

## LA RELIGIONE AL SERVIZIO DELLA LIBERTÀ? Machiavelli, pensatore politico ai margini della secolarizzazione

MARIE GAILLE NIKODIMOV

**D**io non ha lasciato il paese. Fra i molteplici segni della sua presenza nel mondo attuale<sup>1</sup> vorrei sottolinearne due che sembrano essere i poli estremi di un ventaglio costituito da queste diverse forme di presenza: il dio della guerra, referente ultimo dell'azione politica quando questa diventa azione di guerra; il dio venerato nelle pratiche religiose da una società civile che ha ritrovato la sua libertà di culto dopo anni di oppressione politica. Le operazioni militari condotte dagli Stati Uniti in Iraq nel 2003 e i discorsi pronunciati da Saddam Hussein o da George Bush Jr. in tale occasione rammentano che, in alcuni Stati, Dio è ancora oggi il referente e il primo fondamento di qualsiasi azione politica. In un simile contesto, siamo lontani dai sottili interrogativi riguardanti la presenza celata di concetti della teologia cristiana all'interno del pensiero politico, come quelli evocati da Schmitt<sup>2</sup>. La seconda forma che testimonia la presenza di Dio si manifesta nella caduta dei governi comunisti in Europa alla fine degli anni '80, accompagnata dal ritorno ad un'intensa pratica religiosa, precedentemente ostacolata o proibita. Il processo di democratizzazione è qui associato ad una forte religiosità della società civile; un qualsiasi tentativo di relegare la religione ad un ruolo secondario sarebbe visto come il segno di un ritorno alla repressione di tipo comunista<sup>3</sup>.

Questi due esempi, se necessario, mostrano chiaramente che la concezione della modernità, intesa come emancipazione della sfera civile e politica dalla religione, è un orizzonte assai lontano o più probabilmente un'illusione. Essi lasciano intuire che gli uomini non sanno, non vogliono o non possono fare a meno di Dio. Come si spiegano questo non-sapere, non-volere o non-potere? Che cosa indicano questi ultimi in relazione alla vita politica nei suoi diversi momenti, di pace e di guerra? Bisogna lottare contro questa apparente incapacità di vivere senza Dio o piuttosto accettarla e sostenerla?

L'opera di Machiavelli può essere considerata in relazione a tali interrogativi come un luogo privilegiato di riflessione, dal quale trarre alcuni elementi

- 
- 1 La rivista «Transeuropéennes» 23 (2003), dedicata alle «religioni in politica» ne dà un ritratto rappresentativo.
  - 2 C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio, tr. it. di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972.
  - 3 Cfr. U. Vlaisavljevič, *L'Ethnopolitique et le bien divin*, «Transeuropéennes» 23 (2003), p. 91.

di risposta. Questa analisi si svilupperà partendo da alcuni spunti di lettura che emergeranno nel corso del nostro lavoro e che riguardano la sua concezione del conflitto civile<sup>4</sup>. È da notare che Machiavelli sviluppa una riflessione basata su diversi punti di vista incommensurabili, dei quali egli non tenta una conciliazione né ancor meno una loro collocazione più elevata. Dunque, una prima chiave di lettura consiste proprio nel resistere alla tentazione di organizzare questi punti di vista attraverso l'identificazione di un filo conduttore del suo pensiero. Seguendo questa linea di condotta, si può affermare che Machiavelli non fa che enunciare delle verità parziali o frammentarie. Da un paragrafo all'altro, da un capitolo all'altro, da un'opera all'altra, abbiamo fatto nostra la diffidenza di Nietzsche nei confronti di quelli che fabbricano dei sistemi. Questo è, dice Nietzsche, il segno di una mancanza di probità: lo è, infatti, almeno in relazione all'opera di Machiavelli. Bisogna quindi rassegnarsi a seguire il corso di un pensiero talvolta vago, fluttuante, ma sempre rigoroso e, ancora, prestare attenzione alle idee ripetute così come agli *hapax*. I termini più importanti del ragionamento machiavelliano sono spesso polisemici, perfino ambigui. Se questo può sembrare, a prima vista, un ostacolo all'elaborazione di un'interpretazione coerente del pensiero machiavelliano, tale polisemia e tale ambiguità giocano un ruolo chiave nella sua argomentazione: assegnare ad un termine più significati consente di utilizzarlo in contesti diversi, di collegare diversi casi, allo scopo di dimostrarne l'affinità o, al contrario, di sottolinearne la differenza. In ultima analisi, l'esempio ha solo raramente carattere illustrativo. Esso rappresenta piuttosto il cuore della dimostrazione machiavelliana ed ha un valore esemplare dal punto di vista della riflessione. L'analisi degli esempi proposti da Machiavelli richiede, al tempo stesso, una comprensione tanto del loro valore generale quanto della loro specificità, cioè della portata generale del particolare.

Sulla base di tali assunti, proporrò qui un'analisi del pensiero machiavelliano sulla religione. La percezione più comune di Machiavelli – come persona ed autore – è, probabilmente, quella di una mente atea. Questa percezione si trova correlata ad una concezione della modernità simile a quella menzionata sopra (come tempo laico). Fra i più autorevoli contributi al mantenimento di tale percezione nel ventesimo secolo, va ricordato Gramsci, il quale afferma che Machiavelli

ha espresso una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch'essa chiamare una «filosofia della *praxis*», o «neo-umanesimo» in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentistici (in senso metafisico) ma si basa

---

4 M. Gaille Nikodimov, *Machiavel, penseur du conflit civil - histoire et médecine au service de la liberté* (in corso di pubblicazione presso Honoré Champion).

tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà<sup>5</sup>.

Nella storia delle idee politiche del Medioevo e del Rinascimento, una siffatta percezione spesso implica come conseguenza diretta l'affermazione che Machiavelli è l'erede radicale di Marsilio da Padova: Machiavelli avrebbe abbandonato il problema delle relazioni fra l'Impero e il Papato e avrebbe appunto terminato il lavoro iniziato da Marsilio da Padova, proponendo una concezione positivista della legge e del potere.

Questa percezione di Machiavelli non si è affermata in tempi recenti, ma risale al movimento di riduzione del suo pensiero al machiavellismo, iniziato con la diffusione delle sue opere nel Cinquecento. L'antimachiavellismo si sviluppò nel Cinquecento contemporaneamente alla Controriforma. La potenza della Chiesa cristiana, la sua capacità di combattere il «Turco», la sua influenza determinante nella definizione del potere politico vennero affermate con forza in questo periodo. In tale ambito, Machiavelli fu visto come l'ateo per eccellenza, come colui che aveva definito lo Stato in modo indipendente dalla Chiesa e da qualsiasi fondamento religioso. *L'Anti-Machiavel* (1576) di Gentillet, che conobbe uno straordinario successo tra i suoi contemporanei, celebrava il soldato cristiano<sup>6</sup>. Gentillet denunciava, tra l'altro, la tesi esposta dal Machiavelli, secondo cui il Cristianesimo sarebbe stato responsabile dell'indebolimento civile e militare. Machiavelli fu accusato da Gentillet di distogliere gli uomini dalla religione:

Voilà la maxime et les raisons que ce malheureux atheiste a vomies en ses beaux discours, pour blasmer et mettre du tout en mespris la religion chrestienne, et nous mener à son atheisme, et nous despouiller de toutes religion, crainte de Dieu, et de toute conscience, foy et loyauté, qui nous sont enseignées par nostre religion chrestienne<sup>7</sup>.

- 
- 5 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* 1-5, 5 (IX), 1930-1932, 127, a cura di V. Gerratana, vol. I, Torino, Einaudi, 1975, p. 657. La distanza di Machiavelli dalla religione viene evocata più volte nei *Quaderni*, per sottolineare tanto la strumentalizzazione della religione quanto l'autonomia della politica machiavelliana nei confronti della morale e della religione, ed ancora l'assenza di elementi trascendentali nella sua concezione della storia umana (cfr. ad esempio, *Quaderni* 4, XIII, 8). Croce sostiene che questo modo di vedere la relazione fra politica e religione può essere esteso alla storiografia rinascimentale, nella cui analisi Machiavelli riveste un ruolo cruciale, cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989.
- 6 Il titolo iniziale dell'opera era: *Discours d'Estat sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté. Divisez en trois parties à savoir du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince; Contre Nicolas Machiavel*. È stato abbreviato in *Anti-Machiavel* dallo stesso Gentillet.
- 7 I. Gentillet, *Anti-Machiavel*, éd. C. Edward Rathé, Genève, Droz, 1968, pp. 215-216.

Gentillet sottolineava soprattutto il valore militare dei cristiani, basandosi, come del resto Machiavelli stesso aveva fatto, sulla storia antica e moderna, e, in particolare, sulle gesta di Carlo V:

C'est merveille que ce vilain athéiste ose mettre choses si absurdes en avant, et qui sont éloignées de toute experience et verité. Si ce qu'il dit estoit vray, il s'en-suyvroit que nul prince chrestien ne pourrait tenir contre les princes payens et infidèles. Mais les histoires anciennes et modernes ne nous monstrent elles pas tout le contraire?<sup>8</sup>.

In tal modo, la critica alla concezione machiavelliana della religione fatta dall'autore protestante dell'*Anti-Machiavel*, ha avuto una portata tale da superare l'opposizione fra cattolici e protestanti. D'altronde, l'antimachiavellismo si è diffuso all'epoca delle guerre di religione. Negli anni 1570-1580, la curia romana conobbe l'idea di una Controriforma armata, per sconfiggere gli eretici, colpevoli di aver provocato delle sedizioni e delle rivolte in Germania, in Francia ed in Olanda. La necessità di un Cristianesimo armato venne affermata da Giovanni Botero in *De regia Sapientia* (1582, pubblicato a Milano nel 1583), in cui si legge anche una confutazione delle critiche che Machiavelli aveva avanzato alla religione cristiana, che sarà poi ripresa più tardi in *Della ragion di Stato* (Venezia, 1589). L'interesse di Botero per Machiavelli è legato allo *status* della Chiesa cattolica nella sfera politica, che era ormai divenuto alquanto scomodo. Dal Concilio di Trento, la Chiesa cattolica si trovava, infatti, in una posizione offensiva e vedeva Machiavelli come l'apostolo di una laicizzazione della politica, dell'emancipazione di quest'ultima dal teologico. Perciò, fu promossa una «ragion di Chiesa» secondo la quale lo spirituale domina il temporale, quindi, un'«arte dello stato» conforme agli insegnamenti cristiani. Fra gli autori che sostennero tale concezione, la riflessione fatta in *Verdadera razon de Estado. Discurso politico* da Fernando Alvia de Castro, che era stato al servizio di Filippo III, illustra in modo chiaro il tentativo voluto dalla Chiesa. Egli respinge la concezione della ragion di stato come strategia rivolta all'utilità del principe e, per farlo, si serve di Cicerone, Seneca e San Tommaso: si fa portatore dei principi di una politica morale e dell'idea secondo cui un'azione contro la giustizia può sembrare in apparenza utile ma, in realtà, danneggia la reputazione e la sicurezza del principe.

Questa «ragion di Chiesa» viene sostenuta in modo particolare con l'ingresso di Enrico IV a Parigi. I dibattiti olandesi sulla libertà religiosa e sulla scelta da effettuare tra la pace civile (con tolleranza religiosa) e la preminenza del potere spirituale (con l'esclusività del cattolicesimo), mettono chiaramente in luce quanto sia radicato l'antimachiavellismo:

---

8 Ivi, p. 216-217.

La France, comme elle est la plus grande et la plus puissante de tous ses voysins, elle est aussi la plus dangereuse, tant à cause de la liberté de conscience qui y est permise, qui veut dire le grand chemin à l'athéisme, à la nullité de religion et à une dissolution entière de toutes les bonnes moeurs [...] Et comme elle se conduit entièrement par politique machiavelliste, n'ayant d'autre but que son intérêt et grandeur, elle n'a ny foy, ni loy, ni religion, qu'autant qu'ils servent à son avancement<sup>9</sup>.

Questa percezione di un Machiavelli ateo – in questo caso soltanto in quanto autore – è confermata nella sua opera fino ad un certo punto. Vi si ritrova, infatti, una concezione non-cristiana della storia. Questo aspetto è particolarmente sorprendente per il contesto nel quale Machiavelli elabora il suo pensiero – caratterizzato da un vivo ricordo del progetto di riforma voluto da Savonarola, che si fondava sull'idea della provvidenza divina, e, più in generale, sull'attesa della fine dei tempi, concetto essenziale nella storia cristiana fino alla metà del Cinquecento. Machiavelli, invece, interpreta da un punto di vista temporale avvenimenti o fenomeni che sono di competenza della storia biblica.

L'analisi dei principati ecclesiastici nel *Principe*, 11, ne rappresenta un chiaro esempio. In questo capitolo, in cui è racchiusa la tipologia delle diverse forme di principato, Machiavelli sembra innanzitutto concedere uno *status* particolare ai principi ecclesiastici. Si priva del diritto di esaminarne la storia in quanto, dice, sono retti grazie a Dio:

Restaci solamente al presente a ragionare de' principati ecclesiastici, circa quali tutte le difficoltà sono avanti che si posseghino [...] ma essendo quelli retti da cagione superiori, alle quali mente umana non aggiugne, lascerò il parlarne: perché, essendo esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe officio di uomo presuntuoso e temerario discorrerne<sup>10</sup>.

In realtà, questa concessione fatta in principio viene rapidamente messa in discussione. Machiavelli afferma di essere interessato alla recente e spettacolare conquista del potere da parte del papato «nel temporale». Così, spiega questa conquista servendosi dello stesso metodo utilizzato per gli altri tipi di principato: ne considera i rapporti di potenza fra le città, le forze materiali, le alleanze diplomatiche e, ancora, la virtù dei papi. Machiavelli applica questi criteri individuati per il principato ecclesiastico anche agli altri tipi di principato: per spiegare la loro situazione «dans le temporel», non è necessario fare riferimento alla potenza divina.

9 A.L.P. Robaulx de Soumoy (éd.), *Considérations sur le gouvernement des Pays-Bas*, Bruxelles-La Haye, 1872, t. 1, p. 197.

10 N. Machiavelli, *Il Principe*, 11, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi Tascabili, 1995, pp. 73-74.

Questo punto di vista si ritrova anche nelle *Istorie fiorentine*, I, riguardo alla storia del papato «dalla declinazione dello imperio romano per infino al 1434»<sup>11</sup>. L'evoluzione di Firenze riveste un ruolo importante nella storia dell'Italia, la quale, a sua volta, subisce in modo determinante l'influenza geopolitica del papato<sup>12</sup>.

Allo stesso modo, Machiavelli sviluppa nel *Principe*, 6, un'argomentazione in due tappe che fa di Mosè un fondatore come gli altri. In un primo momento, il profeta viene escluso dalla sua riflessione: non si può ragionare su Mosè, perché le sue azioni sono state guidate da Dio<sup>13</sup>. Poi, Machiavelli introduce una considerazione che permette di vedere Mosè alla stregua degli altri fondatori. La peculiarità di Mosè – data dalla sua relazione con Dio – diviene qui di secondaria importanza:

Ma considerato Ciro e gli altri che hanno acquistato o fondato regni: gli troverete tutti mirabili; e se si considerranno le azioni e ordini loro particolari, parranno non discrepanti da queglii di Moisè, che ebbe sí gran precettore. Ed esaminando le azioni e vita loro non si vede che quelli avessino altro da la fortuna che la occasione, la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro: e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano. Era adunque necessario a Moisè trovare il populo d'Israël in Egitto stivo e oppresso dagli Egizii, acciò che quegli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo. Conveniva che Romulo non capissi in Alba, fussi stato esposto al nascere, a volere che diventassi re di Roma e fondatore di quella patria. Bisognava che Ciro trovasse e' Persi mal contenti dello imperio de' Medi, e li Medi molli ed effeminati per la lunga pace. Non posseva Teseo dimostrare la sua virtù, se non trovava gli Ateniesi dispersi<sup>14</sup>.

Anche nei *Discorsi*, Mosè viene ancora una volta visto sotto quest'ottica. La sua relazione con Dio non è evocata: le sue azioni e le difficoltà che incontra non sono specifiche della sua opera di fondatore<sup>15</sup>.

Dopo il papato e Mosè vi è, infine, la religione. Anche quest'ultima, come i primi due, è sottoposta al suddetto trattamento. Nei *Discorsi*, II, 5, Machiavelli considera le religioni dal punto di vista «temporale» ed espone le sue argomentazioni contro la tesi anti-cristiana dell'eternità del mondo che, durante il Medioevo, era stata al centro di un importante dibattito<sup>16</sup>.

11 N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, Proemio, in *Opere di Machiavelli*, II, a cura di A. Monteverocchi, Torino, UTET, 1986, p. 283.

12 Cfr. E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 303.

13 N. Machiavelli, *Il Principe*, 6, p. 33.

14 Ivi, pp. 33-34.

15 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 1 e 9, II, 8, III, 30.

16 Per un commento dettagliato di questo capitolo e delle fonti antiche, medievali e rinasci-

L'idea secondo cui l'universo fosse relativamente nuovo era divenuta, dall'epoca di Sant'Agostino in poi, parte integrante della rappresentazione cristiana del mondo ed era stata promossa in contrapposizione alla concezione peripatetica di un mondo che è sempre esistito ed è soggetto ad una temporalità ciclica. Quest'ultima era incompatibile con la narrazione fatta nella Genesi, con l'esistenza storica di Adamo, e rendeva impossibile la rappresentazione della caduta e della redenzione<sup>17</sup>.

L'oggetto del capitolo II, 5 non riguarda il problema di un mondo creato o eterno – cosa evocata soltanto in modo breve e indiretto: in esso si esamina, in realtà, la perdita di memoria avvenuta nel corso del tempo. D'altra parte, i contemporanei di Machiavelli sapevano ben cogliere l'attacco anti-cristiano proveniente dall'argomentazione machiavelliana sulla perdita della memoria<sup>18</sup>. Infatti, Machiavelli afferma che, poiché gli uomini perdono la memoria dei tempi remoti, appare impossibile trovare una qualunque ipotetica soluzione al problema dell'eternità del mondo. In special modo in questo capitolo, le religioni sono presentate come dei fenomeni storici che appaiono e scompaiono secondo le diverse epoche della storia:

Perché, quando e' surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia [...]. E perché queste sette in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcun segno, si considera come cosa favolosa, e non è prestato loro fede<sup>19</sup>.

Nel capitolo III, 1, viene ripresa quest'idea, presentando le religioni come dei corpi misti.

Accanto all'analisi storica non-cristiana, Machiavelli sviluppa una concezione strumentale della religione. Quest'aspetto della sua opera è molto conosciuto e sarà qui solo brevemente ricordato. L'esistenza del Dio cristiano o degli dèi romani non è mai stata il fondamento del potere politico. Il credere in questa esistenza è stato inizialmente messo al servizio della politica: si tratta di uno strumento potente di dominazione, grazie alla credulità degli uomini. Il principe dipinto da Machiavelli appare così come un attore che recita la parte di un personaggio dalle molteplici sfaccettature. Fra queste, la «pietà» è la più importante:

---

mentali del dibattito sull'eternità del mondo, cfr. G. Sasso, «De aeternitae mundi (*Discorsi*, II, 5)», in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Milano, Riccardo Ricciardi, 1987, pp. 176-399.

17 L. Bianchi, *La filosofia nelle università nei secoli XIII-XIV*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 278-279.

18 N. Machiavelli, *Discorsi*, II, 5, pp. 250-251.

19 Ivi, pp. 251-252. Nelle *Istorie fiorentine*, I, 5, si trova un'argomentazione simile.

Debbe adunque uno principe avere gran cura che non gli esca di bocca cosa che non sia piena delle soprascritte cinque qualità; e paia, a udirlo e vederlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto umanità, tutto religione; e non è cosa più necessaria a parere di avere, che questa ultima qualità<sup>20</sup>.

La credulità umana, per Machiavelli, risulta particolarmente utile in tempo di guerra. I capitoli I, 13-15 dei *Discorsi* rappresentano il passo centrale della sua opera per quanto riguarda tale aspetto: i soldati che credono ai prodigi e all'interpretazione degli auspici, fatta secondo le necessità politiche, sono più coraggiosi e forti in battaglia.

Si può dunque affermare che la concezione di un Machiavelli ateo deriva dalla interpretazione che egli fa della storia – in rottura con il Cristianesimo – e dalla sua strumentalizzazione della religione. Ad ogni modo, va notato che l'esistenza di Dio non è negata nelle sue opere. Non è dunque possibile un'interpretazione che veda il suo pensiero come ateo *stricto sensu*. Il Dio cristiano sembra avere un ruolo nella storia umana. Ad esempio, nelle *Istorie fiorentine*, VI, 34, in cui Machiavelli descrive una tempesta devastatrice, si parla della potenza divina<sup>21</sup>. Tuttavia, ciò è fatto in relazione ad un fenomeno naturale e non all'azione politica. Quest'ultima è concepita come indipendente dall'intervento divino. Il suo modo di concepire la presenza di Dio – esistente ma assente nella sfera politica – può essere legato all'uso, fatto da Machiavelli, della nozione di libero arbitrio nel *Principe*, 26.

In questo capitolo, il termine «redenzione» viene usato in maniera ricorrente a proposito dell'Italia che deve essere liberata dai forestieri. Machiavelli fa riferimento anche alla Bibbia per spiegare la sua argomentazione:

Qui è disposizione grandissima: né può essere, dove è grande disposizione, grande difficoltà, pure quella che pigli delli ordini di coloro che io ho preposti per mira. Oltre a di questo, qui si veggono straordinari senza esempio, condotti da Dio: el mare si è aperto; una nube vi ha scorto il cammino; la pietra ha versato acque; qui è piovuto la manna. Ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. El rimanento dovete fare voi: Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci tórre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi<sup>22</sup>.

Ad una prima lettura, si potrebbe interpretare tale discorso come il segno di una irriverenza religiosa: nella sua riflessione sulle condizioni per la liberazione dell'Italia, Machiavelli avrebbe dato un significato politico ad alcune parole religiose senza curarsi del loro senso cristiano. Tuttavia questa sareb-

20 N. Machiavelli, *Il Principe*, 18, pp. 118-119.

21 N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, VI, 34, pp. 632-634.

22 N. Machiavelli, *Il Principe*, 26, pp. 170-171.



be un'interpretazione troppo superficiale. Il capitolo in questione ha un'intensità che gli altri non hanno – i commentatori di Machiavelli ne hanno sottolineato in modo unanime il cambiamento di tono rispetto ai capitoli precedenti. Da questo punto di vista, è probabile che, usando parole di origine religiosa, Machiavelli abbia voluto trarre vantaggio dall'influenza che il discorso profetico aveva sulla Firenze degli anni 1470-1525<sup>23</sup>. Oltre a questa dimensione retorica, va colto soprattutto il fatto che, quando Machiavelli fa riferimento alla Bibbia, Dio è presente, ma non in modo determinante. Insomma, per comprendere questo capitolo, non si può rimanere nell'ottica della dicotomia, oggi classica, fra concezione laica e concezione religiosa della storia.

La nozione di libero arbitrio, definita come la capacità dell'uomo di determinare da solo le proprie azioni, e diffusa dal pensiero scolastico, si rivela essenziale per la nostra interpretazione. Essa si manifesta nel *Principe*, 25, attraverso le parole che precedono l'analisi della relazione fra virtù e fortuna:

E' non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate, da la fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenza loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi per le variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dí, fuori di ogni umana coniettura. A che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi<sup>24</sup>.

In questo brano, l'uso fatto della nozione di libero arbitrio non è una negazione di Dio. Il *Dialogo sul libero arbitrio* di Lorenzo Valla mostra, infatti, che il pensiero cristiano ha lasciato aperto uno spiraglio al libero arbitrio umano. Si può dunque affermare simultaneamente l'esistenza di Dio e del libero arbitrio dell'uomo<sup>25</sup>. In tal modo, Machiavelli sembra poter preserva-

23 Cfr. D. Weinstein, *Savonarola and Florence: prophecy and patriotism in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

24 N. Machiavelli, *Il Principe*, 25, pp. 161-163.

25 Nel *Dialogo sul libero arbitrio* di Lorenzo Valla, il libero arbitrio appare come la chiave di volta del sistema cristiano della ricompensa e della punizione divine. Lorenzo Valla invita i teologi a rifiutare quella filosofia che mette la religione in pericolo, come dimostra a suo parere il trattamento accordato a questa questione da Bozio. Valla invita a distinguere tra prenoscenza e volontà divine, allo scopo di dimostrare che Dio prevede le azioni degli uomini, senza che questa conoscenza abbia alcun effetto su di esse. Il discorso di Marco Lombardo, nella *Divina commedia*, costituisce anch'esso una forte evocazione del libero arbitrio dell'uomo (cfr. *La Divina commedia*, Purgatorio, XVI, vv. 67-83).

re l'azione politica umana dall'intervento divino senza con questo negare l'esistenza di Dio.

\* \* \*

L'analisi fin qui svolta dell'opera di Machiavelli mostra che egli considera l'azione politica esclusivamente umana. Quest'ultima affermazione sembra legittimare la concezione secondo cui Machiavelli sarebbe uno degli autori chiave della modernità laica... semmai questa modernità esistesse. In effetti, una tale interpretazione dell'opera merita di essere discussa.

L'ipotesi di Carl Schmitt, formulata nel 1922, secondo la quale «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» è una prima via per superare la concezione di un Machiavelli ateo<sup>26</sup>. Sappiamo che Schmitt non ha avanzato questa sua ipotesi partendo dall'opera di Machiavelli. La ragione di tale omissione è chiara: mentre Schmitt passa in rassegna i pensatori dello stato sovrano e sviluppa la sua analisi nell'ambito del cristianesimo, Machiavelli nelle sue opere elabora un confronto fra cristianesimo e religione romana. Ad ogni modo, ritengo che l'ipotesi di Schmitt possa essere applicata quanto meno al concetto machiavelliano di «rinnovamento».

Tale concetto si trova nell'analisi che egli fa della corruzione. In primo luogo, servendosi di una metafora medica, Machiavelli così definisce la corruzione:

Il modo del rinnovargli, è, come è detto, ridurgli verso e' principii suoi. Perché tutti e' principii delle sette, e delle republiche e de' regni, conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripigliano la prima riputazione ed il primo argomento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo. E questi dottori di medicina dicono, parlando de' corpi degli uomini: «quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione». Questa riduzione verso il principio, parlando delle republiche, si fa o per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca<sup>27</sup>.

In questo paragone, troviamo la spiegazione medica della malattia del corpo umano dovuta alla presenza eccessiva (o al contrario alla mancanza) di un umore nel corpo. In genere, la teoria umorale spiega la malattia partendo da uno squilibrio nella mescolanza degli umori o dalla prevalenza di uno di essi. Affinché l'equilibrio possa essere nuovamente ristabilito, è necessario purificare il corpo da questa presenza in eccesso. Nella teoria medica, una simile idea viene sviluppata, in particolare, nel trattato

26 C. Schmitt, *Teologia politica* cit., p. 61.

27 N. Machiavelli, *Discorsi*, III, 1, p. 369.

*Régime des maladies aiguës*: si presenta la malattia come un cambiamento avvenuto all'interno del corpo e si arriva alla guarigione provocando un cambiamento in senso inverso e proporzionato<sup>28</sup>.

L'idea del «ritorno ai princìpi» è la trasposizione, in campo politico ed istituzionale, di questa metafora medica della purificazione. Il ritorno viene visto come un tipo di «alterazione», cioè, in senso aristotelico, come una modificazione nelle qualità del soggetto, ma non nel soggetto stesso. Dunque, il ritorno alle origini non cambia la città: la riporta al suo stato iniziale. Machiavelli definisce questo ritorno ai princìpi anche come «rinnovamento»<sup>29</sup>. All'epoca in cui il nostro autore scrive, questa idea di «renovatio» veniva diffusa dall'astrologia e *La Politica* di Platone, tradotta da Marsilio Ficino, ne è stata probabilmente anche una fonte. Tuttavia, bisogna tener conto, in egual modo, della sua origine cristiana<sup>30</sup>: in questo capitolo, Machiavelli fa un'esplicita allusione alle pratiche degli ordini religiosi domenicano e francescano. Egli insiste soprattutto sul fatto di imitare la povertà di Cristo, così come altrove aveva sottolineato la povertà dei cittadini romani:

Ma quanto alle sette, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie, per lo esempio della nostra religione; la quale, se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico, sarebbe al tutto spenta. Perché questi, con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta<sup>31</sup>.

La «renovatio», nella sua accezione cristiana, significa il ritorno alle origini del cristianesimo o, per gli ordini, allo spirito della regola. All'utilizzazione di questa parola in senso politico contribuiscono due elementi: il primo è rappresentato dal fatto che, per Machiavelli, le città hanno la stessa natura delle religioni essendo tutte dei «corpi misti» e dei «vivere comune». Il secondo elemento va individuato nell'uso che, prima di lui, Savonarola aveva fatto di questa idea di «rinnovamento» nel suo progetto di riforma politico-teologica per la città di Firenze.

In seguito, Machiavelli elabora la sua concezione del ritorno alle origini. Si può ipotizzare che si tratti del ritorno al periodo risalente alla fondazione della città. Nella sua opera si trova solo una descrizione di questo momento: la convivenza all'interno della città, soprattutto in presenza di leggi che garantiscono

28 Ippocrate, *Sul regime delle malattie acute*, in *Testi di medicina greca*, introduzione di V. di Benedetto, tr. it. e note di A. Lami, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2001 (1983).

29 Machiavelli, *Discorsi*, I, 3, p. 369.

30 Cfr. su questo argomento F. Chabod, *Niccolò Machiavelli* (1934), in *Scritti sul Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 218-219.

31 Machiavelli, *Discorsi*, I, 3, p. 373.

no l'affermazione della giustizia, rappresenta per gli uomini l'unico rimedio per preservare la loro vita<sup>32</sup>. In questo passo si comprende che gli uomini possono provare un sentimento di paura, la paura più grande che essi abbiano mai provato, riguardo alla conservazione della loro esistenza: si tratta del timore di vedere scomparire la città e di dover ritornare allo stato di dispersione e di anomia. L'idea del ritorno ai principi è legata in modo specifico a questa fase della storia umana. Per i membri della città, ritorno significa essere re-immersi in questo tempo che precede la fondazione della città, in cui le passioni si esprimevano senza ritegno, il rischio di violenza era fortissimo e la paura onnipresente<sup>33</sup>. In tal modo, è possibile interpretare l'idea politica di rinnovamento come la trasposizione di una categoria inizialmente religiosa.

Ciononostante, l'ipotesi di lavoro fondata sulla tesi di Schmitt non può essere applicata ad altre nozioni machiavelliane, e ciò perché Machiavelli sviluppa un pensiero delle «istituzioni calde» senza relazione alcuna con l'idea dello stato sovrano<sup>34</sup>. Essa ha dunque una portata limitata. D'altra parte, l'analisi delle condizioni della libertà romana nei *Discorsi* riveste un ruolo più determinante per la comprensione dello *status* che Machiavelli assegna, in ambito politico, ad una certa forma di religione. Per lui, il riferimento agli dèi va mantenuto per raggiungere il duplice obiettivo di vincere la guerra e di preservare la vita civile. Qui troviamo una strumentalizzazione della religione diversa da quella descritta nel *Principe*, dove invece il pensiero machiavelliano si muoveva nell'ambito del cristianesimo, inteso come una religione distinta dall'istituzione politica. A Roma, la religione non è estranea alle istituzioni politiche, ma coesiste con esse. Dunque, se davvero si può parlare di strumentalizzazione per la religione romana, bisogna prendere in considerazione un altro aspetto, e cioè che tale strumento è al servizio della vita civile, alla quale esso è intrinsecamente legato.

Per Machiavelli, la religione dei cittadini romani è condizione necessaria per il mantenimento della repubblica. Infatti, in assenza di un'istituzione che sia espressione del conflitto civile, essa non potrebbe mantenersi. È perciò assolutamente necessario che i cittadini facciano ricorso alle istituzioni. Tuttavia, questo gesto non è spontaneo, soprattutto quando i loro desideri diventano eccessivi. L'importanza della religione trova una sua giustificazione nello specifico proprio in prospettiva di tale eccesso. Nei *Discorsi*, la reli-

32 Machiavelli, *Discorsi*, I, 2, pp. 29-30.

33 Cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes* cit., p. 34, e N. Badaloni, *Natura e società in Machiavelli*, «Studi Storici» 10 (1969), 4, pp. 689-691.

34 Cfr. C. Galli, *Il volto demoniaco del potere? Alcuni momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli*, in R. Caporali (a cura di), *Machiavelli e le Romagne*, Firenze, Il Ponte Vecchio, 1998, pp. 101-127.

gione è concepita come un elemento di ordine politico<sup>35</sup>. Essa interviene a monte delle leggi e degli organi istituzionali che hanno il compito di soddisfare o, al contrario, frenare gli umori; inoltre, plasma «costumi» adeguati alla libertà, spinge al rispetto delle leggi e, infine, crea o rafforza uno stile di vita favorevole al «vivere civile».

A titolo esemplificativo si possono dunque elencare i punti salienti dei capitoli I, 11-15 dei *Discorsi*, in cui viene esaminata la religione romana:

Capitolo 4: identificazione degli elementi che favoriscono la libertà a partire dai tumulti fra la plebe ed il senato;

Capitolo 5: riflessione sull'umore più appropriato per il mantenimento della libertà;

Capitolo 6: dimostrazione dell'impossibilità di porre fine ai tumulti fra la plebe ed il senato;

Capitoli 7-8: illustrazione del ruolo ricoperto da certe leggi ed organi giudiziari per il mantenimento della libertà.

Capitoli 9-10: riflessione sul tempo della fondazione delle città e sulle ambizioni dei fondatori;

Capitoli 11-15: commento sugli effetti della religione romana.

I capitoli dedicati alla religione romana seguono immediatamente l'analisi della fondazione delle città libere. Nel capitolo I, 11, Numa viene presentato come il secondo fondatore di Roma perché ne ha organizzato il culto degli dèi:

Avvenga che Roma avesse il primo suo ordinatore Romolo, e che da quello abbi a riconoscere, come figliuola, il nascimento e la educazione sua; nondimeno, giudicando i cieli che gli ordini di Romolo non bastassero a tanto imperio, ispirarono nel petto del Senato romano di eleggere Numa Pompilio per successore a Romolo, acciocché quelle cose che da lui fossero state lasciate indietro, fossero da Numa ordinate. Il quale, trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà<sup>36</sup>.

In questo capitolo, Machiavelli vuole sottolineare soprattutto l'effetto derivante dall'obbedienza alla religione, che, a sua volta, scaturisce dal timore degli dèi<sup>37</sup>. Per Machiavelli, in guerra, l'effetto mirato della credenza religiosa è rappresentato dalla speranza, mentre, nella vita civile, si fa strada la «paura religiosa», talora il «terrore» generato da questa credenza<sup>38</sup>. La reli-

---

35 Cfr. il commento di Althusser secondo il quale, per Machiavelli, la religione fa parte dell'ideologia dello stato, L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Paris, Stock/IMEC, 1995, p. 243.

36 N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 11, p. 69.

37 *Ibidem*.

38 Nel *De Rerum natura* – che Machiavelli conosceva – incontriamo già il tema della paura

gione è elemento indispensabile per il mantenimento della libertà a causa della paura, e il giuramento rappresenta, in questa prospettiva, il necessario supporto alle leggi, in quanto crea degli obblighi più forti delle leggi stesse. Come la legge, ma con un'efficacia maggiore, il giuramento è uno strumento del governo nella città e sul campo di battaglia.

L'analisi della nozione d'autorità proposta dalla Arendt fornisce una spiegazione a questo ricorso agli dèi. Se Numa ed altri ne invocavano la testimonianza, non era perché gli dèi stessi ordinassero agli uomini di obbedire alle leggi. La potenza vincolante della religione si fondava piuttosto sull'autorità degli dèi. Secondo il significato del verbo latino «augere», dal quale trae origine la parola «auctoritas», quest'ultima «aumenta» la legge; ciò che, in altre parole, vuol dire che la legge è stata approvata dagli dèi<sup>39</sup>. Il verbo usato da Machiavelli due volte è «consigliare», il quale indica che le leggi sono raccomandate dagli dèi, ma non imposte o dettate da loro. Le leggi romane non sono, per la precisione, divine, ma leggi umane «approvate» dagli dèi. Una legge approvata dagli dèi è meno che un ordine, ma più che un consiglio: è un avvertimento al quale non ci si può opporre senza che ciò non implichi nefaste conseguenze<sup>40</sup>.

Tuttavia, il giuramento non interviene solo una volta che la legge non è più rispettata. Nello stesso capitolo, Machiavelli ricorda che, sin dal principio, Numa aveva conferito alle istituzioni una dimensione divina, simulando un dialogo con una ninfa. Segue un costume antico:

E veramente, mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio; perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui. Però gli uomini savi, che vogliono torre questa difficoltà, ricorrono a Dio. Così fece Licurgo, così Solone, così molti altri che hanno avuto il medesimo fine di loro<sup>41</sup>.

La religione interviene dunque al momento della nascita dell'ordine politico. Dopodiché, la credenza religiosa deve essere mantenuta, per garantire continuamente obbedienza alle leggi, indipendentemente dalla vita o dalla morte dei governanti. Come la religione romana è basata sui «responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici»<sup>42</sup>, così la repubblica romana deve mantenere la credenza in queste risposte ed impedire che la manipolazione degli oracoli venga scoperta.

---

religiosa (V, v. 1161 e sgg.). Nel medioevo e nel Rinascimento, le opere di Averroè e di Marsilio da Padova hanno anch'esse contribuito a diffonderlo.

39 H. Arendt, «Che cos'è l'autorità?», in *Tra passato e futuro*, tr. it. di T. Gargiulo, Milano, Garzanti, 1999, pp. 184-192.

40 Ivi, pp. 184-192.

41 N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 11, p. 71.

42 N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 12, p. 74.

Nel capitolo I, 12 dei *Discorsi*, Machiavelli sottolinea altri due effetti della credenza negli dèi: l'unità del popolo e la sua bontà. Quando le leggi sono per così dire «approvate» dagli dèi, esse diventano oggetto di una rispettosa obbedienza. I cittadini non pensano di metterle in dubbio; i grandi ed il popolo si affrontano senza oltrepassare il «vivere civile». In questo modo, sembra che i governanti rendano i cittadini buoni ed uniti<sup>43</sup>. La bontà qui evocata da Machiavelli pare caratterizzata da aspetti strettamente religiosi e, menzionando Tito Livio, si riferisce alla fede degli uomini, che sono rispettosi e devotissimi quando entrano in un tempio<sup>44</sup>. La bontà si definisce in contrapposizione ai costumi depravati della curia romana, caratterizzata da uno stile di vita dispendioso ed in contrasto con le regole di una vita al servizio di Dio. È bontà nel senso di probità e assenza di desiderio per il lusso. Del resto, l'unità qui evocata non è sinonimo di armonia civile.

In questo stesso capitolo, Machiavelli descrive il momento in cui il popolo romano avrebbe scoperto la «falsità» e, cioè, che in realtà gli oracoli parlavano secondo la volontà dei potenti. Il popolo sarebbe diventato così incredulo e suscettibile di fronte ad una rottura con il «vivere civile», da rifiutare di esprimere i propri desideri attraverso le istituzioni esistenti. Perciò, l'unità di una città religiosa non sottintende una situazione di completa tranquillità, ma indica piuttosto un tempo in cui domina l'espressione istituzionale della separazione fra i grandi ed il popolo.

Non ci deve sorprendere il fatto che Machiavelli abbia identificato una relazione di questo tipo fra la legge e la religione partendo dal caso di Roma. L'analisi del diritto romano, e, più in particolare, della relazione fra il termine «ius» ed il verbo «iurare», proposta da Benvéniste, ci permette di capirne il motivo<sup>45</sup>. Infatti, il verbo «iurare» ha un senso religioso: corrisponde all'atto di ripetere la formula «in verba alicuius qui praeit», secondo le condizioni indicate nella frase che l'aveva preceduta<sup>46</sup>. Inoltre, gli storici di Roma che Machiavelli aveva letto – Polibio, Tito Livio e probabilmente Dionigi di Alicarnasso – avevano già messo in risalto l'importanza della religione romana. Polibio fa una breve analisi della religione romana, definendola come la caratteristica principale di Roma, in cui va collocata la sua superiorità, e sostiene l'esistenza di un legame di causalità fra la coesione della città, l'onestà dei Romani e la loro credenza: «I Romani hanno inoltre concezioni di gran lunga preferibili nel campo religioso. Quella superstizione religiosa che presso gli altri uomini è oggetto di

---

43 Ivi, p. 75.

44 *Ibidem*.

45 É. Benvéniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Potere, Diritto, Religione*, a cura di M. Liborio, Torino, Einaudi, 1976, pp. 367-375.

46 Ivi, p. 373.

biasimo, serve in Roma a mantenere unito lo stato»<sup>47</sup>. Insomma, Polibio pone l'accento sul carattere drammatico della vita religiosa romana che sarà poi descritto da Machiavelli nei *Discorsi*, II, 2 (vi troviamo una descrizione della messa in scena sacrificale e dei suoi effetti sugli uomini).

Dionisio di Alicarnasso rammenta, ma senza entrarne nel merito, la polemica fra coloro che ritengono che Numa abbia avuto un'autentica relazione con gli dèi e coloro che rifiutano il fiabesco. Egli si sofferma piuttosto sulla descrizione dei vantaggi che Roma trae da questa relazione, vera o falsa che sia<sup>48</sup>. Riportando in maniera dettagliata l'organizzazione data da Numa alla vita religiosa romana, lo storico rievoca quella che era l'ambizione ultima di Numa – cioè imprimere nella mente degli uomini la pietà e dar loro il senso della giustizia, in base al fatto che gli dèi siano la fonte e la garanzia di ogni vantaggio – ed il risultato da lui ottenuto – mantenere i cittadini nei confini della semplicità e della moderazione<sup>49</sup>.

In ultima analisi, bisogna ricordare che anche Tito Livio insiste su quello che era il desiderio di Numa: «Numa si accinse a fondare una seconda volta col diritto, le leggi e la moralità, la nuova città fondata con la forza e con le armi»<sup>50</sup>. Per evitare che l'ozio causasse dei disordini civili, fino a quel momento tenuti a freno dalla paura dei nemici, Numa aveva considerato che la prima cosa da fare fosse «infondervi il timore degli dèi», a suo parere molto efficace su «una massa ignorante e rozza quale era la popolazione di allora»<sup>51</sup>. Secondo Tito Livio, lo scopo di Numa è stato pienamente raggiunto: i Romani hanno così sviluppato un senso morale talmente forte da indurli a non essere sgraditi agli dèi e a rispettare le leggi<sup>52</sup>. Machiavelli, pur avendo abbondantemente attinto a queste fonti, se ne distacca in quanto si serve delle loro osservazioni per la sua analisi delle condizioni per il raggiungimento della libertà.

\* \* \*

Appare dunque chiaro perchè Machiavelli non possa essere considerato un pensatore politico laico. Rifiutando l'idea di un fondamento religioso del potere politico e la concezione cristiana della storia umana, egli indica l'esistenza di un'altra relazione fra politica e religione rispetto a quella presente nella storia dell'Occidente cristiano. Per questo motivo, la categoria di «secolarizzazione» non può essere applicata alla sua opera.

47 Polibio, *Storie*, VI, 56, tr. it. e note di C. Schick, Milano, Mondadori, 1988 (1955), p. 477.

48 Dionisio di Alicarnasso, *Le origini di Roma*, II, 61.

49 Ivi, II, 75.

50 Tito Livio, *Storie*, I, 19, a cura di L. Perelli, Torino, UTET, 1987, p. 163.

51 *Ibidem*.

52 Ivi, p. 167.



A questo punto, possiamo tentare un ritorno al nostro presente per chiarire quali siano le implicazioni derivanti da una tale concezione. Dapprima, dobbiamo fare tappa per un'ultima volta nella Firenze di Machiavelli. L'autore rivolge una critica alla chiesa cattolica dell'epoca: la curia romana è corrotta e l'influenza geopolitica del papato indebolisce l'Italia e le sue città. Ciononostante, questa critica è accompagnata da una speranza, quella di vedere l'applicazione di un cristianesimo ben interpretato che potrebbe avere sui fiorentini lo stesso effetto che la religione di Roma ebbe sui romani. Questa corretta interpretazione del cristianesimo viene suggerita da Machiavelli una volta sola per mezzo di un confronto molto singolare fra la religione romana ed il cristianesimo. Benché si tratti di un passo molto lungo, vale la pena di riportarlo interamente:

Pensando dunque donde possa nascere, che, in quegli tempi antichi, i popoli fossero più amatori della libertà che in questi; credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti: la qual credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostra dalla antica. Perché, avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i Gentili, stimando assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrifici loro, alla umiltà de' nostri; dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie, ma vi si aggiungeva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocità, ammazzandovisi moltitudine d'animali; il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui. La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo, ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini, per andarne in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle. E benché paia che si sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. Perché, se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere. Fanno adunque queste educazioni, e sì false interpretazione, che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente<sup>53</sup>.

---

53 N. Machiavelli, *Discorsi*, II, 2, pp. 235-237.

Queste parole sono allarmanti perché celano un'ambiguità circa il significato dato alla nozione di libertà (indipendenza o forma del governo), che non è mai stata rivelata dal Machiavelli in quanto necessaria alla sua argomentazione. Questo procedimento non è raro nell'esposizione del suo pensiero e, in questo caso specifico, gli permette di passare dall'analisi delle condizioni per la libertà, definita come indipendenza, a quella della libertà intesa nel senso di governo repubblicano. È proprio sulla base di questa confusione intenzionale che egli elabora la riforma delle istituzioni fiorentine. Condizione necessaria per il raggiungimento di tale riforma è la pietà dei fiorentini: se Machiavelli ha fiducia nell'esistenza di un cristianesimo ben interpretato che può essere messo al servizio della libertà dei fiorentini, è perché stima che questi ultimi non siano privi di pietà. Nel capitolo I, 11 dei *Discorsi*, distingue tra la pietà degli «uomini montanari» e quella degli uomini «usi a vivere nelle cittadi»: la prima facilita l'azione del fondatore o del riformatore, mentre la seconda, più debole, la rende ardua. Ad ogni modo, il successo di Savonarola dimostra che i Fiorentini non sono insensibili alla religione<sup>54</sup>.

La pietà dei Fiorentini dovrebbe dunque essere il fondamento di una riforma dell'ordine istituzionale in direzione della libertà, benché essa esca smiuita dal paragone con la pietà dei Romani e degli uomini montanari. Nel capitolo II, 2 così come nel capitolo I, 11, Machiavelli individua, al tempo stesso, gli ostacoli al progetto del «vivere libero» a Firenze e il modo per attuarlo, cioè, attraverso una buona interpretazione del cristianesimo e confidando nella pietà dei Fiorentini.

Quali conclusioni possiamo trarre dal pensiero machiavelliano? L'analisi delle condizioni della libertà sviluppata nei *Discorsi* dimostra che, se Machiavelli potesse intervenire nel dibattito politico contemporaneo, non darebbe alcun valore all'idea di patriottismo costituzionale formulata da Jürgen Habermas. Con tale analisi si è messo in evidenza che, per Machiavelli, i cittadini non obbediscono spontaneamente alle leggi e che lo stato di diritto, di conseguenza, non si può fondare su se stesso.

L'autore fiorentino non avrebbe denunciato, come oggi fa Gian Enrico Rusconi, l'assenza di valori comuni nelle democrazie e non si sarebbe appellato al cristianesimo per rimediare a questa mancanza<sup>55</sup>. Il suo problema è

54 N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 11, pp. 72. La complessità del rapporto che Machiavelli intrattiene con Savonarola rivela il ruolo politico che egli vorrebbe fosse rivestito dalla religione cristiana a Firenze: se Savonarola è il profeta disarmato, se egli è ambizioso e bugiardo (cfr. la lettera a Riccardo Becchi, del 9 marzo 1498), è anche colui che ha saputo risvegliare la fede dei Fiorentini e assegnare a quest'ultima una portata politica.

55 «Repubblicanesimo e religione civile vengono qui riformulati come modelli virtualmente capaci di fornire motivazioni comuni ('presupposti di valore') per la politica, di produrre

un altro, quello dell'obbedienza alla legge. Da questo punto di vista, si avvicina di più a Jean-Jacques Rousseau che, nel *Contratto sociale*, solleva lo stesso problema e trova spazio per una religione capace di ostacolare l'egoismo degli uomini e di far nascere l'amore per le leggi nei loro cuori. Per l'uno come per l'altro, la religione è necessaria alla vita civile e questa religione non può essere il cristianesimo.

Non ci sono spiegazioni all'incapacità apparente degli uomini di vivere senza dio o almeno, io non sono riuscita a trovarne. Ad ogni modo, mi sembra possibile trarre un insegnamento per la democrazia da questo «compagnonnage» con Machiavelli: il commento che ne ho proposto suscita un sospetto radicale sulla capacità della democrazia laica di creare una relazione – che, del resto, stenterebbe a stare in piedi – favorevole alla libertà fra i suoi cittadini e la legge. Machiavelli cerca di rimediare a questa carenza con l'idea di una credenza religiosa a cui si accompagna la paura. Questa passione può trovare posto in una politica della libertà? Ne dubito. Se non fosse possibile concepire una religione – creata dallo stato o preesistente –, che si basi su un'altra passione, si deve allora dare una risposta a questa domanda: la democrazia deve adattarsi alla sua essenziale fragilità o piuttosto coltivare l'idea di una religione civile, attribuendo, in questo caso, alla religione un ruolo che vada al di là di quello che la storia europea, dalle guerre di religione in poi, le ha dato, cioè di quello che, trasposto nella sfera privata, è proprio delle coscienze e dell'interiorità?

---

vincoli tra i cittadini che vanno al di là del contrasto delle loro visioni etiche. Valori che nel linguaggio repubblicano si chiamano virtù del civismo e dell'integrazione civica» (G.E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 7).