

estudios utópicos • utopian studies • études utopiques

utopia

and utopianism

4

número

number

numéro

numero

nummer

2013

Revista de Estudios Utópicos

Utopian Studies Journal

Revue d'Études Utopiques

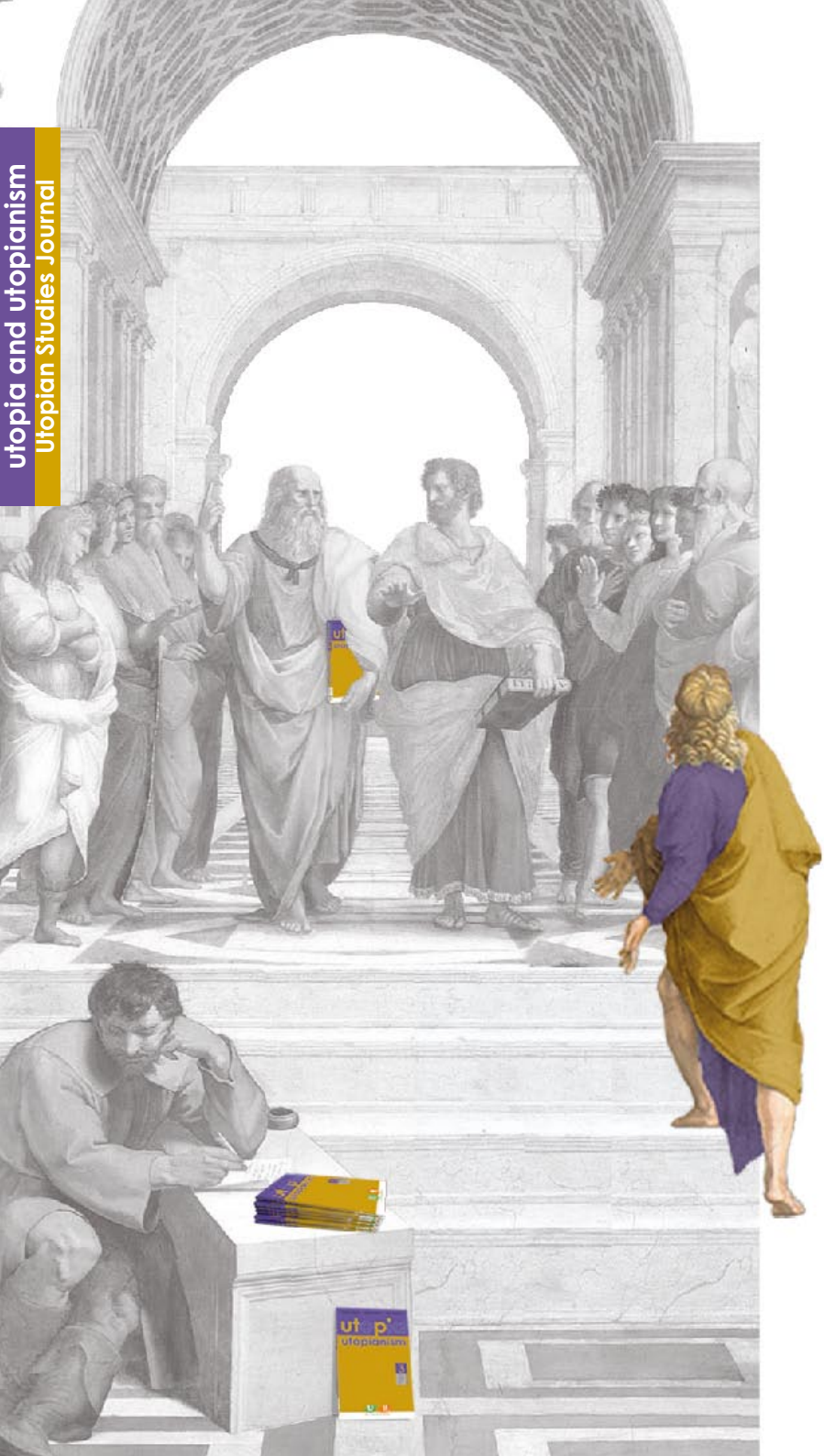
Rivista di Studi Utopici

Revista de Estudos Utópicos

Zeitschrift für Utopische Studien



the University Book



utopia and utopianism



Alex-Alban GÓMEZ COUTOULY

director científico • direttore scientifico
scientific director • directeur scientifique
direktor wissenschaftler

4

número • number • numéro
numero • nummer

2013

año • year • année
anno • ano • jahr

Madrid

ciudad • city • ville
città • cidade • stadt

1886-4120

ISSN

the University Book

editorial académica • academic publishing house
maison d'édition académique • casa editrice accademica
editora académica • achademischer verlag

revisión por pares **utopia and utopianism (utp)** publica los resultados de investigaciones originales. Todos los artículos publicados en **utp** son sometidos al arbitraje de expertos en Estudios Utópicos encargados de velar por la calidad científica de esta revista.

peer review **utopia and utopianism (utp)** publishes the results of original research. All articles published in **utp** are refereed by experts in Utopian Studies to ensure the scientific quality of this journal.

révision par les pairs **utopia and utopianism (utp)** publie les résultats de recherches originales. Tous les articles publiés dans **utp** sont soumis à l'arbitrage d'experts en Études Utopiques chargés de veiller à la qualité scientifique de cette revue.

la *nuova utopia*
e la Scuola di Lecce



Arrigo COLOMBO

Cosimo QUARTA

coordinadores científicos • coordinatori scientifici

scientific coordinators • coordenadores científicos

coordinateurs scientifiques • wissenschaftlichen koordinatoren

La nuova utopia e la Scuola di Lecce	
Introduzione	21
<hr/>	
La nuova utopia: il progetto dell'umanità, la costruzione di una società di giustizia	
Arrigo COLOMBO	23
<hr/>	
I temi-guida e lo sviluppo dell'utopia cosmopolitica: antichità ed età moderna	
Laura TUNDO FERENTE	61
<hr/>	
L'Utopia nella storia: i progetti di pace nel pensiero filosofico moderno	
Massimiliano FIORENTINO	117
<hr/>	
Giustizia, diritto e potere in Gerrard Winstanley	
Giuseppe SCHIAVONE	143
<hr/>	
Il carcere in prospettiva utopica: gli studi di Tocqueville sul sistema penitenziario americano	
Daniela MARTINA	189
<hr/>	
Il movimento di liberazione della donna: genesi e primi sviluppi	
Anna Rita GABELLONE	233
<hr/>	
Scienza e giustizia. <i>L'Affaire Dreyfus.</i> All'origine dell'<i>engagement scientifique</i>	
Silvia SOLIMEO	269
<hr/>	
La biopolitica nella costruzione di una società di giustizia	
Gianpasquale PREITE	301
<hr/>	
Utopia e distopia agli inizi dell'evo moderno. Due realismi a confronto: Machiavelli e More	
Cosimo QUARTA	323
<hr/>	

la nuova utopia e la Scuola di Lecce

L

a Scuola di Lecce, il Centro di ricerca sull'utopia, centro interdipartimentale, si forma nel 1982; o, almeno, nel 1982 un gruppo di studiosi decide di dedicarsi alla ricerca sull'utopia come ad una ricerca di grande interesse e grande fecondità in quanto l'utopia è il *progetto di società*; né ha per essi alcuna importanza che l'utopia sia per lo più bistrattata e derisa, anche all'interno della comunità di ricerca, come progetto fantastico e irreali. Il progetto di società resta sempre un grandioso tema di ricerca cui vale la pena di dedicarsi.

Lecce, città lontana, sperduta nel tallone dello stivale che è l'Italia; città dall'incerta coscienza politica, ondivaga, destrorsa, mentre nel suo scarso equilibrio economico avrebbe piuttosto bisogno della Sinistra. Città d'altronde di notevole bellezza, la capitale del barocco festoso, la Firenze del Sud; che giace nel bellissimo giardino del Salento, la terra di utopia già favoleggiata da Fénelon.

Dalla decisione di quel gruppo di studiosi parte una ricerca seria, intensa, nella quale quasi subito ci si accorge di una discrasia: nelle storie dell'utopia (in quelle di Servier, di Raymond Trousson lo studioso belga, di Frank e Fritzie Manuel), pur dedicate all'utopia filosofico-letteraria, ai progetti degli autori, compaiono movimenti di grande o anche enorme

portata, come il messianismo ebraico, il cristianesimo, il millenarismo, l'anabattismo, le moderne rivoluzioni; incomparabili certo con i piccoli o grandi libri dell'utopia letteraria; e che tuttavia ad essa vengono assimilati. Certo un forte abbaglio, un abbaglio epocale.

Di qui l'intuizione di un livello più profondo ed autentico dell'utopia, un livello consistente e fattivo, quello dei *movimenti di popolo*, del *progetto dell'umanità*, della sua attuazione e costruzione. Da cui parte una ricerca storica e una elaborazione di pensiero di grande impegno, se l'opera che reimposta l'utopia come progetto dell'umanità e costruzione di una società di giustizia, che reimposta in termini costruttivi la storia dell'umanità e ne fonda la speranza, *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, esce dopo quindici anni, nel 1997.

La scuola di Lecce ha prodotto finora una trentina di volumi di cui la storia dirà il valore o meno; così come ha prodotto undici convegni, sempre nell'intento di confrontarsi, vagliarsi, arricchirsi.

In questo quaderno di **utopia and utopianism (utp)**, voluto dall'attenzione culturale e dalla sensibilità e generosità del suo direttore Alex-Alban Gómez Coutouly, v'è una raccolta di saggi che cercano di comprendere la storia nel senso della nuova utopia, la costruzione di una società di giustizia.

Arrigo COLOMBO

Utopia e distopia agli
inizi dell'evo moderno.
Due realismi a confronto:
Machiavelli e More



Cosimo QUARTA



Il saggio è diviso in tre parti. Nella prima parte si affronta il problema del rapporto tra Machiavelli e More, mettendo in evidenza come i due autori non si conoscessero personalmente né l'uno conosceva le opere dell'altro. Vi sono alcune ragioni però, che inducono a supporre che Machiavelli abbia avuto una qualche conoscenza dell'*Utopia*, anche se non l'ha mai citata.

Nella seconda parte si fa un raffronto tra le istanze morali contenute nell'*Utopia* e quelle contenute nel “discorso del *ciompo*”. Secondo lo storico italiano Dionisotti, Machiavelli avrebbe non solo conosciuto, ma anche letto e utilizzato l'*Utopia*, al punto da scorgerne tracce nelle *Istoriae Florentine*, III, 13, in cui Machiavelli riporta il discorso del “ciompo”. Ora da un'analisi comparata dei testi, risulta che sebbene nel passo di

Machiavelli vi siano alcuni elementi presenti nell' *Utopia*, tuttavia il loro significato differisce enormemente, nel senso che Machiavelli utilizza gli stessi argomenti di More (l'uguaglianza degli uomini, la destinazione universale dei beni ecc.), ma per ragioni diverse, ed anzi opposte a quelle di More.

La terza parte, infine, mette in evidenza anzitutto il fatto che l'opposizione tra Machiavelli e More non sta, come generalmente si crede, nel considerare Machiavelli come un "realista" e More come un "sognatore", bensì nella contrapposizione tra due realismi: *il realismo della distopia* e *il realismo dell'utopia*. Tali realismi si fondano su due antropologie radicalmente diverse. Quella machiavelliana, che è fortemente ambigua e pessimistica, in quanto considera gli uomini come profondamente malvagi ("tristi"), e quindi incorreggibili e incapaci di instaurare rapporti autenticamente umani al punto che la politica diventa uno strumento di reciproca sopraffazione, di guerra continua di tutti contro tutti, e quindi un perenne stato di natura in cui vige la legge dell'*homo homini lupus*. L'antropologia moreana invece, considera certo l'uomo come essere finito e quindi anche "peccatore", limitato, ma al tempo stesso capace di emendarsi e di migliorarsi attraverso l'educazione e perciò capace di instaurare rapporti autenticamente umani al punto che l'uomo diventa "salvezza" per l'uomo, *homo homini salus*. Mentre la *politica* viene concepita cristianamente come *la più alta forma di amore del prossimo*.

Gli inizi dell'evo moderno, com'è noto, si caratterizzano per le profonde crisi che si manifestarono a livello politico, economico, sociale, culturale, scientifico, religioso ecc., determinando straordinari rivolgimenti in gran parte dei Paesi europei. Ritengo che per comprendere adeguatamente le radici storico-culturali di tali eventi sia opportuno rivolgere l'attenzione ad un fenomeno storico su cui spesso si sorvola, ossia alla forte compresenza, in quel periodo, di due diverse ed opposte *Weltanschauungen* che si potrebbero definire, grosso modo, una distopica e l'altra utopica. Tali diverse visioni del mondo si manifestano con estrema chiarezza, in particolare, nel pensiero di due autori che, non solo per i loro scritti, ma anche e soprattutto per la loro prassi esistenziale, possono essere considerati come due paradigmi, ossia come due diversi ed opposti modi di concepire l'uomo, la società e la storia: mi riferisco a Niccolò Machiavelli e a Thomas More, a proposito dei quali già Chabod aveva notato che mentre il primo chiudeva un'epoca, More, con l'Utopia, ne apriva una nuova¹.

1. Sui rapporti tra More e Machiavelli

Nel porre a confronto More e Machiavelli, è opportuno preliminarmente chiarire che tra queste due grandi figure del Rinascimento europeo non vi sono elementi atti a dimostrare che i due autori si conoscessero personalmente, né che l'uno conoscesse le opere dell'altro. Per quanto riguarda More, si può affermare che non sono emersi, almeno fino ad oggi,

¹ Cfr. F. CHABOD, *Del «Principe» di Niccolò Machiavelli* (1925), ora in *Scritti su Machiavelli*, Torino 1964, pp. 89-90.

elementi atti a provare che egli conoscesse Machiavelli e le sue opere². Del resto ciò è abbastanza comprensibile, se si pensa che Machiavelli a Firenze, sul piano politico-istituzionale, restò «sempre un funzionario», ossia non divenne «mai un personaggio ufficialmente eminente»³; non avendo, dunque, mai ricoperto incarichi di primo piano, era difficile che il suo nome circolasse nelle corti e nelle cancellerie europee. La sua fama, del resto, Machiavelli la deve soprattutto al suo *Principe*; opera che, pur essendo stata scritta tra il 1513 e il 1516⁴, fu pubblicata soltanto nel 1532, quando l'autore era già morto da cinque anni. Ma è assai improbabile che More, negli ultimi, durissimi anni della sua vita, abbia potuto rivolgere la sua attenzione ad un testo che, ammesso che gli fosse noto e disponibile, trattava problemi da cui egli aveva ormai preso le distanze⁵. Né vi sono elementi atti a provare l'ipotesi secondo cui More avrebbe potuto conoscere le teorie politiche di Machiavelli e, in particolare, quelle esposte nel *Principe*, che pare circolasse manoscritto in Inghilterra già negli anni 1527-28⁶. Inoltre,

2 In tutti gli scritti di More, compresa la corrispondenza, Machiavelli non viene mai citato. Notava J.H. Hexter che "he may never have known that there was such a man as Niccolò Machiavelli" (*Introduction*, I, a T. MORE, *Utopia*, in *The Complete Works*, IV, New Haven and London 1964, p. XXIII (d'ora in poi citerò solo con *Utopia*, mentre *CW* starà per *Complete Works*).

3 F. CHABOD, *Il segretario fiorentino*, Roma 1953, ora in *Scritti su Machiavelli*, cit., p. 274.

4 Sulla *vexata quaestio* della composizione del *Principe* cfr., tra gli altri, F. CHABOD, *Sulla composizione de «Il Principe» di Niccolò Machiavelli*, «Archivum Romanicum», 11, 1927, pp. 330-383, ora in *Scritti su Machiavelli*, cit., pp. 137-193; H. BARON, *Machiavelli. Autore del «Principe» e dei «Discorsi»*, tr. it., Milano 1994, in particolare pp. 67-98; G. SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna 1980, pp. 293-432.

5 Cfr. C. QUARTA, *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'«Utopia»*, Bari 1991, p. 175 ss.

6 Sull'ipotetica circolazione del *Principe* in Inghilterra prima del 1532, si vedano P. VAN DYKE, *Renaissance Portraits*, London 1906, p. 393; A. GERBER, *Niccolò Machiavelli. Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke im 16. und 17. Jahrhundert*, Gotha 1912, I, pp. 82-100; II, pp. 23 ss.; F. RAAB, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation 1500-1700*, London

va anche tenuto presente il fatto che *Il Principe*, essendo stato scritto in volgare, non era un testo tale da attrarre l'interesse degli umanisti europei in generale e di More in particolare, che, com'è noto, amavano leggere e scrivere in latino⁷.

Ma pur non avendo conosciuto Machiavelli e la sua opera, More era certamente informato sui fatti e sulle idee politiche che allora circolavano in Italia e, soprattutto, a Firenze, che era uno dei centri culturalmente più vivaci della penisola. Le notizie dall'Italia pervenivano a More sia attraverso i contatti diplomatici (si pensi, ad esempio, alla sua frequentazione di Thomas Spynely, un fiorentino a servizio della corte inglese), sia attraverso gli amici. Occorre ricordare che in Italia avevano soggiornato a lungo i suoi amici e maestri Cole, Lily, Latimer, Linacre, Grocyn, oltre che Erasmo⁸; in Italia trascorse alcuni anni (dal 1522 al 1525) anche il suo segretario (nonché genero adottivo) John Clements⁹. Senza dire poi che Antonio Bonvisi, uno degli amici italiani più cari e fedeli di More, era un toscano di Lucca. Come anche lucchese era l'umanista Andrea Ammonio, che

1964, p. 30 ss. Cfr. anche R.W. CHAMBERS, *Tommaso Moro*, tr. it., Milano 1965, p. 169. Ma quand'anche *Il Principe* fosse circolato manoscritto, nulla prova che More l'abbia letto o soltanto conosciuto. Nota giustamente Vittorio Gabrieli (*L'elemento italiano nella vita e nell'opera di Thomas More; congetture e fatti*, «La Cultura», 27, 1979, p. 260) che «non poggiano su alcun fondamento documentario, né diretto né indiretto, le ipotesi che sono state avanzate sulla conoscenza da parte del More delle "amoralisti" teorie politiche del Segretario fiorentino».

7 Si veda, per tutti, Erasmo, il principe degli umanisti, il quale non conosce Machiavelli, non legge il Lutero tedesco né il francese Rabelais, perché disdegnava «de letterature moderne» (L.E. HALKIN, *Erasmo*, tr. it., Bari 1989, p. 59).

8 Per quanto riguarda Erasmo, occorre notare però che egli, pur avendo soggiornato nel 1506 a Firenze per qualche settimana, su tale soggiorno non ci dice quasi nulla. Cfr. *Ivi*, p. 77.

9 Su Clements cfr. E.F. ROGERS, *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton 1947, pp. 78-79.

More conosceva bene sia perché era il «segretario latino» di Enrico VIII, sia perché era stato suo ospite. Insomma, a More non mancavano i canali per avere notizie di prima mano concernenti non solo gli studi umanistici, ma anche «la *Realpolitik* italiana (così come è descritta da Machiavelli e Vettori)»¹⁰.

Per quanto riguarda il problema se Machiavelli conoscesse More e la sua opera, il discorso è alquanto più complesso. Appurato che i due non si conoscevano di persona e constatato che in tutte le opere di Machiavelli More non viene mai citato, si tratta di vedere se Machiavelli abbia conosciuto, letto e utilizzato l'*Utopia* senza mai citarla. Che ne abbia avuto conoscenza è assai probabile, per almeno cinque ragioni. La prima è che l'«aureus libellus» moreano era stato inserito negli *Opuscula* di Luciano, tradotti da Erasmo e da More e ristampati a Firenze nel luglio del 1519 dall'editore Giunta¹¹. La seconda ragione è che in quel periodo Machiavelli frequentava gli «Orti Oricellari», ed è molto improbabile che a quella sceltissima compagnia di umanisti – che si riunivano in casa Rucellai per discutere di argomenti letterari, oltre che politici – sfuggisse lo scritto di More che, tra l'altro, costituiva *l'unica novità* contenuta nell'edizione giuntina degli *Opuscula* lucianeschi. La terza ragione è che in quel periodo gli interessi di Machiavelli erano soprattutto letterari (il suo capolavoro letterario, *La Mandragola*, la scrisse in quel torno di tempo, ossia nei primi mesi del 1518; un'opera che, probabilmente, «fu letta negli Orti prima che recitata»¹²): poteva a Machiavelli

10 E. SURTZ, *Introduktion a Utopia*, cit., II, pp. CLXXI-XXII. Un altro possibile canale di comunicazione tra More e l'Italia era costituito dal gruppo di intellettuali inglesi che tra il 1521 e il 1534 si raccolsero a Padova intorno alla figura di Reginald Pole (cfr. F. RAAB, *Op. cit.*, p. 28).

11 Cfr. E. SURTZ, *Introduktion*, cit., p. CXC.

12 R. RIDOLFI, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Firenze 1969, rispettivamente, pp. 262, 271. È opportuno ricordare che le riunioni in casa Rucellai continuarono anche dopo la morte di Cosimo Rucellai, avvenuta il 2

«letterato» sfuggire un'opera come quella di More che, per di più, era stata pubblicata nella sua stessa città? È altamente improbabile. Inoltre, ed è questa la quarta ragione, Machiavelli pubblicò nel 1521, presso gli editori Giunta, la sua *Arte della guerra*, da lui personalmente curata¹³; ed è difficile credere che, frequentando il comune editore, egli non sia venuto a conoscenza di un'opera dal nome strano, al cui interno vi era un capitolo intitolato *De re militari*; titolo che, guarda caso, coincideva con quello che egli aveva dato inizialmente alla sua *Arte della guerra*, «per quel vezzo di intitolare i suoi libri volgari latinamente»¹⁴. Infine, ed è la quinta ragione, l'*Utopia* e More erano certamente conosciuti da uno dei più cari amici e corrispondenti di Machiavelli, Francesco Vettori, dal momento che quest'ultimo li cita apertamente in una pagina del suo *Sommario della historia d'Italia*¹⁵ (scritto nel 1529, ma pubblicato soltanto nel secolo XIX). Sarebbe davvero assai strano che Machiavelli abbia potuto ignorare un'opera che i suoi stessi amici ponevano accanto alla *Repubblica* di Platone.

Posto dunque che Machiavelli abbia avuto notizia dell'opera moreana, ci si chiede se egli l'abbia anche

novembre 1519 (*Ivi*, p. 509, nota 31). Sugli Orti Oricellari e sul ruolo svoltovi da Machiavelli, si veda la testimonianza di I. NARDI, *Storie della città di Firenze*, 2 voll., a cura di L. Arbib, Torino 1852, II, pp. 78-79; cfr. inoltre L. PASSERINI, *Degli Orti Oricellari*, Firenze 1854; F. GILBERT, *Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari. Studio sull'origine del pensiero politico moderno*, ora in *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, tr. it., Bologna 1964, pp. 7-58.

13 Cfr. R. RIDOLFI, *Op. cit.*, p. 513, nota 4.

14 *Ivi*, p. 277.

15 In F. VETTORI, *Scritti storici e politici*, a cura di F. Nicolini, Bari 1972, p. 145: «Ma parlando delle cose di questo mondo senza rispetto e secondo il vero, dico che chi facesse una di quelle repubbliche scritte e immaginate da Platone, o come una che scrisse Tomma Moro inglese essere stata trovata in Utopia, forse quelle si potrebbero dire non essere governi tirannici; ma tutte quelle repubbliche o principi, de' quali io ho cognizione per istoria o che io ho veduti, mi pare che sentino di tirannide».

letta. Quesito assai difficile perché non ci sono documenti o altri elementi probatori che possano far decidere in un senso piuttosto che in un altro. Si può tuttavia fare qualche congettura. Potremmo cominciare col chiederci perché Machiavelli avrebbe dovuto leggere l'*Utopia*. In realtà, un qualche interesse avrebbe potuto averlo, dal momento che il secondo libro dell'opera poteva essere da lui utilizzato come un *exemplum* recentissimo di «repubblica immaginaria», contro cui egli si era scagliato nel capitolo quindicesimo del *Principe*. Quale migliore occasione per riprendere e sviluppare uno dei punti fondamentali della sua teoria politica, ossia il *realismo*, includendo – nella sua critica ai *visionari* e ai *sognatori* di ogni tempo, ossia di coloro che «sanno ma non possono» – accanto ai nomi di Platone e Aristotele anche quello più recente di More¹⁶. Di questo però, come si diceva, non v'è traccia nei suoi scritti.

Ma l'*Utopia* poteva suscitare l'interesse di Machiavelli non solo per il secondo, ma anche per il primo libro, la cui severissima critica dei metodi e dei fini della politica allora in atto presso diversi stati europei costituiva una sorta di confutazione indiretta di quanto egli aveva sostenuto nel *Principe*. Leggendo il primo libro dell'*Utopia*, Machiavelli si sarebbe reso conto che l'*assolutizzazione della politica* da lui proposta era insostenibile, perché quand'anche un principe avesse seguito alla lettera i suoi consigli e fosse riuscito a fondare lo stato forte da lui auspicato, non per questo i reali problemi dei popoli sarebbero stati risolti. Come appunto dimostrava More, attraverso gli esempi

16 Per il giudizio negativo di Machiavelli su Platone e Aristotele, cfr. N. MACHIAVELLI, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze 1971, pp. 30-31. Qui è opportuno ricordare che il carattere realizzativo della progettualità utopica, già presente in Platone e in altri maestri dell'utopia, si fa pressante e urgente in More, come si evince chiaramente, in particolare, dall'*hexastichon* del poeta Anemolius inserito tra gli scritti preliminari fin dalla prima edizione dell'*aureus* libello di More.

dell'Inghilterra, della Francia e della Spagna, dove, pur essendovi uno stato unitario e forte, ingiustizia, miseria, guerra, sofferenza e lutti continuavano ad affliggere quei popoli. Anche su questo punto, dunque, Machiavelli avrebbe avuto molto da dire o, quanto meno, da ridire. Perché non lo fece? Non ne ebbe il tempo, l'occasione, la voglia? O, più semplicemente, perché non lesse l'opera?

2. Il rapporto tra politica e morale nell'Utopia e nel «discorso del ciompo»

Eppure non è mancato chi, come Dionisotti, ha ipotizzato che il «discorso del ciompo» (*Istorie fiorentine*, III, 13), non poteva essere scritto se non da un autore che «aveva letto l'*Utopia*»¹⁷. Machiavelli avrebbe dunque letto e utilizzato More senza citarlo. Ipotesi certo suggestiva, ma tutta da verificare. E a tale scopo entriamo subito *in medias res*.

Machiavelli, in quel passo delle *Istorie fiorentine*, sta narrando le vicende storiche della sua città avvenute nel 1378. In quell'anno, com'è noto, la lotta tra l'alta borghesia da un lato e la piccola-media borghesia e il proletariato dall'altra, conobbe, soprattutto nei mesi di giugno, luglio e agosto, una fase acutissima – universalmente nota come il *Tumulto dei ciompi* – che raggiunse il suo culmine tra il 20 e il 24 luglio. Machiavelli narra che nella notte tra il 20 e il 21 luglio, «uomini plebei», già molto esacerbati («pieni di sdegno») per le ingiustizie subite e impauriti «per le arsioni e ruberie fatte da loro», si riunirono per stabilire come affrontare meglio i pericoli incombenti.

17 C. DIONISOTTI, *Machiavellerie*, V, *La testimonianza del Brucioli*, «Rivista storica italiana», 41, 1979, p. 41.

Avvenne allora che uno di questi «plebei», tra «i più arditi e di maggiore esperienza», prese la parola e con il suo discorso infiammò gli animi spronandoli alla rivolta. Che infatti esplose di lì a poche ore.

Ripercorriamo, per sommi capi, il discorso dell'anonimo ciompo, per poi cercar di individuare eventuali nessi con l'*Utopia*. Il ciompo esordisce dicendo che se si dovesse decidere «ora» di prendere le armi per «ardere e rubare le case de' cittadini, spogliare le chiese», lui ci penserebbe sopra e, probabilmente, finirebbe col preferire «una quieta povertà a uno pericoloso guadagno». Ma poiché le armi sono state già prese ed usate, se si vuole evitare il castigo per gli «errori vecchi», occorre «farne de' nuovi, raddoppiando i mali, e le arsioni e le ruberie moltiplicando, e ingegnarsi a questo avere di molti compagni, perché dove molti errano niuno si castiga, e i falli piccoli si puniscono, i grandi e gravi si premiano». Detto questo, il ciompo esorta i suoi compagni a non lasciarsi intimorire dalla cosiddetta «antichità del sangue», ossia dalla presunta superiorità dei nobili, «perché tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e da la natura sono stati fatti ad uno modo». Per cui «solo le povertà e le ricchezze ci disuguagliano».

L'anonimo continua il suo discorso invitando i presenti a non avere scrupoli di coscienza, non solo perché «la paura della fame e delle carcere» è più forte di quella «dello inferno», ma anche perché «a ricchezze grandi e a grande potenza» si perviene soltanto «o con frode o con forza», anche se poi i grandi e i potenti, «per celare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestano». Il fatto è, prosegue, che mentre «Iddio e la natura» hanno messo a disposizione dell'intera umanità i beni della terra («le fortune»), alcuni uomini, mediante

frodi e «rapine», si sono appropriati di ciò che stava «loro in mezzo», ossia di ciò che originariamente era comune: «di qui nasce che gli uomini mangiono l'uno l'altro e vanno sempre col peggior chi può meno». Perciò è necessario usare la forza «quando ce ne è data occasione»; e l'occasione occorre coglierla al volo, non lasciarsela sfuggire, perché, una volta sfuggita, è vano tentare poi di «ripigliarla»¹⁸.

Occorre rilevare che, tra gli argomenti addotti dal ciompo, alcuni sono certamente presenti nell'*Utopia*, mentre altri le sono del tutto estranei. Il primo argomento che il ciompo adduce per incitare i suoi compagni a moltiplicare e a intensificare la violenza è chiaramente in netto contrasto con l'opera di More, tanto nello spirito quanto nella lettera. In Machiavelli, la violenza collettiva non solo è giustificata, ma anche elogiata, soprattutto se porta alla vittoria. Se dunque la storia premia la violenza di massa, allora per essere premiati o, quanto meno, per non soccombere, gli uomini devono ricorrere alla violenza. V'è qui l'elogio della ribellione, della rivolta, come strumento di lotta politica e come fattore di progresso; al contrario di More che odiava i tumulti e in genere i disordini, poiché nelle «discordie interne» (*domestico dissidio*), nelle fazioni, egli individuava la radice prima della rovina degli stati. Non a caso, ad assicurare l'indipendenza di Utopia è proprio la «concordia interna» (*domi concordia*) insieme con le ottime istituzioni¹⁹.

V'è poi un secondo argomento con cui il ciompo cerca di spronare i suoi sodali ad osare: l'*uguaglianza*.

18 N. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, III, 13, in *Tutte le opere*, cit., pp. 700-702. Questa edizione viene utilizzata per tutti gli altri scritti di Machiavelli citati in seguito, tranne che per *Il Principe*, per il quale utilizzo l'edizione *Tutte le opere*, a cura di F. Flora e C. Cordié, I, Milano 1968.

19 Cfr. *Utopia*, p. 244.

Indubbiamente questo principio non solo è presente, ma è istanziato con forza e ripetutamente nell'opera di More. Utopia è fondamentalmente una società egualitaria. Come pure presente è la critica della cupidigia e della vanagloria del ceto aristocratico, i cui membri egli considera alla stregua di parassiti (*tanquam fuci*), che vivono delle altrui fatiche²⁰. Ma mentre in Machiavelli l'affermazione del principio d'uguaglianza serve ad eccitare gli animi all'odio e alla violenza, in More invece ha tutt'altro scopo. La critica di More alla nobiltà è sottesa da una rivolta morale contro l'insipienza e l'avidità delle classi dirigenti, oltre che da un sincero amore per coloro che sono vittime dell'oppressione e dell'ingiustizia. More, insomma, con la sua critica, mira a convincere gli ingiusti a diventare giusti, a differenza del ciompo di Machiavelli, la cui critica ha lo scopo di istigare i giusti a diventare ingiusti, o meglio, di far capire al popolo che, se vuol vincere, deve necessariamente usare gli stessi metodi (ingiusti) dei suoi nemici.

Ed il ciompo ha chiara consapevolezza di ciò, ossia che quel che egli suggerisce di fare è in contrasto con i principi etici, e perciò può ripugnare alla coscienza. Tanto è vero che il terzo argomento è rivolto proprio ad indurre i compagni a non lasciarsi irretire dagli scrupoli morali: «E della coscienza noi non dobbiamo tenere conto». Espressione, questa, che è insieme di grande efficacia stilistica e di inusitata durezza sul piano etico; espressione perfino più dura, a mio avviso, di quelle contenute nel tanto vituperato capitolo diciottesimo del *Principe*, dove almeno al principe è lasciata la possibilità, sia pure molto ipotetica, di «mantenere la fede e vivere con integrità», poiché egli deve «intrare nel male» solo se necessario. Al principe, dunque, la coscienza non viene tolta, ma solo, per così dire, sospesa. Ai diseredati, invece, viene

20 *Ivi*, p. 62.

richiesto, se vogliono vincere i nemici di classe, di liberarsi completamente dalla coscienza etica, perché la loro lotta si colloca sempre in uno stato di necessità. Il popolo, insomma, nella prassi politica, non ha scelta: è costretto ad entrare nel male, perché, dice il ciompo, là dove c'è la paura della fame e della prigione non può né deve esservi quella dell'inferno. Qui viene ribadita, in maniera forse più diretta che in altri scritti, non solo l'estraneità della morale rispetto alla politica, ma anche l'idea che la politica, in quanto lotta per il potere, non può essere altro che frode e violenza, le quali poi vengono giustificate e «redente» dalla vittoria. Qui Machiavelli pone al popolo un tragico aut-aut: se vuole far politica e vincere deve liberarsi della coscienza etica, ossia deve entrare nel male; se invece vuole fuggire «questi modi» e seguire la coscienza, deve rassegnarsi a rimanere povero e servo, perché «mai escono di servitù se non gli infedeli e audaci, e di povertà se non i rapaci e i frodolenti». Per il popolo, dunque, il riscatto dalla servitù e dalla miseria avrebbe come prezzo la rinuncia alla coscienza etica. Un'alternativa terribile e assurda.

Ritengo che questo sia il punto in cui *la distanza tra More e Machiavelli diventa veramente abissale*; qui l'antiteticità delle due concezioni, tanto sul piano antropologico quanto su quello politico, diventa chiara, cristallina, senza residui. Non solo perché Machiavelli riduce la coscienza etica ad un fatto emozionale, ossia alla *paura*, la quale non ha nulla a che vedere con la *legge morale*, ma anche perché antepone e contrappone i bisogni terreni alla salvezza eterna. Che è esattamente l'opposto di quel che More pensava e fece²¹. Per Machiavelli, la

21 Per More, infatti, la coscienza coincideva con la coscienza religiosa. Nell'*Utopia*, pur istanzando il principio della tolleranza religiosa, esclude tuttavia gli atei, ossia coloro che negano la provvidenza divina, la sopravvivenza dell'anima e la vita ultraterrena, dal diritto di accedere alle cariche pubbliche. Ma per comprendere meglio l'alto

coscienza non vale *niente* o, comunque, ha un valore assai relativo; per More, invece, la coscienza è *tutto*. Vale non solo più del pane e della libertà, ma della stessa vita. Non a caso egli è il primo martire della coscienza nell'evo moderno.

Ci sono, infine, due importanti argomenti nel discorso del ciompo che sono largamente trattati nell'*Utopia*. Il primo concerne il problema della ricchezza e della potenza, le quali, secondo Machiavelli, sono sempre il risultato di usurpazioni che gli interessati, una volta divenuti ricchi e potenti, cercano di occultare, facendole passare subdolamente come atti legittimi ed onesti. L'altro argomento, a questo strettamente connesso, è la *destinazione universale dei beni*, voluta da Dio e dalla natura; una norma che gli uomini, con la loro cupidigia, hanno calpestato; ed è appunto a causa di ciò che le società umane sono diventate una vera e propria giungla in cui «gli uomini si mangiono l'uno l'altro». Entrambi questi argomenti, come si diceva, sono presenti nell'*Utopia*, ma in Machiavelli assumono un significato diverso, o meglio, opposto a quello attribuitogli da More.

Per quanto concerne il problema delle usurpazioni, More scrive pagine che esprimono non solo un intenso *pathos* – in cui si sente l'indignazione per l'iniquità dei potenti e la pietà per le sofferenze dei diseredati –, ma anche un'analisi rigorosa dei fenomeni economici, politici e sociali del suo tempo. La sua severissima critica delle «enclosures», contenuta nel primo libro dell'*Utopia*²², costituisce infatti un documento storico di prim'ordine, al punto che Marx lo utilizzò come una preziosa

valore attribuito da More alla coscienza, si veda, in particolare, la lettera dell'agosto 1534, in cui la figlia di More, Margaret, informa la sorellastra, Alice Alington, del colloquio avuto col padre in carcere, in E.F. ROGERS, *The Correspondence* *ec.* cit., n. 206, pp. 514-532.

22 Cfr. *Utopia*, p. 66.

testimonianza a svelare «l'arcano dell'accumulazione originaria»²³. Ma, sull'origine fraudolenta delle ricchezze, More insiste anche in altre pagine della sua opera: là dove definisce gli accaparratori di ricchezze come «rapaces, improbi atque inutiles»; oppure là dove si dice che i ricchi, insaziabili, non si accontentano di avere, con le loro usurpazioni, ridotto il popolo in miseria, ma quotidianamente, attraverso leggi ingiuste, sottraggono anche a questi miserabili parte della loro già insufficiente mercede; sicché, conclude More, questi nostri stati si rivelano non una *respublica*, bensì una «congiura di ricchi» (*conspiratio divitum*)²⁴.

Ma mentre questa analisi critica serviva a More per giustificare l'istanza dell'*abolizione della proprietà privata* – che a suo avviso era l'unico modo, serio, radicale, per ripristinare quell'originaria comunanza dei beni che gli uomini, spinti dalla cupidigia, avevano violato – Machiavelli usa invece questi argomenti per incitare il popolo diseredato ad usare i medesimi mezzi degli usurpatori. All'usurpazione, egli dice, bisogna rispondere con l'usurpazione, alla violenza con la violenza, alla frode con la frode, perché se la società è tale che «gli uomini si mangiono l'uno l'altro», allora è inevitabile che se uno non vuole essere «mangiato» dall'altro, dev'essere pronto a «mangiarlo». È la logica dell'*homo homini lupus*, da cui Machiavelli, a differenza non solo di More, ma perfino di Hobbes, ritiene che non si possa né si debba uscire.

Dall'analisi comparata dell'*Utopia* e del «discorso del ciompo» è estremamente difficile dedurre che Machiavelli abbia letto More. Vi sono, certo, degli *indizi*, anche di una certa consistenza; ma una serie

23 Il riferimento è al capitolo XXIV del primo libro del *Capitale*.

24 *Utopia*, rispettivamente, pp. 104, 240.

di indizi, per quanto lunga essa sia, non costituisce una *prova*. Machiavelli potrebbe avere attinto anche ad altre fonti. E, in mancanza d'altro, solo uno studio comparato delle fonti potrebbe aiutarci a capire meglio se e in che misura Machiavelli abbia letto e utilizzato More. In ogni caso, ammesso che lo abbia letto, un fatto è certo: Machiavelli ha utilizzato gli argomenti contenuti nell'*Utopia*, stravolgendoli. All'interno della concezione machiavelliana, anche i principi etici più alti subiscono una vera e propria metamorfosi. Così il *principio d'uguaglianza*, che in More veniva istanziato per indurre gli uomini alla solidarietà e all'amore fraterno, in Machiavelli si trasforma e diventa argomento per aizzare l'odio contro i propri simili, proprio perché tali. E analoga trasformazione subiscono gli altri argomenti; ed è chiaro che questo risultato è una diretta conseguenza di due diverse, opposte *Weltanschauungen*²⁵.

3. Due opposti "realismi"

È opportuno rilevare che l'opposizione tra More e Machiavelli non risiede tanto, come generalmente si crede, nell'«utopismo» dell'uno e nel «realismo» dell'altro. Invero, l'opposizione tra i due autori è, per quanto ciò possa apparire strano, un'opposizione tra due «realismi», e cioè il realismo dell'*utopia* e il realismo della *distopia*. Si tratta, in altri termini, di due diversi modi di concepire

25 È stato osservato che nel famoso *discorso del ciompo* «dal punto di vista della costruzione del discorso ci sono tutti gli elementi della filosofia di Machiavelli, però deformati violentemente. Ed è come se il ciompo non capisca le difficoltà dell'azione politica. Egli è accecato dalla violenza, a volte sacrosanta, ma non valuta il lato costruttivo della politica. Se la sostanza della politica è violenza, poi però occorre mediare tutto questo in forme convenienti. Insomma, il Principe, il Legislatore, non è il ciompo. Anche se poi Machiavelli poteva guardare con divertita soddisfazione al fatto che il ciompo bruciasse le chiese» (Gennaro Sasso in una intervista a A. GNOLI, *Machiavelli ultimo atto*, «la Repubblica», 24 dicembre 1993, p. 25).

l'uomo e la società e, quindi, di due diversi modi di *stare nel mondo*. Machiavelli è *nel* mondo e vuole restare *del* mondo. Il suo realismo risiede, appunto, nell'adesione convinta e totale alla logica delle passioni umane. Egli ritiene infatti che i rapporti umani siano guidati fondamentalmente dall'irrazionale, e quindi dalla logica della violenza. In un mondo così concepito, è chiaro allora che l'uomo, se vuole soltanto sopravvivere, deve necessariamente aderire a tale logica e comportarsi di conseguenza, poiché, come nella giungla, chi non si *adatta* è destinato a soccombere.

Di tutt'altro tipo è invece il *realismo* di More. Anch'egli è *nel* mondo, nel senso che conosce bene, per esperienza diretta, come e forse più di Machiavelli, le ambizioni, le furbizie, gli intrighi, la vanagloria, la cupidigia, il cinismo degli uomini in generale e dei politici in particolare. Ma, a differenza di Machiavelli, More non trasforma questi aspetti negativi dell'umana natura in regole auree, o meglio, in *leggi ferree* della prassi politica, ma li considera per quello che *realmente* sono: un limite della natura umana e una degenerazione del fatto politico. Ora, poiché tali limiti riguardano principalmente la sfera etica, e solo in minima parte la costituzione fisica e biologica dell'uomo, non v'è dubbio che essi, in larga misura, possano essere superati, sia pure con molta fatica, attraverso un'adeguata istruzione ed educazione, tale da indurre l'animo umano ad aprirsi al *bene* e alla *speranza progettuale*, e ad impegnarsi a costruire una *società migliore*, fondata, pace, benessere, solidarietà, fraternità, amore. Machiavelli ritiene che gli uomini siano corrotti per natura e, in quanto tali, incorreggibili. More pensa invece che l'uomo, sebbene finito, debole, vizioso, peccatore, possa tuttavia emendarsi e diventare virtuoso. E che a questo debbano mirare principalmente i governanti: a

rendere virtuosi i loro popoli, perché là dove c'è vera *virtù* c'è anche vera *felicità*. Insomma, il *realismo utopico* induce l'uomo a considerare l'impegno a realizzare ciò che è *buono, giusto, vero e bello*, come il primo dei suoi doveri sul piano civile e politico.

Si tratta, come si vede, di due realismi che si fondano su *due antropologie radicalmente diverse*. Deve essere chiaro, infatti, che l'opposizione tra More e Machiavelli non concerne soltanto i problemi politici, etici, religiosi, culturali, ma ha radici assai più profonde. L'opposizione fondamentale, da cui tutte le altre scaturiscono, è a livello *antropologico*. Com'è noto, Machiavelli ha dell'uomo una concezione *radicalmente pessimistica*. Egli considera la specie umana alla stregua di un mero fatto di natura e, in quanto tale, fissa, immutabile, come lo sono «il cielo, il sole, li elementi»²⁶. Passando poi ad analizzare quali siano i caratteri, le qualità, i comportamenti tipici degli esseri umani, Machiavelli afferma, in termini perentori, che gli uomini sono «generalmente [...] ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno», al punto che «dimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio». In altri termini, gli uomini sono *malvagi* («tristi») e, a causa di ciò, i loro rapporti, e *in primis* quelli politici, non possono fondarsi sull'*amore* - ossia su un «vincolo» che Machiavelli ritiene talmente debole e aleatorio da infrangersi ad «ogni occasione di propria utilità» - bensì sul «timore», la cui forza suasive risiede nella «paura di pena che non t'abbandona mai»²⁷.

26 *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I (proemio), in *Tutte le opere*, cit., p. 76. Anche I, 39; III, 43. Ma analoghi concetti Machiavelli aveva espresso in scritti precedenti. Si veda, ad esempio, *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, *Ivi*, p. 14.

27 *Il Principe*, XVII, cit., p. 282. Sulla malvagità degli uomini cfr. anche *Ivi*, XVIII, p. 283; XXIII, p. 294; *Discorsi ecc.*, cit., I, 3, 42, rispettivamente, pp. 81, 26. Che questa visione pessimistica dell'uomo non fosse solo teoria, ma una sua radicata convinzione, lo dimostra il fatto che egli stesso confessa di essere diventato un esperto nel mentire, ossia nel simulare

Utilità e paura costituiscono per Machiavelli le due fondamentali molle dell'agire umano. Ed è su tali molle che vanno impostati i rapporti tra gli uomini. Chi non tiene conto di tali moventi è destinato a soccombere, tanto nella vita pubblica che in quella privata. Poiché gli uomini, come s'è detto, tendono a «mangiarsi» l'un l'altro, è necessario che ciascuno appronti le proprie «difese». Così, per evitare il pericolo di essere «mangiato», ogni uomo deve considerare l'altro come un potenziale nemico, in modo che tale pericolo, una volta introiettato e diventato paura, scateni quelli che, nel linguaggio militare, vengono definiti «attacchi preventivi». Il che significa «la guerra di tutti contro tutti». E questo, in realtà, non è un fatto sorprendente, dal momento che chi parte dal presupposto antropologico dell'*homo homini lupus*, deve necessariamente giungere alla conclusione che le relazioni umane sono fondate sul *bellum omnium contra omnes*.

Si pensi, ad esempio, alla teoria politica hobbesiana. Solo che per Hobbes lo «stato di natura» costituisce un fatto primordiale e pericoloso per la stessa sopravvivenza della specie; che per questo, anzi, occorre abbandonare al più presto, per entrare nello *stato di civiltà*, in cui, sottomettendosi tutti ai dettami della «retta ragione», gli uomini cercano di assicurarsi la pace e la sicurezza. Machiavelli ritiene invece che l'uomo sia incapace di superare completamente la sua natura «ferina»; ed essendo, dunque, strutturalmente inclinato al male, egli non può fare a meno di compierlo, quando, in qualche modo, si sente minacciato. E questa

e nel dissimulare. In una lettera a Guicciardini (17 maggio 1521, in *Tutte le opere*, cit., p. 1204) scrive: «Da tempo un in qua, io non dico mai quello che credo, né credo mai quel che dico, et se pure e' mi vien detto qualche volta il vero, io lo nascondo fra tante bugie, che è difficile a ritrovarlo».

innata, e perciò ineliminabile, malvagità umana impedisce e impedirà sempre che tra gli uomini si instaurino rapporti corretti e leali²⁸. L'uomo sarebbe così condannato, almeno entro certi limiti, a vivere nello «stato di natura». La *politica*, per Machiavelli, lungi dall'essere un superamento del *bellum omnium contra omnes*, come penserà Hobbes, ne costituisce invece una inoppugnabile conferma. Chi, nella lotta politica, si limita ad usare le armi proprie dell'uomo, ossia la ragione e le leggi, rinunciando, per motivi morali, a ricorrere alla «forza», ossia alle armi proprie «delle bestie», è destinato a soccombere. La politica, anzi, la nuova scienza politica proposta da Machiavelli richiede, in certo modo, una *mutazione antropologica* in chi svolge tale attività. Il vero uomo politico è quello che è capace di trasformarsi in una specie di «centauro», ossia in un *monstrum* che, proprio perché «mezzo bestia e mezzo uomo», sia in grado di usare, all'occorrenza, «l'una e l'altra natura», perché «l'una senza l'altra non è durabile»²⁹.

Come si vede, Machiavelli colloca la sfera politica ai confini tra l'umano e il subumano; in tal modo, l'uomo politico si troverebbe ad operare su un crinale sottilissimo, in cui basta un nonnulla per perdere l'equilibrio, sempre instabile e precario, e cadere o sul versante tenebroso della bestialità, ossia della violenza senza limiti, come fanno i tiranni; oppure sul luminoso, ma per lui inconsistente, declivio del «sogno», ossia del perseguimento di una società «immaginaria», o piuttosto illusoria, fondata sulla giustizia, sulla libertà, sull'uguaglianza e sulla pace, come spesso accade ai «profeti disarmati». Ma, al di là di queste considerazioni, ciò che qui mi preme sottolineare è che Machiavelli ribadisce, con profonda convinzione, che la politica implica necessariamente comportamenti subumani, nel senso che essa ha una componente

28 Cfr. L. STRAUSS, *Pensieri su Machiavelli*, tr. it., Milano 1970, p. 224 ss.

29 *Il Principe*, XVIII, cit., p. 283.

ineliminabile di bestialità, ossia di violenza, la quale può essere riscattata solo se è finalizzata alla realizzazione di quelle che egli definisce «gran cose», e che poi si riducono a una sola «grande cosa»: «mantenere lo stato»³⁰. Il che significa, per l'identità che Machiavelli stabilisce tra stato e principe, *conservare il potere*³¹. In questo consistono, dunque, «l'intenzione alta», le «gran cose», le «grandi imprese» del principe³². Ma la conquista (o la conservazione) del potere, se inquadrata nell'antropologia machiavelliana, non è fine a se stessa. Ciò a cui gli uomini aspirano, ossia il vero fine ultimo della politica sono le «glorie» e le «ricchezze»³³. Il potere, che con tanta fatica e spregiudicatezza l'uomo politico conquista o conserva, non viene usato per realizzare il bene comune, ossia per gestire la società secondo principi di giustizia ed equità, ma serve soltanto a lucrare «glorie» e «ricchezze». Ed è opportuno qui osservare che l'attenzione di Machiavelli verso le «glorie» e, soprattutto, le «ricchezze» non derivava solo da astratte considerazioni sulla natura umana, ma anche da una sua personale e radicata convinzione, dal momento che egli stesso temeva di diventare «per povertà contennendo», come apertamente scriveva in una lettera a Vettori³⁴.

Su questo aspetto della teoria politica machiavelliana, parafrasando Shakespeare, si sarebbe tentati di dire: «Tanto rumore per nulla». Se il fine ultimo della politica è quello di soddisfare la vanità e la cupidigia umana, allora è necessario chiedersi se il gioco valga la candela. Se il fine della politica è così *insostenibilmente*

30 *Ivi*, XVIII, p. 284.

31 Cfr. F. CHABOD, *Del «Principe» di Niccolò Machiavelli*, «Nuova rivista storica», 19, 1925, pp. 35-71, 186-216, 437-473, ora in *Scritti su Machiavelli*, cit., p. 100.

32 *Il Principe*, VII, XVIII, XXI, cit., rispettiv. pp. 268, 283, 291.

33 *Ivi*, XXV, p. 296.

34 Cfr. la lettera a Vettori del 10 dicembre 1513.

leggero – per dirla con Kundera – allora, in quanto esseri razionali, non possiamo fare a meno di notare che i mezzi indicati per conseguirlo sono *insopportabilmente pesanti*, cioè sproporzionati, eccessivi. Per conseguire un fine così *leggero*, quasi evanescente sul piano spirituale, vale davvero la pena calpestare i supremi principi etici, provocare guerre, sofferenze, lutti e pervenire ad un tale disprezzo di sé fino a mettere in gioco e a perdere la propria anima o, comunque, la propria dignità di uomo? Ed è chiaro che la risposta di un essere razionale a tale quesito non può essere che negativa. Ma ciò non vale per l'uomo politico di Machiavelli che, lo si è già visto, ha come caratteristica peculiare di essere «mezzo uomo e mezzo bestia». Per costui il gioco vale la candela, ovvero *il fine giustifica ampiamente i mezzi*.

Si obietterà che qui non si tiene conto dell'ultimo capitolo del *Principe*, dove Machiavelli avrebbe finalmente svelato il vero scopo del suo «principe»: l'indipendenza dell'Italia dallo straniero o, addirittura, l'unificazione nazionale. Ma questa obiezione – fondata su di una interpretazione «patriottica» o «nazionale», che ha avuto peraltro illustri cultori (Fichte, Hegel, Ranke, Meinecke, Chabod, per citarne solo alcuni) è facilmente superabile per almeno due ragioni. La prima è che sembra ormai dimostrato che l'ultimo capitolo del *Principe* non fu scritto insieme agli altri, ma qualche anno dopo e «per occasionem»³⁵. Poiché, dunque, il capitolo XXVI costituisce un'aggiunta posteriore e occasionale, è chiaro che i 25 capitoli di quello che potremmo chiamare l'*Urtext* del *Principe*, vanno letti e interpretati per quello

35 L'«occasione», che avrebbe indotto Machiavelli a scrivere, tra il gennaio e il marzo del 1515, il capitolo XXVI del *Principe*, sarebbe stata «la chiara politica di Leone [...] di costruire uno stato “nepotistico” al nord e di evitare l'occupazione di Milano da parte dei francesi» (H. BARON, *Il Principe e l'enigma della data di composizione del capitolo 26*, ora in *Machiavelli ecc.*, cit., p. 97). Ma già Sergio Bertelli, nella sua edizione de *Il Principe e i Discorsi* (Milano 1960, p. 10), riteneva che si dovesse postdatare il capitolo 26.

che realmente dicono e non, o almeno non soltanto, alla luce dell'ultimo capitolo. Tanto più quando si pensi che il patriottismo italiano di Machiavelli non è una costante del suo pensiero, visto che, nel 1509, egli s'indignò perché Luigi XII e Massimiliano I non spinsero a fondo la guerra contro Venezia³⁶, che pure era stato l'unico tra i diversi staterelli italiani, come ha osservato Gennaro Sasso, che «si fosse mostrato di aderire alla prospettiva di universalità» che era «la vera forma politica» a cui Machiavelli pensava³⁷.

La seconda ragione risiede nel fatto che la concezione politica di Machiavelli è in stretta connessione, anzi, deriva direttamente dalla sua *antropologia*. E poiché quest'ultima rappresenta una sorta di *costante* nel suo pensiero, ne segue che anche la sua concezione generale della politica resta pressoché immutata nel tempo. Questo non significa, ovviamente, che il pensiero politico machiavelliano sia da riguardare come un blocco unico, compatto e coerente, dal momento che, com'è noto, su singoli aspetti e problemi esso subì una certa evoluzione nel corso degli anni. Basti pensare, ad esempio, al grande rilievo che assume il problema del popolo e della libertà nei *Discorsi* rispetto al *Principe*, dove del popolo si parla, per lo più, in termini di vile e disprezzabile «vulgo»; mentre la libertà dei popoli è vista sì come una forza indomabile, ma proprio per questo costituisce un pericolo mortale per il principe, il quale, se vuole conservare una città libera da lui conquistata, deve «ruinarla». La libertà del principe si rivela dunque incompatibile con la libertà dei popoli: l'una esclude l'altra. Qui Machiavelli sembra aver occhi

36 Cfr. F. CHABOD, *Y a-t-il un État de la Renaissance?*, in *Actes du Colloque sur la Renaissance*, Paris 1958, p. 58.

37 A. GNOLI, *Machiavelli ultimo atto*, cit., p. 25.

solo per la libertà del principe o del «re»³⁸. Non così invece accade nei *Discorsi*, dove il popolo e la sua libertà hanno una presenza pressoché ubiquitaria. Infatti, in quest'opera, i protagonisti principali non sono i principi, ma, appunto, i popoli, le repubbliche, le città libere, cui va la sua ammirazione³⁹.

Tuttavia, come si diceva, pur riconoscendo la presenza di posizioni differenti su questi come su altri importanti aspetti del suo pensiero, occorre rilevare che almeno su un punto egli non mutò mai opinione, ossia sul modo di concepire l'uomo e la società. Egli rimase ben saldo, lungo l'arco della sua esistenza, a quel *pessimismo antropologico*, che lo portò a considerare la politica e, più in generale, i rapporti umani sempre in termini antagonisti ed anzi belluini. Per lui la politica è anzitutto ed essenzialmente *strategia*, lotta per il potere; è il dominio in cui la forza tende a prevalere, e di fatto spesso prevale, sulla ragione. La politica, in quanto arte strumentale attraverso cui gli uomini si contendono «glorie e ricchezze», non consente mezze misure né, tanto meno, scrupoli morali. Il suo unico imperativo è *vincere*. E in vista di tale fine, *tutti*

38 Per il popolo come «vulgo» si veda, ad esempio, *Il Principe*, XVIII, cit., p. 284; sulla incompatibilità tra libertà dei popoli e libertà dei principi, *Ivi*, V, pp. 263-264; sulla libertà come fatto riguardante i re, *Ivi*, XIX, pp. 285-286.

39 Sulla libertà si veda, in particolare, *Discorsi*, I, 4-7. Anche se non sempre il suo concetto di libertà è condivisibile, come quando, ad esempio, giudica incompatibile la libertà col pacifismo cristiano, che egli considera come una «falsa interpretazione» del cristianesimo (cfr. *Ivi*, II, 2, pp. 149-150). Recentemente uno storico inglese del Rinascimento, Alison Brown, nel suo libro *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (pubblicato dalla Harvard University Press), ha ipotizzato che Machiavelli, per elaborare il suo concetto di libertà, soprattutto nel *Principe*, abbia attinto alla fisica epicurea, così come emerge dal *De rerum natura* di Lucrezio e, in particolare, all'idea di «clinamen», ossia alle casuali deviazioni degli atomi, le quali, senza alcun intervento divino, ma anche senza alcun determinismo, rendono possibile e possono spiegare la singolarità della libertà umana. Cfr. la recensione di M. DE CARO, *Atomi di libertà per Niccolò*, «Il Sole 24 ore», 5 febbraio 2012, p. 33.

mezzi sono buoni. Se la politica è intesa come la sfera in cui le opposte passioni e ambizioni si scontrano frontalmente senza cercare mediazioni, allora si comprende meglio perché Machiavelli ritiene che gli uomini, pur essendo accomunati dalla malvagità, si dividano, fondamentale, in forti e deboli, furbi e ingenui, vincitori e vinti. Ed è superfluo sottolineare che egli predilige i forti e i vincitori, mentre per i deboli e i vinti nutre solo indifferenza, se non disprezzo. Quali che siano gli «attori» della lotta politica, la strategia di fondo resta immutata. Significativo è, in tal senso, il già citato «discorso del ciompo» delle *Istorie fiorentine*, che può essere considerato come una sorta di iniziazione del «popolo minuto» ai riti diabolici della politica e che, quanto a crudeltà, immoralità e cinismo, non ha molto da invidiare ai più famigerati precetti contenuti nel *Principe*. Qui si vede come i grandi valori etici introdotti dal messaggio evangelico, come *l'interiorità*, la *non violenza*, *l'amore del prossimo*, non abbiamo minimamente scalfito Machiavelli, il quale, com'è stato giustamente osservato, «di tutti gli ingegni del Rinascimento è il più estraneo al cristianesimo»⁴⁰.

Sotto questo aspetto, la distanza che separa Machiavelli da More è davvero enorme. Per More, infatti, la politica, lungi dall'essere una strategia, una lotta per la conquista del potere al fine di conseguire «glorie» e «ricchezze», è invece un *servizio* che si rende *disinteressatamente* agli altri. Il politico, sia esso principe o uomo di governo è tale solo se il suo agire è orientato a promuovere il bene della comunità, ossia del popolo che a lui si è affidato, senza tuttavia recare danno agli altri popoli. E il bene, o i beni, cui i popoli, tutti i

40 H. HAUSER, A. RENAUDET, *Rinascimento e Riforma*, tr. it., Torino 1957, p. 136. Cfr. anche l'intervista di Gennaro Sasso ad A. Gnoli, cit., p. 25: «In fondo se c'è un pensatore che sta fuori dalla tradizione del cristianesimo, questo è proprio lui».

popoli, aspirano sono la giustizia, la libertà, l'uguaglianza, la solidarietà, la fratellanza, la pace, il lavoro, il benessere, la cultura, la virtù, la felicità. Tutto ciò More afferma non solo nell'*Utopia*, ma anche in altri suoi scritti⁴¹. Ma si deve, forse, a causa di tali proposte, considerarlo meno *realista* di Machiavelli? Io ritengo di no, per tante buone ragioni.

In realtà, come s'è prima accennato, More conosceva bene, forse ancor più di Machiavelli, le ambizioni, la cupidigia, il cinismo, i soprusi, le efferatezze di principi e cortigiani. Come dimostrano, in particolare, quelle pagine dell'*Utopia*, in cui Itlodeo ipotizza quel che gli potrebbe accadere se si ponesse al servizio del re di Francia⁴². Tali pagine costituiscono, tra l'altro, una efficacissima sintesi della prassi politica allora corrente e rivelano quanto profonda fosse la conoscenza che More aveva della realtà politica del suo tempo. Egli, quindi, come Machiavelli, ebbe il coraggio di guardare in faccia quella che Ritter ha chiamato la terribile Gorgone, ossia il «volto demoniaco del potere», ma lo fece con molta prudenza e, starei per dire, con *maggiore realismo*. Machiavelli volle spavalidamente guardare in faccia direttamente la Gorgone, e ne rimase come abbagliato e, quindi, pietrificato. Egli credeva che gli uomini potessero entrare ed uscire impunemente dal male: «Et io vorrei trovarne uno che insegnassi loro la via di andare a casa il diavolo [...], perché io credo che questo sarebbe il vero modo di andare in Paradiso: imparare la via dello Inferno per fuggirla»⁴³. Egli presumeva che

41 Ad esempio negli *Epigrammi*, e altrove.

42 Cfr. *Utopia*, p. 86 ss.

43 Lettera di Machiavelli a Francesco Guicciardini, del 17 maggio 1521, in *Tutte le opere*, cit. p. 1203. Assai significativo per capire l'atteggiamento di Machiavelli di fronte alla «cose ultime» è anche il sogno che egli racconta agli amici poco prima di morire. Nel sogno, i beati del paradiso gli parvero come una massa di cenciosi, mentre tra i dannati dell'inferno riconobbe, tra gli altri, Platone, Plutarco, Tacito. Richiesto con chi volesse stare, «rispose che preferiva starsene nell'inferno coi nobili spiriti a ragionare di stato piuttosto che in paradiso con quei cenciosi di prima» (R. RIDOLFI, *Op. cit.*, p. 391).

i principi – che, per quanto «virtuosi», erano pur sempre uomini con i loro ineliminabili limiti e difetti – potessero sfidare le potenze del male sul loro stesso terreno. Ma questo modo di concepire la politica è estremamente pericoloso per l'uomo e la società.

Infatti Machiavelli, al fine di scoprire quelle che egli riteneva fossero le leggi eterne della politica, isolò quest'ultima da tutti gli altri ambiti umani e sociali (soprattutto dalla morale e dalla religione) che in qualche modo le potessero fare velo, ossia creare ostacoli e difficoltà, e venne così a trovarsi di fronte al nudo volto della «Gorgone»; ma invece di urlare per lo spavento e fuggire terrorizzato, rimase invece come *pietrificato*, ossia abbagliato, affascinato da tanto *terrore*, al punto da elevare quest'ultimo alla dignità di regola ferrea della politica. Sicché, per Machiavelli, può svolgere degnamente attività politica solo chi è capace, quando occorre (e per lui accade spesso), di «intrare nel male», senza farsi venire scrupoli etici o religiosi. Ma entrare nel male con tanta disinvoltura può accadere soltanto a coloro che hanno smarrito il senso morale e, quindi, non hanno più alcuna «angoscia del male», cioè a chi è caduto nel *demoniaco*.

Ma cadere nel demoniaco, come ci ricorda Kierkegaard, significa essere tormentati dall'«angoscia del bene»⁴⁴. Significa, in altri termini, sentire il *bene* come il nemico per eccellenza, a cui occorre opporre una strenua resistenza. Ma se, come afferma Machiavelli, veri politici sono solo coloro che fanno «intrare nel male», senza sentire alcun disagio morale, ossia coloro che si sono assuefatti al demoniaco, e se il demoniaco ha come caratteristica principale quella di opporsi al bene, allora non si può pretendere che tali

44 Cfr. S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, tr. it., Firenze 1968, p. 147 ss.

politici possano operare per il bene comune. Insomma è assurdo pensare che possa volere il bene chi dal bene, per sua natura, rifugge.

Il realismo politico di Machiavelli sfocia dunque in un'insuperabile contraddizione, che è da ricondursi principalmente alla sua ambigua e fortemente pessimistica *antropologia*. Egli, infatti, da un lato, considera gli uomini come profondamente malvagi («tristi»), mentre, dall'altro, li ritiene capaci di entrare ed uscire dal male senza alcuna difficoltà di ordine morale o religioso. Non s'avvide Machiavelli che, in tal modo, ossia sottovalutando la grande forza attrattiva del male, egli spingeva gli uomini in generale e i politici in particolare a *giocare col fuoco*, presumendo che il male si potesse affrontare e signoreggiare a proprio piacimento, senza lasciare strascichi sull'animo umano. Ma per signoreggiare il male occorre essere un dio o un demone; e l'uomo non è l'uno né l'altro. Ecco perché l'antropologia di Machiavelli si rivela estremamente pericolosa sotto ogni aspetto, dal momento che essa è generatrice di *superbia*: un vizio capitale che, portando l'uomo all'autoinganno, gli impedisce di operare il bene. Un vizio, dunque, che soprattutto i politici, che hanno il difficile e gravoso compito di governare il popolo, dovrebbero temere e combattere come il loro peggiore nemico; e non invece farselo alleato, come, alquanto spregiudicatamente, consigliava Machiavelli.

Su tutt'altra posizione si trova, invece, More, il quale avendo, da buon cristiano, chiara coscienza della potenza del male, non solo si guardò bene dall'affrontarlo con disinvoltura, ma quando fu necessario, vi si accostò, come Perseo alla Gorgone, con la dovuta prudenza e circospezione. More, come già Platone, sapeva bene che la gran parte degli stati erano governati quasi sempre da uomini malvagi o, come dice Itlodeo, da «pazzi», e che

era impresa difficilissima rimuovere quei «perniciosa malorum semina» che facilmente attecchiscono nelle menti e nei cuori di re e governanti e, in genere, nelle corti, dove agevolmente s'impara a «fare il male con tranquilla coscienza»⁴⁵. Ma proprio per questo, dice More, è necessario che i «saggi», i «buoni» non se ne stiano in disparte, al riparo, mentre infuria la tempesta, ossia mentre la nave dello stato è soggiogata dai venti del male. Poiché è proprio in tali frangenti che l'opera dei saggi si rivela più preziosa, in quanto il loro apporto di bene, per piccolo che sia, contribuisce, in qualche modo, a controbilanciare l'enorme «carico» di male che la nave dello stato è costretta quotidianamente a imbarcare, e che rischierebbe di affondare senza il soccorso dei cittadini virtuosi⁴⁶. Insomma, è proprio quando il male imperversa che c'è più bisogno dell'opera dei saggi. Aspettare, per occuparsi di politica, che tutti gli uomini «diventino buoni» è, insieme, un'illusione e un errore. Un'illusione perché il male accompagnerà sempre l'uomo lungo la sua vita terrena, e un errore perché, nell'attesa che tutti diventino buoni, lo stato potrebbe essere soverchiato dal male e andare in rovina.

More, al pari di Machiavelli, non dimentica che la natura umana è limitata e corrotta («perversi mores hominum») e che la «superbia» – questo «serpente infernale», causa di tutti i mali – si è insediata («infixa») quasi da padrone nell'animo umano, sicché è difficile sradicarla («evell») ⁴⁷. Ma a differenza del Segretario fiorentino, egli non s'adagia sul male, seguendolo

45 *Utopia*, cit., rispettivamente pp. 86, 100. Sulla «pazzia» di re e cortigiani, cfr. *Ivi*, p. 100: «Hac, inquit, arte nihil fieret aliud, quam ne dum aliorum furori mederi studeo, ipse cum illis insaniam». Anche pp. 100-102.

46 Cfr. *Ivi*, pp. 98-100.

47 *Ivi*, rispettivamente, pp. 100, 244.

nei suoi tortuosi e perigliosi meandri; né ritiene che la malvagità dei sudditi si possa prevenire e curare con dosi massicce di malvagità somministrate dai principi a loro arbitrio⁴⁸. Dalla constatazione della cattiveria umana, More perviene non alla conclusione dell'*homo homini lupus*, bensì a quella opposta dell'*homo homini salus*⁴⁹. Gli uomini, in quanto esseri finiti, limitati, mortali, sono certo inclini al male. Ma questa comune natura, ossia la coscienza di questa intrinseca, insuperabile debolezza, dovrebbe spingerli ad unirsi, ad aiutarsi, per superare le difficoltà della vita. Se questo non avviene, se gli uomini continuano a lottare tra loro e a sbranarsi come bestie feroci è perché la loro coscienza non si è ancora sufficientemente sviluppata. V'è una carenza di *humanitas*, che non si supera certo, come consiglia Machiavelli, iniettando nella storia umana dosi aggiuntive di bestialità, ma cercando di sradicare, per quanto è possibile, la bestialità, ossia la violenza, la menzogna e i vizi che purtroppo albergano inevitabilmente nell'animo umano.

Emerge qui con chiarezza la fondamentale differenza tra le due concezioni politiche. Per Machiavelli la *politica*, lungi dal liberare l'uomo dalle ferree leggi della foresta, lo inchioda ad esse, rendendole, se possibile, ancora più brutali e violente, dal momento che vi aggiunge l'intenzionalità del male. La *politica*, considerata essenzialmente come *scontro* di interessi contrapposti, in cui prevalgono gli individui più forti o più furbi o più sleali, come ad esempio il duca Valentino o il di lui padre, il papa Alessandro VI, il quale «non fece mai altro, non pensò mai ad altro che a ingannare uomini: e sempre

48 Cfr. *Il Principe*, XVIII, cit., p. 283: «E se gli uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi, e non la osserverebbero a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro».

49 Cfr. *Utopia*, cit., p. 162: «Hominem homini salutis ac solatio esse». Anche pp. 164, 198.

trovò subietto»⁵⁰. La politica, dunque, come dominio della forza e, di conseguenza, come arte suprema della sopraffazione e dell'inganno. Il realismo politico di Machiavelli porta all'onnipotenza dello stato, in nome della quale tutto diventa lecito. Certo, come notava Meinecke, la *ragion di stato* non l'ha inventata Machiavelli, dal momento che tale idea la troviamo già affermata nella cultura greca e presso altri popoli antichi; ma la cosa che più sconcerta e lacera gli animi è proprio il fatto che essa sia stata riproposta «entro il quadro di una cultura cristiana»⁵¹, la cui concezione dell'agire politico era agli antipodi di quella proposta da Machiavelli.

Come dimostra, appunto, in quegli stessi anni, More, il quale concepisce la politica come un *servizio* reso agli altri, come un *dovere* verso la comunità. Dovere che soprattutto i saggi devono sentire come prioritario, perché, anche nel peggiore dei casi, col loro impegno essi possono limitare i danni (eventuali o già in atto) di una politica dissennata; mentre, nei casi più favorevoli, possono convincere i governanti ad operare per il bene comune. Fermo restando che la cosa migliore, e quindi più auspicabile, sarebbe che fossero direttamente i saggi o i cittadini più virtuosi a governare, come del resto aveva già istanziato Platone nella *Repubblica*. Nel «dialogo sul consiglio» (contenuto nel primo libro dell'*Utopia*), More chiarisce assai bene tanto le ragioni che spingono all'impegno politico tanto quelle che consigliano il saggio di starsene in disparte. Qui è delineato, con grande acutezza ed efficacia argomentativa, il contrasto tra il pessimismo della ragione e l'ottimismo della volontà, ossia tra ciò che più conviene per noi e ciò che è più conveniente

50 *Il Principe*, XVIII, cit., pp. 283-284. Sul duca Valentino cfr, in particolare, VII, pp. 265-269.

51 Intervista di A. GNOLI, *Machiavelli ultimo atto*, cit., p. 25.

per gli altri, tra il nostro personale interesse e il bene comune.

Queste pagine del «dialogo sul consiglio» costituiscono la dimostrazione che la riluttanza di More a porsi al servizio del re non era affatto, com'è stato detto, un «argomento convenzionale», una sorta di *vezzo* caro ai letterati⁵², ma l'espressione di un autentico dramma interiore. Da un lato la *ragione*, impersonata da Itlodeo, lo esortava a non entrare a corte, visto che il prezzo da pagare era così alto, ossia la perdita della propria libertà e felicità; dall'altro il «cuore», la volontà, lo spingeva a fare tutto ciò che era possibile per alleviare i mali sociali. Ma quando arrivò il momento opportuno, quando le circostanze si fecero sempre più pressanti, il «cuore» prevalse sulla «ragione»; o meglio, le ragioni degli altri, il bene comune prevalsero sugli interessi personali, l'amore del prossimo vinse l'amore di sé. La politica, infatti, fu intesa e praticata da More come autentica testimonianza cristiana, ossia come volontà e impegno a soccorrere i propri fratelli che sono vittime di ingiustizie e sopraffazioni; in altri termini, come lo strumento privilegiato attraverso cui è possibile operare il bene per gli «ultimi», in maniera concreta, efficace ed universale.

E qui si può scorgere un altro elemento che differenzia More da Machiavelli. Quest'ultimo, com'è noto, si struggeva dalla voglia di porsi al servizio di qualche «principe» o «signore»; e tale struggimento era causato sia dalla passione politica sia dalle ristrettezze economiche⁵³.

52 G.R. ELTON, *Thomas More, Councillor (1517-1529)*, in R.S. SYLVESTER (ed.), *St. Thomas More: Action and Contemplation*, New Haven 1972, p. 91.

53 Come si vede chiaramente dalle sue lettere, tra cui, quella famosissima a Francesco Vettori, del 10 dicembre 1513: «Appresso il desiderio harei che questi signori Medici mi cominciassino adoperare»; ma si vedano anche quelle, indirizzate sempre a Vettori, del 13 marzo 1513, del 10 giugno 1514 e del 20 dicembre 1514, in *Tutte le opere*, cit., rispettivamente, pp. 1128, 1160, 1177, 1188.

Machiavelli era e si sentiva un vero consigliere del principe, ossia un uomo che, mentre da un lato aveva un alto senso della politica, dall'altro sapeva bene che essa può procurare «glorie e ricchezze». Anche se per lui, che pure *viveva di politica*, quest'ultima era più che una professione, era la sua stessa vita, anzi era *tutto*. Al punto che, quando venne esonerato dagli incarichi pubblici, entrò in una profonda crisi, che era, insieme, esistenziale ed economica⁵⁴.

Al contrario, More non sollecitò mai incarichi a corte; non solo, ma resistette finché poté agli inviti e alle lusinghe del potere. E quando, in seguito a fortissime pressioni, decise di entrare a corte, lo fece «suo malgrado» (*invitissimus*)⁵⁵, proprio perché aveva chiara coscienza delle difficoltà, ossia dei sacrifici (sul piano culturale, professionale e familiare) e dei pericoli (sul piano etico e religioso) che l'impegno politico implicava. Né esitò a dimettersi da Lord Cancelliere, allorché s'accorse che i suoi tentativi di arginare i mali sociali venivano sistematicamente frustrati da un re ormai preda delle sue stesse passioni, che venivano apertamente alimentate da cortigiani ambiziosi e senza scrupoli. Piuttosto che «intraprendere nel male», come suggeriva Machiavelli, More preferì *uscire dalla politica*, pur sapendo che questo suo agire secondo coscienza, contrastando la volontà del principe, avrebbe causato grossi problemi, anche economici, non solo a lui, ma anche alla sua famiglia. Ma More, a differenza di Machiavelli, non aveva alcuna paura della povertà, essendo pronto, in nome della libertà di coscienza, a

54 Anche se, come nota opportunamente Ridolfi (*Op. cit.*, p. 229 ss.), mai crisi fu tanto proficua, sia per la teoria politica sia per la letteratura.

55 Lettera di More a John Fisher scritta tra il 1517 e il 1518, in E.F. ROGERS, *Op. cit.*, n. 57, p. 111.

chiedere l'elemosina «di porta in porta»⁵⁶.

Si potrebbe obiettare che attraverso questa «uscita di sicurezza», More cercò di mettere al sicuro l'anima sua, ma non riuscì a salvare lo stato né la propria vita. In altri termini, l'esperienza politica di More sembrerebbe dar ragione a Machiavelli, quando afferma che il politico, se vuole raggiungere i propri fini, deve, se necessario, saper «intrare nel male», altrimenti è destinato a soccombere. Tale obiezione però coglierebbe nel segno solo se si riuscisse a dimostrare che, storicamente, l'ingresso nel regno del male porta, pressoché invariabilmente, alla salvezza non solo dello stato, ma anche della propria libertà e della propria vita. Ma questo è assai difficile, se non impossibile, da dimostrare.

Tra gli innumerevoli esempi che si potrebbero citare a confutazione di tale tesi, qui ne riporto uno che mi sembra particolarmente significativo e istruttivo, proprio perché cade nel medesimo periodo e ambiente in cui operava More. Mi riferisco ad un altro Lord Cancelliere, Thomas Cromwell, (uno dei principali fautori dello scisma anglicano) il quale, pur possedendo quella che Machiavelli riteneva fosse la «virtù» per eccellenza dell'uomo politico, ossia la capacità di «intrare nel male», senza farsi troppi scrupoli, tuttavia non riuscì a salvare né lo stato né la propria vita; visto che, anch'egli, al pari di More, fu accusato di alto tradimento e decapitato. Senza

56 Dopo le sue dimissioni da Lord Cancelliere, More così parlò ai suoi familiari: «E se proprio anche questo andrà al di là delle nostre forze, potremo sempre andarcene con le nostre borse a chiedere la carità tutti insieme, cantando la "Salve Regina" di porta in porta, e aspettando che qualche anima buona, impietosita, ci faccia un po' di elemosina: e così ce ne staremo ancora tutti insieme, uniti e contenti» (W. ROPER, *Vita di Sir Thomas More*, tr. it., Brescia 1963, p. 72. Sul distacco di More dalle cose di questo mondo, si vedano anche le lettere che More scrisse dal carcere alla figlia Margaret dell'aprile-maggio 1534, agosto 1534, 3 giugno 1535, e ad Antonio Bonvisi del 1535, in T. MORO, *Lettere della prigionia*, tr. it., Torino 1968, rispettivamente, pp. 23, 59, 62-63, 80, 87, 112.

dire poi che lo stesso «eroe» positivo di Machiavelli, Cesare Borgia, pur possedendo in sommo grado la «virtù» politica di saper «intrare nel male» con estrema disinvoltura, tuttavia anche tale straordinario «eroe» perdette ben presto lo stato, il potere, gli onori, la libertà e infine la vita stessa, dal momento che morì, in battaglia, a soli trentadue anni⁵⁷.

Del resto, che la virtù politica della spregiudicatezza, ossia la capacità di «intrare nel male» non fosse di per se stessa una garanzia di successo per il «principe», ben lo sapeva lo stesso Machiavelli, il quale, se in un primo momento riconosce che «le cose del mondo» dipendono per metà dalla «virtù» e per metà dalla «fortuna», successivamente deve ammettere che la «fortuna» è arbitra dei destini umani, poiché non «si truova uomo sì prudente che si sappi accomodare» alla mutevolezza della «fortuna»⁵⁸. Ma il fatto che la «fortuna» non è altro per Machiavelli che la «conseguenza del limite insuperabile della natura umana»⁵⁹, costituisce un'autorevole conferma che la *politica*, sia sotto l'aspetto teoretico sia sotto l'aspetto pratico, affonda le sue radici nell'*antropologia*. Per Machiavelli, la politica comporta il male, nel senso che è un'attività che prima o poi può indurre chi la pratica ad «intrare nel male»; e ciò accade non tanto perché l'uomo è per natura malvagio, quanto perché è un essere limitato, finito, imperfetto; egli cioè ha chiara coscienza che gli eventi sociali non possono essere completamente dominati, per quanto «virtuoso» possa essere il principe, proprio perché la storia è guidata dalla legge della *libertà* e non dalla *necessità*. La precarietà dell'esistenza è un'esperienza comune a tutti

57 Cfr. *Il Principe*, VII, cit., pp. 265-269. Su questo punto si vedano le acute osservazioni di G. SASSO, *Op. cit.*, pp. 376-381.

58 *Ivi*, XXV, pp. 295-296.

59 G. SASSO, *Op. cit.*, p. 427.

gli uomini, principi compresi.

Di qui si produce quell'*insecuritas*, quell'insicurezza che rende l'uomo sempre sospettoso verso i propri simili, inducendolo non solo a *pensar male* degli altri, ma anche a *fare il male*, se ritiene che possa essergli di personale giovamento. In questa prospettiva, l'*utile* (personale o collettivo) diventa il criterio fondamentale, anzi *unico* dell'agire umano. Se si concepisce, dunque, la vita, l'esistenza umana come il valore supremo e assoluto, ne segue che diventa lecito e quindi doveroso tutto ciò che serve a tale scopo. E questo vale non solo per i singoli, ma anche per gli stati. Lo stato, una volta che viene concepito come *persona* giuridica, tende anch'esso a conservarsi e a durare nel tempo. E in questo senso si pone nei confronti degli altri stati come *imperator superiorem non recognoscens*. In tal modo, anche la politica si assolutizza, ossia si scioglie da ogni vincolo etico e religioso, diventando fine a se stessa, diventa «ragion di stato» che tutto fagocita e tutto giustifica. Il tutto affidato ad un principe-dio o a un principe-demone, capace di dominare il male senza esserne dominato. Un'impresa impossibile, visti i limiti insuperabili della natura umana⁶⁰.

Come si vede, il *pessimismo antropologico* di Machiavelli mette capo ad un *realismo disperato e disperante*, in quanto considera la *polis* come un campo di battaglia e la politica come teoria e prassi bellica, in cui gli uomini sono costretti quotidianamente a lottare per sopravvivere e a sopravvivere per lottare. Il tutto in vista di «glorie e ricchezze», che non solo sono difficili da conseguire, ma che, una volta conseguite, restano sempre alla mercé della «fortuna», dato che si possono perdere da un momento all'altro. Sicché l'animo umano è costretto ad oscillare sempre tra

60 Per tutta questa analisi, davvero molto acuta e illuminante, cfr. G. SASSO, *Op. cit.*, pp. 389-432.

l'amarezza e lo sconforto di chi ha perso e la paura e il sospetto di chi ha vinto. Una condizione, questa, che si rivela ancor più precaria e instabile di quella ipotizzata da Hobbes nello «stato di natura». Il pensatore inglese riteneva che l'umanità, per sopravvivere, svilupparsi e costruire la società civile, doveva superare lo «stato di natura», in cui vigeva il *bellum omnium contra omnes*, e seguire i dettami della «retta ragione». Machiavelli, invece, concependo la politica come lotta senza tregua tra interessi contrapposti, inchioda l'uomo allo «stato di natura», senza consentirgli alcuna via d'uscita. In una realtà siffatta, dominata dalla guerra di tutti contro tutti, ciò che sembra permanere intatto, nella sua immutabile negatività, è la realtà del male, ossia l'uso della violenza, della sopraffazione, della menzogna come strumenti privilegiati per conquistare o conservare lo stato. In tal modo la politica, lungi dal permettere agli uomini di «vivere bene», come pensava Aristotele, o almeno dal garantire loro la pace e la sopravvivenza, secondo la visione hobbesiana, li costringe a vivere costantemente in balia del male, del sospetto, della paura, della menzogna, della violenza, della disperazione, dell'assurdo.

Contro questo *realismo distruttivo*, che se fosse vero e fondato, porterebbe allo sfacelo dell'umanità, si erge il *realismo della speranza* o, ciò che lo stesso, il *realismo dell'utopia*, di cui More è uno dei più illustri antesignani. Ed è il realismo, per il quale la finitudine umana e la stessa precarietà dell'esistenza, per quanto estrema, non costituiscono, come per Machiavelli, la radice prima e inestirpabile dei contrasti e delle lotte tra gli uomini, ma il fondamento, o meglio, la spinta primordiale alla *socievolezza*, che è poi la radice dell'*humanitas*. Proprio perché è insicuro l'uomo cerca nell'altro uomo un aiuto, un conforto. E in questo

vicendevole soccorrersi, gli uomini si scoprono e si riconoscono come simili, come appartenenti ad un'unica specie e, quindi, legati ad un comune destino.

Tutto ciò ha voluto compendiare More nell'espressione *homo homini salus*. Egli, infatti, sapeva bene che senza questo presupposto antropologico, ossia senza questa originaria *pietas* per l'altro che soffre non potrebbe esistere una vera *humanitas*; e senza *humanitas* non si costruisce una vera *societas*. In tale contesto di pensiero, la politica e la *polis* non sono più il campo di battaglia in cui si scontrano perennemente gli opposti egoismi e cinismi dei principi e dei popoli – con tutta la sequela di efferatezze e di mali che essi implicano – ma il luogo privilegiato in cui gli uomini s'incontrano, per cercare ciò che è meglio per tutti, ossia il *bene comune*. Se la politica non mira a questo scopo, è inevitabile che coloro che detengono il potere si trasformino in usurpatori del popolo, e che gli stati, come giustamente notava Agostino, diventino dei «magna latrocinia».

Da quanto si è fin qui esposto risulta chiaro che l'*Utopia* e il *Principe* costituiscono, fin dal loro apparire, due opposte *Weltanschauungen*, che lungo i secoli si sono trasformate in veri e propri luoghi comuni, che fanno passare Machiavelli come il campione del «realismo», mentre More viene considerato come il prototipo del «sognatore». Ebbene, ritengo sia giunto il momento di abbattere questi *clichés* mentali e riconoscere, senza difficoltà, che i veri *realisti* non sono coloro che, come Machiavelli, riducono la politica ad un mero fatto di potere, o meglio, ad una tecnica di sopraffazione, che esalta e premia la menzogna, l'egoismo e il cinismo; ma coloro che, come More, considerano l'impegno politico come un prezioso *servizio* reso alla comunità per realizzare il bene comune; anzi, per dirla con il papa Paolo VI, come

*la forma più alta di amore del prossimo*⁶¹.

Utopia e distopia agli inizi dell'era moderna.
Due realismi a confronto: Machiavelli e More

61 Ma già il Concilio Vaticano II aveva riconosciuto l'alto valore morale dell'attività politica: «La chiesa stima degna di lode e di considerazione l'opera di coloro che per servire gli uomini si dedicano al bene della cosa pubblica e assumono il peso delle relative responsabilità». E poco più oltre, il Concilio afferma: «L'esercizio dell'arte politica, così difficile, ma insieme così nobile», da richiedere tanto «amore» e tanta «fortezza» (*Gaudium et spes*, 75).

