

## Da Carl Schmitt a Niccolò Machiavelli. La Política o il Pessimismo Antropológico

João de Almeida Santos\*

### *Resumo*

1513-2013. Quinhentos anos de *Il Principe*, de Maquiavel, são boa ocasião para relemburar que o Secretário florentino deu o pontapé de saída para o arranque da ciência política. Chamou-a à terra, procurou racionalmente encontrar um ponto de observação que lhe permitisse compreender os comportamentos dos homens em sociedade e, em particular, nas suas relações com o poder de um príncipe. Partiu de uma antropologia pessimista ancorada numa natureza humana complexa, volúvel e instável e verificou que uma razão política estrategicamente orientada deve seguir com atenção as ondulações do comportamento humano se quiser atingir os seus objetivos. Também se pode dizer que tornou explícito aquilo que o realismo político há muito vinha praticando sem plena autoconsciência e sem sistematização. Carl Schmitt ancorou nele essa ideia de que a política só progride lá onde há pessimismo antropológico e onde, claro, a política procura administrá-lo da forma mais eficaz. Maquiavel retirou à política a ganga teológica e moral, devolvendo-a pragmaticamente aos exercícios da razão instrumental ao serviço do governo eficaz. E foi por isso que chegou longe, apesar de tantos clássicos do pensamento, designadamente italiano, o terem incompreensivelmente esquecido.

*Palavras-chave:* política, pessimismo antropológico, natureza humana, príncipe, povo

---

\* Professor Catedrático e Director do Departamento de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais da ULHT. Director da *ResPublica*. Director do CICPRIS

1513-2013. Five hundred years of Machiavelli's *Il Principe* are a good occasion to remember that the Florentine Secretary gave the kick-off for the start of political science. Calling it to the ground, he tried to rationally find a vantage point that would allow him to understand the behaviour of men in society and particularly in its relations with the power of a prince. He started from a pessimistic anthropology anchored in a complex, volatile and unstable human nature and verified that, to achieve its objectives, a strategically oriented political reason must follow the ripples of human behaviour closely. One can also say that he made explicit what without full self-consciousness and without systematization political realism had long been practicing. Carl Schmitt anchored in him the idea that politics can only progress where there is anthropological pessimism and in which, of course, politics seek to manage it most effectively. Machiavelli withdrew theological and moral principles from politics, pragmatically returning it to the exercise of instrumental reason. And that is why he has gone so far, although so many Italian thinkers have incomprehensibly forgotten him.

*Keywords:* politics, anthropological pessimism, human nature, prince, people

«E torna l'idea antica, anzi orientale,  
 el circolo delle cose umane,  
 che domina in tutti gli storici del Rinascimento,  
 e nel Machiavelli a capo di tutti:  
 la storia è una vicenda  
 di vite e morti, di beni e mali,  
 di felicità e miserie,  
 di splendori e decadenze»

Benedetto Croce  
 (1976: 224-225).

Qualche anno fa ho scritto un piccolo saggio su *La Sinistra e la Natura Umana* (Santos, 2010), dove sostenevo, tra l'altro, che per la sinistra non esiste *natura umana* poiché «l'uomo è ciò che può diventare» (Gramsci) o «l'esistenza precede l'essenza» (Sartre). Ossia, la natura umana è un costrutto, prodotto del processo storico-sociale. Si acquisisce, non preesiste all'esistenza, alla vita sociale, alla storia. E così, non potendo fondarsi la politica su una preesistente antropologia, bisogna ricondurla all'esistenza, alla società, alla storia: la natura umana come processo.

Invece, pare che la storia del pensiero politico registri, in effetti, un persistente sfondo antropologico – esplicito o implicito – in cui si iscrivono le teorie e le dottrine politiche, almeno da Machiavelli in poi (giacché prima lo sfondo era teologico oppure ontologico). Sfondo antropologico che, d'altronde, rimanda agli uomini dell'umanesimo italiano dei XV e XVI secoli e alla loro rivalutazione della mondanità e dei suoi valori profani, tra cui il denaro, dei valori e dei compiti umani strettamente laici e contingenti (Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Leon Battista Alberti, Alessandro Piccolomini, tra altri)<sup>1</sup>. Ce lo ricorda Croce: «Niccolò Machiavelli è considerato schietta espressione del Rinascimento italiano; ma converrebbe insieme ricongiungerlo in qualche modo al movimento della riforma, a quel generale bisogno che si avvivò nell'età sua, fuori d'Italia e in Italia, a conoscere l'uomo e a ricercare il problema

1. Vediamo, ad esempio, ciò che, a questo riguardo, dice Windelband, nella sua *Storia della Filosofia Moderna* (1878) sul Rinascimento: «Perciò l'Italia del Rinascimento ci dà lo spettacolo d'un rigoglio dell'*individualismo*; essa è la *culla dell'individuo moderno*». «Però anche questo individualismo sorpassò ben presto i limiti entro cui poteva dirsi giustificato. Preso dalla vertigine della libertà assoluta dell'autodecisione, l'individuo innalzò al posto della libertà l'arbitrio, e, nel rigoglio delle sue forze, si scatenò come potenza distruggitrice» (Windelband, 1925: III, 9).

dell'anima» (Croce, 1973: 204-205). Che poi, nonostante tutto, alcune correnti di pensiero non accettino di ricondurre, per certi aspetti, l'analisi della realtà politico-sociale ad uno sfondo antropologico elementare, ma socialmente molto pregnante e vitale, fa sì che paghino, per questo, il prezzo di non capire una parte consistente della realtà storico-sociale. Certo, l'analisi strutturale non è in nessun caso spregevole, ma anche la visione antropologica del mondo non lo è. Soprattutto quando si parla di politica.

## 1. Política e Pessimismo Antropologico

Che ci sia un pensiero antropologico implicito nel Machiavelli pare non ci siano dubbi. Che questo pensiero si possa definire come *pessimismo antropologico* pare, sotto certi aspetti, sia anche vero: «li uomini sempre ti riusciranno tristi [cattivi], se da una necessità non sono fatti buoni», dice Machiavelli in *Il Principe* (1966: 115).

E in effetti egli viene regolarmente inserito nella scuola del *pessimismo antropologico*, per non dire nella scuola degli scellerati, degli assassini, di quelli che predicano la bontà della congiura e degli assassinati, come fa Federico II, nel suo *Antimachiavelli*, del 1741: «i cattivi esempi che Machiavelli propone ai principi sono di una malvagità imperdonabile» (1987: 61), «ma se Machiavelli non avesse posto come premessa la malvagità del mondo, su che cosa avrebbe basato la sua abominevole teoria?» (1987: 81)<sup>2</sup>. «Malvagità del mondo»: la premessa di Machiavelli o il suo *pessimismo antropologico*, registrato da Federico II. Però, questo registro pessimistico non scaturisce dall'«intento di distruggere i principi di una sana morale», corrompendo la politica, come voleva Federico II, criticandolo subito nella *Prefazione* del suo *Antimachiavelli* (1987: 3). Questo registro pessimistico scaturisce, invece, a mio parere, più da uno sfondo realistico, da una profonda conoscenza degli uomini, dell'imperfetta natura umana in atto e da un uso freddo e puramente strumentale della *ragione analitica*, riscontrabile nei suoi scritti, che da un'intenzione malvagia o da una visione filosofica della natura umana, fondata su dei valori o su delle

2. Interessante, a questo rispetto, l'osservazione, del tutto diversa, di Gramsci nei *Quaderni del Carcere*: «Lo Schopenhauer avvicina l'insegnamento di scienza politica del Machiavelli a quello impartito dal maestro di scherma che insegna l'arte di ammazzare (ma anche di non farsi ammazzare) ma non perciò insegna a diventare sicari e assassini» (Gramsci, 1975: III, 1568, §<9>).

posizioni di principio riconducibili a fondamenti metateoretici. Le parole di Croce, che fungono da leitmotiv di questo saggio, sono molto chiare a questo riguardo: «la storia è una vicenda di vite e morti, di beni e mali, di felicità e miserie, di splendori e decadenze». Registro narrativo diverso è quello dei contrattualisti (Hobbes, ad esempio), dove lo sfondo antropologico serve strumentalmente una narrativa politica che cerca di trovare un fondamento legittimo all'idea di Stato rappresentativo moderno.

Dice Carl Schmitt (1972: 143): «si potrebbero analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo *cattivo per natura o buono per natura*».

Distinzione che Schmitt (1972: 143) non considera morale o etica, bensì *problematica*, vale a dire, come risposta alla domanda «se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido».

*Problematica*: vuol dire che può servire da filo conduttore, da guida ad un percorso teoretico ed interrogativo intorno alla natura della politica.

Citando Wilhelm Dilthey, Schmitt (1972: 144) chiarisce, così, la posizione del Machiavelli su questo punto: «l'uomo per Machiavelli non è cattivo per natura», dice Dilthey, però «alcuni suoi passi sembrano dire ciò... Ma egli vuol solo esprimere l'idea che l'uomo ha una inclinazione irresistibile a scivolare dalla cupidigia alla cattiveria, se nulla gli si oppone: animalità, istinti, affetti sono il nocciolo della natura umana, in primo luogo l'amore e la paura. Machiavelli è inesorabile nelle sue considerazioni psicologiche sul gioco degli affetti... Da questa tendenza di fondo della nostra natura umana egli trae la legge fondamentale di tutta la vita politica».

Uomo non *cattivo per natura*, però con *inclinazione irresistibile che va dalla cupidigia alla cattiveria: animalità, istinti, affetti, amore, paura* – tutte caratteristiche che nel discorso di Machiavelli funzionano come *variabili* del sistema politico. A cui si potrebbe aggiungere ancora la categoria dell'*errore* nel senso di una indebita *sovradeterminazione* (ideologica, pulsionale, passionale o emozionale) dell'uso della ragione strumentale nell'azione politica o nella gestione dei processi politici. Come dice Thierry Ménissier (2012: 61-62): «perché è alle passioni tradizionalmente intese come ciò che spinge l'uomo a compiere atti

irrazionali ed egoistici che Machiavelli riconosce un ruolo fondamentale in tutta la collettività umana normale». Ossia, dice Ménissier, «Machiavelli giunge ad una rappresentazione della politica intesa come gioco delle passioni».

Le parole di Dilthey, proprio come quest'ultime, sembrano confermare l'idea di presenza nel Machiavelli di un immenso *sforzo analitico* di approssimazione alla *complessa, volubile, impura ed imperfetta realtà umana* coinvolta nei processi politici. E così direi che da questa tendenza di fondo risulta – più che una legge fondamentale, come vuole Dilthey – un filo conduttore della sua fredda analitica in filigrana della meccanica della società e dei processi politici, dei rapporti umani, dei rapporti di società e, soprattutto, della meccanica del potere, da *Il Principe* (1513) ai *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio* (1513-1519). D'altronde, lo possiamo confermare, ancora una volta, con le parole di Benedetto Croce in *Etica e Politica*: «Ed è risaputo che il Machiavelli scopre la necessità e l'autonomia della politica, della politica che è di là, o piuttosto di qua, dal bene e dal male morale, che ha le sue leggi a cui è vano ribellarsi, che non si può esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta. È questo il concetto che circola in tutta l'opera sua e che, quantunque non vi sia formulato con quella esattezza didascalica e scolastica che sovente si scambia per filosofia, e quantunque anche vi si presenti talvolta conturbato da idoli fantastici, da figure che oscillano tra la virtù politica e la scelleraggine per ambizione di potere, è da dire nondimeno concetto profondamente filosofico, e rappresenta la vera e propria fondazione di una filosofia della politica. Ma quel che di solito non viene osservato è l'acre amarezza con la quale il Machiavelli accompagna questa asserzione della politica e della sua intrinseca necessità. *Se gli uomini fossero tutti buoni* (egli dice), questi precetti *non sariano buoni*. Ma gli uomini sono *ingrati, volubili, fuggitori di pericoli, cupidi di guadagno*; sicché conviene pensare piuttosto a farsi temere che amare, provvedere prima al timore e poi, se è possibile, all'amore. Bisogna imparare *a essere non buoni*; bisogna che tu manchi di fede quando ti giovi, perché altrimenti gli altri ne mancherebbero a te» (Croce, 1973: 205).

È questo sfondo che porta Machiavelli a delineare il percorso che la ragione tecnica deve fare tra le variabili che compongono quella natura umana che viene coinvolta nell'azione e nei processi politici.

## 2. Schmitt, il *Politico* e il Rapporto Amico-Nemico

Sappiamo che Schmitt fonda il concetto di *politico* sul rapporto strutturale amico-nemico (Freund-Feind), non proprio in senso antropologico, bensì in senso strettamente dialettico su sfondo ontologico o, al limite, in senso intersoggettivo (tra popoli, intesi come soggetti collettivi). Questo rapporto riguarda i popoli, le loro relazioni *in tensione* vitale, in quanto *estranei* tra di loro, non i singoli soggetti (vedasi Santos, 1999: 9-11). Ed ha, perciò, dimensione pubblica, non privata, esprimendosi come «l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione» (Schmitt, 1972: 109). E, tuttavia, soggiace senz'altro a questo rapporto strutturale della politica – che lo distingue dal rapporto morale (buono-cattivo), estetico (bello-brutto) o economico (utile-che nuoce) – un *pessimismo antropologico* evidente, peraltro riconosciuto da Schmitt (1972: 150): «teorici della politica come Machiavelli, Hobbes, spesso anche Fichte, con il loro *pessimismo* in realtà non fanno altro che presupporre la reale possibilità o concretezza della distinzione di amico e nemico. In Hobbes, un pensatore davvero grande e sistematico, la concezione *pessimistica* dell'uomo, la sua esatta comprensione che proprio la convinzione, presente nelle due parti antagoniste, di essere nel buono, nel giusto e nel vero provoca le ostilità più violente, e alla fine addirittura il bellum di tutti contro tutti, devono essere intese non come parti di una fantasia paurosa e sconvolta, e neanche solo come filosofia di una società borghese fondata sulla libera *concorrenza* (Tönnies), ma come presupposti elementari di un sistema di pensiero specificamente politico».

Anche il rapporto amico-nemico, costituente del politico, che coinvolge soggetti collettivi, popoli, alla fine può anch'esso essere riconducibile ad una evidente *antropologia d'ispirazione pessimistica*, poiché questa pulsione radicale ed antagonistica non esisterebbe se gli uomini fossero buoni per natura e cercassero la pace invece della guerra.

Secondo Schmitt (1972: 145), viceversa, l'*ottimismo antropologico* è contrario alla politica, tende ad annullarla o, perlomeno, a farla diventare residuale, subordinata o surrogata. Questo ragionamento ottimistico lo vediamo in atto presso i liberali e gli anarchici: essi non costruiscono (non possono costruire) una teoria politica positiva, essendogli permessa soltanto una critica della politica e una visione dello

Stato come entità subordinata alla società o, per dirla con Thomas Paine, come risultato dei nostri vizi. Una concezione, dunque, negativa dello Stato e della politica. È questo il senso della concezione *negativa* della libertà dei liberali. Parlando dello Stato e proprio sotto questo registro, Norberto Bobbio (1981: VII) afferma: «Hegel continuava la tradizione del giusnaturalismo moderno iniziato con Hobbes nel considerare lo stato come il momento positivo dello sviluppo storico dell'umanità<sup>3</sup>, e che soltanto dopo Hegel, e in parte contro Hegel, tutte le correnti vive del pensiero politico ottocentesco, dal socialismo utopistico a quello scientifico, dall'anarchismo in tutte le sue forme al liberalismo fautore dello stato minimo, dal darwinismo sociale al vitalismo nietzscheano, avevano completamente rovesciato l'immagine tramandata del corso storico, abbassando lo stato a momento negativo di cui l'umanità avrebbe dovuto liberarsi o rendendolo sempre più innocuo o sopprimendolo o lasciandolo estinguere».

E chi parla di Stato parla anche di politica. Si conferma così, in queste parole di Bobbio, quella che risulta essere la concezione di Schmitt sulla politica quando fondata su di un *ottimismo antropologico*, come avremo occasione di vedere più avanti. Ossia, quando lo Stato e la politica diventano momenti negativi del processo storico-sociale, alla fine dello Stato segue la fine della politica stessa, avendosi, dopo, la redenzione piena della vita comunitaria originaria oppure della vita privata in tutto il suo splendore. Fine della Storia.

### 3. Politica e Ottimismo Antropologico

Ed è vero. Nella storia del pensiero politico troviamo *ottimismo antropologici* che fungono da fondamento a diverse teorie politiche: i liberali, come detto, dove la politica (lo Stato) serve soltanto a preservare la libertà civile/privata, non politica (vedasi il discorso di Benjamin

---

3. Ma è lo stesso Bobbio (1981: 12) a sottolineare la rottura tra Hegel e il giusnaturalismo: «Non c'è opera giuridico-politica di Hegel in cui la teoria contrattualistica (con particolare riferimento a Rousseau) non venga confutata». «Hegel non disconosce la categoria del contratto [sociale], ma le riconosce validità solo nella sfera del diritto privato: la teoria del contratto sociale è un'indebita trasposizione di un istituto proprio del diritto privato alla sfera del diritto pubblico (trasposizione che, per Hegel, è uno degli errori caratteristici di tutta la tradizione del diritto naturale). Con estrema energia, già nel saggio del 1802, deplora che *la forma di un siffatto rapporto privato subordinato* si sia introdotta *nell'assoluta maestà della totalità etica*», facendo dipendere «la volontà oggettiva della costituzione statale» dalla «volontà soggettiva dei singoli» (1981: 13-14).



Constant al Reale Ateneo di Parigi, nel 1819, sulla libertà dei moderni paragonata a quella degli antichi); gli anarchici, rappresentanti un rifiuto radicale dello Stato, fonte di tutti i mali; Rousseau, con il suo discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini e sui danni provocati alla celestiale comunità originaria dalla comparsa della proprietà privata; i marxisti che, seguendo Rousseau, vedono anche loro nella proprietà privata e nelle forme di organizzazione politica corrispondenti l'origine dell'alienazione e dello sfruttamento degli uomini, assumendo, in modo tacito, un originario stato di bontà umana da ricostruire attraverso la società comunista, dalla quale spariranno la proprietà privata, le classi, lo Stato e la politica stessa. Queste antropologie (esplicite o implicite) ottimistiche hanno avuto conseguenze politiche: per i liberali, la libertà corrispondeva all'assenza dello Stato dalla vita privata degli individui («Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché» – art. 5 della *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino*), così come per gli anarchici, in modo più radicale; per Rousseau la libertà verrebbe ripresa attraverso il contratto sociale, laddove sarebbe un corpo morale e collettivo, lo Stato commissario (non veramente rappresentativo: *per i liberali la politica risiedeva proprio nella rappresentanza*), a garantirla<sup>4</sup>; per i marxisti la libertà sarebbe rimessa nella società che avesse annullato la proprietà, le classi e lo Stato stesso e avesse reintrodotta la logica comunitaria (non è un caso che la società futura venga designata come *comunista*). L'utopia dei liberali sarebbe lo Stato minimo e suppletivo, ossia la politica minima (confinata appunto al livello della *rappresentanza*); quella degli anarchici la fine dello Stato e di ogni forma d'organizzazione; quella di Rousseau, un po' più complessa: da una parte, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), egli glorifica la vita comunitaria e campestre come vita felice e secondo l'ordine naturale, subito disturbata quando il primo uomo ha deciso di recintare un po' di terra, chiamandola sua, ossia introducendo un ordine convenzionale; dall'altra, egli propone nel *Contratto Sociale* (1762) un superiore superamento del caos provocato da questa proprietà privata attraverso la costituzione di un nuovo *corpo morale e collettivo* (uno Stato commissario) dove i vizi provocati

4. «La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point: elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires» (Rousseau, 1762: 80; vedasi anche Della Volpe, 1974: 45-60).

dall'introduzione della proprietà verranno risolti, ossia, dove la giustizia e la morale sostituiscono l'istinto, il dovere, l'impulso fisico, il diritto, l'appetito, la ragione, le sue inclinazioni – laddove l'uomo acquisisce una libertà che diventa anche morale e obbedisce solo alla legge che egli, collettivamente, ha dato a se stesso. Così il contratto sociale serve solo a risolvere i danni provocati dalla proprietà privata attraverso la costituzione di un corpo morale e collettivo dove la politica in senso convenzionale (*come rappresentanza*) è assente.

In tutte queste teorie o dottrine politiche vediamo in modo palese la presenza di argomenti filosofici che fondano le posizioni sul potere sociale. Il potere come surrogato della *civil society*; il potere come usurpazione che bisogna, dunque, sopprimere; il potere come corpo morale e collettivo. Dietro a queste posizioni c'è un ottimismo antropologico esplicito o implicito che in qualche modo determina (o ne è conseguenza dimostrativa) il disegno (politico) generale. E, se seguiamo Carl Schmitt, verifichiamo che laddove troviamo posizioni di questo tipo non troviamo teoria o dottrina positiva sulla politica e sullo Stato, anche perché questo, nell'*ottimismo antropologico*, viene concepito *negativamente*, come qualcosa che interrompe la bontà naturale degli individui: Stato minimo e suppletivo, per i liberali; fine dello Stato per gli anarchici e marxisti; *Corps morale et collectif* che redime l'originario peccato proprietario, per Rousseau<sup>5</sup>.

Schmitt dice, in effetti, che i liberali non hanno prodotto teoria politica sostanziale; neanche Marx e i marxisti, è vero, hanno prodotto una teoria dello Stato consistente e rilevante (vedasi Bobbio, 1999: 132-147; e 243-251); gli anarchici nemmeno, come pare ovvio; Rousseau neanche, avvicinandosi ad una logica da commissariato, estranea alla teoria moderna dello Stato rappresentativo. Per gli altri, si veda quel che, con Bobbio, abbiamo su riferito. Si capiscono facilmente queste conseguenze poiché lo Stato non viene compreso come entità a sé, bensì come surrogato della realtà sociale, essa sì, veramente sostanziale. Ossia, pare che in tutte queste teorie abbiamo a che fare con delle posizioni a sfondo ontologico, sì, ma dove lo Stato non supera una dimensione ontica o semplicemente strumentale.

Altri sono, poi, gli autori ai quali, riconoscendo il loro *pessimismo antropologico*, Schmitt riconosce, altresì, un effettivo contributo al

---

5. In una lettura volutamente coerente e conseguente: dal *Discorso* (1754) al *Contratto* (1762).

pensiero politico: Machiavelli, Hobbes, Bossuet, Fichte, De Maistre, Donoso Cortés, H. Taine e anche Hegel (dal doppio volto). Vediamo ciò che dice Schmitt (1972: 146; 149): «Perciò resta valida la constatazione stupefacente e per molti sicuramente inquietante che tutte le teorie politiche presuppongono l'uomo come *cattivo*, che cioè lo considerano come un essere estremamente problematico, anzi *pericoloso* e *dinamico*». E più avanti: «In un mondo buono fra uomini buoni domina naturalmente solo la pace, la sicurezza e l'armonia di tutti con tutti; i preti e i teologi sono qui altrettanto superflui dei politici e degli uomini di Stato».

Certo, in questo mondo la politica (ma, a quanto pare, anche la religione istituzionale) non può essere ricondotta alla distinzione fondamentale di Schmitt, quella tra amico-nemico. E, così, nel senso in cui viene concepita dal nostro autore, la politica sparisce, svanisce nel nulla. Ovvero non può essere concepita nemmeno come dimensione strumentale, come mero surrogato. C'è poi bisogno di aggiungere che, in questo senso, l'idea di Stato come «monopolio dell'uso legittimo della forza» non ha più senso proprio perché lo Stato non sarebbe più necessario o, perlomeno, l'idea di Stato perderebbe il senso che nel tempo aveva acquisito. Sappiamo che Hegel è stato il grande *accordatore* (se posso usare questo verbo d'origine musicale) dell'idea di Stato. In primo luogo, per toglierle la connotazione d'interesse che la contaminava dai tempi e dai modi della narrativa giusnaturalista, come sostiene Norberto Bobbio nei suoi *Studi Hegeliani*. In secondo luogo, perché egli stesso vedeva il mondo empirico, la società civile, come il regno del caos in modo tale che solo l'Idea e il suo corpo organico, lo Stato, erano in grado di risolvere e di superare, diventando il suo vero fondamento, «ihr wahrhafter Grund» (Hegel, 1976: § 256, p. 397; e §§ 238-307, pp. 386-476). Ossia, Hegel, che del mondo empirico ha una visione negativa, anche quando questo mondo viene *convertito* (*entgegengearbeitet*) in opposizione logica – e, proprio per ciò, come negazione logica – all'interno di un processo dialettico ideale, può così sviluppare una teoria positiva dello Stato, eliminando le contaminazioni provenienti dalla società civile e potendo, così, consolidare la sua natura ideale e universale.

Senza questo intervento hegeliano e senza il presupposto su riferito non sarebbe stata possibile una vera teoria dello Stato. Anche qui siamo davanti ad una prospettiva simile al *pessimismo antropologico*:

*lo Stato funge da unificatore formale della molteplicità indiscriminata e caotica*<sup>6</sup>.

#### 4. Machiavelli e la Meccanica dei Processi Politici

Perché, poi, tutto questo, parlando di Machiavelli? Perché è qui che risiede una delle questioni centrali della teoria politica e perché la discussione sul machiavellismo di Machiavelli (vedasi Bento, 2012a) si deve porre intorno a questo problema. Non lo ha fatto Federico II e, perciò, ha commesso troppi errori di lettura, nel suo *Anti-Machiavelli* (1747): una lettura sbagliata e angelica/malefica di *Il Principe* (1513), dalla prefazione alle ultime pagine. Ma anche il Guicciardini non lo ha fatto quando lo definisce uno «scrittore al quale sempre piacquono sopra modo e' remedi straordinari e violenti» (Berardi, 1984: 13).

In effetti, sotto l'analitica di Machiavelli c'è un *pessimismo antropologico* evidente, come riconosciuto dallo stesso Federico II, laddove nei suoi disegni razionali della meccanica dei processi politici adopera come variabili di questo sistema tutte le caratteristiche specificamente umane (psicologiche, istintuali, passionali, morali, fisiche, razionali, sociologiche) coinvolte in ogni azione, decisione o intenzione politica. Si può vederlo in atto leggendo *Il Principe* o i *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio* (1513-1519). Per esempio, nel cap. VI del libro III, *Delle congiure*, se non troviamo una parola d'incitazione a praticare la congiura, bollata qui come *cattività* o giudicata anche all'insegna dell'*ingratitude* (1966: 318), ad ammazzare o ad avvelenare i principi, invece troviamo una fredda analitica in filigrana della meccanica della congiura, della sua organizzazione e delle variabili che bisogna prendere in considerazione se si vuole avere successo nell'operazione, tante volte usando la nota tecnica della dicotomia, per meglio spiegarsi (le congiure «si scuoprono o per *relazione* o per *coniettura*»; si fanno «o contro alla *patria* o contro ad uno *principe*»; «quegli che congiurano, o ei sono *uno* o ei sono *più*» (1966: 315, 317, 319; *italico mio*)<sup>7</sup>. Svolgendo questa analitica a fini di conoscenza, Machiavelli serve, certo, gli interessi dei principi, ma serve anche l'interesse d'ogni possibile con-

6. Interessante a questo riguardo la critica di Marx, in *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, del 1843 (Marx-Engels Werke, I, Berlin, Dietz Verlag, 1981), ai *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, del 1821 (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976), di Hegel, proprio per avere sviluppato questa formalizzazione del concetto di Stato.

7. Sulle congiure vedasi, qui, il saggio di Bento (2013).

giurato, consigliandolo ad avere *timidezza o prudenza*<sup>8</sup>. Dice Machiavelli, nel Libro III, Capitolo VI, *Delle congiure*, dei *Discorsi*: «Ei non mi è parso di lasciare indietro il ragionare delle congiure, essendo cosa tanto pericolosa ai principi ed ai privati (...). Acciò che adunque i principi imparino a guardarsi da questi pericoli, e che i privati più timidamente vi si mettino; anzi imparino ad essere contenti a vivere sotto quello imperio che dalla sorte è stato loro proposto» (1966: 315).

L'analisi punta alla conoscenza della meccanica dei processi umani e, perciò, la conclusione (il consiglio) sul coinvolgimento dei privati nelle congiure non è, anche qui, di tipo morale poiché la si deduce dal pericolo (di morte) che esse rappresentano per tutti quelli che le promuovono o eseguono: «gli uomini privati non entrano in impresa più pericolosa né più temeraria di questa: perché la è difficile e pericolosissima in ogni sua parte. Donde ne nasce che molte se ne tentano e pochissime hanno il fine desiderato» (Machiavelli, 1966: 315).

Machiavelli non cerca di dissuadere gli eventuali congiurati, a difesa del principe, ma neanche a promuovere la congiura nei confronti di un principe considerato cattivo. Egli punta soprattutto al sapere, alla conoscenza, non avendo molto senso le posizioni che, nel tempo, tanti intellettuali illustri hanno assunto circa gli obiettivi del Machiavelli quando scrive *Il Principe*: insegnare al popolo la meccanica del potere per meglio conoscere chi lo governa oppure «per indicare ai tiranni la via della loro rovina» (vedasi Santos, 2012: 140-141). Meglio: non pare che l'obiettivo del Machiavelli sia proprio rivoluzionario!

## 5. Machiavelli e il Popolo

Ma allora si potrebbe anche dire lo stesso circa i *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*. In effetti, lo si può verificare nei suoi lunghi discorsi, nell'argomentare intorno ad ogni tema, prendendo in considerazione i vantaggi e gli svantaggi delle diverse soluzioni e analizzando tutti gli argomenti possibili intorno ad un tema. Per esempio, Machiavelli, nel Libro I, Cap. XXXIV e XXXV, arriva alla formulazione dei vantaggi della manutenzione e della *separazione dei diversi poteri* quando riflette sulle differenze tra la tirannia del Decemvirato e l'*autorità dittatoria* romana, anticipando quella che sarebbe diventata la

8. Sulla discussione intorno a chi si rivolgeva il Machiavelli, chi conosceva o non conosceva la meccanica del potere, si veda Gramsci (1975).

più famosa proposta del Montesquieu di *Lo Spirito delle Leggi* (1748)<sup>9</sup>; arriva anche a formulare l'idea del governo delle leggi (non degli uomini), i suoi vantaggi, in modo analitico, ossia in discorso argomentativo; ma formula anche, in modo molto *sui generis*, quello che soltanto più tardi sarebbe stato teorizzato dai contrattualisti, ossia la superiorità, con tutti i vantaggi politici connessi, del governo del popolo su quello del principe, della repubblica sul principato, del primato del potere *ex parte populi* su quello *ex parte principis*. Vediamo quel che, a rispetto, dice nel Libro I, Cap. LVIII, dei *Discorsi*: «ci sono assai esempi, ed intra gl'imperadori romani ed intra gli altri tiranni e principi; dove si vede tanta incostanza e tanta variazione di vita, quanta mai non si trovasse in alcuna moltitudine. *Conchiudo adunque contro alla comune opinione, la quale dice come i popoli, quando sono principi [quando hanno il potere], sono varii, mutabili ed ingrati; affermando che in loro non sono altrimenti questi peccati che siano ne' principi particolari. (...) un principe sciolto dalle leggi sarà ingrato, vario e imprudente più che un popolo*» (Machiavelli, 1966: 224-225); «Ma quanto alla prudenza ed alla stabilità, dico come *un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe*. E non senza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio»; e, finalmente, «il che non può nascere da altro, se non che *sono migliori governi quegli de' popoli che quegli de' principi*» (Machiavelli, 1966: 226; *italico mio*).

Questa chiarissima posizione di Machiavelli pare anticipare senz'altro il discorso dei giusnaturalisti, l'emergenza del popolo come soggetto politico, ma pare altrettanto dar ragione ai suoi critici, ossia, a quelli che hanno visto nelle sue riflessioni, soprattutto, un discorso volto a favorire il potere d'impronta popolare, a insegnare ai popoli le tecniche del governo, svalutando i principati. Posizione contrastata da uno dei suoi innumerevoli critici, peraltro suo amico, Francesco Guicciardini (1984: 41): «Di male vi è, che el popolo per la ignoranza sua non è capace di deliberare le cose importanti, e però presto pericola una repubblica che rimette le cose a consulta del popolo».

Ma ciò che mi preme sottolineare è che Machiavelli, *per via analitica*, riesce ad entrare in anticipo in quei sofisticati meccanismi che i teorici

9. Dice Gramsci (1975: III, 1572, §<13>) a questo riguardo: «In Machiavelli si può scoprire in nuce la separazione dei poteri e il parlamentarismo (il regime rappresentativo): la sua *ferocia* è rivolta contro i residui del mondo feudale, non contro le classi progressive».

del sistema rappresentativo avrebbero introdotto, più tardi, nella teoria politica. E anche che la sua è un'opera svolta soprattutto all'insegna del suo *pessimismo e realismo antropologico*.

## 6. Machiavelli e la Dittatura

Ma vediamo più da vicino ciò che dice Machiavelli su quest'«autorità dittatoria» di cui parla nel Libro I dei *Discorsi* (Cap. XXXIV e XXXV). Il paragone viene fatto tra i Decemviri e il Dittatore: avendo entrambi poteri eccezionali, i Decemviri, tuttavia, hanno abolito le istituzioni che potevano moderare l'uso del potere, mentre il secondo coesisteva con queste istituzioni, specie con il Senato, i Tribuni ed i Consoli, funzionando la sua magistratura in un registro di tipo *checks and balances*. Mentre i primi esercitavano il potere come *dittatura sovrana*, l'altro lo esercitava come *dittatura commissaria* (Schmitt). Ossia, nei primi si esauriva l'ordine costituzionale; nel secondo, l'ordine costituzionale gli sottostava poiché la figura del Dittatore era prevista in questo stesso ordine («dato secondo gli ordini pubblici», «per vie ordinarie», Machiavelli, 1966: 188), non potendo, questo, in nessun modo, cambiare quest'ordine. In effetti, il Dittatore, potremmo dire nel segno di Hans Kelsen<sup>10</sup>, essendo previsto e regolato dall'ordine costituzionale, ricava dall'ordinamento giuridico la sua stessa legittimità. Ciò che non avviene con i Decemviri o qualsiasi *dittatura sovrana*, dove il principio di legittimità può solo essere fondato politicamente. D'altronde questa riflessione sui due tipi di potere eccezionale è molto interessante e significativa poiché, essendo i Decemviri eletti e il Dittatore nominato dal Senato o da un Console, si vede che Machiavelli valorizza molto di più *l'ordine costituzionale e legale* – che prevede i tempi e i modi di concedere l'autorità assoluta – arrivando addirittura a metterla a confronto con l'autorità data *da' suffragi liberi*. Questa posizione ci porta a ripensare ciò che Machiavelli dice sul rapporto tra popolo e principe, valorizzando il primo sul secondo, poiché il suffragio, riconducendo inevitabilmente al suo fondamento popolare, *può anch'esso essere valorizzato solo all'interno di un ordine costituzionale e legale razionale (bene ordinato)*, potendo essere deviato se l'autorità non viene data «con le debite circostanze e ne' debiti tempi», com'è successo con i Decemviri (1966: 190). Popo-

10. Si veda Kelsen (1984: 118-119): Il principio di legittimità.

lo, suffragio, ordine costituzionale-legale razionale, autorità, modalità e temporalità del potere – questi paiono essere gli elementi che fondano le basi di *una repubblica ben ordinata*: «e principali fondamenti che abbino tutti li stati, così nuovi come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme», diceva in *Il Principe* (1966: 86); «talché mai sia perfetta una repubblica, se con le leggi sue no ha provisto a tutto, ed ad ogni accidente posto il rimedio e dato il modo a governarlo», diceva nei *Discorsi* (1966: 189; italico mio). Ossia: una repubblica che non permetta un'autorità assoluta (*dittatura sovrana*), poiché essa «in brevissimo tempo corrompe la materia e si fa amici e partigiani» (Machiavelli, 1966: 190).

Dalle seguenti parole di Machiavelli (1966: 190) si può confermare quanto detto: «e se si considerrà l'autorità che ebbero i Dieci e quella che avevano i Dittatori, si vedrà senza comparazione quella de' Dieci maggiore. Perché creato il Dittatore, rimanevano i Tribuni, i Consoli, il Senato, con la loro autorità; né il Dittatore la poteva tòrre loro: e s'egli avesse potuto privare uno dello Consolato, uno del Senato, ei non poteva annullare l'ordine senatorio e fare nuove leggi. In modo che il Senato, i Consoli, i Tribuni, restando con l'autorità loro, venivano a essere come sua guardia a farlo non uscire della via diritta. Ma nella creazione de' Dieci occorre tutto il contrario: perché gli annullarono i Consoli ed i Tribuni, dettero loro autorità di fare legge ed ogni altra cosa, come il Popolo romano. Talché, trovandosi soli, senza Consoli, senza Tribuni, senza appellazione al Popolo, e per questo non venendo ad avere chi gli osservasse, ei poterono il secondo anno, mossi dall'ambizione di Appio, diventare insolenti»<sup>11</sup>.

È chiara qui la presenza del concetto di *separazione dei poteri* come condizione della limitazione del potere stesso, anche quand'esso fosse straordinario. Ma soprattutto bisogna sottolineare che il più importante di tutto questo risiede nella costituzione, nel modo come la legge prevede e regola il funzionamento del sistema politico, prendendo in considerazione la volubilità del comportamento umano, quella *inclina-*

---

11. Vedasi anche quest'importante brano dei *Discorsi*: «Oltra di questo, il Dittatore era fatto a tempo e non in perpetuo, e per ovviare solamente a quella cagione mediante la quale era creato; e la sua autorità si estendeva in potere diliberare per se stesso circa i rimedi di quello urgente pericolo, e fare ogni cosa senza consulta e punire ciascuno senza appellazione: ma non poteva fare cosa che fussi in diminuzione dello stato; come sarebbe tòrre autorità al Senato o al Popolo, disfare gli ordini vecchi della città e farne de' nuovi» (Machiavelli, 1966: 188).



zione irresistibile a scivolare dalla cupidigia alla cattiveria, se nulla gli si oppone, quella tendenza di fondo della natura umana di cui parlava Dilthey. Ed è proprio per rimediare a ciò che intervengono le costituzioni, le leggi, la forza istituzionale, insomma la politica e lo Stato. Come verrà ad essere formulato da Hobbes, nel *Leviatano*, o, in generale, nella narrativa giusnaturalistica.

## Conclusione: Machiavelli e la Natura Umana

Se ci fossero dubbi circa lo sfondo pessimistico che sottostà alle sue riflessioni basterebbe leggere la favola *Il demonio che prese moglie* e che riassumo in poche parole. Stando i demoni discutendo del perché tutti gli uomini condannati all'inferno si lamentassero del matrimonio (*avere preso moglie* – Machiavelli, 1966: 847) come la principale causa dell'infelicità di quei poveri mortali, decisero di inviare uno di loro sulla terra per prendere moglie e fare la verifica di quanto detto da quelli. Cosa che capitò a Belfagor, arcidiavolo: col nome de Roderigo va a Firenze, munito di un bel po' di soldi, e lì prende moglie. Succede che sua moglie Onesta, terribile e vanitosa, gli fa spendere tutti i soldi, in modo tale che non aveva Roderigo alcuna possibilità di pagare e dovendo scappare ai creditori che lo perseguitavano. Salvato da un tale Gianmatteo, decide di ricompensarlo, dandogli il potere di salvare donne indemoniate, mediante il pagamento di somme di denaro. Come in effetti successe. Dopodiché Roderigo, essendosi liberato del debito, disse a Gianmatteo che non voleva più vederlo. Successe, tuttavia, che la fama di questi come guaritore aveva attraversato i confini ed era arrivata fino al re di Francia, che aveva sua figlia indemoniata. Chiamato Gianmatteo, non poté questi fare nulla per aver perso i suoi poteri, rischiando così la morte. In un ultimo dialogo con Roderigo, questo gli dice che lo avrebbe fatto impiccare per aver osato cercare di guarire la figlia del re. Al che Gianmatteo risponde che in quest'ultimo suo tentativo di salvarla era presente Onesta, la moglie di Roderigo. E, così, impaurito e spaventato dalla presenza della moglie, Roderigo-Belfagor decise di scappare via tornando in inferno e liberando la figlia del re di Francia, Lodovico VII.

Certo, è una favola. Prende in giro il matrimonio e soprattutto le donne, ma la radicalità della conclusione della vicenda, facendo diventare l'inferno un paradiso rispetto al matrimonio, illustra bene questo

*pessimismo antropologico* che giustifica la necessità di dar vita agli ordinamenti costituzionali e legali e ad una politica ragionata che sia in grado di rispondere con efficacia ai corsi e ricorsi della vita in società, alle tendenze deleterie degli uomini, alle inclinazioni perverse verso la cattiveria, il potere o il denaro, insomma, all'impura esistenza degli esseri umani, che non possiedono le ali angeliche della vita celestiale, quando anch'essa sia costituita da angeli dalle ali nere. Esistenza che, in malvagità, supera addirittura i conosciuti protagonisti infernali dell'aldilà! Se la mia interpretazione è giusta, è proprio questo che Machiavelli vuole evidenziare: un mondo impuro ed imperfetto che bisogna conoscere in profondità per governarlo il meglio che si possa. Ed è così che in base a questo *pessimismo antropologico* è possibile aprire le porte ad una teoria politica moderna, libera dai vincoli teologici o morali e in grado di far fronte alle umane aspettative di autogoverno.

## Bibliografia

- Bento, A. (org.) (2012a). *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina.
- Bento, A. (org.) (2012b). *Razão de Estado e Democracia*. Coimbra: Almedina.
- Bento, A. (2013). "«Das Conjuras». Análise de um Capítulo de «Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio»". *ResPublica*, nº 13, pp. 63-78.
- Berardi, G.F. (1984). "Introduzione". In: F. Guicciardini, *Antimachiavelli*. Roma: Riuniti.
- Bobbio, N. (1981). *Studi Hegeliani. Diritto, Società Civile, Stato*. Torino: Einaudi.
- Bobbio, N. (1999). *Ni con Marx ni Contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Constant, B. (1819). *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*. Online: <<http://www.panarchy.org/constant/liberte.1819.html>> (referência de 13-12-2013).
- Croce, B. (1973). *Etica e Politica*. Roma-Bari: Laterza.
- Croce, B. (1976). *Teoria e Storia Della Storiografia*. Roma-Bari: Laterza.
- Della Volpe, G. (1974). *Rousseau e Marx*. Roma: Riuniti.
- Federico II (1987). *L'Antimachiavelli*. Pordenone: Edizioni Studio Tesi.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi.
- Hegel, G.F. (1976). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kelsen, H. (1984). *Teoria Generale del Diritto e dello Stato*. Sonzogno: Etas.
- Machiavelli, N. (1966). *Opere*. Milano: Mursia.
- Marx, K. (1981). "Kritik des Hegelschen Staatsrechts". In *Marx-Engels Werke*, Band (I). Berlin: Dietz Verlag, pp. 203-333.
- Ménissier, T. (2012), "Inactualidade de Maquiavel? Regresso ao «Maquiavelismo»". In: A. Bento, A. (org.), *Razão de Estado e Democracia*. Coimbra: Almedina, pp. 51-99.
- Montesquieu (1748). *De l'Esprit des Lois*. Online: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de\\_esprit\\_des\\_lois/de\\_esprit\\_des\\_lois\\_tdm.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/de_esprit_des_lois_tdm.html)> (referência de 13-12-2013).
- Rousseau, J.J. (1754). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Online: <<http://eet.pixel-online.org/files/etranslation/original/Rousseau%20JJ%20Discours%20sur.pdf>> (referência de 13-12-2013).
- Rousseau, J.J. (1762). *Du contrat social ou principes du droit politique*. Online: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/contrat\\_social/Contrat\\_social.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf)> (referência de 13-12-2013).
- Santos, J.A. (1999). *Breviário Político-Filosófico*. Lisboa: Fenda.
- Santos, J.A. (2010). *La Izquierda y la Naturaleza Humana*. Online: <[http://www.tendencias21.net/comunicacion/La-izquierda-y-la-naturaleza-humana\\_a16.html](http://www.tendencias21.net/comunicacion/La-izquierda-y-la-naturaleza-humana_a16.html)> (referência de 13-12-2013).
- Santos, J.A. (2012), "Viagem Pelas Releituras de Maquiavel". In: A. Bento (org.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, pp. 137-157.
- Sartori, G. (2008). *Elementos de Teoría Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (1972). *Le Categorie del «Politico»*. Bologna: Il Mulino.
- Windelband, G. (1925). *Storia Della Filosofia Moderna (I-III)*. Firenze: Vallecchi.