

MACHIAVELLI E BOLÍVAR: LA REPUBBLICA DAL «PICCOLO GENERE UMANO» NELLA LA NOSTRA AMERICA *

DIEGO A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX**

1. Introduzione

Nel 1805 il giovane Simón Bolívar – aveva soltanto 22 anni – va con il suo maestro Simón Rodríguez dalla Francia in Italia, attraversando le Alpi tra Lione, Chambéry e Milano, per visitare Venezia e Firenze – dove rimangono per qualche settimana – fino al Monte Sacro, a Roma. In quel momento legge Machiavelli. Tanto Rodríguez quanto Bolívar faranno riferimento al disappunto che la lettura produce nell’allievo¹, il quale, anni dopo, riceverà il titolo di Liberatore di Venezuela, Colombia, Ecuador, Peru, Bolivia e Panama – cioè, una superficie grande quasi quanto l’impero Macedone di Alessandro Magno.

Questo brevissimo contatto tra Machiavelli e Bolívar è sufficiente per giustificare un incrocio teorico? La risposta sarebbe negativa se l’analisi si riducesse a un gesto, secondo il quale, data la lettura che fa Bolívar di Machiavelli, e davanti alla mancanza esplicita di riferimenti, non si potesse produrre un debito, né essere considerata una fonte. Vale a dire, non sarebbe possibile poiché una lettura così circostanziale non implica un trasferimento del pensiero *obbiettivato* da un pensatore all’altro.

* Il presente articolo è stato scritto durante il soggiorno di ricerca nell’Università di Urbino tra novembre 2017 e febbraio 2018 finanziato dal Consiglio Nazionale di Ricerche Scientifiche e Tecniche dell’Argentina. Ringrazio Eugenia Mattei, Domenico Scalzo, Stefano Visentin e Gonzalo Feijó per la loro collaborazione imprescindibile. Vorrei esprimere la mia gratitudine anche a Marco Geuna, Sandro Landi, Gianfranco Borrelli e Jose Luiz Ames per i commenti alla bozza di questo testo nel seminario *Machiavelli: il popolo, le passioni, le istituzioni* a Urbino.

** Diego A. Fernández Peychaux è ricercatore aggiunto del Consiglio Nazionale di Ricerche Scientifiche e Tecniche (Argentina), professore di «Diritto e scienze politiche» nel Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali (Università Nazionale di Jose C. Paz) e di «Teoria politica e sociale» nella laurea de Ciencia Política della Facoltà di Scienze Sociali (Università di Buenos Aires). Ha conseguito il dottorato in Filosofia nell’Università Complutense di Madrid. È autore di *La resistencia, formas de la libertad en John Locke* (Buenos Aires, Prometeo, 2015) e ha curato *Hobbes, el hereje. Teología, Política y Materialismo* (Buenos Aires, Eudeba, 2018). Email: dfernandezpeychaux@conicet.gov.ar

1 J. Lynch, *Simón Bolívar, a life*, London, Yale University Press, 2010, p. 26, dove si fa riferimento all’intervista e al dibattito tra Bolívar e Daniel Florencio O’Leary su Machiavelli alcuni mesi prima della sua morte nel 1830. Si veda anche A. Rumazo González, *Simón Rodríguez. Maestro de América*, Ecuador, Biblioteca Ayacucho, 2005, p. 75.

Tuttavia, come suggerisce Vittorio Morfino nel suo libro su Spinoza e Machiavelli, anche tra pensatori così lontani nel tempo possiamo trovare una medesima strategia teorica. Da questa prospettiva la risposta sarebbe forse diversa². Ciò vuol dire che se ci interessa considerare come Bolívar e Machiavelli rendono conto del conflitto che abita nel nucleo fondamentale di ciò che chiamiamo politica, magari possiamo avventurarci nell'approfondimento delle loro coincidenze. E, di conseguenza, rendere plausibile leggere Bolívar dall'orizzonte concettuale proprio della tradizione repubblicana-romana, ma anche considerarlo come uno dei suoi membri più rivoluzionari. Soprattutto, se stiamo considerando l'aspetto *dalla* prospettiva dell'America stata colonizzata dalla Spagna, ma non soltanto. Precisamente, approfondire la tradizione repubblicana attraverso questi dibattiti, queste ricezioni o queste convergenze non implica necessariamente la traduzione di un caso singolare a una realtà irriducibile.

Lo stesso Bolívar si colloca in questa prospettiva quando sul Monte Sacro di Roma fa un giuramento molto celebre con il quale impegna la sua vita alla liberazione del popolo americano dalle catene dei Borboni; d'altra parte, afferma la singolarità americana quasi parafrasando il Proemio del libro II dei *Discorsi* di Machiavelli, nel quale si fa riferimento alla migrazione della virtù. Scrive Machiavelli:

Giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo [...]. Solo vi era questa differenza, che dove quello aveva prima allogata la sua virtù in Assiria, la collocò in Media, dipoi in Persia, tanto che la ne venne in Italia ed a Roma³.

Essendo appunto a Roma, scrive Bolívar:

La civilización que ha soplado del Oriente [i.e. Europa], ha mostrado aquí todas sus faces, ha hecho ver todos sus elementos; mas en cuanto a resolver el gran problema del hombre en libertad, parece que el asunto ha sido desconocido y que el despejo de esa misteriosa incógnita no ha de verificarse sino en el Nuevo Mundo⁴.

Quindi, dato che Bolívar non guarda all'America come ad un luogo dove si devono verificare i modelli ideali del repubblicanesimo forniti dall'Europa, non dobbiamo prendere questa convergenza per far diventare Bolívar il pupazzo portavoce del ventriloquo Machiavelli o di qualcun altro. Vale a dire, non dovremmo partire dall'individuazione di una confluenza per poi coprire tutte le particolarità e le singolarità che se ne possano desumere. In altre parole, considerare la presenza di Machiavelli nel pensiero di Bolívar non implica cancellare collegamenti con tanti altri teorici della filosofia politica. Anzi, considerare Machiavelli e il suo sguardo particolare sulla politica, fare avvertire la sua presenza, che, altrimenti, rimarrebbe nascosta sotto riferimenti espliciti a autori come Rousseau o Montesquieu (a loro volta lettori di Machiavelli), infine, approfondire questo approccio, ci aiuta a capire qual è l'operazione diversa che fa Bolívar nei confronti della tradizione repubblicana.

2 V. Morfino, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

3 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Il principe e Discorsi*, Milano, Feltrinelli, 1971, 2 Proemio, p. 272.

4 «La civiltà che ha soffiato dall'Oriente [i.e. Europa] ha mostrato tutti i suoi volti, ha fatto vedere tutti i suoi elementi; ma per quanto riguarda la soluzione sul grande problema dell'uomo in libertà [...] il chiarimento di questa misteriosa incognita non si verificherà se non nel Nuovo Mondo» (S. Bolívar, *Doctrina del libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, pp. 3-4).

Pertanto, se Machiavelli è colui che si propone di pensare la verità effettuale della cosa (la verità di ogni singolarità pratica, sottolinea Althusser⁵), direi che Bolívar si propone lo stesso tipo di indagine. Ma così facendolo, mette in luce Alberto Filippi, non solo deve fare i conti con il bisogno di unità nazionale di un paese diviso e invaso; si scopre anche in un continente corrotto dalla disuguaglianza etnica che opera come fondamento della conquista, la colonia, e la sicura sconfitta di qualsiasi movimento che le sfidi⁶. Per così dire, Bolívar aggiunge al pensiero repubblicano sviluppato da Machiavelli l'analisi del singolare caso americano. Ordinare il *nostro* spazio coloniale *americano* comporta ribaltare la mancanza assoluta di partecipazione politica di un popolo multietnico. Secondo la potente immagine proposta da Bolívar, questo significa affrontare il fatto che da trecento anni «*no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud*»⁷. Dunque, senza uguaglianza di sapere, di potere e di virtù per tutto il «*pequeño género humano* [piccolo genere umano]» americano⁸, direbbe Bolívar, il passaggio dalla monarchia assoluta spagnola alla repubblica si compirebbe in un'altra monarchia camuffata da repubblica. Per capire la particolarità di quest'ultima analisi, è davvero proficuo recuperare gli echi machiavelliani nel pensiero di Bolívar.

2. Ipotesi di lettura

Sul rapporto teorico tra Machiavelli e Bolívar vorrei individuare tre ipotesi di lettura possibili, però non del tutto chiuse su loro stesse e neanche al riparo di sovrapposizioni tra di loro, le quali servono tuttavia per orientarci nella letteratura sull'argomento.

Prima ipotesi: Machiavelli non è affatto presente in Bolívar, magari è possibile trovare un collegamento tra Bolívar con la tradizione dei classici romani, ma non con Machiavelli⁹. Seconda ipotesi: Machiavelli è presente nel pensiero di Bolívar soltanto come una mediazione necessaria per l'accoglienza dell'umanesimo civico. Ma il Machiavelli di questa ipotesi ha una doppia faccia. Se, da una parte, viene percepito in Bolívar come se fosse una mediazione, dall'altra parte la sua presenza si limiterebbe soltanto ad essere una lettura autorizzata dei classici antichi. Vuol dire, si ammette l'evidenza di una relazione, sebbene prima venga neutralizzata da qualsiasi radicalità del fiorentino e, pertanto, anche di Bolívar. Quest'ultimo accoglie un Machiavelli storico della cultura romana, teorico della centralità delle leggi nella configurazione repubblicana della libertà, e della preminenza nella vita civile del bene pubblico su tutti gli interessi privati¹⁰. La terza ipotesi mi è stata suggerita come

5 L. Althusser, *Machiavel et nous*, in *Ecrits Philosophiques et politiques*, Tome II, Paris, Stock-Imec, 1995, tr. it. *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri 1999, p. 34.

6 Sull'unità nella singolarità di America Bolívar segue il progetto del Pradt secondo il quale l'America dovrebbe essere divisa in quattordici nazioni. S. Bolívar, *Doctrina* cit., pp. 47-64; A. Filippi, *Constituciones, dictaduras y democracias*, Buenos Aires, Infojus, 2015, pp. 144-164.

7 «Non siamo stati in grado di acquisire né sapere, né potere, né virtù» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 89). Sulla relazione tra l'origine coloniale e la libertà a Firenze cfr. F. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*, «Filosofia politica» 1 (2005), p. 52.

8 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 53.

9 R. Zapata, *Libros que leyó el Libertador Simón Bolívar*, Santa Fe de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1997.

10 E. Roza Acuña, *Estudio preliminar*, «La obra política y constitucional de Simón Bolívar», Madrid, Tecnos, 2007; P. Rudan, *Por la senda de Occidente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 103

possibilità da Diego von Vacano grazie al suo libro *The color of citizenship: Race, modernity and Latin American*. Anche se non condivido la sua lettura su Bolívar – in cui sottovaluta la centralità del suo repubblicanesimo¹¹ – credo che sia possibile affermare che Machiavelli è presente nel pensiero di Bolívar come nucleo teorico per stabilire il luogo del conflitto nella teoria politica, ma, soprattutto, nella pratica della politica.

Prima di continuare, si devono chiarire due aspetti. Primo, è ovvio che questo linguaggio non è il lessico usato da Bolívar e neppure da Machiavelli. Mentre Machiavelli ci descrive tumulti, confusioni, umori diversi, divisioni, disordini, ordinamenti corrotti e anche decadenti, Bolívar fa lo stesso riferendosi alla guerra civile, alla dissolutezza, alle rivolte, alle sovversione, e così via. Se faccio uso del termine *conflitto* è per spiegare la particolarità di questa terza ipotesi, ma non per inoltrarmi sul piano della formalizzazione assoluta di una categoria analitica. Nonostante ciò, nella prossima sezione si farà un'analisi sul tema. Secondo, che quest'ultima ipotesi non produce un gesto spettacolare sollevando documenti nascosti dove Bolívar riconoscerebbe la sua iscrizione machiavelliana. Tuttavia non si deduce nemmeno che egli non abbia mai letto Machiavelli¹². La sua opera è composta da una migliaia di documenti pubblici e privati. Pertanto, senza essere ingenui ma con la massima cautela, possiamo supporre che dica e rifletta più di quello che si legge letteralmente nei suoi testi.

Però Machiavelli non è solo uno spettro sul quale non si può dire parola¹³, è anche un punto di riferimento per tutta la sua strategia teorica: svelare i meccanismi della politica. Per esempio, la sua presenza diventa ovvia nel suddetto giuramento del Monte Sacro a Roma, o nel *Manifiesto di Cartagena*, in cui Bolívar racconta le cause della sconfitta della prima repubblica di Venezuela. Nel testo scritto nel 1812 si distinguono i politici che leggono i codici della «*ciencia práctica del Gobierno* [scienza pratica del Governo]»¹⁴ da quelli altri che lo fanno ma delle «*repúblicas aéreas* [...] *presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano*»¹⁵. Si dimenticano questi ultimi – continua Bolívar – che «*es preciso que el Gobierno se identifique, por decirlo así, al carácter de las circunstancias, de los tiempos y de los hombres* [...]»¹⁶. Qui egli sembra lo stesso Machiavelli che nel capitolo XV del suo *Principe* afferma la convenienza di scrivere sulla «verità effettuale della cosa», invece di farlo su repubbliche immaginarie che non si sono mai viste né «conosciute essere in vero»¹⁷.

11 D. von Vacano, *The color of citizenship: Race, modernity and Latin American*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 57 sgg.

12 Per questo compito più generale oltre ai libri di Zapata, Rudan e Filippi già nominati, si può aggiungere un altro libro di J. Ureña Cervera, *Bolívar republicano: fundamentos ideológicos e históricos de su pensamiento político*, Bogotá, Aurora, 2004.

13 M. González García *et al*, *Maquiavelo en España y Latinoamérica*, Madrid, Tecnos, 2013; J. J. Ruiz, *Nicolás Maquiavelo en el pensamiento político del Siglo de Oro español*, «Revista de Estudios Histórico-Jurídicos», 35 (novembre 2013): pp. 771-81.

14 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 8.

15 «Delle repubbliche aeree [...] presupponendo la perfettibilità del lignaggio umano». *Ibidem*. Quest'ambivalenza tra utopia e pratica accompagnerà Bolívar per tutta la sua vita. Da ricordare, per esempio, la lettera indirizzata a Jose Antonio Páez nel 6 de abril de 1826. Cfr. Ivi, pp. 188-189.

16 «Il Governo deve identificarsi, per così dire, precisamente con il carattere delle circostanze, dei tempi e degli uomini» (ivi, p. 11. Si trova un giudizio paragonabile nel *Discorso di Angostura: «adoptan como realidades las que son puras ilusiones* [adottarono come si fosse realtà quello che sono pure illusioni]», Ivi, p. 89.

17 N. Machiavelli, *Il Principe*, Milano, Feltrinelli, 1971, cap. 15, p. 65.

Di conseguenza, Bolívar, come Machiavelli, indaga su una verità che non antecede mai la pratica della cosa. Per esempio, nel 1814 Bolívar dice a Carúpano: «*el hombre es el débil juguete de la fortuna [...] Pretender que la política y la guerra marchen al grado de nuestros proyectos [...] es querer lograr los efectos de un poder divino por resortes humanos*»¹⁸. Nel 1815, dopo un'altra sconfitta e costretto all'esilio in Jamaica, Bolívar insiste con il suo *gesto machiavelliano*: «*qué puede ponernos en actitud de expulsar a los españoles y de fundar un gobierno libre: es la unión, ciertamente; mas esta unión no nos vendrá por prodigios divinos sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos*»¹⁹.

L'elemento centrale che ci permette di capire la singolarità del pensiero di Bolívar si trova nella maniera in cui il Liberatore concepisce la fondazione della repubblica in America. A differenza della restaurazione monarchica che voleva chiudere il processo rivoluzionario in Europa, Bolívar non accetta che di fondare libere repubbliche. Certo, egli ha occupato quattro volte la posizione di dittatore legale, ma è anche vero che si è rifiutato altrettante volte di essere incoronato re o imperatore. Così egli dice ad Antonio L. Guzmán nel 1826: «*Yo no soy Napoleón ni quiero serlo; tampoco quiero imitar a César, aún menos a Iturbide*»²⁰. Quindi, il passaggio dalla monarchia assoluta spagnola non poteva compiersi in un'altra monarchia.

Nei suoi testi basilari Bolívar fa notare, come fa Machiavelli nei *Discorsi*, che la repubblica emerge da un conflitto – nel caso dell'America il conflitto coloniale, su cui parlerò ancora. Ma Bolívar sa, come lo sapeva Machiavelli, e lo sa perché ha letto Machiavelli o perché segue la stessa strategia teorica di Machiavelli, che quel conflitto può rovinare tutto, come produrre la potenza più forte per garantire, e anche sviluppare, la libertà nella repubblica. Di conseguenza, il modello istituzionale che lui immagina per l'America non è una forma astratta importata dall'altra sponda dell'Atlantico, come se fosse possibile imporre un modello al *conflitto* e farlo scomparire. Al contrario, la terza ipotesi di lettura pone in primo piano come Bolívar sia consapevole del bisogno di *creare* istituzioni che esprimano (o, meglio, che permettano di *sfogare*) i rapporti di forze presenti nel particolare tessuto sociale di ogni caso e di ogni occasione. Come dice nel 1815 lo stesso Bolívar nella *Lettera di Jamaica*, pensare le istituzioni repubblicane in America comporta rendere noto «*el caso más extraordinario y complicado* [caso più straordinario e complesso]»²¹ di una società che non può ritornare sul suo passato – perché è sommerso nel tempo prima della conquista – ma deve rinnovarlo. Non c'è, quindi, soluzione finale del confronto tra la molteplicità degli interessi, nemmeno la si trova nella ripetizione del passato monarchico o pre-spagnolo. Ciò vuol dire che si deve esercitare una creazione innovatrice di una repubblica capace di accogliere il *piccolo genere umano* americano, vale a dire capace di accogliere quella categoria complicatissima e dinamica di *specie media* – neri, creole, indiani, mulatti ecc. – con la quale Bolívar riempie di contenuto il molteplice soggetto attivo della repubblica.

18 «L'uomo è il debole giocattolo della fortuna [...]. Pretendere che la politica e la guerra marciano al livello dei nostri progetti [...] è volere ottenere gli effetti di un potere divino dalle risorse umane» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 38).

19 «Cosa può favorire l'atteggiamento di espellere gli spagnoli e fondare un governo libero: è certamente l'unione; ma questa unione non si potrà avverare per i prodigi divini, ma per gli effetti sensibili e gli sforzi ben diretti» (ivi, p. 63).

20 «Io non sono Napoleone, né voglio esserlo; neanche voglio imitare Cesare, tanto meno Iturbide» (S. S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 188).

21 Ivi, p. 53.

Insomma, secondo questa terza ipotesi, riprendere Bolívar attraverso un gesto machiavelliano ci permette di capire come ci sia una tradizione repubblicana americana che non esclude ma ritiene decisivo il conflitto nella società e nella politica. O, in altre parole, c'è una tradizione repubblicana che sottrae la divisione tra diversi gruppi politici e sociali dalla logica del particolare, facendola diventare politica, immettendola nella scena del comune²².

3. *Quale Machiavelli?*

A questo punto dobbiamo fare una piccola digressione. Anche se più avanti si farà riferimento ai motivi che sostengono la svolta della nostra lettura verso Machiavelli, ritengo impossibile ridurre il suo pensiero a una lettura univoca nella quale, senza dubbio, si stabilisca la sua valutazione dei conflitti che producono la libertà. Di conseguenza, bisogna individuare anche la prospettiva di lettura su Machiavelli.

Nella letteratura esistente sul modo machiavelliano di collegare virtù e conflitto – inimicizia, disunione, scandalo, lotta, tumulti – c'è una nota prospettiva *dualista*. La sua chiave consiste, secondo lo schema proposto da Filippo del Lucchese, nello scarto tra conflitti buoni e cattivi, vale a dire, tra conflitti politici e istituzionali in cui nasce la libertà e la forza della repubblica, e altri privati ed economici che la indeboliscono. Machiavelli distinguerebbe, per così dire, da un lato la disunione tra coloro che lottano per gli onori pubblici, e, dall'altro lato, le fazione private che si confrontano per *la roba*. Sul primo gruppo – cioè, i tumulti in cui si confrontano la plebe e i grandi per gli onori, Machiavelli conclude: «né si possano pertanto giudicare questi tumulti nocivi, né una repubblica divisa, che in tanto tempo per le sue differenze non mandò in esilio più che otto o dieci cittadini, e ne ammazzò pochissimi, e non molti ancora ne condannò in danari»²³. La seconda modalità di conflitto, invece, oltrepassando il margine ordinario, e non cercando già il bene comune bensì la vittoria di una delle parti in lotta, producono l'indebolimento della repubblica romana.

Il giudizio machiavelliano sui conflitti appare, sempre secondo il modello dualista, come elogio della *virtù* che impedisce la crisi scaricando la divisione sulle istituzioni e, di conseguenza, facendo della legge e del costume civile il modo *politico* di risolverle. Nonostante ciò, suggerisce ancora Del Lucchese²⁴, questo schematismo è messo in crisi quando Machiavelli, proprio al capitolo trentasette, conclude che la rovina di Roma sarebbe accaduta prima se non ci fosse stata la plebe.

In modo che se la contenzione della legge agraria penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta per avventura molto più tosto in servitù, quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili²⁵.

In altri termini, questo conflitto che, infine, ha un risultato negativo, non è, però, del tutto negativo. La legge e altri appetiti della plebe sono stati i medi ordinari e straordinari

22 S. Torres, *Spinoza y el «momento maquiaveliano latino-americano»*, «Spinoza e as Américas. X Colóquio Internacional Spinoza» 1 (2017), p. 20.

23 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.4, p. 137.

24 F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, 2004, p. 251.

25 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.37, p. 218. Il corsivo è aggiunto.

per controbilanciare la potenza secondo la quale «i pochi possano tenere alcuna deliberazione di quelle che ordinariamente sono necessarie a mantenere la repubblica»²⁶.

Ma questo non implica un mutamento nell'argomento. Lo stesso Machiavelli si occupa di chiarirlo:

*E benché noi mostrassimo altrove come le inimicizie di Roma intra il Senato e la Plebe mantenessero libera Roma, per nascerne, da quelle, leggi in favore della libertà, e per questo paia disforme a tale conclusione il fine di questa legge agraria, dico come per questo io non mi rimuovo da tale opinione*²⁷.

Seguendo questo ragionamento, Machiavelli continua ancora ad affermare che l'inimicizia prodotta dalla legge agraria è coinvolta nel «mantenere libera» la città. Nella sua fisiologia del conflitto, quindi, la distinzione tra buone e cattive inimicizie non può essere né la materia del conflitto (onori o sostanze) né una valutazione *formale* della razionalità del bisogno contro l'irrazionalità delle ambizioni, né, infine, un'idea di bene comune che sarebbe assente nelle lotte private. Come afferma Marco Geuna, Machiavelli affianca la valutazione della disunione all'interno dell'anatomia della città ad un criterio politico: come si producono leggi e ordini in grado di mantenere la libertà²⁸. E, come è ben noto, le leggi e gli ordinamenti non hanno una priorità (politica-causale) rispetto ai conflitti da dove nacquero²⁹.

Il caposaldo del suo pensiero si trova nel legame tra tempo, politica e conflitto. Le vie private o pubbliche, secondo Machiavelli, avrebbero effetti buoni o nocivi se colgono o lasciano passare l'*occasione* di opprimere quelli che vogliono dominare tutti ma ancora non sono in grado. O, d'altra parte, se ancora non hanno ottenuto quella forza che una volta avuta la loro oppressione rischierebbe di rovinarlo tutto. Per non allungare troppo questa digressione, vorrei evocare alcuni esempi dei *Discorsi* che smontano il modello dualistico per giudicare il confronto tra le diverse parti della città. Soprattutto, per mostrare come Machiavelli sin dall'inizio stesso dei *Discorsi* applica questo criterio politico e, infine, può dire, senza esitazioni, «io non mi rimuovo da tale opinione».

Nel capitolo 6 del libro I dei *Discorsi* si stabilisce una differenza tra Sparta e Roma. La prima ha potuto vivere a lungo perché «Licurgo con le sue leggi fece in Sparta più equalità di sostanze, e meno equalità di grado»³⁰. Questa parità istituita dalla legislazione ostacola le ambizioni. Per quanto riguarda Roma, quella legge è partorita dagli «scandoli» raccontati, per esempio, nel capitolo trentasettesimo³¹. La differenza fondamentale del paragone tra Roma e Sparta si trova nell'*occasione*. Mentre Licurgo fece dalla fondazione – cioè, dall'origine – una legge che equilibra sostanze e onori in modo da non svegliare le ambizioni, a Roma la si fece quando ormai era tardi: in altri termini, a Roma gli ordinamenti non offrirono un mezzo per resistere alla corruzione. Spiega Machiavelli:

26 Ivi, 1.50, p. 244.

27 Ivi, 1.37, p. 218. Il corsivo è aggiunto.

28 Cfr. M. Geuna, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di machiavelli sulla storia di Roma*, in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 113-115.

29 Cfr. S. Visentin, *Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neo-repubblicana del popolo in Machiavelli*, «Giornale di Storia Costituzionale» 18 (2009), 2, p. 42; M. Vatter, *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*, Fordham University Press, 2014, p. 15.

30 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.6, p. 143.

31 Ivi, 1.37, p. 215 sgg.

Le repubbliche bene ordinate hanno a tenere ricco il pubblico e gli loro cittadini poveri; convenne che fusse nella città di Roma difetto in questa legge: la quale o *non fusse fatta nel principio* in modo che la non si avesse ogni di a ritrattare, o che *si differisse tanto* in farla, che fosse scandaloso il riguardarsi indietro³².

Questo ragionamento sulla relazione inversa tra fondazione di una repubblica e *inequalità* non soltanto negli onori ma nelle «sustanze», si articola con chiarezza anche nel capitolo 55 dello stesso libro:

Colui che vuole fare dove sono assai gentiluomini una repubblica, *non la può fare se prima non gli spegne tutti*; e che colui che, dov'è assai equalità, vuole fare uno regno o uno principato, non lo potrà mai fare se non trae di quella equalità molti d'animo ambizioso ed inquieto³³.

Ogni forma di stato comporta, quindi, una «proporzione da chi sforza a chi è sforzato»³⁴. Ma la proporzione non è indifferente: quando coloro che *sforzano* «hanno amico l'universale ed inimici i grandi, sono più sicuri, per essere la loro violenza sostenuta da maggiori forze»³⁵. Per ribaltare l'equazione, conclude Machiavelli, si ha bisogno di cercare «amici di fuora»³⁶. Precisamente, nel capitolo 7 del libro primo, quando Machiavelli racconta gli esempi di Francesco Valori o Piero Soderini, la questione di fondo non è il ricorso alle vie straordinarie, ma lo squilibrio di potenze: «si può credere nasca da' cattivi ordini di quella, per non essere, dentro a quel cerchio, *ordine da potere*, senza modi istraordinari, sfogare i maligni omori che nascono negli uomini»³⁷.

Quindi, l'occasione e i rapporti di potenze, sul cui perno si muove la fisiologia machiavelliana del conflitto, si intrecciano. Secondo Machiavelli in Roma la intelligibilità del conflitto a proposito della legge agraria la si trova in quell'intreccio. Non essendo stata istituita sin dall'origine la proporzione tra «chi sforza a chi è sforzato»³⁸, quando alla fine i plebei richiedono le «sustanze» trovano «raddoppiata la potenza de' suoi avversari»³⁹. Ossia, i grandi, facendo finta di difendere il pubblico, riuscirono a rinviare la legge fino a che «stette come addormentata»⁴⁰; successivamente, ai tempi dei Gracchi la loro potenza era tale che non ammetteva un'altra risposta all'offesa che il contrapporre un'altra della stessa forza. «Talché, non potendo i pubblici magistrati rimediarsi, né sperando più alcuna delle fazioni in queglii, si ricorse ai rimedi privati, e ciascuna delle parti pensò di farsi uno capo che la difendesse»⁴¹. Più avanti, verso la fine del capitolo, aggiunge:

Perché la Nobilità romana sempre negli onori cede senza scandoli *straordinari* alla plebe; ma come si venne alla roba fu tanta la ostinazione sua nel difenderla, che la plebe ricorse, per isfogare l'appetito suo, a queglii *straordinari* che di sopra si discorrono⁴².

32 Ivi, 1.37, p. 216. Il corsivo è aggiunto.

33 Ivi, 1.55, p. 257. Il corsivo è aggiunto.

34 *Ibidem*.

35 Ivi, 1.40, p. 228.

36 *Ibidem*.

37 Ivi, 1.7, p. 149. Il corsivo è aggiunto.

38 Ivi, 1.55, p. 257.

39 Ivi, 1.37, p. 217.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 Ivi, 1.37, p. 218. Il corsivo è aggiunto.

Secondo questa prospettiva c'è un primo momento nel quale si potrebbe rimediare allo squilibrio di potere, ma l'occasione si perde perché «non vedgendo il male in viso» gli uomini si rifiutano di cambiare⁴³. Ma c'è un altro momento, quando «ciascuno conosce che non sono buoni» gli ordinamenti⁴⁴. La differenza tra il primo e il secondo momento è duplice. Da una parte, i propri ordinamenti non servono più per rimediare al male, perché sono cattivi, sono, cioè, in mano ai potenti che li usano a proprio vantaggio, e diventa «necessario venire allo straordinario, come è alla violenza ed all'armi»⁴⁵. D'altra parte, si rischia di rovinare tutto. «Tanto che la cosa si riduce in termine che bisogna, o cercare di spegnerlo *con pericolo d'una subita rovina*, o, lasciandolo fare, entrare in una servitù manifesta, se morte o qualche accidente non te ne libera»⁴⁶. Nel caso romano, una volta arrivati i Gracchi la sfida era quella. Di conseguenza, Machiavelli si guarda bene da giudicare negativamente i plebei che *si fanno* un capo che li difenda.

Da questo velocissimo ripasso dei *Discorsi* diventa ovvio che i termini duali per descrivere il giudizio machiavelliano sulla produttività della *inimicitia* per mantenere libera una città non reggono. Nei testi citati si mostra come la fondazione di una repubblica ha bisogno di cominciare una lotta per spegnere la *sostanze* dei potenti. Se il riordinamento del rapporto tra onori e sostanze è ugualmente origine di ogni forma di governo, non è lecito delineare un criterio stabile senza fare riferimento all'occasione. Vale a dire, si specifica che se non si è davanti a una repubblica immaginaria (come quella di Aristotele), né miracolosa come Sparta⁴⁷, quindi, occorre sviluppare un processo continuo in cui *occasione*, grado di *corruzione della materia* e *mezzi ordinari o straordinari* si richiamano a vicenda. Insomma, se il rischio per la repubblica si trova nel vuoto di potere e non nella sua intensificazione⁴⁸, «la maggior sicurezza è possibile solo vivendo e agendo entro un certo grado d'insicurezza»⁴⁹.

4. Verso l'incontro con Machiavelli

Mi concentrerò ora sulla seguente questione: perché tornare indietro fino a Machiavelli e non fermarsi prima davanti ai riferimenti più chiari e documentati come quelli che fa Bolívar su Rousseau o Montesquieu? Soprattutto nella stessa *Lettera di Jamaica* o nel *Discorso di Angostura*⁵⁰. Per rispondere affermerò che non si capisce la concettualizzazione *bolivariana* della repubblica se non si considera il conflitto dal quale essa emerge in America. Da questa prospettiva i riferimenti espliciti a Rousseau o Montesquieu non sono sufficienti per nascondere la distanza fra il pensiero del Liberatore e il loro. A continuazione spiegherò quest'idea.

43 Ivi, 1.18, p. 182.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 Ivi, 1.46, p. 236.

47 S. Raimondi, *Machiavelli cit.*, p. 54.

48 R. Esposito, *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984, pp. 151-155.

49 F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*, Verona, ombre corte, 2013, p. 155.

50 Sull'importanza di Montesquieu e Rousseau nel pensiero di Bolívar cfr. A. Filippi, *Constituciones cit.*, p. 141; V. A. Belaúnde, R. Chavarri, *Bolívar y el pensamiento político de la Revolución*, «Cuadernos hispanoamericanos» 33 (1959), 1, pp. 239-42; V. A. Belaúnde, *Bolívar and the Political Thought of the Spanish American Revolution*, Reino Unido, Octagon, 1938; J. U. Cervera, *Bolívar republicano: fundamentos ideológicos e históricos de su pensamiento político*, Bogotá, Aurora, 2004, pp. 35-45; P. Rudan, *Por la senda de Occidente cit.*

4.1. Libertà e uguaglianza nello spazio coloniale

Il primo motivo per prendere distanza da Montesquieu risiede – secondo Vacano – nella difesa della schiavitù che egli fa nel suo libro *Lo spirito delle leggi*⁵¹. Da un lato, è inconfutabile che Bolívar si schiera con Montesquieu per rafforzare l'urgenza di adattare le leggi ai costumi dell'America. Ma, dall'altro lato, la difesa o la critica indulgente che fa Montesquieu della legalità della schiavitù contraddice la genealogia del conflitto americano riposta da Bolívar nei suoi testi basilari, e, pertanto, il progetto per affrontarlo⁵². Per dirlo con le stesse parole di Montesquieu, riconoscere lo spirito della legge nella nostra America sottintende, almeno per il Bolívar lettore di Bartolomeo de las Casas, una critica assoluta alla disuguaglianza etnica. Ciò vuol dire, una difesa senza esitazioni, di quello che il vescovo di Chiapas definisce già nel 1552 come «*reglas de los derechos humanos*»⁵³, regole che dopo, nel 1560, egli allarga ai neri africani e *guanches*.⁵⁴

Nel momento in cui Bolívar scrive la *Lettera di Jamaica* (1815) e il *Discorso di Angostura* (1819) la doppia sconfitta della prima e seconda repubblica del Venezuela a causa degli spagnoli – ma anche degli schiavi – lo aveva incoraggiato a riconoscere la centralità del problema razziale della guerra di indipendenza. Quindi il suo compromesso con Petiòn, presidente della rivoluzionaria Haiti, cancella qualsiasi esitazione precedente. Infatti, nel 1816, non appena Bolívar arriva a Carúpano (costa marittima dell'attuale Venezuela), dichiara l'abolizione assoluta della schiavitù, dicendo: «*he venido en decretar, como decreto, la libertad absoluta de los esclavos que han gemido bajo el yugo español en los tres siglos pasados*»⁵⁵. Uguaglianza politica, sociale nonché economica che si estende alla popolazione indiana⁵⁶.

Come suggerisce John Lynch nella sua biografia di Bolívar, «*The Enlightenment [...] did not produce a concept of colonial liberation or war of independence. It needed the makers of North American and Spanish American independence to do this*»⁵⁷. Nonostante ciò, seguendo Alberto Filippi, si può aggiungere che riprendere questa originalità, soprattutto nel caso di Bolívar, significa mettere in primo piano il riconoscimento della base multi-etnica della società americana. E, di conseguenza, mettere in primo piano come tanto Simon Rodríguez quanto il suo allievo Bolívar «*rechazan precisamente ese modelo político de la América racista anglosajona, basado en la exclusión etnocéntrico-blanca*»⁵⁸.

51 D. von Vacano, *The color of citizenship* cit., pp. 57-58.

52 Cfr. C.L. de Secondat de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, London, Rizzoli, 1967, vol. 1, lib. 15, cap. 5 e sgg.

53 Regole dei diritti umani. B. De las Casas, *Tratado sobre los indios que han sido hechos esclavos, Obras completas de Bartolomé de las Casas. Tomo 10*, Madrid, Alianza, 1992 (1552), p. 236 sgg.

54 Verso il 1560 aggiunge alcuni capitoli – scritti tra 1556 e 1559 – nella sua storia delle indie dove ammette il suo pentimento a causa del suo giudizio sbagliato sull'ingiustizia del cauterio dei neri. Cfr. B. De las Casas, *Historia de las Indias*, Madrid, M. Ginesta, 1876, t. 5, cap. 129, p. 30.

55 «Sono venuto a decretare, come sto decretando, l'assoluta libertà degli schiavi che hanno gemuto sotto il giogo spagnolo nei tre secoli scorsi» (S. Bolívar, *Documento 1541, Decreto de Simón Bolívar sobre libertad de los esclavos fechado en Carúpano el 2 de junio de 1816*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article2687>).

56 Cfr. S. Bolívar, *Doctrina* cit., pp. 168-171.

57 «L'Illuminismo [...] non ha prodotto un concetto di liberazione coloniale o guerra di indipendenza. Queste aveva bisogno di essere fornito dai promotori dell'Indipendenza Nordamericana e dell'America spagnola» (Lynch, *Simón Bolívar* cit., p. 36).

58 Respingono proprio quel modello politico dell'America razzista anglosassone, basato sull'esclu-

Sebbene sia una questione complicata che ci porterebbe al di là dell'obbiettivo di quest'articolo, non dobbiamo dimenticare che l'inclusione multietnica nella repubblica diventa, ovviamente, mediata dalla necessità di accettare un sapere fornito esternamente alle comunità di neri, indiani o *pardos*. Ad esempio, da uno sguardo *illuminato* e liberale non si riesce a capire che l'uso comunale della terra, anche se impiegato per favorire lo sfruttamento della popolazione indiana, è servito come modo di resistenza alla conquista. Nonostante ciò, il dispositivo democratico che sostiene la repubblica offre a quest'ultima una dinamica chiaramente diversa all'etnocentrismo, la quale si fa sentire nei cambiamenti del regolamento delle terre comunali⁵⁹.

Di conseguenza, senza negare l'importanza e l'influenza di Montesquieu su Bolívar, ci ritroviamo davanti a una distanza evidente spinta non soltanto dalla diversa congiuntura, ma, anzitutto, da una strategia teorica diversa. Ciò vuol dire che se il discorso repubblicano neo-romano prende il termine *schiavitù* per figurare il rapporto di dominio tra il re assoluto e il popolo, Bolívar cancella qualsiasi esitazione collegando l'abolizione della disuguaglianza etnica di ogni tipo al fondamento inalterabile di una repubblica veramente libera. In altre parole, nel suo pensiero, a differenza della lettura liberale del repubblicanesimo nello stesso secolo, la definizione di libertà non perde densità materiale, non è una dichiarazione senza soggetto, senza programma politico⁶⁰. Quindi, siamo davanti a una volontà *bolivariana* ancorata nella pratica. Ciò comporta che la libertà della volontà non viene dalla sua autonomia, come affermava il pensiero liberale, bensì dalla sua «capacità di affrontare la costrizione e risolverla a proprio favore»⁶¹.

Questo collegamento tra uguaglianza e repubblica viene reso esplicito nello stesso *Decreto di Carúpano* ma anche nella *Lettera*, nel *Discorso* e in tanti altri documenti. Per esempio, nel 1817, muovendo una fortissima critica a Manuel Piar, un generale che aveva propiziato un tumulto di pardi (mestici), Bolívar descrive l'obbiettivo della rivoluzione come: «*la libertad hasta de los esclavos, que antes formaban una propiedad de los mismos ciudadanos*». Quindi, «*la independencia en el más lato sentido de esta palabra substituida a cuantas dependencias antes nos encadenaban*»⁶².

Bolívar non è un filantropo, ma un teorico della pratica politica che sa che non si può fondare una repubblica libera senza cancellare, come diceva Machiavelli, l'*ineguaglianza* da dove nasce la corruzione. Ricordiamo come nei capitoli 16, 17 e 18 del primo libro dei *Discorsi*

sione etnocentrica-bianca (A. Filippi, *Constituciones* cit., pp. 229-230).

59 Nel 1828 Bolívar pubblica un decreto ristabilendo il contributo personale della popolazione indiana. Anche se non è un riconoscimento della sua autonomia, si può leggere come il tentativo di farla parte dello Stato ma ascoltando il suo parere. S. Bolívar, *El Libertador: Writings of Simón Bolívar*, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 191-196.

60 Come è stato fatto, per esempio, dalla tradizione repubblicano-liberale che la definisce come *assenza di interferenze*. Cfr. P. Pettit, *Republicanism: A theory of freedom and government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 47-49; Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 84-96; M. Viroli, *Republicanism*, New York, Hill and Wang, 2002, pp. 10, 70, 76.

61 S. Raimondi, *L'ordinamento della libertà* cit., p. 36.

62 «La libertà addirittura degli schiavi, che in precedenza costituivano una proprietà degli stessi cittadini. L'indipendenza, nel senso più ampio di questa parola, ha sostituito tante dipendenze che prima ci incatenavano» (S. Bolívar, *Documento 1935, Manifiesto de Bolívar a los pueblos de Venezuela fechado en el cuartel general de Guayana el 5 de agosto de 1817, relativo a la conducta del general Manuel Piar*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article2890>).

Machiavelli, dopo aver descritto e discusso il ciclo di Polibio, analizza i tentativi di fondare repubbliche postmonarchiche partendo dalla valutazione dell'effetto della corruzione sulla popolazione. Scrive: «uno popolo, il quale sendo uso a vivere sotto i governi d'altri, non sappiendo ragionare né delle difese o offese pubbliche, non conoscendo i principi né essendo conosciuto da loro, ritorna presto sotto uno giogo»⁶³. A continuazione, aggiunge: «perché tale corruzione e poca attitudine alla vita libera nasce da una inegualità che è in quella città, e volendola ridurre equale è necessario usare grandissimi straordinari, i quali pochi sanno o vogliono usare»⁶⁴. È la disuguaglianza da cui nasce la corruzione che, dopo aver influenzato a lungo termine sulla materia del popolo, diventa una corruzione quasi impossibile di ribaltare. Perlomeno, se non si riesce a procedere «secondo i [stessi] gradi della corruzione»⁶⁵. Tutto questo per Machiavelli è al di là del potere di un unico individuo.

Allo stesso modo, Bolívar combina l'analisi delle forme di governo con il grande problema di tentare una fondazione dove la materia del popolo è corrotta. Due dei suoi testi più importanti – *Lettera di Jamaica* e *Discorso di Angostura* – fanno riferimento alla corruzione prodotta dalla conquista e dalla successiva colonizzazione. Per esempio, nella *Lettera di Jamaica* afferma:

La posición de los moradores del hemisferio americano ha sido, por siglos, puramente pasiva: su existencia política era nula. [...] Estábamos como acabo de exponer, abstraídos, y digámoslo así, ausentes del universo en cuanto es relativo a la ciencia del gobierno y administración del estado⁶⁶.

Nel *Discorso di Angostura*, quasi parafrasando il Machiavelli letto prima, Bolívar scrive: «un pueblo pervertido si alcanza su libertad, muy pronto vuelve a perderla»⁶⁷.

Nel 1815 Bolívar si azzarda ad indovinare il percorso degli eventi della guerra americana come se fosse una tappa ulteriore del ciclo di Polibio trasferitosi in America, ma al modo di Machiavelli. Ciò vuol dire che non si segue un percorso determinato e rigoroso, bensì un'analisi delle cause «afferenti a una situazione specifica»⁶⁸. In Venezuela e Nuova Granada si dichiarano i diritti degli uomini e si costituisce un governo federale indipendente⁶⁹. Eppure, a Caracas le istituzioni «representativas [rappresentative]»⁷⁰ – cioè la democrazia federale e popolare – non hanno potuto frenare lo spirito di fazione e il ritorno della schiavitù sotto la monarchia spagnola. Lo stesso è successo in Nuova Granada: la federazione interna eccessiva ha indebolito la causa rivoluzionaria⁷¹.

Tuttavia Bolívar non fa una scelta astratta per i governi monarchici. Afferma: «sería necesario que tuviese las facultades de un Dios, y cuando menos las luces y virtudes de

63 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.16, p. 173.

64 Ivi, 1.17, p. 179.

65 Ivi, 1.18, p. 179.

66 «La posizione degli abitanti dell'emisfero americano è stata, da secoli, puramente passiva: la loro esistenza politica era nulla. [...] Come ho illustrato prima, eravamo astratti, per così dire, assenti dall'universo in quanto è correlativo alla scienza del governo e all'amministrazione dello stato» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 53).

67 «Un popolo corrotto, se ottiene la sua libertà, poco dopo la perde di nuovo» (ivi, p. 89).

68 S. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma* cit., pp. 52-53.

69 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 56.

70 Ivi, p. 57.

71 *Ibidem*.

todos los hombres»⁷². Questo significa che la sua consapevolezza sull'incapacità o sulla violenza dei poteri esecutivi dei governi rappresentativi (popolari), che sbocca sempre in un altro movimento tumultuario, non diventa affatto un'accoglienza del progetto monarchico, poiché, secondo il Liberatore, la sua violenza farebbe ugualmente infiammare lo spirito di fazione⁷³. Se nel tumulto vince il partito popolare, il potere esecutivo si scioglierà in un'assemblea – si azzarda a dire Bolívar nella *Lettera* – ritornando, per così dire, al punto di partenza. Ma, se vince il partito aristocratico o militare, questo esigerà una monarchia limitata che diventerà, come quella spagnola, assoluta. Quindi, è ovvio che la sconfitta dei governi popolari non spinge Bolívar ad accogliere il progetto monarchico o l'illusione del potere di un *leader* quasi divino⁷⁴.

Egli arriva, invece, alla stessa conclusione di Machiavelli: il problema si trova nella «brevità della vita» di forme di governo buone ma anche disastrose⁷⁵. Di conseguenza, la forma politica scelta da Bolívar è «un medio tra estremi opposti». Però, questa «medietà» non occupa un luogo fisso, ma è un bilanciamento contingente tra elementi sempre diversi e non equivalenti tra di loro⁷⁶. O, come sottolinea Machiavelli, «uno che partecipasse di tutti»: cioè, dove ogni modo guarda l'altro «sendo in una medesima città il Principato, gli Ottimati, e il Governo Popolare»⁷⁷. Nel caso dell'America prima spagnola, la costituzione migliore è, suggerisce Bolívar, quella dove c'è un re non ereditario né a vita repubblicanamente chiamato presidente, un senato ereditario che occupa una posizione neutrale durante i tumulti tra popolo e governo, e una camera legislativa rappresentativa del popolo⁷⁸. Ma, soprattutto, una repubblica che accoglie il piccolo genere umano nostro-americano.

4.2. *Discordia e istituzioni*

Se libertà e uguaglianza rappresentano una distanza fondamentale per quanto riguarda Montesquieu, da lì si deduce un altro motivo. Bolívar non condivide con Montesquieu, ma neanche con Rousseau – almeno il Rousseau del *Contratto sociale* e la volontà ge-

72 Ivi, p. 58.

73 Bolívar non segue in tutto a Machiavelli. Roma, secondo il Liberatore, diventando così ampia, indebolisce i principi repubblicani e si assomiglia all'impero conquistatore o coloniale. Ciò vuol dire, una repubblica metropolitana che non condivide la sua libertà con i suoi domini. Cfr. Ivi, p. 58.

74 Per esempio, come suggerisce la lettura fatta da Diego von Vacano quando delinea un Bolívar repubblicano ma anche dittatoriale. Certo, una dittatura repubblicana, ma che non collima con la critica fatta da Bolívar alla lunga durata delle cariche pubbliche. Cfr. Ivi, p. 88. La stessa critica si trova a Machiavelli (*Discorsi* cit., 3.24, p. 455-456). Si deve far notare che la proposta da Bolívar di un presidente vitalizio nella costituzione è un caso particolare. Al presidente – dice Bolívar nel suo discorso al Congresso – «se le ha cortado la cabeza para que nadie tema sus intenciones, y se le han ligado las manos para que a nadie dañe [gli si e' tagliata la testa in modo che non contano le sue intenzioni, e gli hanno legato le mani in modo che nessuno sia ferito]», Ivi, p. 198. Come lo si faceva? Nel modo più semplice e democratico: il Potere Elettorale (rappresentante diretto del popolo dato che ogni dieci cittadini si sceglie un elettore) è il responsabile di nominare magistrati, giudici e preti. Cioè, quelli che ordinano le coscienze, la proprietà, l'onore, la vita e, in fine, gli atti pubblici (*ibidem*).

75 Ivi, 1.2, p. 133.

76 Per approfondire sullo scarto tra equilibrio e l'idea di medietà, cfr. S. Raimondi, *Machiavelli* cit., pp. 58-59.

77 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.2, p. 133.

78 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 60.

nerale come causa finale della deliberazione pubblica⁷⁹ – l’analisi del governo misto romano come neutralizzazione del conflitto attraverso la sua istituzionalizzazione. In altre parole, per Bolívar il governo misto risponde al bisogno di sistemare la partecipazione politica dei diversi gruppi etnico-politici. Nel linguaggio machiavelliano si potrebbe dire «sfogare i suoi umori». Tuttavia, la concettualizzazione del perpetuo confronto tra di loro non permette – né a Bolívar né, ovviamente, a Machiavelli – di ridurre quella partecipazione al luogo delle istituzioni. L’antagonismo costitutivo della politica del fiorentino, fa notare Visentin, impedisce di declinare il bene comune in «una nozione neutralizzante [...] che sia condivisa da tutti i membri di una comunità politica»⁸⁰.

Nella *Lettera di Jamaica* (1815), dopo aver evocato il nome di Montesquieu, Bolívar si chiede: «¿seremos nosotros capaces de mantener en su verdadero equilibrio la difícil carga de una república?»⁸¹. La risposta che egli dà, seguendo la lettura che di Machiavelli danno Montesquieu e Rousseau, è che per realizzare tutto questo è necessaria la virtù politica: in caso contrario, la repubblica tumultuaria sfocerebbe periodicamente nella guerra civile. L’obiettivo da raggiungere è, secondo Bolívar, l’uguaglianza necessaria per «refundir, digámoslo así, en un todo, la especie de los hombres, las opiniones políticas y las costumbres públicas»⁸².

Dunque la domanda che propongo è come concepire questo progetto *Bolivariano* di fornire un *insieme virtuoso* che, come già detto, deve riconoscere la molteplicità della società americana⁸³. Da una parte, non è difficile accorgersi che Bolívar condivide con Montesquieu e Rousseau la critica allo spirito di fazione. Dall’altra parte, è anche vero che non si trova nella sua opera la fiducia in una risoluzione finale del conflitto.

Prima, poiché il concetto di specie media non può declinarsi nell’unificazione finale, vale a dire, essere omologato a un insieme in cui le sue parti costitutive diventano irriconoscibili. Allo stesso tempo, egli afferma nel *Discorso di Angostura* (1819) che «la sangre de nuestros ciudadanos es diferente, mezclémosla para unirlos»⁸⁴: il Liberatore sa che la metafora del sangue non implica una declinazione razziale bensì di gruppi con diversi interessi politici. Effettivamente, egli mette in evidenza che il meticcio come soggetto

79 Cfr. F. Del Lucchese, *Freedom, equality and conflict: Rousseau on Machiavelli*, «History of Political Thought» 35 (2014), 1, pp. 29-49.

80 S. Visentin, *Immaginazione e parzialità* cit., p. 44.

81 «Saremo in grado di mantenere nel suo vero equilibrio la difficile carica di una repubblica?» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 57).

82 «Rifondere, per così dire, in un insieme la specie degli uomini, le opinioni politiche e le consuetudini pubbliche» (ivi, p. 95).

83 Nell’articolo di Paula Rudan *Bolívar’s Discurso de Angostura and the constitution of the people* si presenta un’argomentazione non del tutto incompatibile con la mia, ma la cui strategia argomentativa la porta in una direzione diversa. Da un lato, condivido la sua diagnosi secondo la quale l’esperienza *bolivariana* si svolge nel campo di tensione tra la complicata situazione politica ereditata dopo 300 anni di colonialismo e l’assenza di un popolo omogeneo per sostenere il processo rivoluzionario. Tuttavia, da qui in poi le nostre linee di lettura sembrano allontanarsi. Lei sostiene che la distanza tra le teorie che Bolívar legge – Montesquieu, Bentham, Rousseau, Helvétius – e la pratica possibile nel suo momento storico lo porta fino ai “paradossi”. In particolare, che la costituzione ha bisogno di creare il proprio popolo sovrano. Come cerco di argomentare in questo articolo, tale tensione può essere risolta in altro modo: le istituzioni bolivariane non cercano l’eventuale unificazione del popolo americano, ma sfogare i suoi umori. Sicuramente, questa non è una distanza teorica insignificante nell’incrocio tra repubblica e democrazia.

84 «Il sangue dei nostri cittadini è diverso, mescoliamolo per unirlo» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 102).

politico non è il risultato dalla mescolanza del sangue ma della cultura giuridico-politica. Ossia, mette in evidenza che non si tratta di un problema etnico o filantropico, ma politico. Scrive nella *Lettera di Jamaica* (1815):

*Más nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores*⁸⁵.

Secondo la cultura americana evocata da Bolívar nella *Lettera* – vale a dire, Bartolomeo de las Casas, Jose Acosta, Jose Guerra, e Agustin Davila e Padilla a Fray Servando Teresa de Mier – il meticcio comporta l'intreccio della cultura pre-proprietaria americana e di quella proprietaria dell'Europa imperiale. Come fu avvertito da Francesco di Toledo nel 1574 – cioè, quaranta anni dopo l'intervista tra Francisco Pizarro e Atahualpa a Cajamarca (oggi Peru) – i meticci: «no dejan estos de tener pretensiones juzgando que por parte de las madres es suya la tierra y que sus padres la ganaron y conquistaron»⁸⁶. Ciò vuol dire, che nell'America, dal momento della conquista si incrociano i principi dei beni in comune fondati dall'eredità matrilineare con il diritto di conquistatore. O, seguendo le parole di Filippi, nel medesimo secolo XIX le relazioni sociali «preproprietarie, comunitarie, preburguesas, o si se quiere, en esto, premodernas» ancora resistevano alla conquista. E, pertanto, attraverso la sua politica, Bolívar la evoca e la mobilita⁸⁷.

Infatti, nel *Discorso di Angostura* ritorna su quest'idea: «es una inspiración eminentemente benéfica la reunión de todas las clases en un estado, en que la diversidad se multiplicaba en razón de la propagación de la especie»⁸⁸. Scrive ancora Bolívar: «la diversidad de origen requiere un pulso infinitamente firme, un tacto infinitamente delicado para manejar esta sociedad heterogénea cuyo complicado artificio se disloca, se divide, se disuelve con la más ligera alteración»⁸⁹. Un po' più avanti, nello stesso discorso, aggiunge: «mi deseo es que todas las partes del gobierno y administración adquieran el grado de vigor que únicamente puede mantener el equilibrio, no sólo entre los miembros que componen el Gobierno, sino entre las diferentes fracciones de que se compone

85 «Ma noi, che a malapena conserviamo le vestigie di ciò che una volta era, e che d'altra parte non siamo indiani o europei, ma una specie media tra i legittimi proprietari del paese e gli usurpatori spagnoli: in somma, siamo americani per nascita e i nostri diritti sono quelli dell'Europa, dobbiamo contestare questi a quelli del paese e mantenerci in esso contro l'invasione degli invasori» (*ibidem*). Il corsivo è aggiunto.

86 «Non smettono di avere pretese a giudicare che da parte delle madri la terra è sua e che i loro padri hanno vinto e conquistato» (R. Levillier (Ed.), *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI, documentos del Archivo de Indias*, Madrid, Rivadeneyra, 1921, vol. 5, p. 338).

87 Preproprietarie, comunitarie, preborghesi, o se si vuole, in questo, premoderne. A. Filippi, *Constituciones* cit., p. 232.

88 «È un'ispirazione eminentemente benefica la riunione di tutte le classi in uno stato, in cui la diversità si moltiplicava a causa della propagazione della specie» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 94. Il corsivo è aggiunto).

89 «La diversità dell'origine richiede un pulso infinitamente fermo, un tatto infinitamente delicato per gestire questa società eterogenea il cui complicato artificio si disloca, divide, dissolve con la minima alterazione» (*ibidem*). Il corsivo è aggiunto.

nuestra sociedad»⁹⁰. Quindi, i suoi riferimenti alle parti che compongono la società si declina sempre al plurale.

La seconda ragione dell'assenza di una fiducia nella risoluzione finale del conflitto si può inferire dalla precedente: l'equilibrio tra parti non si esaurisce mai dato che, secondo un Bolívar chiaramente machiavelliano, l'obbedienza tranquilla comporta la corruzione del naturale stimolo della libertà⁹¹. Scrive ancora nel *Discurso*:

*El amor a la patria, el amor a las leyes, el amor a los magistrados, son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un republicano. Los venezolanos aman la patria, pero no aman sus leyes; porque éstas han sido nocivas y eran la fuente del mal*⁹².

Il modo di concepire il rapporto tra le istituzioni e le forze in confronto nella società non è, quindi, lineare. Non c'è linearità semplicemente perché la repubblica che si sta fondando è costruita, secondo Bolívar, «sobre un abismo, o más bien sobre un volcán pronto a hacer su explosión»⁹³. E questo vulcano rappresenta, senza dubbio, il conflitto prodotto dalla conquista e la successiva colonizzazione, conflitto nel quale se ne agglutinano tanti altri. Pertanto, le leggi, le istituzioni, gli ordinamenti, non possono rivendicare la funzione esclusiva di essere fondatrici della società libera, nascondendo, per così dire, la produzione di libertà del vulcano sul quale si edificano. Se, secondo Bolívar, «la naturaleza hace a los hombres desiguales [la natura fa agli uomini ineguali]», e le leggi «le den una igualdad ficticia [gli danno una uguaglianza fittizia]», diventa centrale il ruolo della discordia nella produzione di leggi, istituzioni e ordinamenti⁹⁴, le quali, ovviamente, non sono emanate da una volontà astratta o neutrale.

L'immagine della guerra come il magma del vulcano politico, probabilmente, Bolívar la ricava dallo stesso Montesquieu. Nel suo *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* (1734) si legge «mentre Roma conquistava l'universo, tra le sue mura si svolgeva una guerra nascosta: erano fuochi come quelli dei vulcani, che escono non appena qualche materia viene ad aumentare la fermentazione»⁹⁵.

90 «Il mio desiderio è che tutte le parti del governo e dell'amministrazione acquisiscano il grado di vigore che può solo mantenere l'equilibrio, non solo tra i membri che compongono il governo, ma anche tra le diverse frazioni della nostra società» (ivi, p. 101). Il corsivo è aggiunto.

91 Nello stesso *Discurso* di Angostura paragona la tranquillità con la servitù. «La naturaleza a la verdad nos dota, al nacer, del incentivo de la libertad; mas sea pereza, sea propensión inherente a la humanidad, lo cierto es que ella reposa tranquila aunque ligada con las trabas que le imponen [La natura, alla verità, ci dota, alla nascita, dell'incentivo della libertà; Ma la pigrizia, la propensione intrinseca dell'umanità, la verità è che lei riposa tranquilla ma legata agli ostacoli che le impongono]» (ivi, p. 90).

92 «L'amore alla patria, l'amore alle leggi, l'amore ai magistrati, sono i nobili passioni che esclusivamente deve assorbire l'anima di un repubblicano. I venezuelani amano la patria, bensì non amano i suoi leggi, poiché quelle sono state nocive e erano la fonte del male» (ivi, p. 102).

93 «Su un abisso, o piuttosto su un vulcano pronto ad esplodere». (S. Bolívar, *Documento 5670, carta de Bolívar para el doctor Pedro Gual, fechada en Guanare el 24 de mayo de 1821*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article10515>).

94 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 94.

95 Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, Torino, Boringhieri, 1960, p. 73. Per approfondire un'analisi del legame tra Montesquieu e il repubblicanesimo democratico cfr. S. Torres, *La desmesura democrática: Montesquieu lector de Maquiavelo*, in E. Rinesi (ed.), *Tiempo y Política. El problema de la historia en Montesquieu*, Córdoba, Gorla, 2007, pp. 109-146.

Essi condividono anche il parere che il motore della politica, soprattutto nella repubblica, si trova nel desiderio di uguaglianza e nella libertà da cui nacquero le discordie: si separano, però, nel modo della loro risoluzione. Anche nella *Lettera di Jamaica* e nel *Discorso di Angostura* risuona l'eco del linguaggio di Montesquieu per quanto riguarda la moderazione dell'uguaglianza e della libertà⁹⁶, ma non si dovrebbe confondere la critica *bolivariana* alla *democrazia assoluta*⁹⁷ – cioè, all'interno del dibattito sulla forma dello stato federale o centralistico e su come equilibrare le autorità – con un velo della moderazione dietro la quale si nasconde la tolleranza a certe forme di dominio come prolegomeno dell'esclusiva amministrazione statale del potere. Per dirla con l'immagine – anche invertita – proposta da Sebastian Torres nel suo lavoro sulle letture machiavelliane di Montesquieu, davanti alla dismisura della democrazia Bolívar non torna indietro.

Di conseguenza, mi azzardo ad affermare che la mediazione culturale di Montesquieu e di Rousseau, anche se si trova dentro la tradizione repubblicana machiavelliana, non riesce a rendere nota la concettualizzazione che Bolívar fa dei tumulti tra le parti della società che – secondo Machiavelli – «furono prima causa del tenere libera Roma»⁹⁸. È per azzardare un'ipotesi sul modo *Bolivariano* di concepire il rapporto tra virtù, leggi e tumulti che diviene produttiva la terza ipotesi di lettura che suggeriva il ritorno a Machiavelli. Come sottolinea Eugenia Mattei, nel lavoro dello scrittore fiorentino, il popolo non ha proprietà inerenti o immanenti, ma queste sono la conseguenza di certe passioni generate dal conflitto sociale e dai vincoli con i leader⁹⁹. Quindi, Machiavelli non riduce la disunione tra i potenti e i popolari in uno squilibrio istituzionale.

5. *L'occasione americana*

Dalla formulazione tragica della rovina di Roma si può inferire chiaramente che la violenza non è il programma di Machiavelli – così come non lo è di Bolívar. Ma questo non implica che costoro non si accorgano che le crisi, persino le più violente – vulcaniche – producano la potenza per difendere il legame tra la libertà e l'equivalenza delle potenze. Allo stesso modo che in Machiavelli, nella descrizione che Bolívar fa dei fondamenti della repubblica americana come un «vulcano», si trova la convergenza tra libertà, uguaglianza e conflitto non solo nel bilancio tra le parti delle autorità legalmente costituite, ma anche tra le proprietà e tra le potenze. In seguito spiegherò come quella

96 Nelle *Considerazioni* Montesquieu afferma «i patrizi, per impedire il ritorno dei re, cercarono di aumentare l'impulso che era nell'animo del popolo, ma fecero più di quello che volevano» poiché «gli dettero un desiderio sdomato della libertà» (p. 73). Nel suo libro *Lo spirito delle leggi* afferma «il principio della democrazia si corrompe non soltanto quando si perde lo spirito di uguaglianza, ma anche quando si assume uno spirito di uguaglianza estrema» (l. 8, cap. 1, p. 156).

97 «*La libertad indefinida, la democracia absoluta, son los escollos a donde han ido a estrellarse todas las esperanzas republicanas. Echad una mirada sobre las repúblicas antiguas, sobre las repúblicas modernas, sobre las repúblicas nacientes; casi todas han pretendido establecerse absolutamente democráticas y a casi todas se les han frustrado sus fustas aspiraciones* [La libertà indefinita, la democrazia assoluta, sono gli ostacoli a dove tutte le speranze repubblicane sono andate a schiantarsi. Dare un'occhiata alle repubbliche antiche, alle repubbliche moderne, alle nascenti repubbliche; quasi tutte hanno cercato di stabilirsi in modo assolutamente democratico e quasi tutte sono stati frustrati nelle loro aspirazioni]» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 100).

98 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., l. 4, p. 137.

99 E. Mattei, *Una scrittura alusiva: los líderes y el pueblo en la obra de Nicolás Maquiavelo*, Tesis dottorale, Facoltà di Scienze Sociali, Università di Buenos Aires, Argentina, 2016.

consapevolezza dei fondamenti della repubblica americana impedisce di chiudere il rapporto *ricorsivo* tra il conflitto e le leggi che mantengono libera la repubblica¹⁰⁰.

Ho già fatto notare che il conflitto nell'America del secolo diciannovesimo è, senza dubbio, la disuguaglianza prodotta dall'etnocentrismo giuridico della colonia. È vero che Bolívar non ha mai appoggiato una *pardocrazia* – cioè, il ribaltamento della società coloniale per dare preminenza ai pardi. Infatti, ha ordinato l'esecuzione del generale Manuel Piar e l'ammiraglio José Padilla per promuovere la guerra civile razziale. Nonostante quello, ritengo che Bolívar concepisca un chiaro rapporto tra la lotta per l'uguaglianza politica-economica e la difesa della libertà. Prendo un esempio per ribadire quest'ultima affermazione.

Dare la stessa importanza all'uguaglianza politica e sociale, come fa Bolívar nel *Discorso di Angostura*, tra i principi fondatori della repubblica ha nel lessico repubblicano americano del secolo diciannovesimo un senso particolare. Per spiegarlo brevemente, significa dire che tutti sono i soggetti delle nuove repubbliche. Ma dobbiamo considerare che non siamo davanti all'espressione di una *teoria astratta*, bensì davanti alla risoluzione teorico-pratica di tutta una serie di conflitti arrotolati dentro la definizione di cittadinanza. Nel progetto costituzionale che il proprio *Discorso* (1819) introduce, si divide l'esercizio della cittadinanza tra cittadini attivi e passivi, cioè tra quei cittadini che esercitano la sovranità nazionale e quelli che sono protetti dalla legge ma non partecipano alla deliberazione pubblica né all'elezione dei rappresentanti. Secondo il progetto costituzionale (titolo III, articolo quarto) per essere un cittadino attivo è necessario:

Poseer una propiedad raíz de valor de quinientos pesos en cualquier parte de Venezuela. Suplirá la falta de esta propiedad el tener algún grado o aprobación pública en una ciencia o arte liberal o mecánica; el gozar de un grado militar vivo y efectivo, o de algún empleo con renta de trescientos pesos por año¹⁰¹.

Nel caso in cui il concetto non fosse del tutto chiaro, l'articolo settimo, aggiunge:

Los militares, sean naturales o extranjeros, que han combatido por la libertad e independencia de la patria en la presente guerra, gozarán del derecho de ciudadanos activos, aun cuando no tengan las cualidades exigidas en los artículos 4o, 5o, 6o de este Título¹⁰².

Si anticipano qui le parole di Bolívar nel 1821: «*En Colombia el pueblo está en el ejército* [in Colombia il popolo è nell'esercito]»¹⁰³. Come spiega Stefano Visentin, il

100 Cfr. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 256.

101 «Possedere una proprietà di valore di cinquecento pesos in qualsiasi parte del Venezuela. Sopperirà la mancanza di questa proprietà avere una certa laurea o approvazione pubblica in una scienza o arte liberale o meccanica; il godimento di un grado militare vivo ed effettivo, o di qualche impiego con reddito di trecento pesos all'anno» (R. Cortázar-L. A. Cuervo (eds.), *Congreso de Angostura, Libro de actas*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1921, p. 129 y ss.)

102 «I militari, sia naturali che stranieri, che hanno combattuto per la libertà e l'indipendenza della patria nella guerra attuale, godranno del diritto di cittadini attivi, anche se non hanno le qualità richieste negli articoli 4, 5 e 6 di questo Titolo» (ivi, p. 130).

103 S. Bolívar, *Documento 5740, Carta de Bolívar para el general de división Francisco de Paula Santander, fechada en San Carlos el 13 de junio de 1821*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodelibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article10971>.

popolo nell'esercito è uno dei tanti altri ambivalenti volti del popolo stesso in Machiavelli¹⁰⁴. Questi volti permettono al popolo di diventare visibile e mettere in questione l'ordine precedente che nascondeva la loro presenza. Una volta divenuto visibile il popolo, non si può tornare indietro come se non fosse accaduto nulla.

Tuttavia, quest'idea del *popolo nell'esercito* porta altre pieghe evidenti del conflitto. Come Bolívar fa notare a Francesco de Paula Santander nella stessa lettera di 1821: ora nell'esercito ci sono tanti neri e mulatti. Egli vuol dire che *adesso* i neri e i mulatti siano cittadini attivi della repubblica. Questa sottolineatura che fa Bolívar della presenza eterogenea del popolo nell'esercito non è una frase gratuita né detta sulle vicende americane a caso. Nel *Discorso* del 1819, Bolívar finisce la sua interlocuzione con, tra l'altro, due suppliche: «*imploro la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos, como imploraría mi vida y la vida de la República*»¹⁰⁵; «*que el Congreso ordene la distribución de los bienes nacionales [...] a beneficio de los militares venezolanos*» confermando una legge di 1817¹⁰⁶. Nonostante ciò, nell'arco di un anno il Congresso sovrano deluse le due suppliche.

L'11 gennaio del 1820 il Congresso di Angostura abrogò il Decreto di Carúpano del 2 Giugno del 1816 in cui si decretava l'assoluta abolizione della schiavitù in un paese ancora non esistente. I miti ideologi del Congresso – come li aveva chiamato Bolívar – scrissero: «*considerando la libertad como la luz del alma, creyó también – il Congresso – que debía dárseles por grados*»¹⁰⁷. Un anno dopo – il 21 luglio del 1821 – si approvò una legge sulla liberazione graduale con un'effettività limitata.

Nell'aprile del 1820 (cioè, dopo l'abrogazione del Decreto di Carúpano ma prima della nuova legge), Bolívar scrisse una lettera al vicepresidente Santander nella quale, di fronte al rifiuto di liberare schiavi, gli spiegò le implicanze di un altro decreto suo:

El artículo [del suo decreto] dice así: Todos los esclavos útiles para el servicio de las armas, serán destinados al ejército. Si no me equivoco, esto no es declarar la libertad de los esclavos, y sí es usar de la facultad que me da la ley [del 11 gennaio 1820], en que dice: Artículo 3. Sin embargo, los que fueren llamados a las armas por el Presidente de la República, o hicieren algún servicio distinguido, entran desde luego en posesión de su libertad [...]. Es pues demostrado por las máximas de la política, sacada de los ejemplos de la historia, que todo gobierno libre que comete el absurdo de mantener la esclavitud, es castigado por la rebelión y algunas veces por el exterminio, como en Haití¹⁰⁸.

104 Cfr. S. Visentin, *The different faces of the people: On Machiavelli's political topography*, in F. Del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino (eds.), *The radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, Boston, Brill, 2015, p. 369.

105 «Imploro la conferma dell'assoluta libertà degli schiavi, come implorerei la mia vita e la vita della Repubblica» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 105).

106 Che il Congresso ordina la distribuzione dei beni nazionali [...] a beneficio dei militari venezuelani (ivi, p. 106).

107 «Considerando la libertà come la luce dell'anima, ha creduto – il Congresso – anche che dovesse essere data a loro gradualmente» (Cortázar et al, *Congreso de Angostura* cit., p. 280).

108 L'articolo dice così: «tutti gli schiavi utili al servizio delle armi, saranno destinati all'esercito» (Se non sbaglia, questo non è dichiarare la libertà degli schiavi, ed è usare il potere che la legge mi dà, in cui dice: Articolo 3. «Tuttavia, coloro che sono chiamati alle armi dal Presidente della Repubblica, o fanno un servizio distinto, entrano in possesso della loro libertà. [...] È così dimostrato dalle massime della politica, tratte dagli esempi della storia, che ogni governo libero che commette l'assurdità di mantenere la schiavitù è punito dalla ribellione e talvolta dallo sterminio, come ad Haiti» (S. Bolívar, *Documento 4182, oficio de Bolívar para el vicepresidente de Cundinamarca, fechado en*

Un mese dopo, parlando ancora sul problema dei tumulti dei neri, Bolívar aggiunse:

Si andan alborotando el avispero, resultará lo que en Haití. La avaricia de los colonos hizo la revolución porque la República francesa decretó la libertad y ellos la rehusaron, y a fuerza de resistencia y de opiniones irritaron los partidos naturalmente enemigos¹⁰⁹.

Di conseguenza, nella repubblica costruita su un vulcano si rivolse come una materia incandescente tanto la lotta per la cittadinanza degli analfabeti e non proprietari quanto la libertà degli schiavi che trovano nell'esercito il grimaldello per la manomissione.

Ciononostante, c'è ancora un'altra piega del conflitto. La *Ley de Repartición de Bienes Nacionales* [Legge di distribuzione dei beni nazionali] sancita nel 1817, a causa delle lamentazioni di quelli che hanno dovuto attirare l'attenzione del Governo, decreta la distribuzione della terra tra l'esercito rivoluzionario¹¹⁰. Ossia, distribuisce la terra tra i soldati che lottano per l'indipendenza – ogni bianco, ma anche di ogni nero, mulatto, indiano –, infine di ogni cittadino del piccolo genere umano dell'America. Ma il Congresso di Angostura dispone il 6 gennaio del 1820 – cinque giorni prima di abrogare l'abolizione della schiavitù – un modo di aggirare il proposito della legge: fare diventare ogni singolo soldato un cittadino-proprietario. O anche, per dirlo con le parole di Machiavelli, togliere ai grandi proprietari «la via dello arricchire» non permettendo loro di prendere i beni «che si privavano i nimici»¹¹¹.

Come fu fatto? Prima, sospendendo dal gennaio 1820 in poi la distribuzioni delle terre e assegnando uno stipendio monetario all'esercito. Secondo, creando una commissione nazionale con il compito di pagare il debito ancora non pagato non in terra ma con buoni del tesoro pubblico (*bonos*)¹¹². In maggio dice Bolívar a Santander: «*mandan entregar vales de bienes nacionales a los militares para que los compren en remate en el mejor postor*»¹¹³. L'effetto è stato doppio. Quando i soldati non potevano aspettare un prezzo migliore, hanno dovuto vendere e, infine, non ricevevano nulla. Al contempo, un accumulo concentrato dei *buoni* permise che la struttura agraria continuasse come prima della guerra: in poche mani.

Per capire i futuri effetti perniciosi di questa riforma, vorrei ritornare alla lettera a Gual – indirizzata nel 24 Maggio 1821, nella quale Bolívar descrive il fondamento della repubblica come se fosse un vulcano. Mi permetto di citare il brano:

Estos no son los que Vds. conocen; son los que Vds. no conocen: hombres que han combatido largo tiempo, que se creen muy beneméritos, y humillados y miserables, y sin

San Cristóbal el 18 de abril de 1820, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article7010>.

109 «Se stanno agitando il vespaio, cosa succederà ad Haiti? L'avarizia dei coloni ha fatto la rivoluzione perché la Repubblica francese ha decretato la libertà e loro l'hanno rifiutata, e con la forza della resistenza e delle opinioni hanno irritato le parti naturalmente inimiche» (S. Bolívar, *Documento 4377. Carta de Simón Bolívar para el general Francisco de Paula Santander, fechada en el Rosario de Cúcuta el 30 de mayo de 1820*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article13129>).

110 S. Bolívar, *Doctrina* cit., pp. 73-75.

111 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.37, p. 216.

112 Cortázar et al., *Congreso de Angostura* cit., p. 270 sgg.

113 «Ordinano di fornire buoni di beni nazionali ai militari affinché possano comprarli all'asta al miglior offerente» (S. Bolívar, *Documento 4377* cit.).

esperanzas de coger el fruto de las adquisiciones de su lanza. Son llaneros determinados, ignorantes y que nunca se creen iguales a los otros hombres que saben más o parecen mejor. Yo mismo, que siempre he estado a su cabeza, no sé aun de lo que son capaces. Los trato con una consideración suma; y ni aun esta misma consideración es bastante para inspirarles la confianza y la franqueza que debe reinar entre camaradas y conciudadanos. Persuádase Vd., Gual, que estamos sobre un abismo, o más bien sobre un volcán pronto a hacer su explosión. Yo temo más la paz que la guerra [...]»¹¹⁴.

Quasi un mese dopo (13 Giugno 1821) Bolívar scrisse a Santander:

Esos señores piensan que la voluntad del pueblo es la opinión de ellos, sin saber que en Colombia el pueblo está en el ejército, porque realmente está, y porque ha conquistado este pueblo de mano de los tiranos; porque además es el pueblo que quiere, el pueblo que obra, y el pueblo que puede; todo lo demás es gente que vegeta con más o menos malignidad, o con más o menos patriotismo, pero todos sin ningún derecho a ser otra cosa que ciudadanos pasivos [...] De suerte, que si no son los llaneros los que completan nuestro exterminio, serán los suaves filósofos de la legitimada Colombia¹¹⁵.

Nell'arco dei quindici anni che vanno dal 1815 fino al 1830 Bolívar esprime che la fortuna della rivoluzione si gioca nella soddisfazione, o no, della «speranza di prendere il frutto delle acquisizioni della loro lancia». Intende dire: di soddisfare le speranze di ogni soldato che lotta per l'indipendenza. Quindi, di ogni bianco, ma anche di ogni nero, mulatto, indiano, infine... di ogni cittadino del piccolo genere umano dell'America. Come sottolinea John Lynch, i termini della disputa si riducono all'alternativa tra la continuità o il cambio della fonte di corruzione della materia repubblicana – cioè, direbbe Machiavelli, la continuità o il cambio dal vivere «sotto il governo d'altrui». Vale a dire, se i nuovi ordini potrebbero, o non, sostituire completamente «gli antichi, che erano cattivi»¹¹⁶.

6. Conclusioni possibili

La domanda che avevo proposto nel sottotitolo «Discordia e istituzioni» (sezione 4.2) era come capire l'insieme virtuoso *Bolivariano* senza cancellare, allo stesso tempo, il suo riconoscimento della molteplicità sociale americana. La risposta che ho suggerito è che l'eterogeneità instabile del piccolo genere umano spinge Bolívar a una concettualiz-

114 «Questi [militari] non sono quelli che conoscete; sono quelli che non conoscete: uomini che hanno combattuto a lungo, che si credono molto meritevoli, umiliati e miserabili, e senza speranza di prendere il frutto delle acquisizioni della loro lancia. Sono abitanti della pianura [*llaneros*] determinati, ignoranti che non si pensano mai uguali di altri uomini, che ne sanno di più o sembrano migliori. [...] Persuaditi, Gual, che siamo su un abisso, o piuttosto su un vulcano pronto ad esplodere. Temo la pace più della guerra...» (S. Bolívar, *Documento 5670* cit.).

115 «Questi signori pensano che la volontà del popolo sia la loro opinione, senza sapere che in Colombia la gente è nell'esercito, perché lo è davvero, e perché ha conquistato questo popolo dalle mani dei tiranni; perché sono anche il popolo che voglia, il popolo che lavora e il popolo che può; tutto il resto sono persone che vegetano con più o meno malignità, o con più o meno patriottismo, ma tutti senza alcun diritto di essere altro che cittadini passivi [...] Per fortuna, se non sono i *llaneros* [abitanti della pianura] che completano il nostro sterminio, saranno i soavi filosofi della Colombia legittimata» (S. Bolívar, *Documento 5740* cit.).

116 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.49, p. 242.

zazione del conflitto politico più ampia del semplice squilibrio istituzionale. Di questo modo, la sua critica alla repubblica tumultuaria non comporta ignorare *come* o *quando* le crisi, persino le più vulcaniche, producono la potenza più forte per la difesa della libertà. Ossia, Bolívar non sta facendo una critica astratta del conflitto. Le lettere a Gual y Santander che hanno come sottofondo i tre conflitti – liberazione, cittadinanza e proprietà della terra – che nidificano all’interno della repubblica *Bolivariana*, ci permettono, quanto meno, di mettere in dubbio se Bolívar credeva, come Montesquieu o Rousseau, alla neutralizzazione finale del disordine aperto dalla guerra di indipendenza attraverso la sua istituzionalizzazione. Si deve considerare, pertanto, come, secondo Bolívar, «Haiti», «gli abitanti della pianura», o gli «schiavi sfrenati», non siano un esempio, semplicemente, di brutalità. O, nel caso lo siano, sono anche esempio dell’assurdità di simulare la libertà repubblicana sostenendo invece la disuguaglianza etnica, giuridica, politica e sociale.

È vero che nel 1829, un anno prima di morire, Bolívar sembra perdere la speranza. Ciononostante in quei giorni – quando scrive parole funeste – «*los tratados son papeles; las Constituciones libros; las elecciones combates; la libertad anarquía; y la vida un tormento*»¹¹⁷ – egli crede ancora che il problema non sia il popolo che reclama l’uguaglianza legale attraverso mezzi straordinari. Egli, insomma, non considera responsabili della situazione coloro che partecipano ad un tumulto. La causa dell’anarchia attuale è la complicata situazione nella quale i cattivi ordinamenti non sono più la forma della società, ma quelli nuovi e liberi non lo sono ancora. Nel *Discorso di Angostura* (1819) aveva scritto: «*las reliquias de la dominación española permanecerán largo tiempo antes que lleguemos a anonadarlas*»¹¹⁸. La sfumatura che intendo far notare è che Bolívar sospetta che ci siano tanti lettori delle *repubbliche aeree* che non concepiranno mai il cambiamento che ha fatto visibile quello che prima non si conosceva o, forse, ci sono tanti che avranno soltanto il potere di sconfiggere il progetto rivoluzionario.

Per concludere, vorrei sottolineare come questa lettura di Bolívar attraverso i suoi echi machiavelliani apra una prospettiva di ricerca diversa sulla tradizione repubblicana in America. Per esempio, quella che appare nel libro *America en peligro* [America in pericolo] di Francisco Bilbao. Nel 1862, quando la Francia invade il Messico, questo pensatore americano sfida il senso comune affermando: se in America abbiamo repubbliche è per il lavoro delle moltitudini ignoranti che con il loro sangue hanno preparato il pane della repubblica. Ossia, quella moltitudine di neri, indiani, mulatti che vengono accusati di essere inabili ad esercitare la cittadinanza, è la medesima moltitudine che ha garantito la libertà repubblicana.

117 «I trattati sono fogli; le Costituzioni, i libri; le elezioni, i combattimenti; la libertà, l’anarchia; e la vita un tormento» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 232).

118 «Le reliquie della dominazione spagnola rimarranno a lungo prima riuscire a di annientarle» (ivi, p. 94).