli [...] non vagheggiava astrattamente il modello di cittadino-soldato, [ma] proponeva un realistico progetto militare, che partisse dal contado ed entrasse poi “a poco a poco nella città” [e che] la sua proposta, sin dall’inizio, era basata su di una nuova pratica dell’amministrazione giudiziaria, su nuove istituzioni di governo dei militi»<sup>22</sup>, e sull’analisi di questioni economico-finanziarie<sup>23</sup>, ma mostra anche «la natura religiosa della disciplina militare» e, di conseguenza, del rapporto tra comando e obbedienza, perché «la questione delle armi è [...] inseparabile da quella della “fede” dei popoli, ovvero della loro volontà di credere nell’autorità cui sono sottoposti»<sup>24</sup>. Il primo indizio della natura religiosa di questo legame è la necessità di ordinare le milizie del contado sotto «segni» e «bandiere», affinché «tutti li uomini [...] sieno affezionati di una medesima cosa, e non abbino altro per obietto ch’el segno pubblico, e per questo ne diventino partigiani»; i simboli devono avere «termine di paese»<sup>25</sup> (indicare parti determinate di territorio), affinché i soldati possano sviluppare il senso d’appartenenza e trasferire al bene «pubblico» il loro affetto, disponendosi a obbedire ai comandi e combattere<sup>26</sup>. Senza troppe spiegazioni purtroppo, Machiavelli precisa poi che i soldati devono essere «remuner[ati]» e che «per farli più ubbidienti» bisogna «*mescolarci* qualche cosa di religione»<sup>27</sup>. La religione allora è *instrumentum regni* o quest’apparenza di funzionalismo è ingannevole<sup>28</sup>? Oltre a tenere unite, ubbidienti e motivate le truppe, che servono a «rendere più sicuro el dominio fiorentino e presente stato e libertà»<sup>29</sup>, infatti, essa è indispensabile per instaurare un rapporto biunivoco ma asimmetrico tra principe e popolo<sup>30</sup>, tra comandanti e soldati. Affinché questi siano «contenti» di andare in guerra, ad esempio, «non

<sup>21</sup> Cfr. N. MACHIAVELLI, *La cagione dell’ordinanza. Dove la si trovi e quel che bisogna fare*, EN, I/3, p. 470.

<sup>22</sup> A. GUIDI, *Un Segretario militante*, pp. 166-168.

<sup>23</sup> Su questo tema è di estrema rilevanza J. BARTHAS, *L’argent n’est pas le nerf de la guerre. Essai sur une prétendue erreur de Machiavel*, Roma, Ecole française de Rome, 2011.

<sup>24</sup> S. LANDI, *Lo sguardo di Machiavelli*, p. 146.

<sup>25</sup> Cfr. N. MACHIAVELLI, *La cagione dell’ordinanza*, p. 472.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 474.

<sup>27</sup> *Ibidem* (cors. mio).

<sup>28</sup> Si vedano almeno, tra le ricerche più recenti, per la prima tesi: A. TENENTI, *La religione di Machiavelli*, «Studi storici», 10, 4/1969, pp. 716-717, 746; J.S. PREUS, *Machiavelli’s Functional Analysis of Religion: Context and Object*, «Journal of the History of Ideas», 40, 2/1979, pp. 171-190; per la seconda: E. CUTINELLI-RÈNDINA, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998 (importante per ogni aspetto della trattazione machiavelliana del tema); B. FONTANA, *Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli*, «Journal of the History of Ideas», 60, 4/1999, p. 640; S. LANDI, *Lo sguardo*, pp. 263-277.

<sup>29</sup> N. MACHIAVELLI, *L’ordinanza dei cavalli (1510-1511)*, EN, I/3, p. 523.

<sup>30</sup> Cfr. S. VISENTIN, *Il luogo del Principe. Machiavelli e lo spazio dell’azione politica*, in *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del Principe* (a c. di G.M. Anselmi, R. Caporali, C. Galli), Milano-Udine, Mimesis, 2015, in particolare pp. 155-160.

bisogna né tutti preghi né tutta forza, ma quella autorità e reverenzia che ha da avere el principe ne' sudditi sua; di che ne nasce che coloro che, essendo domandati se volesino essere soldati, direbbono no, sendo richiesti, vengono senza recusare»<sup>31</sup>. E la riverenza, un «timore misto a rispetto», che implica ammirazione e autorevolezza<sup>32</sup>, non è un'imposizione.

Anche ne *L'arte della guerra* Machiavelli collega la questione delle «armi proprie» e della «religione» con la «libertà», affermando che non c'è

«cosa alcuna che minore convenienza abbia come un'altra, né che sia tanto dissimile, quanto la vita civile alla militare; [infatti], si vede spesso, se alcuno disdegna nello esercizio del soldo prevalersi, che subito non solamente cangia abito, ma ancora ne' costumi, nelle usanze, nella voce e nella presenza da ogni civile uso si disforma [...]: il che fa in questi tempi tale opinione essere verissima. Ma se si considerassono gli antichi ordini, non si troverebbero cose più unite, più conformi e che di necessità tanto l'una amasse l'altra quanto queste, perché tutte l'arti che si ordinano in una civiltà per cagione del bene comune degli uomini, tutti gli ordini fatti in quelle per vivere con timore delle leggi e d'Iddio, sarebbero vani, se non fussono preparate le difese loro; le quali, bene ordinate mantengono quegli, ancora che non bene ordinati. E così, per il contrario i buoni ordini, senza il militare aiuto, non altrimenti si disordinano [...]. E se in qualunque altro ordine delle cittadi e de' regni si usava ogni diligenza per mantenere gli uomini fedeli, pacifici e pieni del timore d'Iddio, nella milizia si raddoppiava; perché in quale uomo debbe ricercare la patria maggiore fede, che in colui che le ha a promettere di morire per lei? in quale debbe essere più amore di pace, che in quello che solo dalla guerra puote essere offeso? in quale debbe essere più timore d'Iddio, che in colui che ogni dì, sottomettendosi ad infiniti pericoli, ha più bisogno degli aiuti suoi? Questa necessità considerata bene e da coloro che davano le leggi agli imperii e da quegli che agli esercizi militari erano preposti, faceva che la vita de' soldati dagli altri uomini era lodata e con ogni studio seguitata e imitata»<sup>33</sup>.

Due aspetti ritengo particolarmente importanti: 1) la questione dei tumulti nell'esercito; 2) il ruolo in esso della religione. Affinché l'esercizio delle armi proprie sia di giovamento alla libertà, un baluardo contro l'usurpazione e la tirannia, non deve diventare un mestiere, perché la libertà della repubblica dipende sia dal fatto che l'esercito sia in grado di difenderla<sup>34</sup> sia dal fatto che i suoi soldati non la minaccino, e ciò avverrà solo se «l'armi in dosso a' [...] cittadini o sudditi [sono] date dalle leggi e dall'ordine»<sup>35</sup>, oltre ad accorgimenti come ruotare le cariche dei «capi» o evitare che comandino nelle «terre» da cui provengono<sup>36</sup>. E non è sufficiente. Finché «Roma [...] fu bene ordinata, che fu infino a' Gracchi», uno dei «primi privilegi che dava il popolo romano ad un suo cittadino, era che non fusse constretto fuora di sua volontà a militare»<sup>37</sup>. Per questo,

«deono [...] i re, se vogliono vivere sicuri, avere le loro fanterie composte di uomini che, quando egli è tempo di fare guerra, volentieri per suo amore vadano a quella, e

<sup>31</sup> N. MACHIAVELLI, *Ghiribizzi d'ordinanza* (1515), EN, I/3, p. 591.

<sup>32</sup> Cfr. R. RINALDI, note a N. Machiavelli, *Opere*, Torino, Utet, 1999, vol. I, p. 679 n. 17; ma si vedano anche p. 498 n. 81 e p. 606 n. 18 (d'ora in poi *Rinaldi*).

<sup>33</sup> N. MACHIAVELLI, *L'arte della guerra*, EN, I/3, proemio, pp. 27-28 (d'ora in poi AG o *Arte*).

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 44-50 e II, p. 97.

<sup>35</sup> *Ivi*, I, p. 61.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, pp. 72-74 e anche N. MACHIAVELLI, *La cagione dell'ordinanza*, pp. 475-476.

<sup>37</sup> AG, I, p. 47.



quando viene poi la pace più volentieri se ne ritornino a casa. Il che sempre fia, quando egli scerrà uomini che sappiano vivere d'altra arte che di questa. E così debbe volere, venuta la pace, che i suoi principi tornino a governare i loro popoli, i gentili uomini al culto delle loro possessioni e i fanti alla loro particolare arte; e ciascuno d'essi faccia volentieri la guerra per avere pace, e non cerchi turbare la pace per avere guerra»<sup>38</sup>.

Ne segue che coloro che «si conducono alla milizia per comandamento del principe vi hanno a venire né al tutto forzati, né al tutto volontari», ma grazie a una sorta di «via di mezzo, dove non sia né tutta forza né tutta volontà, [...] tirati da uno rispetto ch'egli abbiano al principe, dove essi temano più lo sdegno di quello che la presente pena; e sempre occorrerà ch'ella fia una forza in modo *mescolata* con la volontà»<sup>39</sup>. Non si obbedisce solo perché il comando viene dall'autorità preposta, di cui si teme la punizione, ma anche per rispetto (stima) di chi la esercita. Costrizione e riconoscimento non possono essere disgiunti se si vuole un ordine efficace che sia eseguito con convinzione. Chi, ad esempio, «è preposto a uno esercito, o [...] si trova in una città dove nascesse tumulto» e dovesse «frenare una moltitudine concitata», dovrebbe mostrarsi «con maggiore grazia e più onorevolmente che può»: ossia «pa[rere] ed [essere] riverendo»<sup>40</sup>.

Non è un caso molto dissimile da quello di un «capitano», il quale, «se nasce sedizione o discordia tra [i] soldati, [deve] saperle con arte spegnere»; e se pure ci sono vari modi, «quello che sopra ogni altra cosa tiene lo esercito unito, è la riputazione del capitano; la quale solamente nasce dalla virtù sua, perché né sangue né autorità la dete mai senza la virtù»<sup>41</sup>. E se la «reputazione» è «il prestigio fondato sulla *fama*»<sup>42</sup>, l'importanza di quest'ultima e della «pubblica voce» nel giudizio che il «popolo» ha degli «uomini» è ribadita da Machiavelli quando sostiene che essa non si acquista grazie al sangue o alle frequentazioni (le «compagnie»), ma «per qualche azione istrasordinaria e notevole, ancora che privata, la quale [...] sia riuscita onorevolmente [e] venisse in comune utilità»<sup>43</sup>. È la virtù a generare la reputazione necessaria a «spegnere» i «tumult[i] e le discordie, che sono la rovina d'uno esercito»<sup>44</sup>.

Da qui le due questioni cui accennavo sopra: 1) nell'esercito i tumulti sono pericolosi e non svolgono alcun ruolo dinamico-rigenerativo dell'ordinamento (come invece avviene nei Discorsi): come si deve intendere allora l'idea che la vita militare è un *esempio* per quella civile? Come si articola il fatto che la vita militare esige la dura «disciplina», che consiste nello «stare negli ordini [e] ubbidire a' segni, a' suoni e alle voci del capitano»<sup>45</sup>, mentre la vita civile esige anche la capacità di pensare e agire in modo

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 60 (corsivo mio).

<sup>40</sup> Cfr. D, I.54, pp. 258, 260.

<sup>41</sup> AG, VI, pp. 242-243.

<sup>42</sup> *Rinaldi*, p. 444 n. 44.

<sup>43</sup> Cfr. D, III.34, pp. 732-734.

<sup>44</sup> Cfr. AG, VI, pp. 242-243.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, II, pp. 99-100.

autonomo?); 2) Se tra la costrizione e la scelta volontaria, tra l'obbedienza dovuta e quella voluta, si inseriscono il rispetto, la riverenza e la reputazione, vuol dire che oltre a un riscontro oggettivo – reso tangibile dalla virtù, che si manifesta nelle imprese straordinarie compiute per la comune utilità e che è la misura per concedere a qualcuno l'onore di essere obbedito – interviene anche un fattore soggettivo (immaginario<sup>46</sup>) legato alla fama, al prestigio, alle voci che circolano su qualcuno e, dunque, alla fiducia e alla fede suscitate da istituzioni e individui.

Virtù e immaginazione sono i criteri (oggettivo e soggettivo) che determinano l'opportunità di obbedire o disobbedire, perché entrambi sono esiti di una libertà resa possibile dall'ordinamento. Chi comanda deve fare quanto necessario per impedire i tumulti o per «fermar[li]» ossia per trovare una soluzione al problema che manifesta<sup>47</sup>: così, ad esempio, la rotazione dei «capitani» fece sì che «il regno degli Assiri [...] durò mille anni senza tumulto e senza alcuna guerra civile», di contro a quanto accade «nello Imperio romano, spento che fu il sangue di Cesare»<sup>48</sup>; oppure, nel caso di Manlio Capitolino, l'autorità data al popolo di giudicarlo «lev[ò] i tumulti e [fece] osservare la giustizia»<sup>49</sup>. Chi obbedisce deve saper valutare l'efficacia dei provvedimenti presi e, sulla base della virtù di chi comanda e della riverenza che merita (individuo o istituzione che sia), soppesare l'opportunità di tumultuare; a Roma, ad esempio, i tumulti furono fondamentali per «tener[la] libera», dato che «partori[rono] [...] buoni effetti», tra i quali la «creazione de' tribuni [della plebe]»<sup>50</sup>.

Se il rapporto tra chi comanda e obbedisce è biunivoco ma non simmetrico<sup>51</sup>, allora le due parti si relazionano attivamente; e se chi comanda deve guadagnarsi la riverenza, oltre a dimostrare di possedere virtù, chi obbedisce deve saper riconoscere la virtù e concedere la riverenza secondo le circostanze. Non a caso, «i regni che hanno buoni ordini non danno lo imperio assoluto agli loro re se non nelli eserciti; perché in questo

<sup>46</sup> L'aspetto psicologico è decisivo e non va inteso in modo "intellettualistico" (come accade nel materialismo meccanicistico che, non casualmente, converge col logicismo idealistico), bensì sulla base del *Peri psychés* e dei cosiddetti *Parva naturalia* di Aristotele (su cui ha insistito L. ZANZI, *I "segni" della natura e i "paradigmi" della storia: il metodo del Machiavelli* [1981], in *Il metodo del Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 21-327), per i quali l'anima, principio del vivente e dunque dei movimenti del corpo individuale e collettivo, muove anche tramite l'immaginazione. Da non dimenticare è il ruolo della psicologia sviluppata dall'atomismo: cfr. almeno D. KONSTAN, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, Milano, Vita e Pensiero, 2007.

<sup>47</sup> Cfr., ad esempio, AG, VII, p. 261 e D, I.13.

<sup>48</sup> Cfr. AG, I, pp. 73-74. Qui «tumulto» è sinonimo di «scandalo» ossia di «rivolgimento a mano armata» (cfr. *Rinaldi*, p. 1272 n. 735): ben altra cosa rispetto a una «guerra civile».

<sup>49</sup> AG, VI, pp. 229-230.

<sup>50</sup> Cfr. D, I.4, pp. 33-34, 36.

<sup>51</sup> Cfr., ad esempio, *ivi* I.12, pp. 83-86: l'asimmetria tra uomini «prudenti, [...] conoscitori delle cose naturali [e] savi», e i «popoli» si vede nella lotta tra i primi impegnati a «mantenere incorrotte le cerimonie della [...] religione» di un popolo – perché «ogni religione ha il fondamento della vita sua in qualche principale ordine suo» – e i secondi intenti a sorvegliare la correttezza di questo processo; infatti, quando gli «oracoli [...] cominciarono [...] a parlare a modo de' potenti, e che questa falsità fu scoperta ne' popoli, diventarono uomini increduli e atti a perturbare ogni ordine buono». O ancora: benché «Cammillo e [gli] altri principi della città» non credessero al miracolo dell'immagine di «Giunone», che secondo alcuni soldati romani aveva risposto affermativamente alla loro domanda «Vis venire Romam?», «favori[rono] e accre[bbbero] [tale] oppinione e credulità».



luogo solo è necessaria una súbita deliberazione», mentre «nell'altre cose [il re] non può fare alcuna cosa senza consiglio»<sup>52</sup>.

E nell'esercito, come nella vita civile, siccome «a frenare gli uomini armati non bastano né il timore delle leggi né quello degli uomini, vi aggiugnevano gli antichi l'autorità di Iddio [...]. E usavano ogni industria per empiergli di religione»<sup>53</sup>, perché «a persuadere o a dissuadere a' pochi una cosa è molto facile, perché se non bastano le parole, [si] può usare l'autorità e la forza; ma la difficoltà è rimuovere da una moltitudine una sinistra opinione», soprattutto se «contraria [...] al bene comune», perché «non si può usare se non le parole, le quali conviene che sieno udite da tutti»; i «capitani» allora devono essere abili «oratori», perché con le giuste parole «l'umane passioni si spengono o si accendono», e gli strumenti più utili per ottenere questo effetto sono «la religione e il giuramento»: fu il timore della punizione divina che, «mescolat[o] con altri modi religiosi, fece molte volte facile a' capitani antichi ogni impresa, e farebbe sempre, dove la religione si temesse e osservasse»<sup>54</sup>.

Per comprendere come guerra («armi proprie») e religione contribuiscano a definire la natura della libertà machiavelliana, bisogna prima capire se e quale parte abbia il popolo, o chi obbedisce, nel definire la religione e, poi, quale religione avrebbe fatto il caso di Firenze, dal momento che, per motivi diversi, Machiavelli riteneva impossibile riattivare quella pagana antica e giudicava inadatta allo scopo quella cristiana<sup>55</sup>. Dalla religione, infatti, dipende il funzionamento dell'ordinamento (in senso istituzionale ed extra-istituzionale) e, dunque, la capacità di una città di costruire, promuovere, conservare e difendere la propria forma di libertà. Per *cominciare a ipotizzare* una risposta esaminerò alcuni capitoli dei Discorsi<sup>56</sup> senza occuparmi di quale fosse la religione professata da Machiavelli<sup>57</sup>.

3. In che cosa consista l'efficacia della religione, secondo Machiavelli, è stato più volte evidenziato. Schematicamente: a) proponendo una gerarchia di valori, produce il legame che tiene unito un popolo – religione significa *res-ligare* (Lattanzio); b) presentandosi come fede, credenza o timore genera obbedienza e, di conseguenza, l'ordine

<sup>52</sup> AG, I, p. 48.

<sup>53</sup> *Ivi*, VI, p. 230.

<sup>54</sup> *Ivi*, IV, pp. 184-185 (cors. mio). Condivido l'idea che per Machiavelli la «religione» fosse una «grande "passione" collettiva» (A. TENENTI, *La religione di Machiavelli*, p. 722). Sull'importanza per Machiavelli della retorica in ambito militare e la polemica anti-umanistica a essa collegata, cfr. E. RAIMONDI, *La retorica del guerriero*, in *Politica e commedia. Il centauro disarmato*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 145-162.

<sup>55</sup> Contrariamente a quanto asserito talvolta dalla critica. Solo per fare due esempi: M. HULLIUNG, *Citizen Machiavelli*, Princeton, Princeton University Press, 1983 e S. DE GRAZIA, *Machiavelli all'inferno* [1989], Roma-Bari, Laterza, 1990; il primo «vede» un Machiavelli «pagano», il secondo un Machiavelli «cristiano».

<sup>56</sup> Cfr. D, I.11-15 e II.2, soprattutto i paragrafi 26-41.

<sup>57</sup> Per alcuni giudizi sulla religione di Machiavelli: G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995; sul suo ateismo: L. STRAUSS, *Pensieri su Machiavelli* (1958), Milano, Giuffrè, 1970.

della città<sup>58</sup> in modo pacifico, tramite l'immaginazione: Numa «simulò di avere congresso con una ninfa» e Savonarola di «parla[re]» con «Dio»<sup>59</sup>, mentre «Sertorio [...] mostra[va] di parlare con una cervia [...]». Silla diceva di parlare con una immagine [e] Carlo VII re di Francia [...] diceva consigliarsi con una fanciulla mandata da Iddio [Giovanna d'Arco]»<sup>60</sup>; c) esponendo il senso delle cose, tiene unito l'esercito e dà coraggio ai soldati nella battaglia.

Ma *che cosa*, secondo Machiavelli, genera la religione di un popolo? Se questi sono gli effetti principali delle religioni, *perché* e *come* li producono? Quali sono le condizioni, le ragioni, le passioni e i modi che consentono alle religioni di emergere e far presa? Mi soffermerò sul *perché* (tralasciando il *come*: ossia culti, riti, usanze ecc.) ed esaminerò due casi: A) Roma antica (paganesimo) e B) Roma moderna (cristianesimo romano d'Occidente), anche se ciò non esaurisce lo spettro della questione.

A) Numa «costituì» la religione degli antichi romani in relazione a un «popolo ferocissimo», che aveva già ricevuto alcuni «ordini» da Romolo<sup>61</sup>. Il paganesimo romano venne dunque forgiato *ad hoc*. Implicitamente, Machiavelli sta dicendo: i) che ogni religione è *ad populum* e non universale, anche se può averne la pretesa; ii) che ogni religione è storicamente determinata<sup>62</sup>, perché dipende dalle caratteristiche del popolo per il quale è *costituita*, dalle sue esigenze e propensioni, ossia dalla situazione storica in cui vuole inserirsi e operare. Nel caso di Numa, la caratteristica del popolo romano era la ferocia (anche l'antropologia è dettata da motivi storici: costruire Roma, difendersi dai nemici ed espandersi a scapito dei vicini) per cui lo si doveva «ridurre nelle obbedienze civili con le arti della pace»; obiettivo da raggiungere in un contesto storico-culturale determinato e in vista di obiettivi specifici: incanalare la ferocia all'interno di istituzioni civili e militari che, producendo obbedienza, «mantene[ssero] [la] civiltà» e consentissero l'espansione della città<sup>63</sup>.

Machiavelli descrive una religione dai forti accenti strumentali, capace di interagire con un contesto politico, sociale, culturale, militare ed emotivo ben preciso per provare a trasformarlo senza snaturarne le energie, ma indirizzandolo verso scopi che non avrebbe spontaneamente perseguito. Ma non è proprio la necessità di interagire con la

<sup>58</sup> Fu la «religione introdotta da Numa» che, a Roma, «causò [i] buoni ordini, [e] i buoni ordini fanno buona fortuna, e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese»; inoltre, solo l'«osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse» (D, I.11, p. 81).

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, pp. 79, 82.

<sup>60</sup> Cfr. AG, IV, pp. 185-186.

<sup>61</sup> Cfr. D, I.11, pp. 76-77.

<sup>62</sup> Cfr. *Ivi*, III.1. Le religioni sono varie e variano anche in uno stesso popolo. Nonostante la continua ricerca di costanti antropologiche che lo porta ad affermare che gli «uomini [...] hanno e ebbono sempre le medesime passioni», che «sortischino sempre il medesimo effetto», ciò non significa che i comportamenti umani siano sempre tutti uguali, perché «vero è che le sono le opere loro ora in questa provincia più virtuose che in quella, e in quella più che in questa, secondo la forma della educazione nella quale quegli popoli hanno preso il modo del vivere loro» (D, III.4.3, pp. 768-769; cfr. anche *Rinaldi*, p. 1177-1178 n. 10). È la diversa *combinazione* storica, geografica e politica delle passioni comuni a rendere diversi i popoli; ed essa dipende dall'educazione, cioè dalla religione, connessa alle abitudini e ai costumi, come mostra il parallelo tra «Romolo, Numa e Tullo», «Davit, Salamone e Roboam», «Baisit, Maumetto e Salí» (cfr. D, I.19, pp. 119-120).

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, I.11, pp. 76-77.



*costituzione* di un popolo (credenze, abitudini, opinioni ecc.) a rivelare qualcosa di diverso rispetto all'idea della religione intesa esclusivamente come *instrumentum regni*? Non significa forse questo che il popolo, nonostante la non omogeneità, è attivo, benché in modo più passionale che razionale, e non materia inerte che attende di essere plasmata? Non implica, inoltre, la sua capacità di *rispondere* alle sollecitazioni che provengono dai governanti e, dunque, di essere almeno in parte *responsabile* della religione che lo governa? Non si costruisce mai su una *tabula rasa* e neanche su un'essenza umana *originaria*, invariabile, ma sempre a partire da passioni comuni, condizioni storiche date e per dare forma a interessi, desideri e istanze politicamente determinati, che sono quelli dei dominanti solo a patto che in essi vi si riconoscano anche i dominati<sup>64</sup>.

Da un lato, Machiavelli mostra la connotazione *partigiana* della religione romana antica, poiché il «timore di Dio [...] facilitò qualunque impresa che il senato o quelli grandi uomini romani disegnarono fare»<sup>65</sup>, dato che servì «a mandare gli eserciti, a riunire la plebe, a mantenere gli uomini buoni, a far vergognare i rei»<sup>66</sup>, tracciandone il profilo aristocratico. Dall'altro, però, se la religione *costituita* da Numa fece leva, oltre che sulla ferocia, anche sugli ordini introdotti da Romolo e, dunque, su una *forma* storica che il popolo romano già possedeva, credo si possa congetturare che una religione attecchisce in un popolo *se e solo se* ai suoi "occhi" rispecchia e giustifica le sue passioni e i suoi interessi e non solo quelli dei dominanti. Ciò significa che il popolo "sceglie", in base alla relativa autonomia delle sue passioni e immaginazioni, di identificarsi con gli interessi dei dominanti solo se, in qualche forma e misura ritenuta congrua, li riterrà identici, simili o compatibili con i propri. Identificazione che non neutralizza la conflittualità latente, perché le diverse forme di rapporto tra dominanti e dominati fanno sempre capo a rapporti di forza storicamente determinati, a passioni e interessi non sempre congruenti.

<sup>64</sup> Di diverso avviso è M. GEUNA, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in *Machiavelli: tempo e conflitto* (a c. di R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin), Sesto S. Giovanni (MI), Mimesis, 2013, pp. 107-139. Se l'analisi di Geuna abbraccia la tesi della religione come *instrumentum regni*, la mia non intende respingerla *in toto*, ma solo come lettura esclusiva. Non si può negare, e Geuna lo mette bene in evidenza, che secondo Machiavelli vi sia una passività strutturale nel popolo che consente, a chi comanda, di manipolarne credenze e passioni; ma non per questo il popolo è sempre e solo passivo. Sebbene irrazionalmente, il popolo impone a chi lo vuol governare la forma della "materia" da riplasmare. E questa materia non è inerte, ma viva: può lasciarsi trasformare od opporsi. Che i governanti agiscano razionalmente e il popolo passionalmente implica una diversità che può anche originare un giudizio di valore sulla superiorità degli uni o degli altri; ma ciò che voglio sottolineare è che, pur con strumenti diversi, entrambi agiscono gli uni sugli altri: e non sempre vincono i più razionali, i più prudenti o i più astuti. Se questi possono manipolare le passioni del popolo, questo può spazzare via con le proprie passioni i loro calcoli. Ho quindi ritenuto opportuno insistere sul fatto che: 1) la manipolazione non implica la passività del manipolato, ma una lotta; 2) che la concezione della religione come *instrumentum regni* è solo una faccia del modo in cui Machiavelli legge la religione.

<sup>65</sup> *Ibidem*; cfr. anche *ivi*, I.13, pp. 89-90.

<sup>66</sup> *Ivi*, I.11, p. 78.

Il popolo non accetta qualunque cosa, anche in ambito religioso (i diversi culti pagani tra gli antichi o i fenomeni ereticali in ambito cristiano sono esempi di interazioni tra governanti e governati), ma, facendo leva sulla propria forza (non solo fisica), accetta solo ciò che *crede* di poter far proprio, come se fosse (o perché è) un proprio interesse, materiale o immaginario che sia. Una religione deve avere la capacità di far apparire una situazione storica per un dato naturale inevitabile e immodificabile, riuscendo *al contempo* ad assicurare che interessi e passioni delle parti dominanti siano (o sembrino essere) anche quelli delle parti dominate. La religione assume i connotati di una combinazione storicamente determinata tra forze materiali, fisiche, spirituali, intellettuali e passionali. Si tratta di fare in modo che lo *sfogo* degli interessi e delle passioni del popolo sia il mezzo con il quale i dominanti raggiungono i *propri* obiettivi e, al contempo, anche viceversa. E legare, senza costrizione, agli interessi e alle credenze *di una parte* chi non vi appartiene, significa persuaderlo che in tale scelta ne vada della sua libertà.

Se la religione è manipolazione, allora, per quanto asimmetrica, o è biunivoca o non è, perché è un rapporto tra forze diverse. Nella descrizione di Machiavelli, la religione degli antichi romani, pur mostrando il proprio fondamento partigiano, non emerge solo per la volontà di chi comanda, ma tramite un'interazione con chi obbedisce, anche se la prima svolge, talvolta, un ruolo preponderante<sup>67</sup>; ruolo in apparenza accentuato nel Principe, ma va ricordato che la prospettiva corretta da cui leggerlo è quella di chi è «popolare»<sup>68</sup>. Una religione fa presa se, pur facendo leva sul fondamento *partigiano* di un certo modo di vivere che giustifica naturalizzandolo, ossia facendolo apparire la condizione senza la quale nulla esisterebbe, accetta il rischio di sottoporsi al vaglio del popolo e di ricevere da esso un *riscontro* (positivo o negativo) che ne decide l'efficacia<sup>69</sup>.

A Roma, il fondamento, legato al mondo economico-militare dei ceti agiati e potenti, era il mantenimento della parola data: *contratti* e *onore* potremmo dire e, infatti, l'istituzione cardine voluta da Numa è il «giuramento»<sup>70</sup>. Qui la religione conserva e consolida una gerarchia, costruita sulla differenza tra guerrieri e lavoratori (tra liberi e schiavi), per mezzo di «ordini nuovi e inusitati», che, per essere introdotti e accettati, necessitavano di un'autorità superiore a quella dei dominanti e riconoscibile dai dominati: la ninfa. Secondo Machiavelli, l'innovazione di Numa fece presa perché: 1) «quegli tempi [erano] pieni di religione» che, sebbene in altra forma, esisteva già; una religione si radica in sentimenti (i *pathé* di Epicuro), abitudini, usi e costumi propri di

<sup>67</sup> Si veda il caso di «Papirio» nella guerra contro i «Sanniti» (cfr. *ivi*, I.14, pp. 94-95; J. NAJEMY, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, «Journal of the History of Ideas», 60, 4, 1999, pp. 659-681).

<sup>68</sup> Cfr. P. [lettera dedicatoria], p. 61. Se non ci si pone nella giusta prospettiva, si rischia di vedere nella religione solo un'«astuzia» dei potenti per «fondare la legge» (cfr. G. FARAKLAS, *Machiavel. Le pouvoir du prince*, Parigi, Puf, 1997, pp. 70-72).

<sup>69</sup> Cfr. P. VALADIER, *Machiavel et la fragilité du politique*, Parigi, Seuil, 1996, pp. 29-47.

<sup>70</sup> Cfr. D, I.11, p. 77.



un popolo; 2) perché, essendo gli «uomini con i quali [Numa] aveva a travagliare grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma»<sup>71</sup>. Se Numa, riferendosi alla religione esistente, basata sui «responsi degli oracoli e sopra la setta delli arioli e delli aruspici»<sup>72</sup>, riuscì a modellare la ferocia degli antichi romani e a dirigerla verso l'espansione piuttosto che sprecarla in combattimenti interni, poté farlo solo col *consenso* (non in senso elettorale) del popolo.

Il cristianesimo, religione che anziché perseguire la «mondana gloria» dà valore agli «uomini umili e contemplativi», ponendo il «sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane», con l'effetto di dare «il mondo [...] in preda agli uomini scelerati», si è affermato perché «lo imperio romano con le sue arme e sua grandezza spense tutte le repubbliche e tutti e viveri civili»; e siccome l'«am[ore] della libertà» nasce dall'«educazione», che deriva dalla «religione», la differenza tra quella «antica» e quella «nostra» spiega perché quest'ultima, anche a causa della «viltà» di coloro che l'«hanno interpretat[a] secondo l'ozio, e non secondo la virtù», abbia «efeminato il mondo e disarmato il cielo»<sup>73</sup>. Machiavelli sembra lasciare uno spiraglio per una lettura del cristianesimo che consenta l'«esaltazione e [la] difesa della patria»<sup>74</sup>, dato che la ragione per cui «nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; né per conseguente si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora» sono certe «educazioni e [...] false interpretazioni» attribuibili alla Chiesa<sup>75</sup>.

L'affermazione di un cristianesimo «debole» dipese dal fatto che l'Impero romano, dopo aver estinto tutte le repubbliche, lasciò un'eredità di servitù così radicata che «non si sono potute le città ancora rimettere insieme né riordinare alla vita civile, se non in pochissimi luoghi di quello imperio»<sup>76</sup>. La presenza di poche repubbliche è la causa e l'effetto dell'assenza di virtù, perché da esse «esce più uomini eccellenti che de' regni, perché in quelle il più delle volte si onora la virtù, ne' regni si teme»<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 80. Non posso trattare il caso di Savonarola che, per Machiavelli, dimostra che si possono persuadere a credere in una religione anche «uomini civili», cioè non incolti né rozzi, grazie alla «fede» suscitata dalla *parola* (cfr. *ivi*, p. 82) e, quindi, in assenza di *prove*.

<sup>72</sup> *Ivi*, I.12, p. 83.

<sup>73</sup> Cfr. *ivi*, II.2, pp. 317-319. Sulle responsabilità della Chiesa al riguardo, si veda anche N. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, EN, II/1, libro I, pp. 95-188 (d'ora in poi *Istorie* o IF).

<sup>74</sup> D, II.2, p. 319. Anche fosse l'unico punto in cui il cristianesimo «risulta[sse] essenziale se retamente inteso e sviluppato» (cfr. A. TENENTI, *La religione di Machiavelli*, p. 714), bisogna riconoscerne l'importanza, dato che la difesa della «patria», cioè del «vivere libero e civile» di Firenze, e l'esercizio effettuale della libertà coincidono. Inoltre, è importante per capire che tipo di «religione» Machiavelli pensava potesse favorire l'espansione di Firenze ridando forza politica al popolo. Una religione che, attraverso l'*ascolto* delle passioni del popolo, fosse motore di una politica di uomini liberi per uomini liberi; una politica che riguardava la borghesia mercantile e i contadini: il «popolo» con cui Machiavelli si schierò, seppure in modo non apologetico e, spesso, apertamente critico.

<sup>75</sup> Cfr. D, II.2, p. 319 e III.1, pp. 532-533.

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, p. 319.

<sup>77</sup> Cfr. AG, II, p. 121; ma sono da leggere tutte le pp. 119-123.

Diventato religione ufficiale dell'Impero romano, il cristianesimo si affermò come religione legata alla sottomissione causata dalla scomparsa del modo di vivere repubblicano; e per questo valorizzò la “virtù” degli uomini del tempo che, diversamente da quella degli antichi romani, era più pronta «a sopportare le [...] battiture che a vendicarle»<sup>78</sup>, e spostò il premio di tale condotta dal mondo terreno a un immaginario mondo celeste *post mortem*. Anche il cristianesimo è una religione forgiata *ad hoc* dai dominanti e dai dominati. E anch'esso naturalizzò alcuni tratti del proprio tempo: i) la sottomissione all'Impero romano; ii) la difficoltà, fatta passare per impossibilità, di cambiare la situazione; iii) la convenienza a spostare il proprio desiderio verso beni ultraterreni. Se il paganesimo romano *sembrava* essere una religione solo aristocratica (apparenza non vera, perché il popolo aveva un ruolo decisivo), il cristianesimo *sembra* essere una religione popolare, per un “popolo” di servi, perché è una religione dell'accettazione e non della ribellione, dell'obbedienza, ma non a fini di espansione e conquista per il bene della collettività, bensì solo in vista della salvezza dell'anima individuale.

Anche quest'apparenza, però, è falsa, poiché le *élite* hanno un ruolo importante. E in particolare il clero – una “parte” dai connotati nuovi – che diventa il custode di un'educazione alla servitù utile a dominanti e dominati: la garanzia della pace interna, che la Chiesa dovrebbe incarnare, esige il mantenimento di un apparato militare che la protegga da minacce esterne. Il cristianesimo è all'origine della differenza tra esterno e interno che sarà una delle caratteristiche fondamentali degli Stati moderni. Il clero supporta il potere militare e il potere militare protegge il clero. Se presso gli antichi romani la cittadinanza era ottenibile (schiavi esclusi, salvo rare eccezioni) prestando il servizio militare, nel mondo cristiano plebe e contadini non la acquisiscono nemmeno attraverso il servizio militare (che non esiste in quanto tale) senza per questo ricevere in cambio la pace interna promessa dall'alleanza tra trono e altare. Per Machiavelli, la partecipazione alla milizia popolare avrebbe dovuto essere, come a Roma, la via verso la cittadinanza per *tutti* coloro che non ne godevano. Mentre il paganesimo romano mirava a governare la ferocia con la pace per incanalarla verso la guerra, il cristianesimo voleva farsi garante dell'asservimento dei popoli presso l'Impero romano, creando nuove funzioni di governo per una nuova *élite* (il clero). Se, per Machiavelli, gli effetti di questa *interpretazione* del messaggio di Cristo sono nefasti, un'eventuale diversa lettura sembra possibile solo al prezzo di stravolgerne il contenuto<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> D, II.2, p. 318.

<sup>79</sup> Cfr. G. SCICHLONE, *Terre incognite. Retorica e religione in Machiavelli*, Milano, FrancoAngeli, 2012, in cui l'idea di un *cristianesimo armato* – non assente nella tradizione cristiana – *sembra* virare in direzione dell'ebraismo (da cui l'importanza della figura di Mosè). Interessante anche l'ipotesi che vede la «virtù cristiana» invocata da Machiavelli corrispondere alla virtù definita da Machiavelli stesso (cfr. H.C. MANSFIELD, *Machiavelli's New Modes and Orders*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1979, pp. 195-196), benché in contrasto con D, I.12, pp. 85-86.



Nonostante il suo interesse per Lucrezio<sup>80</sup>, Machiavelli non auspicava il ritorno al paganesimo, ma una religione che combinasse elementi pagani e cristiani (e forse non solo) con altri di natura non religiosa per generare qualcosa, che chiameremmo *forse* filosofia o ideologia (ma senza trascendenza: non una teologia quindi), scritta in caratteri politici anziché metafisici<sup>81</sup>.

4. Per tirare provvisoriamente le fila del discorso, potremmo dire che una religione fa presa se offre a dominanti e dominati una mappa per orientarsi nei rapporti di forza presenti combinando una lettura dai tratti realistici della situazione storica di un popolo con la sua immaginazione e i suoi desideri ricavandone una ragionevole prospettiva d'azione. In questo quadro, l'«obbedienza» non è passività, ma rispetto delle leggi per il mantenimento della «civiltà» e la religione è condizione necessaria di tale rispetto: per questo, «capi e ordinatori delle religioni» devono essere «laudatissimi» in confronto a chi ha «fondato o repubbliche o regni» come «Moises, Licurgo [o] Solone» e lo stesso «Romolo»<sup>82</sup>.

Una religione non crea mai una realtà totalmente nuova e non è mai *creatio ex nihilo*, anche se questo mito può esserne il centro, ma rende naturale e normale lo stato presente delle cose, mettendolo in movimento verso una realtà da realizzare: l'espansione attraverso la conquista militare presso gli antichi romani; l'acquisizione di un ordine spirituale stabile e della pace interna per i cristiani. Le religioni non mirano a rendere i popoli totalmente passivi, ma ad attivarli in una direzione compatibile con gli interessi e le passioni di dominanti e dominati. Mirano cioè a rendere governabile un popolo irreggimentandone il carattere: la ferocia dei romani e la sopportazione dei cristiani. Tale funzione di governo è efficace se la direzione presa rispetta la *costituzione* del popolo che deve governare.

La rilevanza di tale discorso per comprendere Machiavelli sta nel fatto che il dualismo tra trono e altare è la causa che porta all'abuso delle truppe mercenarie: una delle cause principali (se non la principale) dell'ingiusta politica fiscale di Firenze e della debolezza endemica dell'Italia, destinata per questo a essere preda degli eserciti stra-

<sup>80</sup> Cfr. almeno A. BROWN, *Philosophy and Religion in Machiavelli*, in *The Cambridge Companion to Machiavelli* (ed. by J. Najemy), Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 157-172.

<sup>81</sup> Per un primo parziale svolgimento rinvio a F. RAIMONDI, *Machiavelli's Discorsi and Hobbes's Leviathan. Religion as Ideology*, in A. ARIENZO – A. PETRINA (eds), *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England. Literary and Political Influences from the Reformation to the Restoration*, Ashgate, Farnham-Burlington 2013, pp. 173-184. Chiamarla «ideologia» o «religione civile» è un'approssimazione accettabile a patto che *non* significhino «egemonia» (per dirla con Gramsci) e dunque: a) che *non* siano *instrumentum regni* di chi detiene l'autorità o il potere; b) che *non* siano controllate esclusivamente dal potere politico (sovranità) o economico (capitale). La religione, per Machiavelli, è un modo di vivere che implica sempre un rapporto biunivoco asimmetrico tra governanti e governati, anche quando si presenta come «servitù volontaria» (La Boétie). Devo rimandare a un altro saggio la comparazione e la spiegazione delle differenze tra la posizione di Machiavelli e altre credenze religiose: il cristianesimo bizantino, gallicano, anglicano e protestante, altri monoteismi (ebraismo e islam), paganesimi e politeismi (etruschi e popoli delle Indie e delle Americhe), e gli Svizzeri (precedentemente alla Riforma).

<sup>82</sup> Cfr. D, I.11, p. 77; I.10, p. 68; I.9, p. 66. e I.11, p. 79.

nieri. Tale dualismo implica che vi sia un apparato militare di professione (spesso insufficiente e bisognoso di essere implementato con truppe ausiliarie o mercenarie<sup>83</sup>) e uno spirituale addetto alla pacificazione della società, ambedue supportati dalle attività produttive. Questo assetto implica però, per Machiavelli, la neutralizzazione politica del popolo tramite l'esclusione dall'esercito. Al popolo è *promessa* la pace, che dovrebbe neutralizzarne l'agire politico, in cambio della delega a nobili e clero affinché provvedano alla sicurezza verso l'esterno e all'educazione all'amore universale verso l'interno. Accettando la promessa, il popolo si sottomette a forze estranee trasformandosi in un popolo di soli credenti e lavoratori. La proposta machiavelliana di un esercito *popolare* regolato dalle leggi era un modo per eliminare le truppe mercenarie, per ottenere una politica fiscale più equa e per eliminare il dualismo tra trono e altare.

Machiavelli, «anda[ndo] dietro alla verità effettuale della cosa» anziché «alla immaginazione di essa»<sup>84</sup>, vuol comprendere razionalmente (con l'aiuto della medicina e della psicologia del suo tempo), le cause del funzionamento delle religioni. Se la religione implica un rapporto biunivoco asimmetrico tra dominanti e dominati, comprenderne i *moventi* è importante per stabilire forme di comunicazione capaci di coinvolgere il popolo nella vita politica della città e *costituire* un'unione più salda e una maggiore equità (anche se un apprendista stregone può sempre *credere* di poterla rendere *instrumentum regni*). Il “potere” del popolo sta anche in ciò che *crede* collettivamente e non solo in ciò che pensa razionalmente o nel suo agire istituzionale; e la forza delle sue credenze può, talvolta, più di quella dei principi, come dimostrò, almeno in un primo momento, la vicenda di Savonarola, perché «gli popoli [...], benché siano ignoranti, sono capaci della verità e facilmente cedano quando da uomo degno di fede è detto loro il vero»<sup>85</sup>.

Imprescindibile per tenere unito l'esercito e affrontare la guerra, la religione si deve accollare anche il compito gravoso di fornire un orizzonte di orientamento nel mondo cercando di far coesistere le virtù necessarie alla vita militare e alla vita civile, dato che il «vivere libero e civile» esige si lotti verso l'esterno per proteggersi dai nemici, ma anche all'interno per evitare si generi disuguaglianza o, nel caso accada, per ripristinare l'«equalità», caratteristica di Firenze e qualità necessaria per la libertà repubblicana<sup>86</sup>.

Machiavelli ha proposto di risolvere il problema proponendo una forma originale di *costituzione* e di *governo misto* (che dovrebbe estinguersi man mano che funziona)<sup>87</sup>: una *pratica* di mescolamento degli umori che, generando sempre nuove combi-

<sup>83</sup> Cfr. P, XII-XIV, pp. 181-215.

<sup>84</sup> P, XV, p. 215.

<sup>85</sup> D, I.4, p. 36.

<sup>86</sup> Cfr. almeno D, I.55 e *Discursus*, pp. 631-632. È un aspetto che né Pocock né Skinner tengono in considerazione: per loro le condizioni materiali del vivere sono irrilevanti rispetto alla libertà. In Machiavelli, invece, non c'è libertà senza *equalità* (cfr. N. BADALONI, *Natura e società in Machiavelli*, «Studi storici», 10, 4, 1969, pp. 675-708).

<sup>87</sup> Ho cercato di descriverla in F. RAIMONDI, *L'ordinamento della libertà*, pp. 131-153 (per alcune varianti e precisazioni, cfr. Id., *Constituting Freedom*, pp. 112-129).



nazioni, avrebbe dovuto produrre la libertà di cui Firenze necessitava. Non bisogna dimenticare, per intravedere la religione a cui Machiavelli puntava, che il tratto comune a cittadini e soldati (tratto che rende confrontabili le loro pratiche) è di «essere uomini liberi che, anche se vincolati da un giuramento di ubbidienza, rispondono a un appello e prendono a loro volta posizione»<sup>88</sup>. Se anche dalla religione professata dipende il tipo di libertà che vige in una città, allora la libertà, per Machiavelli, non è incompatibile con l'obbedienza, a patto che questa non sia estorta con la forza o con l'inganno, ma sia una scelta conforme all'ordinamento e revocabile (come mostrano i tumulti), perché una *costituzione* non è mai di qualc-uno (nemmeno in una tirannide)<sup>89</sup>, ma sempre di tutti. Che poi sia una "parte" a incaricarsi di difenderla, ripristinarla o trasformarla non ne implica l'appropriazione, come mostra l'analisi machiavelliana del tumulto dei Ciompi<sup>90</sup>.

Non esistono dunque, in Machiavelli, libertà o religioni naturali, perché solo dopo aver vissuto «dispersi, a similitudine delle bestie, [gli uomini] si ragunarono insieme, e per potersi meglio difendere cominciarono a riguardare infra loro quello che fusse più robusto e di maggiore cuore, e fecionlo come capo, e lo ubidivano. Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniziose e ree [...], donde venne la cognizione della giustizia»<sup>91</sup>. Libertà e religione esistono solo *in contesto* e sono l'esito di scelte comuni di fronte alle necessità. Il caso della guerra lo dimostra: non ci sono comandi che l'esercito subisca passivamente: l'effettualità richiede *sempre* che siano accettati ed eseguiti.

Anche nel campo della religione, allora, si definisce il rapporto di forza tra dominanti e dominati, perché vi si stabiliscono i modi dell'obbedienza. La *religione è un campo di battaglia metaforico, ma non per questo irreali o privo di effetti reali*, in cui si lotta a suon di passioni, emozioni, immaginazione, desideri, opinioni e razionalità: nel campo della religione il popolo impara a combattere, ancora prima d'essere addestrato nell'arte della guerra, uscendone libero o servo.

La libertà, per Machiavelli, è sempre una *pratica* e, dunque, sempre visibile e pubblica: non si consuma *in interiore homine*, ma si esprime nel culto, nei riti, nei costumi e, soprattutto, nella partecipazione alla vita politica della città. Essa implica un'idea che travalica le classificazioni dell'epoca e quelle correnti<sup>92</sup>, tanto più se implicano la presenza dello Stato moderno (come in Berlin), perché concerne un tempo storico in

<sup>88</sup> Cfr. E. RAIMONDI, *La retorica del guerriero*, pp. 154-155.

<sup>89</sup> Come mostrano, ad esempio, i casi di Clearco (cfr. D, I.16, pp. 104-105) e del Duca d'Atene (cfr. IF, II.33-37).

<sup>90</sup> Cfr. IF, III.12-18 e F. RAIMONDI, *L'ordinamento della libertà*, pp. 85-92.

<sup>91</sup> Cfr. D, I.2, pp. 20-21.

<sup>92</sup> Per una panoramica sulle prime, cfr. M. BARBERIS, *Libertà*, Bologna, il Mulino, 1999, almeno pp. 15-69: «la concezione della libertà di Machiavelli sfugge a qualsiasi schema», perché è «una concezione eminentemente politica della libertà, almeno nel senso di non-giuridica (ad esempio, vi manca l'idea di diritti individuali)» (*ivi*, p. 69), come invece sostiene, ad esempio, M. COLISH, *The Idea of Liberty in Machiavelli*, «Journal of the History of Ideas», 32, 3/1971, pp. 323-350, in particolare pp. 346-347, che può essere vista come esempio delle seconde.

cui non esisteva. La libertà a cui pensa Machiavelli, benché diversa da quella che sarà identificata con la volontà del sovrano, non è però meno moderna, dato che non ricalca quella vigente nel mondo romano antico (che prevede la schiavitù) né quella di matrice cristiana (che immagina due mondi: quello di Cesare e quello di Dio). Piuttosto, è una libertà pre-liberale, non giusnaturalistica, non riconducibile alla società per ceti<sup>93</sup>; una libertà pre-borghese (cioè pre-rivoluzionaria) e anti-cristiana; moderna, ma non della modernità che nasce con Hobbes. Una libertà mai astratta e sempre situata, poiché per Machiavelli non esiste una libertà assoluta, svincolata dalle condizioni materiali del vivere, ma solo una libertà che si dà entro condizioni determinate che contribuisce a determinare e che può trasformare. Non esiste la libertà della città indipendentemente da quella dei cittadini né viceversa. La libertà non è una facoltà innata, ma un modo specifico di vita, storicamente determinato, limitato e definito dalle condizioni storiche e dalle necessità.

La libertà non è una virtù, ma il suo esito, perché esiste solo in un «ordine giusto»<sup>94</sup>, che si ha solo se governa la virtù, come accadde, ad esempio, a Roma che, dopo essere stata «presa dai Franciosi» (quindi privata della libertà), rinacque «ripi-glia[ndo] nuova vita e nuova virtù» e con esse «la osservanza della religione e della giustizia»<sup>95</sup>. La libertà esiste solo all'interno di relazioni e dunque varia secondo le loro forme storiche. La virtù, che si manifesta principalmente nel cercare di non essere dominati, non *prescrive* in che modo non si sarà servi. Le forme concrete di esercizio della libertà non sono anticipate dalla virtù, ma dovranno essere stabilite, di volta in volta, nello spazio determinato dalle lotte tra gli umori che caratterizzano la vita della città. La libertà, dunque, non consiste nel non essere condizionati dalle circostanze in cui si vive, ma nell'agire in esse in vista della loro trasformazione.

<sup>93</sup> Cfr., anche qui per una panoramica, J. BLEICKEN ET AL., *Libertà*, almeno pp. 3-90 e, per un'idea diversa, ancora M. COLISH, *The Idea of Liberty in Machiavelli*, pp. 327-330. In generale, G. POGGI, *La vicenda dello stato moderno*, Bologna, il Mulino, 1978, in particolare, pp. 65-94.

<sup>94</sup> Cfr. J. BLEICKEN ET AL., *Libertà*, pp. 5-6.

<sup>95</sup> Cfr. D, III.1, p. 525.