Zeitschrift: Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas

Herausgeber: Collegium Romanicum (Association des romanistes suisses)

Band: 38 (2000)

Artikel: Mito dell'antico e percezione del moderno in Niccolò Machiavelli

Autor: Cutinelli-Rèndina, Emanuele

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-267007

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MITO DELL'ANTICO E PERCEZIONE DEL MODERNO IN NICCOLÒ MACHIAVELLI

Nello svolgimento del classicismo europeo tra i secoli XIV e XVII, l'opera di Niccolò Machiavelli occupa un posto a sé. Le ragioni di questa singolarità furono in qualche modo già chiare all'autore stesso, che in uno dei momenti piú alti della sua consapevolezza culturale non mancò di renderle esplicite. Infatti, nel dare giustificazione ai propri lettori dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio,* il fiorentino osservava bensí che il mondo antico viene di solito indicato come modello di perfezione in tanti campi dell'agire umano, dalle belle arti al diritto sino alla medicina, ma che invece «le virtuosissime operazioni che le storie ci mostrono, che sono state operate da e regni e republiche antique, da e re, capitani, cittadini, latori di leggi, e altri che si sono per la loro patria affaticati» sono «piú tosto ammirate che imitate; anzi, intanto da ciascuno in ogni minima cosa fuggite, che di quella antiqua virtú non ci è rimasto alcuno segno»[1]. Era questa la premessa per lanciare, con parole quanto mai solenni e impegnative, la rampogna contro i costumi politici dei principi moderni: «nello ordinare le republiche, nel mantenere li stati, nel governare e regni, nello ordinare la milizia e amministrare la guerra, nel iudicare e sudditi, nello accrescere l'imperio, non si truova principe né republica che agli esempli delli antiqui ricorra» (*Proemio*).

Il motivo tutto umanistico dell'imitazione degli antichi riceve in queste parole celeberrime un'estensione tanto provocatoria quanto inedita, quando almeno sia considerato nell'intensità e nel valore che l'autore vuol conferirgli, e che in effetti l'insieme della sua opera, e non i soli *Discorsi*, gli conferiscono: ad essere indicato come degno di

---

1 *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio,* a c. di Giorgio Inglese, intr. di Gennaro Sasso, Milano, Rizzoli, 1984, *Proemio,* p. 56. Tutte le successive citazioni si intendono da questa edizione e si indica direttamente nel testo libro e capitolo.

imitazione è infatti lo stesso sapere politico degli antichi, e le realizzazioni civili alle quali esso pervenne. E contro quella che giudica una *communis opinio* Machiavelli ritiene che l'imitazione in questo campo sia possibile perché la realtà naturale e umana è immutabile; e pertanto, poiché «il cielo, il sole, li elementi, l'uomini *non sono* variati di moti, d'ordine e di potenza da quello che gli erono antiquamente», è lecito attendersi che l'antichità cessi di essere considerata l'oggetto di una contemplazione edonistica e distaccata, e divenga guida autentica ed effettiva della prassi dei moderni. Si tratta allora – ed è questo il compito che l'autore dei *Discorsi* orgogliosamente assume su di sé – di rimuovere le ragioni che hanno velato e fatto dimenticare la grande lezione civile degli antichi. Di queste ragioni, in sede proemiale, Machiavelli preferisce sottolinearne una delle due che pur indica: non tanto «la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo», quanto piuttosto il «non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé» (*ibid.*). Come però dimostrerà il seguito dell'opera, le due ragioni sono tra loro strettamente connesse. In ogni caso, riscoprire la sapienza degli antichi attraverso una lettura sensata delle loro storie, e quindi mettersi in condizione di colmare il divario che ci separa da loro, è «la via non ancora da alcuno trita» in cui consiste il compito teorico e pratico, conoscitivo e pedagogico, dei *Discorsi*, ma anche, piú in generale, di tutta l'opera machiavelliana.

Questo dunque lo spirito che anima il classicismo machiavelliano, del quale senza alcun dubbio i *Discorsi* costituiscono il documento piú consapevole e complesso. Tale classicismo non è tuttavia un'acquisizione pacifica, un possesso senza storia, una premessa che Machiavelli accolga dalla cultura del tempo per farne poi l'invariato criterio delle sue molteplici analisi storiche e politiche; al contrario, esso conobbe svolgimenti inaspettati e persino drammatici. In tal senso si può dire che proprio i *Discorsi* si presentano come il bacino di raccolta e l'intensificazione estrema di tutti i motivi culturali e polemici che alimentano l'opera machiavelliana. Ma nello stesso tempo i *Discorsi* sono anche l'opera nella quale questi motivi entrano in crisi e vengono avviati a significati in parte diversi da quelli che avevano avuto fin lí.

In questo articolo ci proponiamo pertanto di seguire nelle sue fasi salienti lo svolgimento del classicismo machiavelliano, e di individuare la dinamica del mutamento che nei suoi scritti subiscono l'idealizzazione di Roma antica e il significato della sua esemplarità per il

mondo moderno. Come è ovvio, ciò comporta dar conto del parallelo mutamento di valutazione nei riguardi del mondo moderno e del nesso che questo intrattiene con quello antico[2].

Se si guarda ai primissimi scritti politici di Machiavelli, si noterà una precoce fedeltà ad un orizzonte di pensieri e di valori all'interno dei quali la Roma celebrata da Tito Livio costituisce l'indiscusso paradigma di ogni politica degna di questo nome. Basterà rivolgersi ad uno dei suoi primi testi, il *Modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, del 1503, che è aperto proprio da una lunga citazione dello storico romano: «Puossi [...] considerare come i Romani, nel giudicare di queste loro terre ribellate, pensarono che bisognasse o guadagnare la fede loro con i benefitii o trattarle in modo che mai più ne potessero dubitare; et per questo giudicarono dannosa ogni altra via di mezzo che si pigliasse»[3]. E poco oltre nel medesimo testo il nesso tra il magistero della storia e l'esemplarità romana è esplicitamente stabilito:

> Io ho sentito dire che le historie sono la maestra delle actioni nostre, et maxime de' principi, et il mondo fu sempre ad uno modo habitato da huomini che hanno havute sempre le medesime passioni; et sempre fu chi serve et chi comanda, et chi serve malvolentieri et chi serve volentieri, et chi si ribella et è ripreso. [...] Dunque se è vero che le historie sieno la maestra delle actioni nostre, non era male per chi haveva a punire et giudicare le terre di Valdichiana pigliare exemplo et imitare coloro che sono stati padroni del mondo, maxime in un caso dove e' vi insegnano appunto come vi habbiate a governare [...][4].

Siamo di fronte – si badi bene – non ad un'esercitazione umanistica su un qualche tema civile, ma ad un testo di politica militante, redatto da un funzionario il cui intento è quello di fornire ai propri superiori un'analisi tecnica di specifici problemi politici e militari.

Già tre anni prima peraltro, in una lettera del 21 novembre 1500 da Blois, dove svolgeva la sua prima missione diplomatica di livello

---

2 Avviso il lettore che piú ampio svolgimento ho dato a questi temi nella mia monografia su *Chiesa e religione in Machiavelli,* Roma-Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998.

3 Edito in Jean-Jacques Marchand, *Niccolò Machiavelli: i primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Antenore, 1975 (qui: p. 428).

4 Ivi, p. 429.

internazionale, Machiavelli aveva trovato modo di pronunciare un giudizio singolare: discorrendo di politica col cardinale George d'Amboise in persona, egli opponeva la tanto piú saggia prassi dei romani rispetto a quella che vedeva adottata da Luigi XII: «Questa Maestà – scriveva dunque il segretario fiorentino riferendo del suo colloquio con il potente cardinale e ministro del re di Francia – si doveva bene guardare da coloro che cercavono la distructione degli amici suoi, non per altro che per fare più potenti loro et piú facile ad trarli l'Italia delle mani. Ad che questa Maestà doveva riparare et seguire l'ordine di coloro [ossia i romani] che hanno per lo addrieto volsuto possedere una provincia externa, che è diminuire e' potenti, vezegiare li subditi, mantenere li amici, et guardarsi da' conpagni, cioè da coloro che vogliono in tale luogho havere equale autorità»[5]. Questa, dunque, la lezione di scienza politica che, sul fondamento offertogli dai «suoi» romani, il giovane e oscuro inviato fiorentino impartiva al cardinale d'Amboise; una 'lezione' che tornerà poi pressoché alla lettera in una celebre pagina del *Principe*.

Machiavelli dunque determina sempre meglio in specifiche analisi teoriche e storiche un'esemplarità di Roma che per lui deve costituire la permanente stella polare di ogni prassi politica, militare e civile. In questo senso la «lezione» degli antichi e l'«esperienza delle cose moderne» (come si esprimerà nella dedica del *Principe*) sono i termini inscindibili e reciprocamente illuminantisi di una saggezza politica da lui presentata come autenticamente innovatrice. Non è difficile scorgere la grande differenza di significati che il richiamo degli antichi assume nei testi di Machiavelli, e che giustifica gli accenti aspramente polemici che si sono sentiti risuonare nel *Proemio* dei *Discorsi*. Ritornare agli antichi per riascoltarne la parola non voleva dire per lui, come lo era stato per gli uomini di una o due generazioni prima, rinascere con essi e per il tramite di essi: voleva piuttosto dire trovare il criterio per comprendere e criticare piú a fondo un presente che era ormai avvertito non come un presente di rinascita, bensí di crisi e di decadenza (ed è appena il caso di richiamare la assai diversa temperie storica nella quale Machiavelli si trovava a scrivere, finita ormai per sempre l'*aetas* laurenziana, con un'Italia impotente di fronte alla piena

---

5 Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, a c. di F. Chiappelli, Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. I, p. 458.

delle guerre europee che l'avevano travolta). Non meraviglia quindi che nei suoi testi manchi del tutto quel senso della positività intrinseca ai tempi nuovi che si accompagnava alla riscoperta dei classici, e che era stata cosí tipica dell'Umanesimo italiano dalla fine del secolo XIV in poi. Lo studio degli autori antichi è dunque vitale proprio perché fornisce il metro sul quale misurare la decadenza moderna, e tentare di porvi rimedio. Di qui la continua connessione con «l'esperienza delle cose moderne», poiché è in funzione di quelle – delle cose moderne – che per Machiavelli la lezione degli «autori antiqui» merita di essere attentamente ricercata[6].

Inoltre, per Machiavelli il valore dell'antichità era anche – e pure in ciò esasperava una tendenza che nell'Umanesimo quattrocentesco poteva sí essere reperita, ma non con tale intensità – nel suo essere piú vicina alla natura: questa è la ragione per la quale l'esemplificazione può essere tratta con pari diritto ed efficacia tanto dalla storia antica quanto dal regno della natura, e classicismo e naturalismo, imitazione della natura e imitazione degli antichi, vivono nei suoi testi in simbiosi e senza soluzione di continuità.

---

6 Questa spiccata differenza di significati rispetto agli umanisti nell'appello ai classici è un punto al quale non sempre gli studiosi di Machiavelli hanno prestato sufficiente attenzione, traendone tutte le conseguenze. Ma può essere interessante rilevare che un illustre storico dell'arte come Georg Weise, particolarmente interessato a stabilire una periodizzazione interna al Rinascimento italiano e a marcare la svolta, piuttosto che la continuità, tra Umanesimo e pieno Rinascimento, abbia scelto proprio Machiavelli per indicare il momento di massima consapevolezza di questa svolta, o addirittura frattura: «L'originalità di Machiavelli nei suoi rapporti con l'antichità e l'essenza del suo metodo consistono nel fatto che egli nella concezione dell'antichità inserisce l'idea realistica ricavata dall'esperienza politica del presente, e che, almeno in linea di principio, giudica l'antichità e il presente con lo stesso metro, desunto direttamente dalla realtà. [...] Il concetto dell'imitazione e del valore esemplare dell'antichità, che presso gli umanisti ha una parte cosí dominante, per Machiavelli ha acquistato un nuovo significato, in quanto la storia antica non serve – contrariamente a ciò che pensavano gli umanisti – come raccolta esemplare di nobili azioni compiute da un'umanità stilizzata e veduta alla luce d'una sublimazione eroica, come una sorta di scienza sussidiaria dell'etica e un pretesto per declamazioni moraleggianti, bensí diviene oggetto di uno studio critico che prende le mosse dal presente e che è inteso a comprendere le regole e le leggi dei fatti storici valide per tutti i tempi» (Georg Weise, *Il Rinascimento e la sua eredità,* trad. it. di Pompeo Giannantonio e Francesco Pugliese Carratelli, Napoli, Liguori, 1969, p. 104).

In ogni caso, se all'esemplarità di Roma antica corrisponde una valutazione negativa del mondo moderno, percepito come orizzonte di decadenza politica e civile, importa però osservare che si tratta di una decadenza il cui corso può essere contrastato e anche invertito proprio grazie alla lezione degli antichi e all'assimilazione della loro lezione civile. Questa è l'atmosfera che si respira in tante pagine machiavelliane, dai primi scritti politici degli anni del segretariato fino al *Principe* e al primo libro dei *Discorsi*. Questa è altresí la radice della potente *vis* pedagogica che anima tanti suoi scritti.

Ma questa esemplarità di Roma, cosí diretta, cosí fiduciosamente assunta nel corpo del proprio ragionamento politico e della propria esemplificazione storica, è destinata – come si accennava – ad essere messa alla prova di una radicale chiarificazione teorica nel secondo libro dei *Discorsi*. In effetti nel *Proemio* e nel gruppo dei primi cinque capitoli del secondo libro Machiavelli radicalizza il confronto, del quale sempre i suoi scritti avevano vissuto, tra mondo romano e mondo moderno; e nel radicalizzarsi il confronto viene condotto ai suoi esiti estremi, con conseguenze di notevole rilievo per l'insieme del suo pensiero politico, che in qualche modo entra in crisi con le proprie premesse. In quei capitoli cruciali per l'autore dei *Discorsi* non si tratta piú di constatare, come già aveva fatto in tanti suoi scritti, la differenza tra il modo dei romani di fare politica e quello degli italiani contemporanei: si tratta piuttosto di chiarire come e perché essa si sia prodotta. Nella determinatezza delle analisi che Machiavelli elabora il fondamento e il criterio attraverso il quale per lui si rende comprensibile la differenza tra antico e moderno – e non solo tra italiani contemporanei e antichi romani – è la religione. Fin dal primo libro dei *Discorsi* ampio spazio era stato dedicato alla religione dei romani, con l'intento di meglio individuare il terreno dal quale scaturiva il senso di moderazione civile, di attaccamento alla patria e di grande virtú militare che caratterizzava quel popolo. Ora, aprendo il secondo libro della stessa opera, Machiavelli, dando vita ad un singolare intreccio di motivi teorici e polemici, si propone di spiegare perché l'amore per la libertà che caratterizzava gli antichi sia andato perduto presso i moderni. È questo il percorso che lo conduce all'analisi comparata della religione degli antichi e di quella dei moderni; ed è questa la genesi di alcune delle pagine piú famose, e controverse, del commento liviano e di tutta l'opera sua: di quelle che nel pieno del XVI secolo (ma anche oltre) gli valsero accuse roventi di empietà e di ateismo.

In realtà il problema di Machiavelli è quello della virtù politica e delle condizioni che sono in grado di renderla possibile e di farla vigoreggiare, o, al contrario, che la costringono a languire e infine a spegnersi del tutto. Tutto ciò diviene esplicito nella pagina celeberrima del secondo capitolo del secondo libro dei *Discorsi* nella quale si indica la radice autentica dell'«amore per la libertà» che era tipica non dei soli romani, ma di tutti gli antichi:

> Pensando dunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero piú amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata dalla 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, stimandolo assai e avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro piú feroci. Il che si può considerare da molte loro constituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrifizi loro alla umiltà de' nostri, dove è qualche pompa piú delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie, ma vi si aggiugneva 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 republiche. La nostra religione ha glorificato piú 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 e 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 piú 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 piú a sopportare le sue battiture che a vendicarle [...] (II, 2).

Dar conto del perché gli antichi amassero tanto la libertà è per l'autore dei *Discorsi* la stessa cosa che dar conto del perché i moderni abbiano miseramente perduto tale sentimento. In effetti la «cagione» gli appare la medesima: ossia, gli appare comprensibile alla luce di un medesimo criterio. E questo criterio – come si è detto – è la religione,

sui contenuti della quale si fonda un tipo di «educazione» che è poi, a sua volta, il fondamento di diversi atteggiamenti civili, politici e militari. Il confronto è talmente esplicito che è appena il caso di sottolineare come l'essenza del diverso tradursi in atteggiamenti politici delle due religioni – la «nostra» e quella dei «Gentili» – consista nel loro diverso considerare il valore delle cose del «mondo»; e come quindi nell'ambito del confronto tra le religioni vengano individuate le ragioni per le quali, proprio sul fondamento dei diversi contenuti specifici, l'amore per la libertà si radica nei popoli oppure languisce fino a perdersi.

È questo insomma il modo in cui il confronto tra la religione dei gentili e quella dei moderni finisce nelle pagine di Machiavelli per costituire il criterio del confronto tra antico e moderno. Tra antico e moderno, tra virtù romana e generale corruzione moderna, il criterio della differenza, nella determinatezza della trattazione machiavelliana, non è infatti che nella diversa «educazione», e dunque nella diversa religione, che spettò in sorte agli antichi e ai moderni. È sul fondamento di tale criterio che nel suo orizzonte teorico Machiavelli dà vita alle stesse nozioni di antichità e di modernità, e declina i motivi di quella aspra polemica antimoderna – antimoderna proprio in quanto esplicitamente anticristiana – che è il tono unificante del secondo libro dei *Discorsi*.

Il confronto epocale, scandito dall'avvento del cristianesimo, tra antichità e mondo moderno è l'atmosfera teorica e polemica propria ai primi capitoli del secondo libro. E quindi in questa complessiva atmosfera, avendo ormai la prospettiva storica acquisito altra e ben maggiore ampiezza, il confronto non è più tra l'esemplarità romana e la difettività italiana (come per lo piú era stato nel primo libro e, in genere, negli scritti politici anteriori), ma tra la generale positività del mondo antico, entro la quale Roma eccelleva, e la generale corruzione dei tempi presenti, della quale la «provincia» italiana, per ragioni specifiche – la Chiesa di Roma – costituisce il culmine.

Di qui nasce la necessità, che Machiavelli mostra di avvertire con particolare urgenza, di chiarire il sorgere e l'imporsi del cristianesimo. L'autore dei *Discorsi* ne offre due diverse spiegazioni: la prima, esposta nell'ambito dello stesso secondo capitolo del secondo libro dei *Discorsi*, consiste nel fatto che il cristianesimo poté alla fine far breccia nei popoli dell'antichità perché Roma, avendoli tutti conquistati e tutti resi servi, aveva sradicato dai loro petti l'amore e il gusto

per la libertà, rendendoli pronti a subire le ambigue lusinghe della religione del *contemptus mundi* e del paradiso. La seconda spiegazione giunge nel giro di poche pagine, nel quinto capitolo, dove Machiavelli, dopo aver dato la sua adesione alla 'empia' teoria di origine averroistica dell'eternità del mondo, tocca il vertice della sua polemica anticristiana equiparando il cristianesimo alle altre religioni e «sètte», tutte accomunate dal destino di nascere durare e scomparire secondo quanto il ritmo eterno del cosmo e dei cieli impone loro.

Ma come che sia dei molti problemi posti dalle due soluzioni, tra loro assai differentemente impostate e strutturalmente incomponibili[7], indicate per dar conto dell'affermazione del cristianesimo in un mondo animato da valori cosí diversi come quello antico, una cosa è chiara: per Machiavelli la differenza tra antico e moderno si fonda nella differenza di religione e non si lascia comprendere altrimenti che come differenza di religione. In definitiva sono proprio le «sètte» che danno il loro carattere alle epoche, ed è il loro «variare» che ne scandisce il succedersi.

A questo punto appare chiaro perché l'imitazione politica di Roma antica si connetta strettamente, come in qualche modo era stato anticipato sin dal *Proemio* dell'opera, ad un altro e piú radicale motivo, quello della polemica anticristiana. Il programma di una integrale imitazione di Roma richiedeva di essere preceduto, proprio in virtú della sua radicalità, dalla critica di quel fenomeno, il cristianesimo appunto, che aveva segnato la fine di Roma e di ogni aspetto politico, istuzionale e giuridico della sua storia (e quindi si comprende bene perché Machiavelli non partecipi del mito dell'*aeternitas Romae,* caro sotto diverse forme tanto al Medioevo quanto all'Umanesimo). Quanto piú procedeva nella critica del cristianesimo, avviata fin dal primo libro con la trattazione della religione dei romani e con l'invettiva contro la Chiesa di Roma (*Discorsi*, I, XI-XV), tanto piú in effetti l'autore dei *Discorsi* si rendeva conto che nell'affermazione del cristianesimo andava individuata la radice della modernità. Quindi criticare sul serio il cristianesimo, e dar conto delle ragioni della sua affermazione, voleva dire guadagnare un orizzonte nel quale l'imitazione dell'antico cessasse di essere estetica ed edonistica, e si facesse, come era stato

---

7 Sui quali, non potendomi soffermare qui, mi permetto di rinviare al mio *Chiesa e religione*, cit., pp. 240 sgg.

programmaticamente indicato in apertura dell'opera, autentica ed integrale. Imitare gli antichi non era saper copiare una bella statua: voleva dire farsi davvero antichi, e agire in politica come agivano gli antichi.

Tra la necessità dell'imitazione e la polemica anticristiana il nesso è dunque sostanziale per il progetto di rigenerazione civile che Machiavelli persegue. E nel segno di tale nesso il suo classicismo percorre – è quasi inutile osservarlo – strade assai lontane rispetto al platonismo cristianeggiante di tanta parte della cultura fiorentina del secondo Quattrocento (in questo senso la presenza nelle pagine machiavelliane di autori come Lucrezio e il richiamo, sia pure indiretto, di temi della filosofia averroistica sono ben espressivi di predilezioni culturali remote da quelle dominanti nella Firenze laurenziana).

Comunque, proprio all'apice del suo impegno teorico e culturale, la polemica anticristiana in Machiavelli si incrina ed entra in crisi con le proprie premesse e con le ragioni che ne avevano determinata la genesi. Si tratta, ci sembra, di un punto di fondamentale importanza, che dà ben conto del mutamento che subisce il valore e la funzione dell'esemplarità di Roma nei testi di Machiavelli, tanto nel seguito dello stesso secondo libro dei *Discorsi*, quanto nelle opere successive, come l'*Arte della guerra* e le *Istorie fiorentine*. Occorre pertanto un breve indugio su tale questione.

Si è visto come nell'ambito dei cruciali capitoli che aprono il secondo libro dei *Discorsi* Machiavelli avesse affrontato due volte, in diverse e non componibili prospettive, la questione della religione e dell'affermazione del cristianesimo. Una volta, nel secondo capitolo, aveva trattato di religione cristiana e di religione pagana in termini di diversità assoluta: la difettività del moderno e l'esemplarità dell'antico trovavano il loro fondamento nella radicale diversità delle rispettive religioni e dei loro contenuti, ossia il mondo moderno aveva finito con l'essere difettivo per la sua religione, allo stesso modo che quello antico aveva fondato la propria esemplarità grazie alla specifica qualità della religione che gli era propria. Questo era stato il senso globale del confronto tra la religione degli antichi e quella dei moderni elaborato nel secondo capitolo. E nella schiacciante vittoria romana su tutti i popoli dell'antichità veniva poi individuata la ragione della rapida estinzione dell'amore per la libertà presso i popoli antichi, e infine presso gli stessi romani; e, conseguentemente, la ragione dell'affermazione di una concezione della vita come quella cristiana, nemica dei valori di un virtuoso «vivere civile».

Ma forse, poiché cercava una ragione piú generale dell'affermazione del cristianesimo, che nella sua generalità salvasse in qualche modo la perfezione assoluta e l'incondizionata imitabilità di Roma, poco dopo Machiavelli aveva sperimentato anche una diversa direzione d'indagine, che è appunto quella del quinto capitolo. Qui l'affermazione del cristianesimo viene riconsiderata in un quadro cosmico e di filosofia della storia, capace di spiegare l'affermazione di qualsiasi religione, e pertanto di mandare Roma assolta dall'accusa di aver aperto le porte al cristianesimo, spegnendo nei popoli antichi l'amore per la libertà. Tuttavia in questo quadro cosmico e di filosofia della storia l'affermazione del cristianesimo trova bensí una diversa e piú generale spiegazione, ma il cristianesimo stesso perde la sua specificità e, religione tra le religioni, sorge e dura quando e quanto le altre, ha lo stesso carattere violentemente politico che caratterizza ogni religione, e insomma si fa identico ad ogni religione. Di ogni religione, e quindi anche del cristianesimo, Machiavelli avrebbe potuto dire, con il suo Lucrezio, «et quae consuerint gigni, gignentur eadem | condicione et erunt et crescent vique valebunt, | quantum cuique datum est per foedera naturai» (II, 300-302).

La ragione di questa doppia spiegazione, e dell'insoddisfazione che evidentemente l'autore sentiva tanto nei confronti dell'una quanto dell'altra, è chiara: quel che in ogni caso ne usciva incrinata era proprio la teoria dell'imitazione, centro di tutto il progetto teorico e pratico dell'opera machiavelliana. Ragionando infatti in termini di differenza di contenuti, come nel secondo capitolo, Machiavelli era giunto a scavare un abisso tra l'antico e il moderno, e dunque a rendere l'imitazione, proprio in ragione dell'abisso creato dalla differenza di religione, impossibile: dopo aver fatto del mondo moderno un asino, per dirla con le parole della celebre critica di Francesco Guicciardini, non si poteva pretendere che facesse «il corso di un cavallo». In effetti in tale prospettiva il cristianesimo, per lo spirito stesso delle sue dottrine, si poneva come il segno inauguratore della modernità, come l'evento capace di evertere la possibilità stessa dell'imitazione, e vanificare quindi qualsiasi progetto civile fondato sulla concreta ed effettuale esemplarità di Roma antica.

Ma se ragionando in termini di differenza era questo che accadeva, tornando a ragionare del cristianesimo nella nuova e diversa prospettiva del quinto capitolo, la religione dei moderni, al pari di quella degli antichi, si veniva a trovare inserita in una struttura cosmica che,

sempre identica a se stessa, scandisce il variare delle «sètte» e ne determina la durata. In questa situazione il rapporto tra religione degli antichi e religione dei moderni si presenta in termini di sostanziale identità. Pertanto, nella prospettiva del quinto capitolo l'imitazione diviene problematica, se non impossibile, per un'altra ragione, poiché, pensate in questo quadro, non solo le religioni sono strutturalmente e sostanzialmente identiche, ma acquisiscono, ciascuna nel suo ambito, una propria interna e invalicabile necessità in cui l'imitazione dell'altro da sé è pura contraddizione in termini. Se il cristianesimo è pensato come «sètta» tra le «sètte», come religione che al pari di ogni altra religione si costituisce secondo il ritmo sempre identico della vita del cosmo, è certo giusto dire che non può pretendere nulla di piú di qualsiasi altra religione, ma bisogna anche aggiungere – e qui sta il punto – nulla di meno, poiché è sorto con la medesima necessità con cui sorgono tutte le altre «sètte», e quindi, in questa prospettiva, non è né piú né meno difettivo di qualsiasi altra religione.

Machiavelli aveva mostrato di essere consapevole che nel chiarimento dell'affermazione del cristianesimo era in questione la possibilità dell'imitazione di Roma. Aveva quindi percorso due direzioni diametralmente opposte: il cristianesimo come radicale diversità dall'antico, e dunque come essenza del moderno e della sua difettività; e il cristianesimo come «sètta» tra le «sètte», che nasce vive e muore come ogni altra «sètta». Nondimeno entrambe le direzioni gli si erano mostrate incapaci di trovare un punto archimedico a partire dal quale la possibilità dell'imitazione si fondasse criticamente.

Questo doppio tentativo, condotto con la spregiudicatezza e l'onestà intellettuale che erano proprie all'autore, riveste forza periodizzante all'interno dell'opera machiavelliana: dopo d'allora, e proprio in conseguenza del fallimento di questo tentativo, l'esemplarità di Roma subisce una notevole metamorfosi rispetto a quale era apparsa fin lí. I capitoli con i quali Machiavelli, aprendo il secondo libro dei *Discorsi*, dà fondo ai motivi della sua polemica anticristiana, rappresentano infatti una svolta nel suo modo di avvertire l'esemplarità di Roma e di giudicare il mondo moderno: fino ad allora i suoi testi, e la sua stessa funzione di scrittore, erano vissuti della dialettica tra la lezione degli autori antichi e l'esperienza delle cose moderne; una dialettica in forza della quale se è vero che la lezione degli antichi rivela in piena luce la negatività e le carenze del presente, si tratta però pur sempre di una dialettica nella quale, per il tramite dell'opera

dell'autore, il *versus* può capovolgersi, e farsi di negativo positivo. Insomma, fino ai testi che precedono i capitoli cruciali del secondo libro dei *Discorsi* (compreso quindi il *Principe* e il primo libro dei *Discorsi*) la lezione degli antichi ha ancora la possibilità, per chi sappia intenderne il «sapore», di agire nel e sul presente; e pertanto si può dire che in questo specifico senso Machiavelli partecipava ancora della fiducia che l'Umanesimo aveva nutrito nella virtú taumaturgica che la lezione degli antichi avesse di rimediare ai mali del presente; e, specularmente, che questo – il presente – fosse ancora materia atta a ricevere tale terapia.

Dopo d'allora invece, e già nel corso del secondo libro dei *Discorsi*, questa fiducia, per le ragioni che si sono viste nel seguire i termini della sua polemica anticristiana, s'incrina e poi svanisce. L'esemplarità di Roma e del mondo antico diviene pertanto un modello di virtú ormai consegnato ad un passato lontano; un modello avvertito come assiologicamente separato dal presente e inconfrontabile con esso; e quindi, piuttosto che un vero modello, un ideale dai contorni ormai prossimi a quelli del mito. Roma, s'intende, è sempre e a maggior ragione il modello perfetto di prassi politica e militare, e i «presenti nostri tempi» sono sempre gravemente difettivi, ma le due constatazioni non costituiscono piú i termini generali entro i quali si accende la scintilla di una volontà di agire nel e sul presente: l'esemplarità di Roma perde il suo carattere di modello effettivo per l'azione e diviene il criterio di una condanna amara e quasi rabbiosa rivolta al presente. Di questo trascolorare dell'imitazione di Roma antica da progetto politico a ideale lontano e inattingibile è forse testimonianza delle piú compiute e toccanti la struggente nostalgia per l'antichità che spira nell'*Arte della guerra* e che ne costituisce senza dubbio la nota unificante. Non piú modello e stimolo per l'azione, nell'*Arte della guerra* la virtú che i romani espressero appare relegata in un mondo storico del quale il presente si mostra assolutamente incapace di raccogliere l'eredità, e farne rivivere lo spirito.

Lo stesso può dirsi dell'ultima grande opera machiavelliana, le *Istorie fiorentine*, nella quale Machiavelli, frantumando umanistiche illusioni di continuità, fa precedere il suo racconto del passato fiorentino da un quadro del medioevo italiano, dove è evidente il proposito di pronunciare una condanna del presente più fondata e radicale; una condanna che risalga oltre il sistema quattrocentesco degli stati signorili italiani e includa in sé la nascita del mondo moderno, con quel che

in esso, ai suoi occhi, avevano significato la nuova religione e l'istituzione che le aveva dato sostanza storica.

L'impostazione delle *Istorie* è quindi il frutto di una disposizione radicalmente polemica, che detta la selezione della materia e, conseguentemente, esclusioni a dir poco sorprendenti, quando almeno non siano ricondotte alla specifica qualità della disposizione che le ha generate (come è, per esempio, per il tema della nascita delle città e dei liberi comuni che, fondamentale nella storiografia umanistica, non riceve alcuno svolgimento in Machiavelli).

Di qui nasce l'impressione di chi, inoltrandosi nel racconto del passato fiorentino presentato dalle *Istorie*, senta di accostarsi ad una vicenda già condannata e sulla quale spira il disprezzo di colui che si è assunto il compito di narrarla. E si tratta di una vicenda già condannata non solo perché la condanna sia già stata materialmente pronunciata dall'autore chiudendo la premessa apposta all'opera, ma proprio perché è questo l'orizzonte di senso che la premessa intende dare al racconto. Intende dare, e poi conferma nei tanti e tanti luoghi che mostrano come la specifica negatività della situazione fiorentina non sia che l'espressione particolare di una decadenza epocale. Di qui si genera quel tono da requisitoria di molte pagine delle *Istorie*, che pur vantandone di veramente mirabili, danno spesso l'impressione di presentarsi come la conferma di una tesi già dimostrata altrove, e, appunto, di una condanna già pronunciata. Di qui un altro aspetto del dissidio e dell'incolmabile distanza nei confronti della tradizione storiografica cittadina dei Bruni e dei Bracciolini, dalla quale Machiavelli non poteva accogliere, come che fosse del ruolo e del rilievo da dare a singoli temi, il tono di sincera celebrazione della propria città, di confidente attesa nel suo futuro, di convinta adesione ideologica alla sua classe dirigente. Come per il secondo libro dei *Discorsi* e per l'*Arte della guerra*, anche per le *Istorie fiorentine* la consapevolezza della generale negatività intrinseca al mondo moderno riesce in effetti il carattere dominante.

Emanuele CUTINELLI-RÈNDINA
Università di Losanna