

MUTAMENTO STORICO E CONFLITTO POLITICO
IN MACHIAVELLI1. *Esistenza storica e dinamica dei «contrari»*

Il tema del conflitto politico è al centro di tutte le opere di Machiavelli, dalle *Istorie fiorentine* al *Principe*, dai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* all'*Arte della guerra*¹. L'analisi machiavelliana di questo tema non si limita però alla dimensione politica in senso stretto, perché attraversa, da un lato, la sua riflessione filosofica sui principi del mutamento

¹ Per i primi riferimenti di letteratura storico-critica sul tema del «conflitto» in Machiavelli cfr. N. Wood, *The Value of Asocial Sociability. Contributions of Machiavelli, Sydney and Montesquieu*, in M. Fleischer (a cura di), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, New York, Athenaeum, 1972, pp. 282-307; A. Bonadeo, *Corruption, Conflict and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1973; U. Dotti, *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Milano, Feltrinelli, 1979; K.M. Brudney, *Machiavelli on Social Class and Class Conflict*, in «Political Theory», XII, 1984, pp. 507-520; R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984; G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., Milano, Ricciardi, 1987-1997; G. Bock, *Civil Discord in Machiavelli's «Istorie fiorentine»*, in G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 181-202; G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1993; F. Del Lucchese, *Tumulti e «indignatio». Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Roma, Ghibli, 2004; R. Ciccarelli, *Guerra e politica in Machiavelli*, in «Critica marxista», 2005, n. 2-3, pp. 57-66; M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005; F. Del Lucchese, *Crisis and Power. Economics, Politics and Conflict in Machiavelli's Political Thought*, in «History of Political Thought», XXX, 2009, pp. 75-96; Ch. Lynch, *War and Foreign Affairs in Machiavelli's «Florentine Histories»*, in «Review of Politics», LXXIV, 2012, pp. 1-26; J.L. Ames, *Potere politico e gioco di alleanze in Machiavelli. La funzione del conflitto sotto un governo principesco*, in «Filosofia politica», XXVII, 2013, pp. 227-250; R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.

universale e, dall'altro, la sua riflessione antropologica sui caratteri fondamentali dell'esistenza umana: in tutti questi casi, al centro dell'attenzione vi è la dinamica dei «contrari», che caratterizza tanto la dimensione cosmologica quanto la vita umana (individuale e sociale). Si tratta di una concezione filosofica tipica non solo di Machiavelli, ma anche di altri pensatori rinascimentali, da Alberti a Pomponazzi, che così giungono a strutturare una visione dei rapporti tra «essere» e «divenire» che prevede la compresenza di determinismo e contingenza, di libertà e necessità. Infatti, nonostante in Machiavelli sia presente una concezione «statica» di antropologia politica secondo la quale è possibile prevedere eventi e comportamenti umani in quanto basati su una concezione «perenne» della natura dell'uomo, l'esistenza è il luogo per eccellenza del mutamento fondato sulla dinamica dei «contrari», cioè sul conflitto tra opposti convergenti. Il flusso continuo degli eventi è pertanto imprevedibile e non può essere ridotto a schemi meccanicamente determinati da leggi di natura, interessi politici o calcoli «economici»: le stesse variazioni tra forme di governo, con il passaggio da forme sane a forme corrotte, e viceversa, si verificano «a caso», rompendo così lo sviluppo ciclico del corso storico. Tuttavia, pur intervenendo «a caso», tali variazioni non avvengono secondo un ordine arbitrario, proprio perché fondate su una concezione immutabile della natura umana. Ciò che conta agli occhi di Machiavelli è la possibilità di sfuggire a una logica meccanica degli eventi che, come un destino ineluttabile, impedisce ogni azione umana e ogni possibilità di esercizio della virtù, sia essa individuale o collettiva. Una tale virtù non è però frutto esclusivo e pragmatico della prudenza o del coraggio, della forza o dell'astuzia, perché è relativa alla capacità di comprendere il reale attraverso la dinamica dei «contrari».

In Machiavelli, come in tutta la cultura rinascimentale, è ampiamente diffusa la consapevolezza della tragicità dell'esistenza umana, che tuttavia non impedisce di pensare anche la sua dimensione prometeica, sempre oscillante tra utopia e disincanto, tra tensione verso il futuro e consapevolezza della propria fragilità. L'essere umano vive di sogni e di desideri all'interno dei quali a volte riesce a trovare un momento di

autorealizzazione: nella sua concretezza, però, l'essere umano è solo una precaria «ombra» che vive in un ciclo storico continuo e insensato, che non esprime valori di giustizia o di sapienza. La vita è caratterizzata dal prodursi di nuove forme e di nuove civiltà, certamente destinate a morire e a tramontare ma che a loro volta lasceranno il posto a nuove che nasceranno: questo movimento è «ciclico» e non implica l'affermazione della concezione cumulativa – cioè moderna – del «progresso» che, a partire dall'incremento della conoscenza scientifica, viene realizzato dall'*homo faber* in grado di costruire civiltà e benessere. Nella tensione produttiva tra i contrari – che implica il criterio della positività del conflitto – Machiavelli trova la condizione del movimento della vita e della civiltà: se non esistesse il movimento dei contrari, esisterebbero solo stasi e morte. I contrari sono dunque in conflitto permanente e allo stesso tempo sono condizione di vita, di verità e di potenza: proprio in ragione della dinamica dei contrari, il disincanto non si risolve mai in ripiegamento, ma tende a dialogare con l'utopia, e viceversa l'utopia non si risolve mai in un puro sogno, in un'illusoria idealità, perché si fonda su una concezione drammatica dell'esistenza storica. La consapevolezza del limite non comporta pertanto alcuna resa: in Machiavelli è sempre vivo l'impulso all'agire pratico, a un sapere che si costruisce «facendo», all'interno di un mondo limitato che, allo stesso tempo, si proietta continuamente oltre il suo limite, pur nella consapevolezza di tale limitazione. Questa concezione filosofica dell'«essere» e del «divenire» non ha rilevanza esclusivamente metafisica. Sul piano dell'agire politico, infatti, tale concezione si esplica nel rifiuto della «via di mezzo» intesa come compromesso, come forma di bilanciamento degli opposti: la *medietas* di tradizione aristotelica viene respinta da Machiavelli, in quanto diluisce la tensione produttiva dei contrari e li costringe al dominio del «centro», cioè al desiderio di governabilità da perseguire attraverso la stabilità. L'arte politica è invece arte di combinare giudiziosamente carità e violenza, amore e terrore: una tale arte permette il passaggio dalla carità alla crudeltà, e viceversa, in base alle circostanze e in vista di ciò che è conveniente. La conservazione e lo sviluppo delle società

politiche esigono, infatti, tanto l'amore quanto il terrore: carità e bontà sono appropriate per alcune specie di circostanze, mentre frode e crudeltà lo sono per altre. Purtroppo, però, il possesso dell'arte politica, intesa come combinazione giudiziosa di carità e crudeltà, non può essere mantenuto a lungo perché la natura umana è imperfetta.

Dal punto di vista cosmologico l'eterna vicissitudine tra i contrari viene illustrata dall'immagine del cerchio, entro il quale è iscritto il mondo storico, caratterizzato da una concezione ciclica della storia. Nel Rinascimento i modelli culturali che fondano una tale interpretazione dell'esistenza umana e della storia sono sostanzialmente due. Il primo è il modello astrologico: allo stesso modo in cui si muovono le stelle e il cielo, così si muovono anche le cose del mondo. Il secondo modello è quello biologico: dalla vita alla morte, dalla morte alla vita, sempre all'interno di un circolo infinito. La specificità machiavelliana nel declinare l'immagine del cerchio a partire dai rapporti tra storia, cosmologia e biologia è ben rappresentata nella sua posizione riguardo a Polibio. Nella sua teoria delle forme di governo e della successione degli ordini politici, esposta all'avvio dei *Discorsi*, Machiavelli utilizza la teoria dell'*anakyklosis* facendo uso del riscoperto libro VI delle *Storie* polibiane², per modificarne però il senso e la portata³. Polibio descrive il ciclo, naturale e necessario, che tutte le forme politiche vedono compiersi al loro interno e in cui i diversi modelli costituzionali si susseguono in un ritmo senza fine: il ciclo di nascita, sviluppo e corruzione avviene per cause naturali, cioè come seguendo una determinata legge biologica, e procede in modo irreversibile e prevedibile. Diversa è la posizione di Machiavelli e, più in generale, dei pensatori rinascimentali, nei quali l'accettazione della teoria dell'eterno ritorno è compatibile con l'affermazione delle possibilità di un «rinnovamento» dell'esistenza umana e degli ordini politici. Per il segretario fiorentino ogni ordinamento politico ha sempre la funzione di «fissare» e di interrompere l'*anakyklo-*

² Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I.II.10-13.

³ Cfr. *ibidem*, I.II.14-23.

sìs producendo un mutamento rispetto al quadro deterministico universale. Machiavelli sottolinea il proprio distacco da Polibio quando afferma, nel corso della descrizione del ciclo costituzionale, che le variazioni delle forme di governo «naccono [...] a caso intra gli uomini»⁴, cioè indipendentemente da ogni disegno provvidenziale: qui si interrompe il parallelismo tra evoluzione ciclica storico-politica ed evoluzione ciclica cosmica. Le variazioni delle forme di governo, con il passaggio da una forma sana a una corrotta e viceversa, avvengono «a caso»: è dunque il «caso» che permette a Machiavelli di sottrarsi a una logica strettamente deterministica e a una filosofia della storia influenzata da un impianto teleologico. Tuttavia il caso non sottrae gli eventi storici alla legge di necessità causale per cui a ogni evento corrisponde una determinata causa. Per Machiavelli il «caso» non è quindi solo l'apparizione di eventi inattesi e incontrollabili che modificano imprevedibilmente e dall'esterno il corso degli eventi, ma è anche una causa «coadiuvante», cioè un insieme di fattori che complica o risolve per l'attore storico una situazione inizialmente sviluppatasi in una diversa direzione. In questa accezione il «caso» diventa «occasione», possibilità dinamica e inattesa che la virtù umana deve saper cogliere. Ma il «caso» è anche una «causa» che è all'origine delle variazioni e che si presenta come il risultato di una combinazione di altre cause non calcolate e non percepite in modo chiaro, ma non per questo meno necessarie nella loro logica interna. Il caso non può però essere inteso né come *progresso*, che indica una traiettoria lineare verso il meglio non giustificata da un dato storico, né come *assenza di causa*, che impedirebbe qualsiasi possibilità di comprensione delle dinamiche storiche e politiche. Inoltre, nonostante si realizzi con una certa regolarità, la dinamica tra i contrari che provoca le «variazioni» non risponde a una necessità naturale:

E questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano: ma rade volte ritornano ne' governi me-

⁴ *Ibidem*, I.II.14.

desimi; perché quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimanere in piede. Ma bene interviene che, nel travagliare, una repubblica, mancandole sempre consiglio e forze, diventa suddita d'uno stato propinquo, che sia meglio ordinato di lei: ma, posto che questo non fusse, sarebbe atta una repubblica a rigirarsi infinito tempo in questi governi⁵.

Contro Polibio, Machiavelli osserva che nessuna repubblica può percorrere indefinitamente il circolo dei governi perché una comunità politica che si sia indebolita o disgregata diventa preda di un vicino meglio ordinato e bene armato. Machiavelli ritiene dunque che qualunque corpo misto ha il proprio termine: il progresso indefinito è impossibile, ma la storia si dà in un ciclo che non esclude l'irruzione del *novum*. Nel primo capitolo del terzo libro dei *Discorsi* – significativamente intitolato *A volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo principio* – Machiavelli sostiene che per uscire dalla crisi in cui ciclicamente cadono le comunità politiche e le religioni è necessario ritornare ai «principi» di quelle comunità politiche e di quelle religioni:

Egli è cosa verissima come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro; ma quelle vanno tutto il corso che è loro ordinato dal cielo, generalmente, che non disordinano il corpo loro ma tengonlo in modo ordinato, o che non altera o, s'egli altera, è a salute e non a danno suo. E perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate e hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare⁶.

Queste forme di ritorno alle origini non sono però operazioni salvifiche *tourt court*: in primo luogo, esse non possono essere ripetute all'infinito ma solo occasionalmente; in secondo luogo, esse non arrestano il procedere inesorabile delle civiltà verso la morte, ovvero verso il ritorno alla barbarie.

⁵ *Ibidem*, I.II.24-25.

⁶ *Ibidem*, III.1.2-4.

Questo quadro disincantato della condizione umana caratterizza l'intero pensiero di Machiavelli che, soprattutto nella lettera *I ghiribizzi al Soderini* del 1506, si pone una serie di domande sugli esiti del processo storico caratterizzato dalla dinamica dei contrari. Perché lo stesso uomo, comportandosi allo stesso modo, a volte ha successo e altre fallisce? Perché due uomini che usano strategie opposte (prudenza/coraggio, intransigenza/compromesso, generosità/avarizia, rispetto/impeto ecc.) ottengono entrambi il fine desiderato? La risposta risiede nella consapevolezza che la vittoria non è dovuta solo alla virtù dell'uomo, ma è data anche dalla fortuna e dalla situazione specifica in cui l'uomo si trova a vivere («la qualità de' tempi»), la quale non rappresenta che uno dei tanti vincoli in cui egli è costretto e ai quali dovrebbe adeguarsi, se riuscisse a farlo:

Io ho considerato più volte come la cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo con i tempi. Perché e si vede che gli uomini nelle opere loro procedono, alcuni con impeto, alcuni con rispetto e con cauzione, e perché nell'uno e nell'altro di questi modi si passano e termini convenienti, non si potendo osservare la vera via, nell'uno e nell'altro si erra. Ma quello viene a errare meno e avere la fortuna prospera, che riscontra con il suo modo il tempo, e sempre mai si procede, secondo ti sforza la natura⁷.

Si potrebbe pensare che l'uomo virtuoso, vivendo in situazioni diverse, dovrebbe mutare se stesso conformemente al mutare delle condizioni, tanto da diventare «fabbro» della propria storia, apprendendo i modi e i saperi per progredire nella vita e per «procacciarsi la fortuna». Tuttavia, secondo Machiavelli, ciò è impossibile poiché l'uomo non è in grado di mutare se stesso, essendo prigioniero dei propri limiti. L'esistenza umana è interamente incisa all'interno di una situazione data e la natura dell'uomo, statica e limitata, non è in grado di trasformarsi e adeguarsi alle diverse situazioni. Cambiano i tempi, cambia la fortuna, cambia la situazione,

⁷ *Ibidem*, III.9.2-4.

ma l'uomo rimane sempre uguale a se stesso: nonostante viva una crisi permanente all'interno delle contraddizioni storiche, egli non può cambiare il proprio «carattere»:

Un uomo che sia consueto a procedere in un modo, non si muta mai, e conviene di necessità che, quando e si mutano i tempi disformi a quel modo, che rovine [...]. E che noi non ci possiamo mutare ne sono cagioni due cose: l'una, che noi non ci possiamo opporre a quello che ci inclina la natura; l'altra, che, avendo uno con uno modo di procedere prosperato assai, non è possibile persuadergli che possa fare bene a procedere altrimenti: donde ne nasce che in uno uomo la fortuna varia, perché ella varia i tempi, ed egli non varia i modi⁸.

2. *I conflitti interni alle repubbliche: due modelli di «contrarietà»*

A partire da queste più generali considerazioni sul mutamento storico contraddistinto dalla dinamica dei contrari, nelle sue riflessioni politiche Machiavelli distingue diverse modalità di conflitto: relativo alla politica interna o alla politica estera (cioè la guerra vera e propria), relativo alle repubbliche o ai principati⁹, con le diverse casistiche che si possono creare dall'intersezione tra questi fattori. Qui si discuterà solo il caso dei conflitti interni alle repubbliche in quanto vi è presente

⁸ *Ibidem*, III.9.12. Cfr. anche N. Machiavelli, *Il principe*, XXV.

⁹ Per Machiavelli repubblica e principato civile sono gli unici ordinamenti che assicurano il «vivere civile» (fondato sulla legge), ma solo nella repubblica è possibile il «vivere libero», generato dalla partecipazione dei cittadini alle decisioni politiche. La gestione del conflitto in un principato e in una repubblica pongono pertanto problemi diversi perché diverse sono le strutture politiche e organizzative delle due realtà politiche. In una repubblica l'esercizio delle cariche è aperto a tutti i cittadini, tanto da impedire la supremazia assoluta di una classe sulla totalità della cittadinanza. Tale supremazia può invece verificarsi nel principato perché qui l'attribuzione e l'esercizio delle cariche dipendono dalla necessità del principe di conservare il potere alleandosi, di volta in volta, con una classe sociale e neutralizzando le richieste dell'altra. Il controllo del conflitto sociale e politico in un principato si realizza dunque attraverso modalità e azioni di governo che – insieme al gioco delle alleanze – siano in grado di produrre consenso «indotto» nella classe dominata.

un tipo specifico di discordia sociale che, al contrario di altre modalità conflittuali che conducono alla guerra¹⁰ o alla guerra civile¹¹, costituisce generalmente una forma di riequilibrio interno al corpo politico (che solo in casi particolari giunge a guerre civili che mettono in discussione l'esistenza stessa della repubblica) e che, soprattutto, rende esplicita la rappresentazione «politica» della dinamica «metafisica» dei contrari. La concezione machiavelliana del conflitto sociale e politico *interno* alle repubbliche deve essere compresa, da un lato, nella sua più generale concezione «tragica» del mutamento storico, e, dall'altro, tenendo conto del suo sentimento autenticamente repubblicano. Machiavelli sottolinea l'importanza dell'asso-

¹⁰ Nell'*Arte della guerra* (cfr., per esempio, i capp. I e II) Machiavelli discute alcuni problemi «tecnici», tattici e strategici che si pongono nella sua epoca a proposito della conflittualità armata a livello di politica estera, in particolare la rivoluzione nella tipologia delle armi e dell'arte militare (uso di fanteria, cavalleria, artiglieria ecc.), i mutamenti strutturali della guerra (di logoramento o di annientamento, di espansione o di invasione) e la composizione degli eserciti (cittadini, cavalieri di ventura, mercenari). Tali questioni militari – soprattutto il ruolo della fanteria e l'obbligatorietà della leva – non sono però disgiunte dalle questioni politiche, anzi sono strettamente intrecciate alla concreta forma politica del principato o della repubblica: è infatti evidente che, per esempio, nessuno sceglie di servire volontariamente una città se è costretto a obbedire come un suddito davanti a un monarca assoluto. Cfr. anche *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I.6.3; II.1.1; II.3-4; II.10.1; II.24.1; II.37.1; III.10.1.

¹¹ Si tratta dell'esito cui possono sfociare i conflitti interni anche ai «principati civili», nei quali è impossibile regolare i contrasti sociali e politici nello stesso modo in cui questi possono esserlo nelle repubbliche. Il principe controlla infatti i conflitti attraverso l'uso della forza e una distribuzione dei favori tra i «grandi» e il popolo che miri a garantire il suo potere (cfr. *Il principe*, IX). Questa regolazione «privata» (che procede attraverso *atti* di governo) è ben diversa dalla regolazione che avviene per via *istituzionale* in una repubblica (che procede attraverso *modi e ordini*), in cui i «grandi» e il popolo si impediscono reciprocamente di conquistare il potere ma partecipano insieme allo sviluppo del bene comune. Del resto, la funzione del principe non è quella di comporre il conflitto tra i «grandi» e il popolo – il principe non è semplicemente una «figura terza» – ma di indirizzarlo a favore di una parte o dell'altra (principato civile popolare *vs.* principato civile ottimizio) sulla base dell'interesse del principe attraverso il gioco delle alleanze e delle concessioni: nei conflitti tra le classi sociali, il principe è costretto a prendere posizione favorendo una delle parti in lotta e neutralizzando l'altra, con il rischio che l'instabilità possa essere controllata solo con la violenza, produttiva di un conflitto endemico.

ciazione politica repubblicana nella quale, grazie al governo della legge, la libertà della comunità procede di pari passo con la libertà del singolo, in un efficace consolidamento delle virtù civiche. Visto che la libertà politica è libertà *in virtù* della legge, e non dalla legge, per Machiavelli la libertà è possibile solo là dove esiste governo delle leggi, non degli uomini. Il governo della legge è garanzia rispetto all'arbitrarietà del tiranno, cioè è un elemento costitutivo della libertà individuale e collettiva: libertà e legge non possono essere disgiunte, così come non possono essere disgiunti diritti e doveri del cittadino, soprattutto in vista di una pacifica «tenuta» del corpo politico. Anche il tema della «religione civile» insiste sullo scopo e sulla capacità di «tenere insieme» la società politica, sia attraverso la creazione di meccanismi di legittimazione popolare delle istituzioni, sia attraverso lo sviluppo di virtù civiche in grado di fungere da modello e da «esempio». La «libera città» deve infatti essere in grado di inventare dispositivi efficaci e di lunga durata per il governo: la politica deve garantire le funzioni di fondazione e di mantenimento degli ordini a condizione che questi siano sottoposti in modo costante a innovazione e adattamenti attraverso un loro continuo potenziamento. Tutto ciò è possibile solo se le repubbliche sono in grado di riaffermare i contenuti di libertà e di autonomia del principio originario della fondazione della comunità repubblicana, il «vivere libero».

Accanto a questa ammirazione nei confronti del «vivere libero» repubblicano, è evidente che in Machiavelli è presente un'attenta riflessione sulla dimensione conflittuale dell'agire sociale e politico interno alle repubbliche, proprio a partire dalla dimensione realistica della sua antropologia, elogiata fin da Francis Bacon¹², perché le passioni e le azioni degli uomini

¹² «Noi dobbiamo ringraziare Machiavelli e gli scrittori come lui, che apertamente e senza infingimenti dicono quello che gli uomini di solito fanno, non quello che debbono fare. Non sarebbe, infatti, possibile riunire in una sola persona la prudenza del serpente e l'innocenza della colomba, se questa persona non conoscesse a fondo la natura stessa del male. Senza questa conoscenza la virtù non avrà né difesa né salvaguardia sufficiente. Anzi, in nessun modo potrà il buono correggere ed emendare il cattivo, se non avrà appreso in precedenza tutti i recessi e le profondità della

devono essere analizzate nella loro concreta realtà e non alla luce di astratti pregiudizi o fantasiose teorie: l'ordine politico rappresenta infatti la declinazione «mondana» della dinamica universale dei contrari. La conoscenza del male aiuta a difendere e a promuovere la virtù, proprio perché per Machiavelli la scienza deve servire all'azione, non alla contemplazione: ciò che è vero è anche utile, e viceversa. Per questo motivo la dimensione del conflitto deve essere considerata centrale nell'agire politico, anche in quello di ispirazione repubblicana, il cui esempio più autorevole è Roma. Machiavelli rifiuta infatti la tradizionale apologia, di ispirazione aristotelica, della concordia interna al corpo politico (il tema al centro anche della filosofia politica di Hobbes che, al contrario di Machiavelli, oppone decisamente l'«ordine» al «conflitto»). Le cause della grandezza della Repubblica romana non sono solo la buona costituzione e la forte milizia, ma anche l'esistenza di «tumulti», o conflitti «regolati», tra il Senato e la plebe, cioè tra le due principali classi sociali che così mantengono intatta la loro vitalità politica nel corso del tempo, conferendo concretezza storica alla dinamica universale dei contrari:

Io non voglio mancare di discorrere sopra questi tumulti che furono in Roma dalla morte de' Tarquini alla creazione de' Tribuni, e dipoi alcune cose contro la opinione di molti che dicono Roma essere stata una repubblica tumultuaria e piena di tanta confusione che se la buona fortuna e la virtù militare non avesse sopperito a' loro difetti, sarebbe stata inferiore a ogni altra repubblica [...]. Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori e alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà nascono dalla disunione loro [...]. Né si possano per tanto 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

malizia umana» (F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, in Id., *Opere filosofiche*, trad. it., 2 voll., Bari, Laterza, 1965, vol. II, pp. 391-392).

molti ancora ne condannò in denari. Né si può chiamare in alcun modo con ragione una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù, perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano; perché chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà¹³.

La disunione sociale – se controllata e regolata all'interno di una dinamica che, sul modello delle costituzioni miste, evita di condurre il corpo politico alla disgregazione e alla guerra civile – produce dunque effetti positivi per il rafforzamento della repubblica nel suo complesso, soprattutto sul piano costituzionale, evitando inoltre ogni illusione di tipo «organicistico» che pensa di poter tenere «unita» la repubblica senza riguardo al succedersi dei «contrari» e delle *contingenze* storiche. È pertanto il conflitto politico ispirato alla libertà pubblica, non la neutralizzazione di tale conflitto, a produrre ordine politico. Un caso specifico di questo effetto benefico dei conflitti sociali e politici interni alle repubbliche consiste nella nota proposizione machiavelliana del «ritorno ai principi», in cui è centrale l'idea secondo cui la *conservazione* è possibile solo attraverso il *mutamento*: la fondazione di un corpo politico deve essere continuamente rinnovata perché vivono in libertà solo quei corpi politici in grado di realizzare il ritorno alle proprie origini non in un'ottica nostalgica o conservatrice, bensì in un'ottica «attivistica» fondata sul «riscontro», cioè sulla consapevolezza che è necessario variare le azioni degli uomini relativamente al variare dei tempi, assecondando la «fortuna» e afferrando il *kairós*¹⁴. Al fine di combattere il degrado delle istituzioni civili dovuto all'inevitabile diffondersi della corruzione dei costumi, Machiavelli afferma dunque la necessità di «ripigliare»¹⁵ le ori-

¹³ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I.4. Cfr. anche Id., *Istorie fiorentine*, proemio.

¹⁴ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III.8.9; *Il principe*, XXV.

¹⁵ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III.1.

gini, il dispositivo di rinnovamento al quale ricorrono per necessità e periodicamente i buoni governanti, che devono comparare la situazione politica attuale con i principi fondativi degli ordini civili, al fine di introdurre quelle innovazioni e quegli scarti indispensabili alla ripresa del loro efficace funzionamento. Questa funzione conferma che sono i costumi rinnovati e sottratti alla corruzione a costituire la condizione principale per promuovere l'impegno civico e introdurre significative innovazioni negli ordini civili delle repubbliche.

Ma non tutti i conflitti sociali e politici hanno questo effetto benefico di «ritorno ai principi», perché in altre occasioni – nella Roma al tempo dei Gracchi come nella Firenze comunale dilaniata dal settarismo – il conflitto interno alle repubbliche può diventare endemico ed estremo, tanto da produrre violenza, distruzione e declino, non forza e grandezza: l'esito del conflitto «assoluto» genera infatti occasione per ulteriore conflitto, visto che il vincitore crea norme a favore di se stesso, non del bene pubblico, generando risentimento e desiderio di vendetta. La differenza tra queste due diverse modalità di conflitto interno alle repubbliche¹⁶ non risiede, però, solo nell'*intensità* dell'opposizione tra le forze sociali, ma anche nel *contenuto* della loro opposizione, che può risiedere o nella questione degli *onori pubblici* o nelle *cause economiche* che scatenano la lotta tra le classi. Nel caso del conflitto endemico e «assoluto» prevale la rivendicazione degli interessi *economici* privati fondati sull'ambizione e sul «desiderio»¹⁷, che producono violenza diffusa e progressiva scomparsa dell'autorità pubblica accompagnate da una sfrenata volontà di dominio. Nel caso del conflitto regolato la questione risiede invece generalmente negli *onori pubblici* e nell'interpretazione *particolare* dell'interesse *generale* del corpo politico che anima le diverse classi sociali interne alla repubblica. In questo secondo caso il conflitto non supera la soglia di guardia perché tutte le parti in causa mirano – talvolta anche in modo

¹⁶ Cfr. *ibidem*, I.37.

¹⁷ Cfr. N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, III.1; III.11.

non intenzionale e nonostante i loro reciproci conflitti – più allo sviluppo della potenza della repubblica che alla tutela degli interessi economici privati: la «spartizione» avviene qui dopo l'«accumulazione» e la «produzione». L'esatto contrario avviene, invece, nel caso del conflitto endemico e «assoluto», rappresentato esemplarmente in molte vicende fiorentine in cui le divisioni e il conflitto raggiungono un livello tale da rovinare il «vivere libero» della città perché i nobili, il popolo e la plebe non riescono più a trovare ragioni e passioni per convivere nella stessa repubblica e mirano a sopraffare le classi antagoniste:

Di Firenze in prima si dividono infra loro i nobili, dipoi i nobili e il popolo, e in ultimo il popolo e la plebe; e molte volte occorse che una di queste parti, rimasa superiore, si divide in due: dalle quali divisioni ne nacquero tante morti, tanti esili, tante distruzioni di famiglie, quante mai ne nascessero in alcuna città della quale si abbia memoria. E veramente, secondo il giudizio mio, mi pare che niuno altro esempio tanto la potenza della nostra città dimostri, quanto quello che da queste divisioni dipende, le quali arienno avuto forza di annullare ogni grande e potentissima città¹⁸.

Il nodo originario di questa conflittualità rivela la sua opacità costitutiva, il suo essere uno scontro tra vettori passionali e acquisitivi, utilitaristici e irrazionali, materiali e immaginari tra loro irriducibili e soggetti a continua instabilità: nel caso del conflitto endemico i «tumulti» attraversano tutte le forze sociali impedendo la costruzione non solo della concordia «organicistica», ma anche di un discorso comune, vista l'estrema tensione tra gli «umori» contrapposti, il cui principio risponde al desiderio di accrescersi, comandare e opprimere, appropriandosi delle «ricchezze» (economiche e no) della città, senza alcuna possibilità di mediazione. In questo caso ogni tentativo di cambiamento resta riduttivamente legato agli interessi egoistici delle singole parti. Ma se la politica si riduce a violenza *tout court*, maggiore è la violenza che viene dispiegata dalle parti in conflitto nella speranza di annientare

¹⁸ *Ibidem*, proemio.

il nemico e sfuggire alla rivincita o alla vendetta¹⁹: il conflitto è qui solo frode e impeto, forza e potenza, non confronto politico che produce educazione e virtù, buone leggi e buone istituzioni repubblicane. Per essere politicamente governate, dunque, le lotte sociali nelle repubbliche devono essere canalizzate (cioè non devono essere annullate, né esasperate), ma per Machiavelli una tale canalizzazione è possibile solo nei casi in cui le lotte sociali e politiche non scivolano verso forme privatistiche e corporative (come a Firenze) o economicistiche (come a Roma, dopo la legge agraria).

Proprio a partire dalla contrapposizione tra questi due modelli di conflittualità, Machiavelli giunge a parlare della necessità – per lo sviluppo ordinato della repubblica – di un accordo tra la «forma» (politico-costituzionale) e la «materia» (sociale-economica) della città²⁰. Gli ordini di una città non possono essere considerati buoni o giusti in astratto, ma devono essere compatibili con la condizione «morale» e «sociale» del corpo politico: se quest'ultimo è corrotto, nemmeno le buone istituzioni e le buone leggi sono efficaci; e se il corpo politico è pervaso da «squilibri» economici che producono insaziabili desideri di «mantenere» o «acquistare» onori e «sostanze», nemmeno una forte milizia è in grado di tenere unita la repubblica. La definizione degli ordini e delle leggi dipende pertanto dalla tensione costante tra le classi intorno sia alla «forma» che alla «materia» della repubblica, ma essa non trova mai una soluzione definitiva, nemmeno nella forma della costituzione mista, che non ha la forza di imprigionare il «tempo» e di ingabbiare la «vita», né di comporre la dinamica universale dei contrari: le lotte e i conflitti non sono un'anomalia ma una realtà costante e insopprimibile della vita politica e sono in grado di travolgere la repubblica se non ne viene disciplinata l'energia vitale. Secondo Machiavelli è infatti impossibile la costruzione di modelli politici e istituzionali che siano in grado di «neutralizzare» sempre e comunque la conflittualità a partire da uno schema

¹⁹ Cfr. *ibidem*, III.13.

²⁰ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I.5; I.17.

normativo: lo stesso uso virtuoso delle armi e delle leggi – che è il fondamento di una repubblica stabile e ben regolata – produce un equilibrio politico del tutto contingente, così che anche gli esempi storici di Sparta, Roma e Venezia possono essere proposti solo per il loro valore puramente analogico, fondato sull'associazione dal particolare al particolare che non può mai diventare una legge generale.

Affinché una repubblica viva un conflitto regolato che ne determini la grandezza, è dunque necessario che «forma» e «materia» non siano disgiunte, ma che siano entrambe indirizzate al potenziamento della libertà pubblica attraverso la mobilitazione delle forze interne, per definizione «plurali»: è infatti nella *concretezza* delle dinamiche sociali ed economiche che si deve giudicare la positività, o meno, del conflitto politico. In Machiavelli emerge così una spiccata sensibilità – tipicamente moderna e quasi pre-marxiana – nei confronti del nesso tra istituzioni e società, un nesso che mette in diretta corrispondenza le diverse forme di governo ai differenti tipi di distribuzione della proprietà. Questa sensibilità di Machiavelli nei confronti della correlazione tra forme di proprietà e forme politiche costituisce un'innovazione rispetto alla tradizione dell'umanesimo fiorentino: per evitare la dissoluzione della comunità è infatti necessario che la repubblica preveda forme di eguaglianza tanto nei fondamenti economici quanto nelle forme politiche. Naturalmente ciò non significa istituire un rapporto deterministico tra economia e politica perché Machiavelli attribuisce importanza tanto alla distribuzione della proprietà quanto alla strutturazione istituzionale della repubblica. Tuttavia questa convinzione secondo cui il potere politico affonda le proprie radici anche negli assetti della proprietà – e nei conflitti di classe – costituisce un'acquisizione teorica in grado di cogliere la *storicità* delle forme politiche, così come del conflitto sociale, senza eliminare un'esigenza etico-politica tipica di ogni repubblicano: la ricerca della virtù attraverso il consolidamento della libertà civile e dell'eguaglianza politica. Infatti, convinto che una radicale diseguaglianza della proprietà si traduca politicamente nella soggezione dei meno abbienti, e convinto che la libertà politica esista solo se vi è autosufficienza eco-

nomica, Machiavelli propone una nuova giustificazione – insieme politica e socio-economica – del repubblicanesimo, allo scopo di sviluppare la formazione del cittadino che si prende cura del bene pubblico: solo una nuova similitudine tra anima e città, o tra virtù individuale e virtù pubblica, oltre a una realistica considerazione dei diversi interessi di classe, può costituire il fondamento della libertà repubblicana capace di promuovere l'autogoverno e la partecipazione politica. Questo modello repubblicano non è esente da conflitti regolati interni al corpo politico – la cittadinanza di cui parla Machiavelli è costituita da più classi sociali in competizione reciproca e non è una «massa» indistinta – ma lo è dai conflitti endemici, pena la rovina della città e la perdita della libertà pubblica. I fenomeni di degenerazione del conflitto producono infatti un effetto di polarizzazione che conduce alla guerra civile (ed, eventualmente, alla conquista della città per mano di una potenza straniera): le parti in lotta si organizzano militarmente l'una contro l'altra, in modo «privato» e senza riferimento alle strutture istituzionali, giungendo a formare fazioni e milizie fedeli al «capo», senza riguardo per l'integrità del corpo politico e avendo come scopo principale l'incremento della potenza politica ed economica «privata». La politica di una buona repubblica deve invece fondare la potenza del corpo politico sulla ricchezza pubblica, che garantisce una vita politica più ordinata, in quanto meno sottoposta alle ambizioni e ai desideri derivanti dagli squilibri economici: virtù repubblicane e diseguaglianze economiche sono reciprocamente alternative. Per Machiavelli le repubbliche devono infatti tenere ricco il «pubblico» e povero il «privato», perché un eccessivo interesse nei confronti del benessere individuale costituisce l'opposto della virtù richiesta da una repubblica²¹:

Le gravi e naturali inimicizie che sono intra gli uomini popolari e i nobili, causate da il volere questi comandare e quelli non ubbidire, sono cagione di tutti i mali che nascono nelle città; perché da questa diversità di umori tutte le altre cose che perturbano le re-

²¹ Cfr. *ibidem*, I.9; I.37.8; I.55.

pubbliche prendono il nutrimento loro. Questo tenne disunita Roma; questo, se gli è lecito le cose piccole alle cose grandi agguagliare, ha tenuto diviso Firenze; avvenga che nell'una e nell'altra città diversi effetti partorissero: perché le inimicizie che furono nel principio in Roma intra il popolo e i nobili, disputando, quelle di Firenze combattendo si diffinivano; quelle di Roma con una legge, quelle di Firenze con lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavano; quelle di Roma sempre la virtù militare accrebbono, quelle di Firenze al tutto la spensono²².

²² N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, III.1.