

“Ragionare dello stato”
Studi su Machiavelli

a cura di Anna Maria Cabrini

Indice

Presentazione	5
ANNA MARIA CABRINI - UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO	
Nel segno di Agostino: Pascal e Machiavelli	7
GENNARO MARIA BARBUTO – UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”	
Disprezzare il principe. Le crepe nella maestà (<i>Principe</i> XIX)	23
GUGLIELMO BARUCCI - UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO	
Principe e tiranno in Machiavelli	47
ANNA MARIA CABRINI - UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO	
Machiavelli e il problema della dittatura	81
MARCO GEUNA - UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO	
Machiavelli sul ruolo della legge e degli esempi	133
GIOVANNI GIORGINI - UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA	
Verso la catastrofe. I carteggi diplomatici di Machiavelli e Guicciardini con Firenze prima del sacco di Roma (febbraio-aprile 1527)	157
JEAN-JACQUES MARCHAND – UNIVERSITÉ DE LAUSANNE	
Indice dei nomi	173

Nel segno di Agostino: Pascal e Machiavelli

Gennaro Maria Barbuto
Università degli Studi di Napoli "Federico II"

1. *Agostino nel Rinascimento*

Il discorso sulle fonti di Machiavelli e la sua cultura è fra i più controversi in una storiografia già di per sé non solo sterminata ma spesso polemica fra le diverse ramificazioni interpretative. Si oscilla fra un accreditamento al Segretario di una vasta cultura e, al contrario, il ritratto di un mero politico. Certamente Machiavelli non era un umanista, almeno nel senso tecnico del termine, e la sua biblioteca non era grande. Ma nemmeno era un uomo incolto, se solo si pensi alla educazione scolastica e alle sue propensioni intellettuali, che conosciamo grazie al Diario del padre e allo splendido *explicit* della celebre lettera al Vettori del 10 dicembre del 1513.

Senza equivoci, egli nella lettera dedicatoria del *Principe* enunciava il suo metodo: lettura degli antichi ed esperienza delle cose moderne.¹ Anche durante il suo servizio, quotidiano e pieno di passione e costante apprendimento, per la Repubblica fiorentina, il Segretario era rimasto fedele a questi suoi criteri, che lo orientavano nella comprensione della politica. Per citare una testimonianza, basti ricordare le pressanti richieste, con le quali angustiava gli amici, per avere le *Vite parallele* di Plutarco nel momento della maturazione del suo giudizio di Cesare Borgia.² In questo, ma non solo, era senz'altro un umanista: approssimarsi agli eventi contemporanei alla luce dei testi antichi. La sua predilezione andava ai poeti, per le sue ambizioni letterarie, e agli storici, soprattutto ovviamente Tito Livio sul quale elaborava il suo mito dell'antica repubblica romana.

Gli antichi gli fornivano le conoscenze che lui riteneva ancora valide, sulla base del suo principio antropologico ed epistemologico, che gli uomini erano sempre stati sostanzialmente gli stessi. Infine, si tenga presente che Machiavelli viveva in una città, che era allora la capitale culturale d'Europa, e lavorava in ambienti saturi di competenze e interessi umanistici (il primo Segretario, ad

1. Machiavelli, *Il Principe* (Inglese), IV.

2. Biagio Buonaccorsi a Niccolò Machiavelli, Firenze 21 ottobre 1502, in Machiavelli, *Lettere* (Vivanti), 53.

esempio, era Marcello Virgilio Adriani, docente di letteratura antica allo Studio fiorentino). Non può, quindi, sorprendere la presenza non irrilevante del *De civitate Dei* nelle sue opere.

Nell'Italia quattro-cinquecentesca, con accenti precipui a Firenze, Agostino suscitò una notevole ricezione, che può articolarsi in tre direzioni: a) agostinismo filosofico (ad esempio, Marsilio Ficino); b) agostinismo letterario (le *Confessioni* e l'autobiografia, da Petrarca in poi; c) agostinismo teologico (in particolare, Egidio da Viterbo). A riprova dell'ampia fortuna agostiniana, il *De civitate Dei* si trovava anche nella biblioteca di Leonardo da Vinci (come risulta da un codice madrileno, Firenze ca. 1503), che l'artista citava (XVI 9 in Atl 332v) per confutarlo riguardo alla abitabilità degli antipodi della terra.³

2. Tracce agostiniane nell'opera politica di Machiavelli

La incidenza di Agostino nel Rinascimento, prima ancora della Riforma, fu, dunque, profonda e ad essa non fu affatto insensibile Machiavelli, anche se per ragioni diverse da quelle appena elencate. Infatti, la frequentazione machiavelliana di un testo così vasto e impegnativo, quale il *De civitate Dei*, è giustificabile con l'interesse per la storia di Roma antica, della quale l'opera agostiniana risultava preziosa fonte.

L'accertamento degli impliciti richiami machiavelliani al classico di Agostino ha fruito dei contributi fondamentali di Gennaro Sasso e dei maggiori commenti, negli ultimi decenni, alle opere del Segretario.⁴ Si è formata una *koiné* esegetica, da Vivanti a Inglese a Bausi a Rinaldi a Varotti, che ha evidenziato alcuni luoghi testuali del Segretario dedicati alla storia dell'antica Roma, dai quali affiora una memoria agostiniana.

Anzitutto la questione dei tumulti (*Discorsi* I, IV; *De civitate Dei* III, 16-17; cf. anche *De civitate Dei* II, 18-19) e della loro valutazione politica, positiva per Machiavelli e negativa per Agostino. Riguardo ad essa, secondo Gennaro Sasso, Machiavelli attraverso la mediazione agostiniana aveva conosciuto il frammento delle *Historiae*, I 7 di Sallustio, che era stato una autorevole censura di quel conflitto fra patrizi e plebei, dal Segretario invece valorizzato, perché, quando non era ancora diventato fazioso, aveva consentito che Roma diventasse libera e potente.

Ancora, il fratricidio di Romolo (*Discorsi* I, IX e *De civitate Dei* III, 6-12). Anche in questo caso lo scrittore fiorentino capovolgeva la condanna agostiniana del comportamento del fondatore di Roma. Per il pensatore fiorentino, tale azione era stata necessaria, affinché la nascita di una città fosse affidata a un solo principe, che costituisse leggi e «ordini». Per Agostino, il fratricidio di Romolo era stato l'empia replica di quello di Caino.

3. Leonardo, *Scritti* (Vecce), 257.

4. Sasso 1987, 37-40; 490 ss. Ora si veda anche Lettieri 2014.

Il libro agostiniano emergerebbe anche nelle pagine machiavelliane sulla eternità del mondo (*Discorsi* II, v e *De civitate Dei* XII, 10-11), dove un Segretario insolitamente cauto aderiva alle sulfuree tesi averroistiche. Alla stessa stregua, secondo Giorgio Inglese e Corrado Vivanti, il tema stoico della ciclicità dei tempi avrebbe potuto essere appreso da Machiavelli attraverso il filtro, non consentaneo, del testo agostiniano.

Per di più, se si accetta l'ipotesi di Corrado Vivanti, l'eco agostiniana del famoso capitolo quarto del *De civitate Dei* IV, in cui le repubbliche «remota iustitia» sono assimilate a bande di delinquenti, sarebbe percepibile nel discorso del ciompo in *Istorie fiorentine* III, 13, dove il capo della rivolta affermava che le grandi potenze e ricchezze erano state acquistate con violenza e frode. Ma secondo la congettura di Carlo Dionisotti, nelle stesse pagine machiavelliane non sarebbe stata inerte la lettura machiavelliana della *Utopia* di More, edita a Firenze nel 1519.⁵

Non pretendo affatto di avere compiuto un regesto esaustivo delle esegesi machiavelliane, ma non mi pare che, invece, sia stata segnalata una possibile influenza del *De civitate Dei* III, 24 su *Discorsi* I, xxxvii, che Machiavelli destinava alla analisi delle conseguenze sociali e politiche della contesa sulle leggi agrarie nell'antica Roma. Agostino aveva sottolineato due aspetti di quel tumulto, che sarebbero stati rilevati anche dal Segretario: il nesso con l'inizio delle guerre civili,⁶ la perniciosità di leggi retroattive.⁷

Machiavelli svolgeva queste considerazioni al fine di ribadire una tesi a lui molto cara, di ascendenza sallustiana, vale a dire che il pubblico dovesse essere ricco e il privato povero. Non solo: come dimostra l'*incipit* del capitolo, il discorso sulla natura e le conseguenze delle lotte provocate dalla legge agraria era introdotto da Machiavelli per la dimostrazione di una sua fondamentale tesi antropologica. Gli uomini

sogliono affliggersi nel male e stuccarsi nel bene (...) qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione (...). La cagione è perché la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa; talché, essendo

5. Dionisotti 1980, 213.

6. Machiavelli, *Discorsi* (Anselmi-Varotti) I, xxxvii, 146-149: «La contenzione della legge agraria, che infine fu causa della distruzione della Repubblica»; «questa legge (...) rovinò al tutto la libertà romana (...) e si accese (...) tanto odio intra la Plebe e il Senato che si venne nelle armi e al sangue, fuori d'ogni modo e costume civile». Subito dopo Machiavelli rievocava prima la guerra civile fra Mario e Silla, poi quella fra Cesare e Pompeo; si confronti Agostino *De civitate Dei* III, 24: «Initium autem civiorum malorum fuit seditiones Gracchorum agrariis legibus excitatae».

7. Nella stessa rubrica del capitolo era affermato: *Quali scandoli partori in Roma la legge agraria; e come fare una legge in una repubblica, che riguardi assai indietro e sia contro a una consuetudine antica della città, è scandalosissimo*; e Agostino: i Gracchi «volebant enim agros populo dividere, quos nobilitas perperam possidebat. Sed iam vetustam iniquitatem audere convellere periculosissimum, immo vero, ut res ipsa docet, perniciosissimum fuit» (Agostino, *De civitate Dei* III, 24).

sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso.⁸

Erano considerazioni, che non sarebbero risultate estranee ad Agostino e soprattutto a Pascal, anche se essi avrebbero ricercato le radici di tale condizione umana in una causa teologica, il peccato originale. La natura peccaminosa dell'uomo lo predisponne a quella perenne inquietudine denunciata da Machiavelli, che, nella prospettiva agostiniana, come era dichiarato ad apertura delle *Confessioni*, avrebbe potuto pacificarsi solo in Dio.⁹

3. Tangenze e divergenze fra Machiavelli e Agostino

La reazione di Machiavelli al testo di Agostino è complessa e non può essere rubricata quale semplice contrasto, anche se quest'ultimo è evidente ed è senz'altro rilevante. La pagina agostiniana rappresentava per Machiavelli una "provocazione" per precisare la propria specola ermeneutica sullo stesso significato della politica. Il risultato di tale operazione era il rovesciamento delle tesi del padre della Chiesa.

Ma ciò che crea i principali attriti fra le due prospettive è il giudizio su Roma antica. Mito per Machiavelli, archetipo di repubblica «libera» e «potente», esaltata dalle più alte virtù civiche. Per Agostino, nuova Babilonia, città che nasce contrassegnata dallo stigma del male, della quale il padre della Chiesa viveva il tragico tramonto; Roma nel corso della sua millenaria storia era stata adonestata da gesta di uomini eroici, ma le loro virtù erano state solo «splendida vitia», perché rivolte alla gloria mondana e all'amore di sé e non alla gloria divina e all'amore per Dio. La gloria terrena, che costituiva, secondo Machiavelli, l'alta motivazione della prassi politica, era stata da Agostino stigmatizzata come peccaminosa propensione dell'animo umano.

Roma, che per Machiavelli era stato l'*exemplum* della repubblica, in quanto le sue leggi e i suoi «ordini» erano stati orientati al bene comune, non era stata,

8. Machiavelli, *Discorsi* (Anselmi-Varotti) I, xxxvii, 146.

9. Sergio Cotta nella sua ancora ottima esposizione del pensiero politico agostiniano rilevava come per Agostino lo Stato non potesse avere vera giustizia, che è propria solo della città di Dio. Lo Stato, essendo assiologicamente neutrale, poteva divenire giusto o ingiusto (ma nel senso mondano, temporale, formale del termine) in relazione ai fini che intendesse conseguire. Pertanto, Cotta associava il realismo del padre della Chiesa a quello di Machiavelli (Cotta 1960, 52 e 158). In una eccellente sintesi generale della teologia e filosofia agostiniane, Flasch 1983 sottolinea come con la teoria delle due *civitates* Agostino compia una secolarizzazione della vita associata, una sua separazione dalla eticità, in quanto la vera giustizia è quella divina, mentre la politica si incardina nella *libido dominandi*: tale è la essenza del potere, per cui Roma (che insieme a Babilonia è sempre più identificata negli ultimi decenni da Agostino con la *civitas terrena*) ha avuto solo *splendida vitia*; comunque, lo Stato ha il compito di preservare pace e ordine, senza però assumere quel significato escatologico che aveva attribuito Eusebio a Roma imperiale. Sulla filosofia politica agostiniana, si veda anche Horn 2005, 108-123.

per Agostino, un vero Stato, secondo la definizione ciceroniana di una *res publica*, che è tale in quanto incardinata nella Giustizia. La vera Giustizia, agostinianamente, è quella della città di Dio, basata sull'*ordo amoris*, il quale è il solo ad assicurare pace e concordia.¹⁰ Roma, che per Machiavelli era stata grande grazie alla sua religione, per Agostino era stata infestata dalla adorazione dei falsi e bugiardi dei. Anzi, sembra quasi che Agostino, rispondendo all'accusa indirizzata ai cristiani dopo il sacco di Alarico del 410, che la loro religione aveva determinato lo svilimento della virtù romana, avesse voluto prevenire l'analoga censura machiavelliana a un cristianesimo interpretato come religione oziosa e dannosa alla espressione dei valori civili.

Eppure, nonostante queste profonde divergenze, non possono essere trascurate tangenze significative. Non si tratta affatto di effigiare un Machiavelli agostiniano e certamente i rapporti con il Padre della Chiesa e la sua tradizione medievale, che non sono il tema principale di questo contributo, necessitano di ulteriori ricognizioni e approfondimenti.

Senz'altro, non è contestabile che il Segretario volgesse lo sguardo unicamente ai drammi della storia e della politica senza alcuna apertura redentrice. Al contrario, per Agostino, la politica era stata inserita nei disegni provvidenziali divini. Ma resta il fatto che ciò che separa radicalmente Machiavelli dalla tradizione aristotelico-tomistica di una politica imperniata sul Bene e sulla Giustizia, che era ancora prevalentemente partecipata dagli umanisti, lo approssima ad Agostino.

La politica non è la ricerca del Bene, ma è un *pharmakon*, veleno e rimedio, compresenza inevitabile di bene e male, un male del quale Agostino e Machiavelli forniscono spiegazioni contrapposte (tutta rinchiusa nella natura umana, quella del Segretario, tutta addebitabile alla storia biblica, quella agostiniana), che, però, per entrambi costituisce la vera e ultima origine della politica, in quest'ultima sempre immanente e condizionante.

4. Machiavelli in Francia

Sono proprio queste divergenze e tangenze con Agostino a spiegare le prossimità e distanze fra Pascal e Machiavelli. Pascal incontrava e si scontrava con Machiavelli nel segno del padre della Chiesa: dalla essenza della politica,

10. Bodei 2005, 222-223, a proposito di Roma antica: «Agostino (...) non considera lo stato intrinsecamente malvagio. La sua natura dipende dagli uomini che lo governano, ma la sua origine affonda purtroppo le radici nella violenza (...) se l'esistenza temporale rappresenta solo una breve tappa nel cammino dell'anima, allora l'intera etica romana basata sull'eccellenza della politica viene a cadere. Tutte le virtù civiche, erose nei loro piedistalli, vengono a cadere»; «Agostino addirittura rafforza l'esigenza paolina di obbedire alle autorità terrene (tranne i casi in cui la fede lo vieti e sia necessario ricorrere ad una *pia libertas*), giacché la natura degli uomini è corrotta e il loro orientamento verso il bene assai scarso, cosa che come vescovo, conoscitore di una molteplicità di casi personali, egli non ignora» (*ibid.*, 227).

segnata dal male, alla diade conflitto-pace, dal ripudio dei miti umanistici dell'Antico, che nella visione agostiniana aveva implicato la dissacrazione della babilonica Roma, al rifiuto della gloria mondana, dalla inquietudine dell'uomo alla sua intrinseca contraddittorietà.¹¹

È significativo che l'atteggiamento di Pascal verso Machiavelli risulti indirettamente (per contrasto) lumeggiato da quello dei gesuiti, che invece tesaurizzavano il lascito tomistico. Il radicalismo cristiano di Pascal ne accendeva la caustica polemica, nelle *Provinciales*, contro i gesuiti, accusati proprio di accondiscendere a strategie di mediazione "machiavellica" con il *Saeculum*: dal casuismo al molinismo alla dissimulazione e alla simulazione, le quali ultime accompagnavano l'immagine più fosca ma seducente del Segretario nella Francia di Richelieu e Mazzarino.

Sia Agostino, per motivi soprattutto teologici legati alla questione della grazia e del libero arbitrio e al movimento giansenistico, sia Machiavelli erano letture molto diffuse nella Francia del '600.¹² Alla stessa stregua, la rilevanza machiavelliana nelle opere di Pascal, per quanto non esplicita, è diventata un luogo comune, da Sainte-Beuve ai nostri giorni.¹³

11. Su Pascal e il padre della Chiesa risulta classica la monografia di Sellier 1995. Roberto Gatti tende piuttosto a rimarcare le differenze, *in rebus politicis*, fra Agostino e lo scrittore francese. Il primo avrebbe comunque mantenuto una relazione, seppur labile, fra trascendenza e politica, elaborando la ipotesi di un diritto più giusto; Pascal, invece, assumerebbe una posizione tragica di netta e irreparabile (dopo il peccato originale) scissione fra diritto e giustizia, trascendenza e politica e, quindi, questo bell'ordine della concupiscenza, «figura» di quello della carità, non rivelerebbe affatto un nesso, per quanto molto precario, di continuità fra legge divina e umana, come in Agostino, ma una semplice e mera immagine del vero ordine della carità. Tale posizione di Pascal lo distingue, secondo Gatti, anche all'interno del giansenismo molto più fedele a Agostino (Gatti 2010, 57-66). Il libro di Gatti è molto importante e inquadra il pensiero politico di Pascal in un confronto con il tomismo (per Pascal, è insussistente una *analogia entis*), con il gesuitismo accusato di arrendersi al mondo e di far dipendere la fede cristiana dalle esigenze e dagli interessi del *saeculum*, con il costruttivismo razionalistico e giusnaturalistico moderno, in modo particolare Hobbes (per Pascal, non è consentito estendere alla morale il razionalismo meccanicistico proprio a causa del peccato originale e del conflitto fra ragione e passioni, che rendono impossibile qualsiasi ordine compiutamente razionale). La politica, dunque, serve alla protezione e alla pace, e il sovrano che non fa questo è un tiranno. Da un diverso punto di vista, invece, Ferreyrolles 1984 aveva rilevato nell'opera di Pascal lo stretto legame fra legge naturale, derivante tomisticamente da Dio, e ordine politico. Sul pensiero politico di Pascal cf. anche i notevoli studi di Bosco 2000, 9-81, di Adorno 2007 e di Romeo, 2009.

12. Per quanto riguarda Agostino, si vedano gli atti del convegno internazionale del 2004 in Devillairs 2007, in cui controcorrente si trova Carraud, *ibid.*, 151-190. Riguardo alla fortuna machiavelliana, si legga Procacci 1995.

13. Si veda Force 1996, 61-70; secondo Force, «pour Pascal, le machiavélisme n'est pas une doctrine politique à proprement parler (...). Le machiavélisme n'est ni plus ni moins qu'une analyse très exacte du pouvoir politique» (*ibid.*, 62); nella discussione successiva alla sua relazione, Odette Barenne fa presente che «dans la bibliothèque de Sacy [con il quale, direttore spirituale delle religiose di Port-Royal, Pascal intratteneva il famoso "Colloque" su Epitteto e Montaigne] il y avait les oeuvres de Machiavel en italien» (*ibid.*, 69). Sul rapporto fra i due pensatori si vedano le considerazioni di Roberto Gatti (Gatti 2010, *passim*), per il quale non è assimilabile la posizione del Segretario a quella dello scrittore francese, in quanto le pagine di Pascal sono caratterizzate da quella tensione

Machiavelli era stato introdotto nella cultura francese del XVII secolo da una propedeutica “dinamitarda”, nella quale avevano congiurato, ovviamente con opposte imputazioni, antimachiavellismo ugonotto e antimachiavellismo cattolico, soprattutto gesuitico. Ma nonostante queste premesse o, forse, avvalendosi polemicamente di esse, il pensatore fiorentino era diventato una delle fonti predilette degli scrittori libertini, insieme ad altri rappresentanti della cultura eterodossa rinascimentale e antica, da Lucrezio a Girolamo Cardano.

La reazione cattolica, in modo peculiare gesuitica (si pensi ai voluminosi trattati controversistici del padre François Garasse), fu durissima con la conseguente inappellabile condanna del *libertinage érudit*, oltre che di quello *des mœurs* che strumentalmente era confuso con il primo.

I libertini furono accomunati a protestanti, teorici della ragion di Stato, epicurei e machiavellici, tutti etichettati quali precursori dell’Anticristo.¹⁴ Ciò non impedì un’ampia e polivalente divulgazione del pensiero machiavelliano nella Francia seicentesca, dove per vie a volte evidenti, ma più spesso sotterranee, il Segretario divenne maestro di un disincantato realismo politico e di una raffinatissima psicologia politica, tanto da poter essere assunto a capostipite dei moralisti dell’*âge classique*.¹⁵

Tuttavia, secondo le acute indagini critiche di Anna Maria Battista,¹⁶ di Machiavelli non rimaneva, anche fra i suoi estimatori, il suo repubblicanesimo, superato e contraddetto da quella connessione fra individualismo e assolutismo, che permeò il pensiero politico francese della prima metà del Seicento.¹⁷

5. *L’ordine politico di Pascal*

Anche Pascal risente di questa atmosfera intellettuale. Secondo la testimonianza della sorella di Pascal, Gilberte Périer, il grande scrittore

all’infinito, che manca in Machiavelli, e che rende veramente tragica la posizione del primo a causa di una incomponibile lacerazione fra assoluto e finito. Sul tema sono da vedere le profonde riflessioni inserite in Del Noce 1965. Il filosofo cattolico sostiene che sia Cartesio sia Pascal avevano risposto alla sfida libertina, proponendo, ciascuno secondo una sua originale visione, una nuova filosofia cristiana, che, tuttavia, non concerneva la politica, consegnandola al pensiero libertino e alla sua concezione di Machiavelli. Più recentemente, Massimo Cacciari invita a praticare «la politica nel suo timbro più drammatico, più contraddittorio, più conflittuale, nel suo timbro machiavellico e pascaliano. Pascal, appunto, ha ben recepito agostinianamente che *permixtae et perplexae* sono queste due dimensioni, cioè quelle dell’impolitico escatologicamente declinato e quella del conflitto, della contraddizione, della politica come volontà egemonica e sopraffattrice» (Cacciari 2002, 89).

14. Mi sia permesso rimandare a Barbuto 1994.

15. Macchia 2001.

16. Molto preziosa è la postuma raccolta di saggi Battista 1998.

17. Schnur 1979.

aveva un (...) grande zelo per l'ordine di Dio (...) questo il motivo che lo rendeva così zelante al servizio del re, fino a resistere contro tutti ai tempi delle sommosse a Parigi. Definiva pretesti tutti i motivi che si invocavano per giustificare la ribellione. Diceva che in uno stato ordinato come la repubblica di Venezia sarebbe stato un grande male il collaborare per stabilirvi un re e per opprimere la libertà di quei popoli ai quali Dio l'ha concessa; ma che in uno stato in cui la podestà monarchica è stabilita non si poteva violare il rispetto che le era dovuto senza una specie di sacrilegio, poiché la potenza che Dio le ha attribuito era non soltanto un'immagine ma una partecipazione alla potenza di Dio, e non era lecito opporvisi senza opporsi manifestamente all'ordine di Dio. Oltre a ciò, la guerra civile (...) è una delle conseguenze di questo fatto, rappresentando il più grande male che si possa commettere contro la carità del prossimo, (...) i primi cristiani non ci avevano insegnato la rivolta, ma la pazienza, quando i principi non compiono adeguatamente il loro dovere.¹⁸

È indubbio che la esperienza della Fronda, che aveva costretto la sua famiglia ad allontanarsi da Parigi per riparare a Clermont-Ferrand, aveva costituito per Pascal il trauma, la *Urszene* politica. Come per tanti altri pensatori politici (si pensi solo a Hobbes) di quella «età di ferro» che fu l'Europa del Seicento, la priorità assoluta era costituita dalla fuga dal *summum malum*, dalla morte (Leo Strauss).

Anche secondo Machiavelli, che era stato immerso nel clima altrettanto «ferreo» delle guerre d'Italia, le quali sempre erano state il fosco orizzonte sul quale si era profilato il suo discorso, il centauro avrebbe dovuto evitare la «ruina». Ma tale strategia non aveva affatto implicato la narcosi del conflitto. Anzi, quest'ultimo aveva costituito una energia civile, una *dynamis*, necessaria alla tutela della libertà, purché non tracimasse nel contrasto fazioso e autodistruttivo delle guerre civili e purché fosse finalizzato alla costituzione di leggi e istituzioni. Le machiavelliane «dissensioni» civili erano risultate indispensabili a produrre movimento e innovazione e impedire una stagnazione politica, che sarebbe stata travolta dal flusso eracleo delle cose umane, che mai si acquieta.

Pascal, invece, era consentaneo a un «paradigma della conservazione»,¹⁹ prevalente nel pensiero politico fra Cinque e Seicento, fra ragion di Stato tacitismo neostoicismo e prassi disciplinanti. Per lo scrittore francese bisognava preservare l'ordine politico, ad ogni costo, perché rientrava comunque, nonostante i suoi indubitabili gravi e inestirpabili difetti e limiti, in un ordine provvidenziale. Le istituzioni politiche richiamavano l'ordine della carità, ma solo per esserne evanescente ombra, non in quanto fossero essenzialmente buone e giuste. Lo Stato non è governato dal vero amore dei cristiani per Dio, ma dalla concupiscenza, dall'amore per sé.

18. Périer 1983, 1089.

19. Borrelli 1993.

6. Un ordine infondato

Pascal non aveva dubbi, nel solco agostiniano, sulla inesistenza e sulla impossibilità di esistenza di una vera giustizia nella politica, perché la innocenza della situazione adamitica *ante lapsum* era stata per sempre contaminata dal peccato originale. In effetti, per Pascal e per Machiavelli, la politica non aveva *fundamentum*. Così come per Machiavelli (*Discorsi* I, II), la giustizia nasceva dalla forza:

Se si fosse potuto si sarebbe posta la forza nelle mani della giustizia, ma dato che la forza non si lascia maneggiare come si vuole poiché è una qualità tangibile, mentre la giustizia è una qualità spirituale di cui si dispone come si vuole, si è messa la giustizia nelle mani della forza in tal modo si chiama giusto ciò che è forza osservare.

—
[Da ciò] Viene il diritto alla spada, poiché la spada dà un vero diritto.²⁰

La politica, come aveva asserito agostinianamente Lutero, è il regno della spada, non è il regno della misericordia divina. È sintomatico di un comune sentire, che circolava fra pensatori francesi della seconda metà del XVII secolo, che lo stesso Cartesio, con il quale Pascal non mancava di polemizzare proprio nelle lettere su Machiavelli richieste dalla principessa Elisabetta di Boemia, avesse dichiarato: «Dieu donne le droit a ceux auxquels il donne la force».²¹

Dal punto di vista di Pascal, non esistono leggi naturali, alle quali le forze politiche si inchinino. La legge naturale esiste, ma la natura umana è stata tanto corrotta da non conservarne una memoria, che possa risultare “effettuale” nell’agire politico. Le leggi sono sancite dai confini di un popolo, dalle sue consuetudini e dalle decisioni sue e del suo sovrano:

Le sole regole universali sono le leggi del paese per le cose ordinarie e la maggioranza per le altre. Da dove viene questo fatto? Dalla forza che vi è racchiusa (...). Non potendo fortificare la giustizia si è giustificata la forza, affinché giustizia e forza coincidessero e fosse la pace, che è il supremo bene (81-299, 154).

Questo ordine non si avvale della sola forza, ma anche della *imagination* e della *coutume*, che seducono il popolo, illudendolo, attraverso le insegne del potere e la sua lunga tradizione, sulla sua giustizia. Ma la disamina pascaliana non si arrestava davanti alle maschere e alle scenografie esibite dal potere. La «raison

20. Pascal, *Frammenti*, 85-878, 157; d’ora in poi i riferimenti testuali delle citazioni dai *Frammenti* pascaliani saranno indicati nel corpo del testo, fra parentesi, con il primo numero relativo alla edizione Lafuma, il secondo alla edizione Brunschvicg, e con la pagina (indicata in corpo minore) della edizione BUR.

21. Lettera a Elisabeth Egmond, settembre 1646, in Descartes, *Oeuvres et lettres* (Bridoux), 1238.

des effets», di cui si serviva Pascal, era uno svelamento e denudamento della vera natura del potere.

Questo, però, è solo il primo passo della procedura conoscitiva di demistificazione, la quale non può fermarsi a questo stadio, perché le conseguenze pragmatiche sarebbero devastanti. Invece, coloro che credono di sapere e si vantano del loro sapere senza ponderare gli effetti politici, i *demisavants*, che sanno della inconsistenza di insegne e abitudini, si ribellano al potere, suscitano sedizioni e guerre civili, come era successo appunto negli anni della Fronda. Al contrario, Pascal dimostrava, ancora avvalendosi e approfondendo la sua «raison des effets», che il popolo ha «opinioni sanissime» e, nonostante la sua ignoranza, obbedisce al potere senza causare inutili e perniciosi disordini. La «raison des effets» insegna a giudicare dai fatti e dai loro effetti, non sulla base del loro statuto epistemologico, ma sulla base di quello assiologico: il valore politico da preservare è l'ordine e, dunque, ha ragione il popolo, sebbene non sia nella verità, e torto i presunti sapienti.

È quasi spontaneo il ricordo della «verità effettuale» di *Principe*, XV e la tesi machiavelliana che il popolo, purché non sia licenzioso e sia ridotto nei confini di leggi e «ordini», è veramente, contrariamente alla opinione di tanti saccenti che se ne ridono, *vox populi*. (*Discorsi* I, LVIII, che porta questa rubrica: *La moltitudine è più sava e costante che uno principe*). Eppure, anche in questa analogia, le differenze emergono più fortemente delle somiglianze. Machiavelli era stato fortemente filo-popolare e non aveva affatto tradito le sue istanze repubblicane, anche quando aveva proposto la costituzione di un principato.

Lo stesso principato avrebbe dovuto basarsi non sugli infidi Grandi, sugli ottimati, ma sul popolo. Per di più, in diversi passi delle sue opere Machiavelli aveva sostenuto che esso era necessario solo quando si trattasse di fondare o rifondare una *res publica* ormai profondamente corrotta e che, una volta fossero stati stabiliti norme e istituzioni, il potere si sarebbe dovuto dispiegare nel popolo.²²

In Pascal era dominante, invece, una convinta fedeltà all'ordine dell'assolutismo e la sua «raison des effets» era strumentale solo, *in rebus politicis*, alla conferma e all'adeguamento alla realtà politica costituita. È l'unico modo possibile per costruire ordini stabili, che contrastino e riescano a sopravvivere, nonostante il perenne movimento prodotto dalla “condizione dell'uomo”, che è “incostanza, noia, inquietudine” (24-127, 113).

22. Il popolo di cui Machiavelli in questi brani parlava, non aveva connotazioni proletarie e non era, ad esempio, costituito dai «ciompi»: grosso modo si identificava, eccettuando ovviamente gli ottimati, con i componenti di quel Consiglio Grande, istituito nel dicembre del 1498 dopo la cacciata dei Medici, vale a dire ceti medi mercantili, artigianali, professionali. Sul pensiero politico di Machiavelli mi sia consentito rimandare a Barbuto 2013.

7. Dignitas e indignitas hominis

Per fronteggiare tale disagio esistenziale l'uomo pascaliano ha bisogno del «divertissement», perché la sua volontà egoista lo conduce ad essere sempre «malcontent» (362-472, 381), così come gli uomini, per Machiavelli, sono sempre angustiati dalla «mala contentezza». L'uomo, ribadisce spesso Pascal, è situato fra gli abissi del male e la redenzione della grazia, sospeso fra l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande, sempre assediato, anzi invaso dal *néant*. Secondo Romano Guardini,

L'istinto pascaliano di vita è infine di natura eroico-tragica. Il fascino dell'esistenza consiste per lui nel fatto ch'essa è eccezionale e faticosa. I punti complicati della realtà, i momenti di crisi dell'esistenza sono quelli infatti che attraggono (...) la sua meditazione (...). Pascal divenne il più grande dei moralisti francesi, di quei pensatori che non muovono da un concetto, ma da una osservazione dell'uomo reale guidata da un determinato senso del valore; che non semplificano e appianano le complicazioni e le contraddizioni dell'uomo, ma proprio in queste vedono dell'uomo la vera natura.²³

Da tale concezione pascaliana, ancora secondo il teologo tedesco, scaturisce che «bene e male si presentano indissolubilmente legati nel diritto e nella morale».²⁴

Politica e antropologia, nel giudizio di Pascal, sono segnati dalle loro ambivalenze. A tal punto l'uomo è un essere contraddittorio, da non poter essere definito in un concetto univoco, ma da risultare addirittura indefinibile: «Se si vanta lo abbasso. Se si abbassa lo esalto. E lo contraddico sempre fino a che egli comprenda che è un mostro incomprensibile [che ricorda il celebre coro dell'*Antigone* di Sofocle]» (130-420, 183).

Ma egli è anche grande, perché è un essere pensante: un «roseau pensant». Debole e fragile, ma dotato di quel pensiero, che lo rende superiore a tutti gli altri esseri. Tale, nonostante la sua profonda *indignitas* originata dal peccato, è la *dignitas hominis*. È il residuo umanistico di Pascal, nonostante si sia più volte posto in luce il suo antiumanesimo.²⁵

L'uomo pascaliano non era né angelo, né bestia, ma la sua ontologia consisteva proprio nella loro compresenza. Anzi, chi vuole fare l'angelo finisce per diventare bestia: è la più icastica denuncia dell'utopia e del suo reale rovesciamento in antiutopia (121-418, 179 e 678-358, 665). L'uomo è un ossimoro, proprio come per Machiavelli (uomo e bestia, necessità e libertà, virtù e fortuna, caso e ragione), per ragioni però tutte umane e non attribuibili a una spiegazione teologica.

Ma proprio perché gli uomini erano riusciti da un materiale scadente a costruire un edificio, nel quale potessero convivere, Pascal elogiava la

23. Guardini 2002, 58.

24. *Ibid.*, 81.

25. Toffanin 1960; Gouhier 1987.

«grandezza dell'uomo persino nella sua concupiscenza, per averne saputo fare un ordinamento ammirevole e averne fatto una riproduzione [tableau] della carità» (118-402, 177).²⁶

8. Remedium mali

Tuttavia, per Pascal, la politica non preservava alcuna eccellenza, non era quella preminente attività umana, che era stata celebrata dall'Umanesimo civile e, secondo prospettive molto diverse, dallo stesso Machiavelli. La politica, nell'ottica di Pascal, era dominio della follia. Principe e popolo erano entrambi esempi di follia, anche se per aspetti diversi: il primo, abbacinato dalle false lusinghe del potere e distratto dai suoi buffoni, che riescono a procurargli «divertissement» (136-139, 197 e 137-142, 209) e lo “divertono” da quella che anche per lui dovrebbe essere la meta esclusiva della sua vita, ovvero l'amore per Dio. Il popolo, invece (26-330, 113-114), è sì dotato di “sana ragione”, ma questa non è altro che follia agli occhi di Dio così come paolinamente ed erasmianamente i cristiani, seppur assecondino la follia degli altri per non turbare l'ordine (14-338, 109), sono follia agli occhi del mondo (418-233, 415 e 458-588, 483). E la stessa *dignitas* del pensiero davanti a Dio è stoltezza (756-365, 709-711).

Pascal arrivava a demolire i maggiori miti dell'umanesimo politico, ribadendo lo stesso legame fra potere e follia e riducendo la sapienza civile dei grandi pensatori dell'Antichità a puro passatempo ludico:

Non ci si immagina Platone e Aristotele se non con grandi toghe da pedanti. Erano persone oneste e come gli altri, ridevano con i loro amici. E quando si sono divertiti a fare le loro leggi e le loro politiche, l'hanno fatto giocando. Era la parte meno filosofica e meno seria della loro vita: la più filosofica era di vivere semplicemente e tranquillamente. Se hanno scritto di politica, era come per regolare un ospedale di pazzi.²⁷ E se hanno fatto finta di parlarne come di una grande cosa, è perché sapevano che i pazzi cui parlavano pensano di essere re e imperatori. Entrano nei loro principii per moderare la loro follia al minor male possibile [Ils entrent dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut]. (533-331, 593-595).

La nozione pascaliana della politica e dei suoi pensatori, insieme alla sua visione teologica della natura umana e della storia, segna la più rimarcata distanza da Machiavelli, nonostante fra loro due e Agostino circolasse un'aria comune, che li induceva a considerare che l'agire nella *civitas humana* potesse solo essere *remedium mali*, non ambire ad alcuna utopia, anzi a ritenere ogni utopia terrena

26. Sulla teoria degli ordini rinvio a Lazzeri 1993.

27. Forse eco dell'opera omonima di Tommaso Garzoni, che ebbe diverse edizioni: *L'hospitale de' pazzi incurabili* (1586).

una mera e demoniaca seduzione. La politica è *remedium mali*, perché il male, sebbene con eziologie radicalmente differenti fra Agostino e Pascal da un lato e Machiavelli dall'altro, è insito nello stesso uomo ed è inestirpabile, tanto da farne un essere ambivalente, ossimorico, un *monstrum* incomprensibile. Ma, nonostante tali inclinazioni del suo pensiero o forse, per meglio dire, proprio in virtù di esse, per Machiavelli, la politica, i suoi attori e protagonisti, ma anche i suoi scrittori, fra i quali ultimi era stato confinato lo stesso ex Segretario privato del suo servizio alla Repubblica, è un'arte nobile, la più nobile fra quelle umane, avendo a trattare materia così complessa e ardua. I suoi protagonisti e i suoi pensatori sono i veri benefattori dell'umanità e meritano il conseguimento della gloria mondana, che agli occhi di Pascal, è invece bassezza d'animo (470-404, 487). Machiavelli non esitava, quindi, nel suo ultimo impegnativo scritto politico a innalzare un peana a questi benefattori, e a spiegare quale era stato il senso della sua vita, asserendo

che il maggiore onore che possono avere gli uomini sia quello che volontariamente è loro dato dalla loro patria: credo che il maggiore bene che si faccia e il più grato a Dio sia quello che si fa alla sua patria (...) non è esaltato alcuno uomo tanto in alcuna sua azione, quanto sono quegli che hanno con leggi e con istituti reformato le repubbliche e i regni: questi sono, dopo quegli che sono stati iddi, i primi laudati (...) ed è stata stimata tanto questa gloria dagli uomini che non hanno mai atteso ad altro che a gloria, che non avendo possuto fare una republica in atto, l'hanno fatta in iscritto: come Aristotele, Platone e molti altri.²⁸

²⁸ Machiavelli, *Discursus* (Vivanti), 744.

Riferimenti bibliografici

1. Edizioni

Agostino, *De civitate Dei* = Agostino, *De civitate Dei*, in *Patrologia latina*, vol. 41.

Descartes, *Oeuvres et lettres*, (Bridoux) = R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, textes présentés par A. Bridoux, Gallimard, 1953.

Leonardo, *Scritti* (Vecce) = Leonardo da Vinci, *Scritti*, a c. di C. Vecce, Milano, Mursia, 1992.

Machiavelli, *Discorsi* (Anselmi–Varotti) = N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a c. di G. M. Anselmi, C. Varotti, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

Machiavelli, *Il Principe* (Inglese) = N. Machiavelli, *Il Principe*, a c. di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995.

Machiavelli, *Discursus* (Vivanti) = N. Machiavelli, *Discursus florentinarum rerum*, in Id., *Opere*, vol. I, a c. di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1997.

Machiavelli, *Lettere* (Vivanti) = N. Machiavelli, *Lettere* in Id., *Opere*, vol. II, a c. di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1999.

Pascal, *Frammenti* (Balmas) = B. Pascal, *Frammenti*, a c. di E. Balmas, pref. di J. Mesnard, Milano, Rizzoli BUR, 1983.

Périer 1983 = Madame Périer (Gilberte Pascal), *Vita di Blaise Pascal*, in B. Pascal, *Frammenti*, testo a fronte, a c. di E. Balmas, pref. di J. Mesnard, Milano, Rizzoli BUR, 1983, 1053-1099.

2. Studi

Adorno 2007 = F.P. Adorno, *La disciplina dell'amore. Pascal, Port-Royal e la politica*, Roma 2007.

- Barbuto 1994 = G.M. Barbuto, *Il Principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie moderne*, Napoli, Guida, 1994.
- Barbuto 2013 = G.M. Barbuto, *Machiavelli*, Roma, Salerno ed., 2013.
- Battista 1998 = A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a c. di A. M. Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998.
- Bodei 2005 = R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna, Il Mulino, 2005 (1991).
- Borrelli 1993 = G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, il Mulino, 1993.
- Bosco 2000 = D. Bosco, *Introduzione a B. Pascal, Frammenti politici*, Brescia, Morcelliana, 2000, 9-81.
- Cacciari 1965= M. Cacciari, *L'utopia della politica*, in *L'utopia della politica*, a c. di L. Nunziante, Caserta, Edizioni Saletta dell'Uva, 2002, 75-89.
- Carraud 2007= V. Carraud, *L'anti-augustinisme de Pascal*, in *Augustin au XVII siècle* (Actes du colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France, 30 sept. – 1er oct. 2004), textes réunis par L. Devillairs, Firenze, Olschki, 2007, 151-190.
- Cotta 1960 = S. Cotta, *La città politica di sant'Agostino*, Milano, Edizioni di Comunità, 1960.
- Del Noce 1965 = A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna. 1. Cartesio*, Bologna, il Mulino, 1965.
- Devilleirs 2007= *Augustin au XVII siècle* (Actes du colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France, 30 sept. – 1er oct. 2004), textes réunis par L. Devillairs, Firenze, Olschki, 2007.
- Dionisotti 1980 = C. Dionisotti, *La testimonianza del Brucioli* (1979), in Id. *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980, 193-126.
- Ferreyrolles 1984 = G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984.
- Flasch 1983 = K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, tr. di C. Tugnoli, Bologna, il Mulino, 1983 (ed. or. Stuttgart, 1983).

- Force 1996 = P. Force, *Pascal et Machiavel*, in *Justice et force. Politiques au temps de Pascal* (Actes du colloque “Droit et pensée politique autour de Pascal”, Clermont-Ferrand, 20-23 sept. 1990), recueillis et présentés par G. Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, 1996, 61-70.
- Gatti 2010 = R. Gatti, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Roma, Edizioni Studium, 2010.
- Gouhier 1987 = H. Gouhier, *L'antihumanisme au 17. siècle*, Paris, Vrin, 1987.
- Guardini 2002 = R. Guardini, *Pascal*, tr. M. Perotto Caracciolo, Brescia, Morcelliana, 2002 (Leipzig, 1935).
- Horn 2005 = C. Horn, *Sant'Agostino*, tr. di P. Rubini, ed. it. a c. di P. Kobau, Bologna, il Mulino, 2005 (Muenchen, 1995)
- Lazzeri 1993 = Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.
- Lettieri 2014 = G. Lettieri, voce “Agostino”, in *Enciclopedia Machiavelliana*, diretta da G. Sasso e G. Inglese, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014, I, 15-26.
- Macchia 1961 = *I moralisti classici da Machiavelli a La Bruyère*, a c. di G. Macchia, Milano, Adelphi, 2001 (1961).
- Procacci 1995 = G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995 (1965).
- Romeo 2009 = M.V. Romeo, *Il re di concupiscenza. Saggio su Pascal etico-politico*, Milano, Vita & Pensiero, 2009.
- Sasso 1987 = G. Sasso, *Machiavelli e Romolo, Appendice. Note sulle fonti di Discorsi I, 9 e Machiavelli e i detrattori antichi e nuovi di Roma. Per l'interpretazione di “Discorsi” I 4* in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1987.
- Schnur 1979 = R. Schnur, *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, intr. e tr. di Castrucci, Milano, Giuffrè, 1979 (Berlin, 1963).
- Sellier 1995 = Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, Paris, Colin, 1995 (1970).
- Toffanin 1960 = G. Toffanin, *Italia e Francia: umanesimo e giansenismo, l'Arcadia e Cartesio*, Bologna, Zanichelli, 1960.