

IL 'ROMOLO MACHIAVELLIANO'. IL MOMENTO DELL'ORIGINE DELLO STATO NEL PENSIERO DI MACHIAVELLI

1. INTRODUZIONE

Col *Principe* ci troviamo di fronte, come giustamente ha osservato Pocock, ad una «tipologia di innovatori politici».¹ Già dal primo capitolo viene prospettata una divisione degli stati in repubbliche e principati; questi ultimi, a loro volta, ulteriormente divisi in principati ereditari, guidati da un principe «naturale»,² e in principati nuovi, il vero e proprio oggetto del *Principe* - nonché la forma di stato suggerita a Lorenzo de' Medici, il dedicatario dell'opuscolo - nei quali non vi è consuetudine alcuna sulla quale fondare il potere del nuovo principe. Ma come imporre, allora, ciò che è completamente nuovo? A questo problema tenta appunto di rispondere l'opuscolo: poiché «l'uso è l'unica alternativa alla fortuna»³ e una situazione simile ridurrebbe lo Stato alla mercé di questa, «sono richieste al nuovo principe delle qualità eccezionali e straordinarie, al di là delle regole stabilite nel caso del principe naturale».⁴ Da qui l'appello alla 'virtù', necessaria ove si

¹ J. G. A. POCOCK, *Custom and Grace, Form and Matter: an Approach to Machiavelli's Concept of Innovation*, in *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, ed. by M. Fleisher, New York, Atheneum, 1972, p. 167; cfr. anche ID., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975, p. 158. Ma è meglio parlare di «seconda natura», come dimostra Pocock, dal momento che non è tanto il loro valore legittimo che è preso in considerazione, quanto piuttosto il fatto che questa forma di Stato sia diventata abituale per il popolo (cfr. *Custom and Grace*, cit., p. 168).

² N. MACHIAVELLI, *Il Principe* [=Princ.], 2, in ID., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni, 1971, p. 258.

³ POCOCK, *The Machiavellian Moment*, cit., p. 160; cfr. anche ID., *Custom and Grace*, cit., p. 169.

⁴ ID., *The Machiavellian Moment*, cit., p. 161.

vogliono introdurre «nuovi ordini e modi».⁵ L'attenzione verso un progetto politico innovativo è dunque caratteristica del *Principe*, espressione forte della situazione di Firenze nell'Italia dei primi anni del Cinquecento: una città corrotta con la consuetudine di un Consiglio grande; una repubblica, dunque, ma nella quale tutte le virtù sono andate disperse, persino l'immanenza delle leggi alle necessità della storia, di cui sono testimonianza (come si vedrà più avanti) i 'dissensi'. In tal modo le leggi non sono più sufficienti a far regnare l'ordine e ancora meno a restaurarlo.

Il *Principe*, quantunque affronti 'di petto' la questione della nascita dello Stato, si occupa esclusivamente delle possibilità d'impadronirsene e del modo di imporre un nuovo reggimento, ma non del valore intrinseco di questa origine (che è poi quella della legge), tema affrontato nei *Discorsi* e che 'di diritto' rinvia non solamente al passato ma anche al futuro. Nessuna forma di legalità è presa in considerazione nel *Principe*: non solo perché l'innovazione si situa al di qua di ogni quadro legale e la legalità stessa non ha altro valore se non quello che le viene dall'uso, ma soprattutto perché questo testo (contrariamente, ad esempio, a *Disc. IX, 1*) non accosta mai esplicitamente la non ancora realizzata legalità del 'principe' innovatore ad una possibile futura legalità. Del resto, il fatto di aver scartato ogni discussione giuridica è richiamato da Machiavelli:

E' principali fondamenti che abbino tutti li stati [...] sono le buone legge e le buone arme: e perché non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge, io lascerò indrieto el ragionare delle legge e parlerò delle arme.⁶

Per comprendere il significato del rapporto tra l'esercizio della violenza e la legge, bisogna riaccostarsi dunque ai *Discorsi*, dove Machiavelli discute principalmente di repubbliche, di stati liberi e dunque di leggi. Qui, come nel *Principe*, ci troviamo subito di fronte al problema della nascita delle città, ma tutto ciò è espresso in termini molto più istituzionali ed è messo immediatamente in rapporto con il futuro ('legale') di queste:

Coloro che leggeranno quale principio fusse quelle della città di Roma, e da quali latori di leggi e come ordinato, non si meraviglieranno che tanta virtù si sia

⁵ *Princ.* 6, p. 265.

⁶ *Princ.* 12, p. 275.

per più secoli mantenuta in quella città.⁷

Fin dalle prime pagine dei *Discorsi*, le città sono divise in funzione dei loro stessi fondamenti; ma qui, contrariamente al *Principe*, Machiavelli interviene subito con un giudizio: dopo averle distinte proprio in virtù della loro origine, libera o soggetta, stabilisce una seconda distinzione in funzione del valore della loro originaria costituzione. Così troviamo città, come Sparta o Venezia, che il primo legislatore ha immediatamente collocato sul «diritto cammino»,⁸ seguite da quelle che già dall'inizio si sono traviate e per le quali «è quasi impossibile che per qualunque accidente si rassetino».⁹ Per ultime sono presentate le città, come Roma, dove la legislazione si è affermata nel corso della storia e che derivano dunque dalla loro stessa prima legislazione imperfetta la possibilità di tendere verso quella perfetta. È proprio tale opportunità ad interessare maggiormente Machiavelli dal momento che, in questo caso, non c'è all'origine della legge un semi-dio come Licurgo, che merita una «somma laude»,¹⁰ o lo stesso Mosè: personaggi ispirati, meta-storici e ai quali non si sa se Machiavelli accordi un qualche credito storico.¹¹ La prima costituzione romana non è stata imposta dall'esterno da un legislatore che avesse una qualche conoscenza 'a priori' della sua intrinseca perfezione. Ma, a differenza degli stati che si sono allontanati fin dall'inizio dal «diritto cammino», Roma ha nelle sue stesse origini, per quanto imperfette, la possibilità di diventare perfetta. Così, l'importanza imprescindibile delle origini è affermata in modo ancora più intransigente e senza far ricorso ad una mitica fondazione iniziale già perfetta che, una volta per tutte, con una sorta di conquista della storia, permetterebbe il perfetto funzionamento della repubblica.¹² Con Roma l'origine è piuttosto vista come un momento (ed è proprio di questo momento che ci stiamo occupando) che 'permette' la storia aprendosi agli avvenimenti, cancellandosi dunque senza considerarsi come 'ultimo', ma che, nello

⁷ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* [=Disc.], I, 1, in ID., *Tutte le opere*, cit., p. 77.

⁸ *Disc.* I, 2, p. 79.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ivi*, p. 81.

¹¹ In ogni caso la Sparta di Licurgo, malgrado la perfezione della sua legislazione iniziale, non è addotta ad esempio da Machiavelli.

¹² I passi di *Disc.* I, 5-6 lasciano trasparire che Sparta e Venezia, malgrado la perfezione delle loro costituzioni, o a causa della fissità di queste che impedisce loro di aprirsi agli avvenimenti, sono in balia dei cambiamenti della storia.

stesso tempo, impone il suo segno su questi avvenimenti, su questa (sua) storia futura, poiché è solo questa origine che ne permette l'esistenza. Altrimenti per cosa lodare Romolo? Che cosa sarebbe all'origine della perfezione di Roma una volta istituiti i Tribuni? Machiavelli afferma che gli avvenimenti della storia, preceduti da una prima costituzione non malvagia, sono permessi o provocati da essa (*Disc. I, 2*). Ma come districarsi allora tra la prima legislazione e la sua storia futura, tra la necessità, la virtù e la fortuna?

Per determinare l'importanza degli atti fondativi e costitutivi di Romolo all'interno dell'elaborazione della costituzione perfetta di Roma, analizzerò più da vicino il valore che Machiavelli attribuisce a questo momento originario (in rapporto alla sua evoluzione futura e quindi alla concezione machiavelliana generale della legge) a partire da quel luogo dei *Discorsi* (I, 9) dove affronta la problematica questione del fratricidio di Romolo, legandola direttamente alla fondazione di Roma ed alle sue prime forme istituzionali. Secondariamente, cercherò di illustrare la centralità del momento dell'origine, mostrando come questo continui a giocare un ruolo anche quando le istituzioni si siano affermate, allo scopo di impedirne la corruzione proprio attraverso un continuo ritorno alle origini dello Stato (*Disc. III, 1*).

Ma, prima di tutto, al fine di evidenziare l'importanza e la particolarità del momento dell'origine per Machiavelli, vorrei mostrare in che modo le sue considerazioni su Romolo introducano degli elementi di totale rottura con la tradizione. Mostrerò poi come quest'ultima, sia essa pagana o cristiana, che accetti o condanni l'omicidio commesso da Romolo, ponga sempre come termini della questione il 'mezzo' (il fratricidio) e il 'fine' meta-storico (la fondazione di Roma come città eterna), giudicando della giustizia o dell'ingiustizia dell'uno in funzione della giustizia o dell'ingiustizia dell'altro o, più semplicemente, condannando il fatto di sottomettere un mezzo ad un fine. Ma con Machiavelli, a mio avviso, non sarà più possibile definire un mezzo violento come esterno ad un giusto fine, né giudicare in termini di mezzo e di fine: la violenza del fratricidio verrà concepita intrinsecamente connessa all'atto legislatore, radicata in una relazione essenziale e diretta con la fondazione stessa di Roma.

2. STORIA DELLA CRITICA DEL FRATRICIDIO DI ROMOLO

Comincerò dunque con una breve e per niente esaustiva storia del mito originario di Roma e dell'omicidio di Remo, fermandomi solo sui periodi e sugli autori che mi sono sembrati più importanti. Per essere completa questa storia richiederebbe di affrontare la questione dell'eternità di Roma, ovvero del suo destino provvidenziale, pagano e cristiano, che avrebbe già segnato le sue origini e che ritroviamo nei famosissimi versi di Virgilio, là dove fa parlare Giove in questi termini:

Inde lupae fuluo nutricis tegmine laetus
Romulus excipiet gentem et Mauortia condet
moenia Romanosque suo de nomine dicet.
His ego nec metas rerum, nec tempora pono:
imperium sine fine dedi. Quin aspera luno,
quae mare nunc terrasque metu caelumque fatigat,
consilia in melius referet mecumque fouebit
Romanos, rerum dominos gentemque togatam.
Sic placitum.¹³

Sappiamo quale ripercussione avranno questi versi da S. Agostino a Petrarca, ma lasceremo da parte questa problematica troppo vasta per studiare solo i passi che trattano direttamente del fratricidio, essendo però coscienti che la questione della *Roma aeterna* vi è sempre legata.

La nascita della storia del fratricidio risale alla seconda metà del IV o alla prima metà del III secolo, al tempo dell'invasione gallica del 390 a.C. A partire da quella data la storiografia, infatti, avrebbe dato importanza alla questione delle mura di Roma, al loro valore sacro ed alla trasgressione compiuta da Remo. Così, l'atto del fratricidio è caricato negli *Annali* di Ennio di un valore espiatorio di fronte a un primo atto trasgressore della sacralità delle mura: «nec pol homo quisquam faciet unpune animatus hoc nisi tu; nam mi calido das sanguine poenas».¹⁴

Di particolare interesse per la ricchezza delle fonti letterarie sul tema del fratricidio è il I secolo a.C., cioè il momento delle guerre civili; periodo che, non a caso, si trova anche al centro delle riflessioni di Machiavelli. È in questo arco di tempo che il fratricidio comincia a diventare un problema, e ciò perché può evocare tanto il fenomeno delle lotte interne della fine della Repubblica, quanto una certa volontà

¹³ VERGILIUS, *Aeneidos Liber*, I, 275-283.

¹⁴ ENNIUS, *Annalium*, 99-100.

reale dell'inizio dell'Impero. Una possibile soluzione di questo problema, riguardante una parte ormai consolidata della 'mitologia' romana, consiste nel minimizzare l'episodio dell'omicidio riducendolo a dettaglio, o attribuendone la responsabilità a qualcun altro e non a Romolo.

Tito Livio, nelle *Storie*, ricorda come la morte di Remo sia stata causata dalla degenerazione delle discussioni, sorte intorno all'interpretazione degli àuguri, tra i suoi sostenitori e quelli di Romolo: «ibi in turba ictus Remus cecidit». ¹⁵ Questa «turba», originata da un disaccordo reciproco, impedisce di individuare un responsabile per la morte di Remo, che appare piuttosto come un incidente. Tuttavia, accanto a questa lettura 'deresponsabilizzante', Livio menziona la *volgatio fama* di Remo ucciso da Romolo perché avrebbe violato le mura. Questa doppia lettura e il fatto che Livio, in quella che fa sua, minimizzi il ruolo di Romolo nella morte del fratello, evidenzia il problema, morale e politico, sollevato da questo accadimento. Le precauzioni di Livio ci costringono dunque ad analizzare la posizione dei 'detrattori' di Romolo.

In effetti, prima di Livio, Cicerone, nel *De Officiis*, sviluppando il rapporto tra *utilitas* e *honestas*, aveva insistito sul fatto che solo la «species [...] utilitatis» avrebbe spinto Romolo ad uccidere il fratello, e che, dunque, le sue giustificazioni costituivano solo una «speciem honestatis nec probabilem nec sane idoneam». Per poi concludere: «Peccauit igitur». ¹⁶ Appena più tardi, e dunque sempre nel periodo delle guerre civili, Orazio, nell'*Epodon VII*, legava direttamente queste ultime al fraticidio originario:

Sic est: acerba fata Romanos agunt
scelusque fraternae necis,
ut inmerentis fluxit in terram Remi
sacer nepotibus cruor. ¹⁷

Tale idea è ripresa da Lucano nel *Bellum civile*, là dove ricorda, verosimilmente in riferimento all'omicidio di Britannicus, che «fraterno primi maduerunt sanguine muri», riconoscendo tuttavia che in ogni tempo «nulla fides regni sociis, omnisque potestas / impatiens consortis

¹⁵ LIVIUS, *Ab urbe condita*, I, VII, 3.

¹⁶ CICERO, *De officiis*, II, X, 41.

¹⁷ HORATIUS, *Epodon Liber*, VII.

erit)». ¹⁸

Già in Lucrezio,¹⁹ Virgilio²⁰ e Catullo²¹ sono presenti allusioni negative al fraticidio, ma in termini molto più generali. Ad un livello più politico, è possibile rintracciare nel rifiuto di Augusto (ancora Ottaviano) di assumere il titolo di *Romulus* a favore di quello di *parens patriae* anche una dimostrazione pratica della messa in questione dell'atto di Romolo e di una certa avversione romana contro i re. Allo stesso tempo, Ovidio, nei *Fasti*, offre una nuova 'verginità' a Romolo, rendendo Celer responsabile della morte di Remo,²² insistendo sulla tristezza di Romolo e mettendo anche in scena una riconciliazione postuma tra i due fratelli attraverso un fantasma dell'ucciso.²³ È da notare anche il doppio uso della parola *pietas* a proposito di Romolo,²⁴ cioè proprio il valore a lui negato da Cicerone. Propertio²⁵ e Tibullo,²⁶ anche se in modo meno esplicito, sembrano entrambi fare del fraticidio un avvenimento ineluttabile e fatale, legato alla futura grandezza di Roma. Strabone, da parte sua, si contenta di evocare una rissa nella quale Remo sarebbe stato ucciso,²⁷ mentre Plutarco, con molta freddezza, non si sofferma sull'omicidio se non per ricordare due versioni dell'episodio che attribuiscono la responsabilità dell'atto rispettivamente a Romolo e a Celer.²⁸ Nelle *Epitome Titi Livii* di Floro, le posizioni si fanno più esplicite, anche se si comincia a mettere in dubbio la verità sull'autore dell'omicidio: «Ad tutelam nouae urbis sufficere uallum uidebatur, cuius dum angustias Remus increpat saltu, dubium an iussu fratris, occisus est». Se il dubbio sul fraticidio persiste, questo è in ogni caso giustificato e caricato di un valore sacrale: «prima certe uictima fuit munitionemque urbis nouae sanguine suo consecrauit». ²⁹ In una bellissima frase, che verrà ripresa da Petrarca, Floro conclude offrendo a posteriori a Romolo tutta la libertà d'agire: «Nam quid Romulo ardentius? Tali opus fuit, ut inuaderet

¹⁸ LUCANUS, *De Bello civile*, I, 92-95.

¹⁹ LUCRETIVS, *De rerum natura*, III, 73.

²⁰ VERGILIUS, *Georgicon*, II, 510.

²¹ CATULLUS, *Liber*, 64, 399.

²² OVIDIUS, *Fasti*, IV, 838-845.

²³ Ivi, V, 471-473.

²⁴ Ivi, IV, 850; V, 471.

²⁵ PROPERTIUS, III, 9, 49-50; IV, 9, 49-50.

²⁶ TIBULLUS, II, 5, 23-24.

²⁷ STRABO, *Geo.*, V, 3, 2, 18-19.

²⁸ PLUTARCUS, *Romulus*, 10, 2.

²⁹ FLORIUS, *Epitome*, I, 1, 8.

regnum».³⁰ In Dionigi di Alicarnasso si ritrova poi lo stesso tipo di giustificazione che in Livio, laddove lo storico greco va oltre fino a precisare che la rissa tra i partigiani di Romolo e di Remo si sarebbe scatenata senza un ordine da parte dei due capi.³¹

Se si passa all'inizio dell'era cristiana ci si trova di fronte ad una critica radicale di Roma fondata sulle circostanze della sua origine e dunque sulla figura di Romolo. Tre argomenti sono costantemente combinati al fine di dimostrare la fondamentale 'empietà' dei Romani: 1) i primi Romani erano *latrones*; 2) avevano rapito con violenza le loro donne; 3) Romolo aveva fondato Roma per mezzo di un fratricidio. Questi elementi di giudizio trovano tuttavia la loro origine nel pensiero classico pagano e più precisamente, secondo Wagenvoort,³² nei pensatori greci anti-romani come Carneade o Timagene. In ogni caso, è possibile rintracciare la medesima combinazione argomentativa nelle *Storie* di Giustino, opera anti-romana che riprende parte delle *Filippiche* di Pompeo Trogo:

Quos autem homines Romanos esse? nempe pastores, qui latrocinio justis dominis ademptum solum teneant: qui uxores, quum propter originis de honestamenta non invenirent, vi publica rapuerint: qui denique urbem ipsam parricidio condiderint, murorumque fundamenta fraterno sanguine asperserint.³³

Nella letteratura cristiana troviamo gli stessi tre elementi di giudizio negativo nell'*Octavius* di Minucius Felix, testo tanto eloquente da rendere necessaria una citazione integrale:

Nonne in ortu suo et scelere collecti et muniti immanitatis suae terrore creuerunt? Nam Asylo prima plebs congregata est: confluxerant perditii, facinerosi, incesti, sicarii, proditores, et ut ipse Romulus imperator et rector populum suum facinore praecelleret, parricidium fecit. Haec prima sunt auspicia religiosae ciuitatis! Mox alienas uirgines iam desponsatas, iam destinatas et nonnullas de matrimonio mulierculas sine more rapuit uiolauit inlusit, et cum earum parentibus, id est cum soceris suis, bellum miscuit, propinquum sanguinem fudit. Quid inreligiosius, quid audacius, quid ipsa sceleris confidentia tutius? Iam finitimos

³⁰ Ivi, I, 2, 2.

³¹ DIO. HAL., I, 87, 1. Per un ultimo autore che discolpa assolutamente Romolo e che potrebbe essere interessante come contemporaneo di S. Agostino, cioè Servius Grammaticus, rinvio a P. BRUGGISSER, *Romulus Servianus: la légende de Romulus dans les Commentaires à Virgile de Servius: mythographie et idéologie à l'époque de la dynastie théodosienne*, Bonn, R. Habelt, 1987, che sviluppa proprio la questione della presenza di Romolo nella sua opera.

³² H. WAGENVOORT, *The Crime of Fratricide*, in ID., *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*, Leiden, E. J. Brill, 1956, pp. 173-174.

³³ IUSTINUS, XXVIII, II.

agro pellere, ciuitates proximas euertere cum templis et altaribus, captos cogere, damnis alienis et suis sceleribus adolescere cum Romulo regibus ceteris et posteris ducibus disciplina communis est.³⁴

Di seguito, nelle *Storie* di Orosio:

Cuius regnum continuo Romulus parricidio imbuit, parique successu crudelitatis sine more raptas Sabinas, improbis nuptiis confoederatas maritorum et parentum cruore dotauit. Itaque Romulus, interfecto primum auo Numitore dehinc Remo fratre, arripuit imperium Urbemque constituit; regnum aui, muros fratris, templum soceri sanguine dedicauit; sceleratorum manum promissa impunitate collegit.³⁵

Altre allusioni alla vicenda di Romolo e Remo presenti nella letteratura cristiana consistono nel simbolico invito loro rivolto a convertirsi, nell'opposizione istituita tra questi e i santi Pietro e Paolo (Leo Magnus, *Sermones*, 82; Prudentius, *Hymnus*, II, 441) e, soprattutto, nella negazione della divinità di Romolo (o in genere degli dei pagani che lo hanno protetto) motivata dall'atto delittuoso commesso. Quest'ultimo aspetto è sviluppato da Tertulliano³⁶ e da Lattanzio: «deus Quirinus quia hoc pastoribus uisum est, cum [...] gemini fratris extiterit».³⁷ Anche Agostino si muove in questa direzione nel III libro del *De civitate Dei*, utilizzando il fratricidio per dimostrare l'ingiustizia e l'arbitrio di tutti gli dei pagani, i quali

magis iritaret parricidium nascentis [Roma] quam regnantis [Troia] adulterium civitatis; cur igitur Troianis iram deorum provocavit ille alienae coniugis raptor, et eorundem deorum tutelam Romanis invitavit iste sui fratris extinator?³⁸

Agostino insiste con molta eloquenza sui dubbi e le evidenti esitazioni degli storici latini su menzionati per attribuire, una volta per tutte, un'assoluta ineludibilità morale all'episodio del fratricidio, «quod multi inpudientia negant, multi pudore dubitant, multi dolore dissimulant»³⁹. Dopo di che, dimostrando che la pace di Roma si giustifica con la fortuna e non con la protezione degli dei pagani, torna sull'episodio del ratto delle Sabine, sulla guerra che ne derivò e sull'omicidio di Tito Tazio da parte dello stesso Romolo:

³⁴ MINUCIUS FELIX, *Octavius*, XXV, 2-4.

³⁵ OROSIUS, *Historiae*, II, 4, 2.

³⁶ TERTULLIANUS, *Ad Nationes*, II, 9, 19.

³⁷ LACTANTIUS, *Institutiones divinae*, I, 29.

³⁸ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, III, vi, 102-103.

³⁹ *Ibid.*

Deinde Titum Tatium regem Sabinorum socium regni Romulus ferre compulsus est, germani consortis inpatiens: sed quando et istum diu toleraret, qui fratrem geminumque non pertulit? Unde et ipso interfecto, ut maior deus esset, regnum solus obtinuit.⁴⁰

Nel libro XXII poi, rifacendosi come la maggior parte degli autori cristiani al II del *De republica* di Cicerone, nega la natura divina di Romolo ponendolo, come fondatore di Roma, in opposizione a Cristo, fondatore della città celeste e unico vero Dio.⁴¹ Ma il passo più significativo si trova nel libro XV del *De civitate Dei*, dove Agostino propone la spiegazione del fratricidio di Romolo basandosi sulla distinzione tra città terrena e città eterna:

Primus itaque fuit terrenae civitatis conditor [Cain] fraticida; nam suum fratrem civem civitatis aeternae in hac terra peregrinantem invidentia victus occidit. Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat huius terrenae civitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut Graeci appellant, quaedam sui generis imago respondit [...]. Sic enim condita est Roma, quando occisum Remum a fratre Romulo Romana testatur historia; nisi quod isti terrenae civitatis ambo cives erant. Ambo gloriam de Romanae publicae institutione quaerebant; sed ambo eam tantam, quantam si unus esset, habere non poterant.⁴²

Riconducendo l'omicidio di Remo all'episodio biblico, Agostino gli concede come unico valore quello di segno dell'ineludibile divisione interna alla città terrena, dell'ineludibile guerra tra i 'mali':

Illud igitur, quod inter Remum et Romulum exortum est, quem ad modum adversus se ipsam terrena civitas dividatur, ostendit; quod autem inter Cain et Abel, inter duas ipsas civitates, Dei et hominum, inimicitias demonstravit.⁴³

Dante non si discosterà significativamente da quest'ultima posizione. Senza mai tuttavia trattare esplicitamente del fratricidio, egli risitua sempre, tanto nella *Monarchia* (soprattutto II, v e II, vi) quanto nel *Convivio* (IV, IV fino a IV, VI), la storia romana all'interno di una storia divina:

⁴⁰ Ivi, III, xviii, 112.

⁴¹ Ivi, XXII, vi.

⁴² Ivi, XV, v, 64.

⁴³ Ivi, XV, v, 65.

Quella civitate imperatrice, e da Dio avere spezial nascimento, e da Dio aver spezial processo [...];⁴⁴

speciale nascimento, [e] speciale processo ebbe da Dio; ché brevemente, da Romolo incominciando che fu di quella primo padre, infino a la sua perfettissima etade, cioè al tempo del predetto suo imperadore, non pur per umane ma per divine operazioni andò lo suo processo. Che se consideriamo li sette regi che prima lo governaro, cioè Romolo, Numa [...] che furono quasi baiuli e tutori de la sua puerizia, noi trovare potremo [...] coloro essere stati di diverse nature, secondo l'opportunitade del precedente tempo.⁴⁵

Se lo «speciale nascimento» di Roma non è posto in questione per motivi religiosi o morali - anzi sembra essere per Dante direttamente legato alla sua futura grandezza - esso ha tuttavia sempre bisogno di una giustificazione divina. A differenza di Agostino e degli altri pensatori dei primi secoli del Cristianesimo, per Dante vi è una comune misura tra le origini di Roma e la sua perfezione tale da permettere, come conseguenza, di giustificare il carattere peculiare della sua fondazione che avrebbe necessitato di «diverse nature, secondo l'opportunitade del precedente tempo». Tutto ciò è concepibile solo all'interno di un tempo regolato da Dio e in funzione di una futura Roma cristiana - di fronte alla quale Dante sa però mostrarsi critico - in modo che lo «speciale nascimento» divenga parte delle «divine operazioni» e, in quanto tale, non possa essere criticabile.

Assai diverso, per il rilievo assunto dalla tradizione classica, è l'atteggiamento di Petrarca. Nel II libro del *De otio religioso*, l'Arquate si ferma lungamente intorno alla questione della divinità di Romolo sulla scorta di Cicerone, Lattanzio e Agostino:

Iverunt equidem, ut scriptoribus gentilium placet, his itineribus ad celum multi, precipue Romulus et Alcides; qualiter tamen tanto volatui alas explicuerint ignoro, alter fraterno, multorum alter sanguine madidus.⁴⁶

Dopo aver ripreso letteralmente il ragionamento di Cicerone sopra citato, prova a capire, pur condannandole, le affermazioni di Livio (e dei poeti Orazio, Virgilio e Lucano):

nulla hic ab homine pagano et Romani nominis laudatore, nulla, inquam, vera

⁴⁴ D. ALIGHIERI, *Convivio*, IV, IV, 13-14.

⁴⁵ Ivi, IV, v, 10-12.

⁴⁶ F. PETRARCA, *De otio religioso*, II, in ID., *Opere latine*, a cura di A. Bufano, B. Arachi, C. K. Reggiani, introd. Di M. Pastore Stocchi, 2 voll., pp. 567-809: 750.

Romuli divinitas affertur, sed antiquitatis venia et licentia consecrandarum originum et patientia gentium subiectarum: nichil solidi igitur, sed inane licentieque et opinionis est totum.⁴⁷

In tal modo il problema della divinità di Romolo diventa un puro fenomeno di 'credenza popolare' e di politica:

hoc divinitatis nomen in Romulo equanimiter quam ipsum Rome imperium gentes pati, neque enim qui patitur approbat, sed obstare non potest, aut non vult; equidem Romam ipsam parvam adhuc.⁴⁸

D'altra parte, in un genere del tutto diverso, Petrarca non esita a paragonare a Romolo l'eroe del suo tempo, Cola di Rienzo, preferendo la continuità alla rottura. In una delle epistole indirizzata *Ad Nicolaum tribunum Urbis et ad populum Romanum*, si rivolge in questi termini a Cola:

Tu quidem, vir, tibi egregie ad immortalitatem nominis aperuisti aditum. [...] celum petes, quo tibi virtus et tuorum caritas viam stravit, eterne fame vestigium hic relinquens. Quid aliud sperare licet? Romulus Urbem condidit; hic, quem sepe nomino, Brutus libertatem, Camillus utramque restituit. Quid ergo inter hos teque, clarissime vir, intererit, nisi quia Romulus urbem exiguam fragili vallo circumdedit, tu omnium que sunt et que fuerunt permaximam civitatem validissimis muris cingis? Brutus ab uno, tu a multis tyrannis usurpatam libertatem vendicas. Camillus ac novis et adhuc fumantibus, tu ex iam pridem desperatis ac veteribus ruinis eversam restituis. Salve, noster Camille, noster Brute, noster Romule, seu quolibet alio nomine dici mavis! Salve, Romane libertatis, Romane Pacis, Romane tranquillitatis auctor!⁴⁹

Nessuna discontinuità, dunque, tra l'eroe pagano e quello dell'età cristiana; ma, in questo caso, il fratricidio non viene menzionato. Lo troviamo invece evocato nel capitolo dedicato alla *Vita Romuli* del *De viris illustribus*, ma in termini tanto neutrali da non permettere più né una condanna morale né un'accettazione, nel nome di una necessità politica, ovvero del rapporto esclusivo tra Roma e Romolo:

fratre quidem auspiciis victo, Romuli solius ex nomine urbi nomen inditum. Ceterum, seu hinc orto certamine, seu contempto fratris edicto, Remus, nova

⁴⁷ Ivi, p.754.

⁴⁸ *Ibid.* La questione della divinità di Romolo è anche trattata nelle *Familiari* (VII, 2, 20-22) e, in modo più filologico, nell'*Invective contra medicum* (III).

⁴⁹ F. PETRARCA, *Dalle epistole varie*, in ID., *Epistole*, a cura di U. Dotti, Torino, UTET, 1978, p. 908.

moenia transcendens, interficitur; sive imperii cupiditas sive ille justitiae rigor fuit, variat enim in multis vetustissimae rei fides.⁵⁰

A questo punto giustifica il ratto delle Sabine (atto del quale lo stesso Romolo porta la responsabilità) nel nome della necessità e della futura grandezza di Roma. Petrarca ritorna sull'episodio nell'*Invectiva contra eum qui maledixit Italiae*, cioè contro un certo Giovanni da Hesdin che, nel difendere le ragioni della residenza avignonese, aveva scritto 'contro' Roma usando tutti gli aspetti 'negativi' della storia romana sulla scorta, tra gli altri, dei citati scritti di Orosio. Così Petrarca risponde a questi due detrattori dell'Italia:

Iam quidem Romulo obiciunt, et violentas nuptias illum celebrasse et in reliquis ardentissimi virum spiritus fuisse. Excusari potest facilius, quam negari. Et nuptias quidem pene excusat ipsa necessitas.⁵¹

In tal modo Petrarca giustifica il ratto delle Sabine senza tuttavia prendere esplicitamente posizione a proposito dell'altro delitto di Romolo - pure agitato dai detrattori - se non forse con le parole molto vaghe «in reliquis». Con la stessa significativa indeterminatezza si avvicina una seconda volta al problema:

Reliquum sane viri illius ardorem Florus excusat: «Quid» inquit «Romulo ardentius? Tali opus fuit, ut invaderet regnum». Et profecto, quodcumque usquam regnum cernimus, aut regis invadentis ardor fecit, aut ignavia populi patientis. Non fecit natura reges primos, sed industria.⁵²

L'«industria» e il «regis ardor», dopo la citazione già evocata di Floro, sembrano proprio alludere al fratricidio di Romolo. Eppure il silenzio di Petrarca dimostra piuttosto l'intenzione di celare questa parte del mito, sebbene accettata. Significativo del silenzio dell'Arquate è questo passo delle *Familiari* (XVIII, 1, 37):

Sileo illa vetustiora ipsius urbis origine et primos muros fraterna cede madentes et impio scelere quesita dyademata.

Tanto Dante che Petrarca, dunque, assumono una posizione ambigua che, al di là di una certa accettazione, in nome della grandezza o del destino fissato da Dio (e qui si ritrova un argomento agostiniano,

⁵⁰ ID., *Vita Romuli*, in *De viris illustribus*, I.

⁵¹ ID., *Invectiva contra eum qui maledixit Italiae*, in *Opere latine*, cit., II, pp. 1153-1253: 1246.

⁵² Ivi, p. 1248.

ma anche pagano), dell'elemento 'straordinario' insito nella storia romana, si unisce al rifiuto di prendere posizione in merito al fratricidio. Tuttavia, come si è visto, con Petrarca il ratto delle Sabine riceve, per la prima volta nella storia cristiana, una giustificazione storica in termini di necessità.

Per quanto concerne la letteratura rinascimentale italiana,⁵³ ho rilevato menzioni significative all'episodio del fratricidio soltanto nell'*Oratio in laudem urbis Romae*⁵⁴ di Zenobi Acciaiuoli, domenicano ex savonaroliano al servizio di Leone X, pubblicata a Roma nel 1518. Esclusivamente rivolta all'esaltazione della Roma cristiana, l'orazione tende a screditare la città pagana facendo risalire la sua volontà di conquista a Caino e sottolineando la corrispondenza tra il fratricidio di quest'ultimo e quello di Romolo. La Roma pagana diviene la fonte della malvagità e della violenza che solo il destino provvidenziale della Roma cristiana, di cui pure le invasioni barbariche costituiscono un capitolo, potrà compensare.

Prima di affrontare l'assoluto rovesciamento dei termini della questione proposto dal testo machiavelliano, vorrei porre l'attenzione su alcuni versi dalle *Antiquitez de Rome* di Joachim Du Bellay in cui si fa riferimento, al pari del citato passo oraziano, alla questione della decadenza di Roma in rapporto alle origini stesse della città:

Vous détrempez le fer en vos propres entrailles?

Etait-ce point, Romains, votre cruel destin,
Ou quelque vieux péché qui d'un discord mutin
Exerçait contre vous sa vengeance éternelle?

Ne permettant des dieux le juste jugement,
Vos murs ensanglantés par la main fraternelle
Se pouvoir assurer d'un ferme fondement.⁵⁵

Per Machiavelli, come si vedrà, il fratricidio sarebbe stato invece necessario proprio per assicurare a Roma quel « ferme fondement».

In conclusione, è possibile evidenziare le seguenti posizioni: 1) le condanne morali (Cicerone, Orazio, la teologia medievale, Du Bellay)

⁵³ Al di là degli autori già menzionati ho cercato, senza risultati significativi, la 'traccia' del fratricidio di Romolo in autori come Boccaccio, Valla, Ariosto, Bembo, Lorenzo de' Medici, Guicciardini.

⁵⁴ Una copia dell'*Oratio* è conservata presso la Biblioteca Nazionale di Roma, Misc. Val. 600.12.

⁵⁵ J. DU BELLAY, *Les Antiquitez de Rome*, sonetto 24.

che presuppongono l'idea di un primo 'peccato' che determina la storia futura o la visione provvidenziale cristiana; 2) la posizione 'ufficiale' (Livio, Ovidio, Dionigi d'Alicarnasso) che condivide la condanna morale ma difende Romolo nascondendo il suo omicidio; 3) l'ammissione poco esplicita del fratricidio, giustificato comunque in nome della futura grandezza di Roma, sia da parte pagana (Virgilio, Propertio, Tibullo) che cristiana (Agostino, Dante, Petrarca: di nuovo dunque una lettura provvidenziale della storia); 4) il riconoscimento al fratricidio, al di fuori di ogni tipo di provvidenzialismo, del carattere di necessità strettamente politica (Ennio, Floro, Petrarca che riprende quest'ultimo).

Ma è nei testi giuridici del *Digeste* che è possibile trovare l'interpretazione più specificatamente politica del fratricidio:

Si quis violaverit muros, capite punitur: sicuti si quis transcendet scalis admotis, vel alia qualibet ratione: nam cives Romanos alia, quam per portas, egredi non licet: cum illud hostile et abominandum sit: nam et Romuli frater Remus occisus traditur ob id, quod murum transcendere voluerit.⁵⁶

Il contenuto di questo passo può trovare giustificazione alla luce della divisione, proposta dal titolo VIII del I libro del *Digeste*, tra diritto divino, di cui il 'laico' diritto romano non si occupa, e diritto umano. Del diritto divino fanno parte le *res sacrae*, consacrate pubblicamente, cioè dal principe: ad esempio un tempio; le *res religiosae*, ovvero le sepolture che dipendono dunque da un atto privato; le *res sanctae*: «*Sacrae res et religiosae, et sanctae, in nullius bonis sunt*».⁵⁷ Le *res sanctae*, tra le quali troviamo i muri, hanno una più vaga relazione col diritto divino in virtù del quale non appartengono né ai privati, né alla comunità: «*Sanctae quoque res, veluti muri, et portae quodammodo divini juris sunt*».⁵⁸ Il termine *quodammodo* sembra indicarci che la qualità divina dei muri è di natura più analogica che reale; non si tratta di consacrare un posto agli dei, ma piuttosto di proteggerlo come se fosse attribuito a questi:

Sanctum est, quod ab injuria hominum defensum atque munitum est.

1. Sanctum autem dictum est a sagminibus. Sunt autem sagmina quaedam herbae, quas legati populi Romani ferre solent, ne quis eos violaret.

[...]

⁵⁶ *Digeste*, I, 8, 11, cit. in POMPONIUS, *Ex variis lectionibus*, II.

⁵⁷ *Ivi*, I, 8, 6, 2.

⁵⁸ *Ivi*, I, 8, 1.

3. *Proprie dicimus sancta, quae neque sacra, neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata: ut leges sanctae sunt: sanctione enim quadam sunt subnixae: quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est, etsi Deo non sit consecratum. Et interdum in sanctionibus adjicitur, ut qui ibi aliquid commisit, capite puniatur.*⁵⁹

La distinzione tra *sacer* e *sanctus* è questione assai complessa. Originariamente *sanctus* significava esclusivamente 'sancito' o 'garantito', 'sicuro' ('assicurato'), 'rispettabile' o 'rispettato', e si riferiva dunque essenzialmente a cose umane; laddove *sacer* concerneva piuttosto le cose divine.⁶⁰ Si può dunque affermare con Fugier che «*sacer* qualifica le cose aventi un rapporto con gli dei, e *sanctus* quelle che, di natura umana, ricevono una garanzia non solo umana»,⁶¹ e questo significato può essere precisamente applicato ai testi giuridici citati. Occorre ancora sottolineare che il carattere attivo di *sanctus* non è tanto il risultato di una sanzione e non è dunque inscritto nella cosa, bensì deriva dal fatto stesso di essere sancito o garantito, ovvero di essere direttamente legato all'azione. Quest'aspetto formale è fondamentale: la *res sancta* deve sempre essere *confirmata* o *subnixa*.

Può essere utile anche un'altra distinzione: tra i beni trovano posto da una parte le *res in patrimonio*, dall'altra le *res extra patrimonium* che non possono essere possedute da alcuno. Tra queste ultime si annoverano: le *res commune*, che sono comuni per natura; le *res publicae*, che lo sono per motivi di ordine pubblico; le *res sacrae, religiosae et sanctae*. È di notevole interesse il fatto che le caratteristiche stesse delle *res sanctae* sembrano piuttosto situarle tra le *res publicae*. Introdotte artificialmente tra le cose di diritto divino, ricevono una garanzia più forte; allo stesso tempo, il loro carattere originario le pone in una dimensione in qualche modo precedente alla comunità che giustifica l'ordine pubblico, richiedendo una giustificazione logicamente anteriore alla comunità stessa.

Da ultimo è importante rilevare che *sanctus* si applica a tutte le cose 'garantite' (soprattutto le *res publicae*), a tutte le disposizioni sancite da una legge: *sancta est lege*.⁶² D'altra parte, come sottolinea Ulpiano

⁵⁹ Ivi, I, 8, 8.

⁶⁰ Però il contrario rimaneva sempre possibile: la città è sacra, la nostra parola 'santo' viene da *sanctus*, i tribuni sono detti *sacrosancti*.

⁶¹ H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 197 (la traduzione è mia).

⁶² Cfr. ivi, p. 181.

in uno dei passi citati, la legge stessa, che può rendere una cosa *sancta*, deve essere considerata tale. Ritroveremo spesso questa circolarità della legge: *sanctus* concerne il movimento, l'innalzamento (che deve essere loro garantito) verso un livello che offre un garanzia, un rispetto. Tale circolarità giustifica l'intrusione, anche artificiale, nel campo religioso. E giustifica il fratricidio di Romolo o, piuttosto, il fratricidio di Romolo 'significa' questo momento originario. Per tale ragione, in questo contesto non si pone il problema della condanna: in quanto atto prescrittivo, il fratricidio di Romolo è un atto attraverso il quale il diritto si fa e si fonda.

L'opposizione tra i problemi morali posti dalla letteratura, tanto pagana quanto cristiana, e la chiarezza prescrittiva del testo giuridico induce a pensare che il fratricidio abbia un valore strettamente legato alla questione della legge e della sua autorità, cioè che valga come atto prescrittivo. È dunque in questa direzione che si cercherà di individuarlo nel testo machiavelliano, sapendo però a priori che un testo letterario o filosofico non ha la capacità, tipica del testo giuridico, di prescrivere al posto di enunciare,⁶³ e che con l'enunciazione viene sempre la giustificazione.

3. IL 'ROMOLO MACHIAVELLIANO'

Appare evidente, dall'analisi di *Disc. I, 9*, l'assoluta rottura operata, nell'ambito della letteratura non giuridica, dal giudizio di Machiavelli in merito al fratricidio di Romolo.⁶⁴ Egli è l'unico ad affermare che Romolo aveva ragione, riconoscendo così nell'omicidio un atto politico, o meglio, l'atto stesso della fondazione. In effetti, fino a quel momento, il comun denominatore tra i sostenitori e i detrattori di Romolo era costituito dal ricorso ad argomenti esterni all'ambito politico. Ciò è ovvio per la critica moralizzatrice cristiana; lo è per le

⁶³ In questo senso, il testo giuridico non può anticipare Machiavelli e non fa parte della stessa storia.

⁶⁴ Esistono già due importanti studi sul 'Romolo machiavelliano': M. REALE, *Machiavelli, la politica e il problema del tempo: un doppio cominciamento della storia romana? A proposito di Romolo in Discorsi I 9*, «La Cultura», XXXIII, 1985, pp. 45-123; G. SASSO, *Machiavelli e Romolo*, in ID., *Machiavelli e gli antichi*, I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, pp. 119-166. Tuttavia i due studiosi cercano di conciliare, in virtù di dati 'storici', l'origine collettiva (i 'dissensi') e individuale (Romolo) della legge: Machiavelli di fronte ad uno Stato sano e Machiavelli di fronte ad uno corrotto. Senza negare questa spiegazione storica, tengo a dimostrare che esiste un rapporto essenziale e necessario tra queste due origini della legge.

vaghe difese, però mai esplicite, delle origini di Roma nel nome della sua storia provvidenziale; ma è anche ovvio per i difensori pagani di Romolo, perché, al di là del fratricidio stesso che è spesso minimizzato, «ciò che fa di Romolo il re di Roma, è l'avallo della divinità».⁶⁵ C'è sempre un dio dietro Romolo e il fratricidio fa parte di una storia provvidenziale: in questo senso non è un atto politico puro. Eppure l'idea di una storia provvidenziale di Roma, condivisa da pagani e cristiani, spesso non bastava a rendere l'atto di Romolo accettabile. Occorre dunque analizzare, nella prospettiva machiavelliana, il rapporto tra la violenza dell'omicidio di Remo e la nascita di Roma.

3.1. L'INESTRICABILE RAPPORTO DELLA LEGGE CON L'OMICIDIO

Una prima risposta alla questione del rapporto tra la violenza di Romolo e la costituzione di Roma può essere formulata sulla base del principio contenuto nel titolo del *Disc. I, 9*: «Come egli è necessario essere solo a volere ordinare una repubblica».⁶⁶ Machiavelli definisce questo principio «regola generale»⁶⁷ e lo propone a più riprese:

molti non sono atti a ordinare una cosa, per non conoscere il bene di quella, causato dalle diverse opinioni che sono fra loro.⁶⁸

L'idea che uno Stato non possa essere riformato o ordinato da una pluralità di persone si coglieva già in *Disc. I, 2*: «gli assai uomini non si accordano mai ad una legge nuova».⁶⁹ Ma tale principio non porta Machiavelli a un relativismo totale, né ad un conservatorismo radicale o alla sola legge del più forte: al contrario, il legislatore «prudente e virtuoso» deve isolarsi nell'esercizio della sua prerogativa se vorrà essere di giovamento «non a sé ma al bene comune, non alla sua propria successione, ma alla comune patria».⁷⁰ Conseguentemente, occorrerebbe considerare qual «fine lo avesse indotto a fare tal omicidio»,⁷¹ ovvero comprendere che Romolo fu violento «per

⁶⁵ P. M. MARTIN, *L'idée de royauté à Rome*, I, préface par R. Bloch, Clermont-Ferrand, 1982, p. 44.

⁶⁶ *Disc. I, 9*, p. 90.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Disc. I, 2*, p. 79.

⁷⁰ *Disc. I, 9*, p. 90.

⁷¹ *Ibid.*

racconciare» e non «per guastare»,⁷² come «dimostra lo avere quello, subito, ordinato un Senato». ⁷³ Tutto ciò si potrebbe così riassumere: «Convieni bene, che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi». ⁷⁴ Ma per comprendere Machiavelli occorre considerare la relazione fra un mezzo e il suo fine alla luce della temporalità, d'altronde così presente nei suoi testi, anche se ciò può significare la perdita della distinzione stessa. Solamente in questa temporalità è possibile cogliere la 'convenienza' che esiste fra la legge e la violenza da cui quella origina. È la normatività futura che, scusandola, fornisce la misura ad una struttura di fatto; eppure quest'ultima la nega rendendola possibile. Il *Disc. I*, 9 sembra, già dal titolo, voler immergere nella storicità la nostra misura - ciò che ci permetterebbe di articolare la normatività della legge alla sua genesi - senza però pervenirvi completamente, ma sufficientemente affinché la storicità della legge non sia più superabile: poiché gli uomini non possono mettersi d'accordo, è normale che il legislatore debba isolarsi ed usare la violenza. Tuttavia tali violenze sono 'ammesse' solo nel caso in cui ne scaturiscano leggi favorevoli al bene comune, dunque solo se ciò a cui si mira non è l'interesse personale, come nel caso, ad esempio, che a queste violenze segua una spartizione del potere. Da un lato, però, l'atto costitutivo, l'isolamento nell'esercizio del potere, è esattamente ciò che sarà interdetto dalla legge che ne risulterà; dall'altro invece, ed è qui il problema reale, questa legge, immersa nel tempo, in quanto 'effetto' del fatto che motiva l'accusa, sarà scusata sempre troppo tardi: non può darsi 'Romolo ha il diritto di', ma solamente 'Romolo avrà avuto il diritto di'. La giustificazione non può esprimersi se non al futuro anteriore, il che equivale a dire che non si può esprimere, o almeno che non può essere espressa come diritto. Come distinguere allora Romolo da Cesare, per il quale gli stessi atti di isolamento e di violenza portano a «lasciare di sé una sempiterna infamia»,⁷⁵ come spiega con lirismo il capitolo seguente dei *Discorsi*? Questo percorso circolare è dovuto al fatto che Machiavelli vuole, al contempo, conservare un valore normativo e immergerlo con decisione nella storicità. Se i «valori sui quali si fonda la vita in comune non si pongono che in virtù di una violazione essenziale»,⁷⁶ tale violazione non si giustifica che alla luce di questi valori normativi, quindi sempre

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ivi*, p. 91.

⁷⁴ *Ivi*, p. 90.

⁷⁵ *Disc. I*, 10, p. 93.

⁷⁶ B. GUILLEMAIN, *Machiavel. L'anthropologie politique*, Genève, Droz, 1977, p. 289.

troppo tardi, poiché questi due elementi, la normatività e la sua effettività, sono decisamente articolati nel tempo.

3.2. LA CIRCOLARITÀ DEL RAPPORTO TRA LEGGE E STORIA

Questa circolarità ha il suo *pendant* esatto in altre considerazioni machiavelliane sulla legge. Gli uomini non fanno il bene se non per necessità:

gli uomini operano o per necessità o per elezione; e [...] si vede quivi essere maggior virtù dove la elezione ha meno autorità.⁷⁷

Non introducono poi mutamenti positivi nelle loro istituzioni se non «è mostro loro, da una necessità, che bisogni farlo».⁷⁸ In quest'ottica, ciò che più è in grado di creare nella società tali condizioni di urgenza o di pericolo, di fronte alle quali gli uomini, forzati ad agire conformemente alla necessità, introducono delle leggi giuste, sono i dissensi («divisioni», «disunioni», «inimicizie», «controversie», «tumulti», «umori») fra il Senato e la Plebe. Roma, quindi, a cui Romolo, pur senza allontanarla dal «diritto cammino»,⁷⁹ non offre una costituzione perfetta, può poco a poco conquistarla, poiché

furo tanti gli accidenti che in quella nacquero, per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fatto uno ordinatore, lo fece il caso.⁸⁰

Vale a dire la storia, con le sue urgenze ed esigenze. Ed ecco come Machiavelli parla della nascita dei buoni ordini in virtù dei dissensi, un fenomeno politico in cui risiede sicuramente la sua maggiore scoperta:

sendo diventata la Nobilità romana insolente [...], si levò il Popolo contro di quella; talché, per non perdere il tutto, fu costretta concedere al Popolo la sua parte, e, dall'altra parte, il Senato e i Consoli restassono con tanta autorità, che potessono tenere in quella repubblica il grado loro [...]. E così nacque la creazione de' Tribuni della plebe, dopo la quale creazione venne a essere più stabilito lo stato di quella repubblica, avendovi tutte le tre qualità di governo la parte sua.⁸¹

⁷⁷ *Disc. I, 1, p. 77.*

⁷⁸ *Disc. I, 2, p. 79.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ivi, p. 81.*

⁸¹ *Ibid.*

In tal modo Roma conquista la sua costituzione perfetta. Il ruolo fondamentale dei dissensi si conferma in *Disc. I, 4*:

i tumulti intra i Nobili e la Plebe [...] furono prima causa del tenere libera Roma; [...] sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; [...] tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro.⁸²

Eppure, i dissensi non sono sempre positivi. Talora possono condurre all'esilio, alla morte ed alla guerra civile (*Disc. I, 37*;⁸³ *Istorie Fiorentine III, 1*); oppure essere il frutto dell'ambizione o essere causati dall'interesse privato di una fazione («setta») che impiega mezzi privati (*Ist. VII, 1-2*). Questi dissensi non saranno effettivamente fecondi se non in una repubblica nata libera (*Disc. I, 49*) dove regni l'uguaglianza (*Disc. I, 55*), che sola permette un «vivere politico» e un «vivere civile»;⁸⁴ in breve, in uno Stato non corrotto e virtuoso in cui si agisce ancora in funzione della necessità e non dell'ambizione. Solo la legge è capace di conservare tale virtù, ovvero di impedire all'ambizione di regnare mantenendo una prossimità alla necessità (la prima appare quando la seconda scompare: *Disc. I, 37*) in modo non aleatorio, dal momento che anche carestie e guerre (*Disc. I, 1; III, 1*) generano degli stati di necessità, ma contingenti. La legge permette di conservare questa prossimità alla necessità, per esempio autorizzando l'accusa pubblica (*Disc. I, 7-8*) e, soprattutto, operando nella repubblica un continuo ritorno alle proprie origini (*Disc. III, 1*).⁸⁵

È dunque attraverso un percorso circolare che la legge, generata dai dissensi, è allo stesso tempo lo strumento per sorvegliarli e modellarli, in modo che restino fertili, pieni di quella virtù che fa sì che le inimicizie, nate dalla necessità, restino ad essa prossime senza produrre ambizione. Come si evince dai primi capitoli dei *Discorsi*, la legge deve essere immanente alla storia ed al contempo garantirne l'immanenza. Questo movimento circolare che va dalla storia al diritto e dal diritto alla storia, unendoli in un connubio unidimensionale (non potendosi

⁸² *Disc. I, 4*, p. 82.

⁸³ Per il rapporto tra legge e corruzione, mi permetto di rinviare al mio articolo, *Le droit corrompu. Commentaire d'un chapitre des Discorsi de Machiavel*, «Les cahiers d'histoire des littératures romanes», 1994, pp. 370-379, che ha come punto di partenza *Disc. I, 37*.

⁸⁴ *Disc. I, 55*, pp. 497-498.

⁸⁵ Sulla questione del ritorno alle origini dello Stato rinvio, per maggiori sviluppi, al mio articolo *Le retour à l'origine de l'Etat à partir du Chapitre I du Livre III des Discorsi de Machiavel*, «Les archives de philosophie», LIX, 1996, pp. 219-248.

pervenire ad alcuna progressione o differenza di livello nella relazione della legge con gli avvenimenti), è esposto da Machiavelli in *Disc.* I, 4:

Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù; perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione; la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano [...].⁸⁶

La virtù è mantenuta nei tumulti da ciò che scaturisce da essi: ovvero la legge. Ed è l'esigenza stessa della sua immanenza agli avvenimenti che la rende trascendente ad essi.

3.3. LA DUPLICITÀ DEL DISCORSO SULLA LEGGE: «CONVIENE CHE...»

Così, se in *Disc.* I, 9 la storia della legge fallisce continuamente in quanto il processo storico ha sempre bisogno di rinviare alla sua futura giuridicità per giustificarsi; parallelamente, la legge scaturita dai dissensi (in uno Stato esistente) deve sempre aver pre-modellato questi dissensi, rendendo ancora una volta la propria genesi empirica insoddisfacente e rendendosi così 'inabbordabile', inavviabile in quanto sempre già avviata. Il diritto non si concepisce se non sempre già lì, di fronte a/o in una storia sempre sua e, tuttavia, insufficiente per fondarlo interamente. Tutto ciò non è solamente parallelo, per la propria circolarità, alla questione della fondazione violenta; piuttosto, questa inavviabilità della legge è ciò che rende il momento fondatore cruciale: la legge deve e non può che essere il prodotto della storia, ma nello stesso tempo non può mai esserlo sufficientemente, giacché la storia, quella della legge, non si fa da sola. Dunque, per imporre la legge nonostante i rapporti circolari di questa con la storia, è necessario il momento della violenza, un'imposizione a misura - ancora incommensurabile - della necessità della legge che essa stessa, dopo avere 'urtato' la storia, lascerà virtuosamente accadere. Ma questo momento fondatore non è mai all'altezza delle questioni che pone, poiché la risposta a questa esigenza cruciale si esprime sia in un rinvio a un futuro - l'effetto, il fine - sia in una pura successione storica, dove la legge non è altro che l'effetto rischioso di un atto violento, segno della sua imposizione nel flusso della storia. Tale risposta deve restare doppia ed essere senza sosta riformulata in questa forma che assume

⁸⁶ *Disc.* I, 4, p. 82.

come carattere qualificante l'incommensurabilità dei due dati in gioco: nel momento fondatore del diritto il tempo della violenza che fonda e quello della legalità che avrà giustificato questa violenza non si corrispondono e impongono - e qui il 'dovere' politico - il passaggio dall'uno all'altro.

Soltanto avendo presente questa tensione, questa imperativa duplicità della storia della legge, si può comprendere il famoso passaggio di *Disc. I, 9*: «Conviene bene che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi». Altrove, come si è ricordato (*Princ. 12*), Machiavelli lega la violenza alla legalità:⁸⁷ questo passo è tanto più importante poiché è qui che si giustifica il punto di vista in apparenza non-legalista dell'opuscolo. Neppure in questo caso ciò che «conviene» si lascerà mai ridurre ad una semplice giustificazione delle armi in virtù delle leggi che ne seguiranno, e neppure al principio secondo il quale, se si usano efficacemente le armi, seguiranno automaticamente delle buone leggi. Queste due 'convenienze' sembrano sottintendere una necessità assolutamente sprovvista di ogni forma di exteriorità, in quanto mancante di ogni forma concepibile o raffigurabile di obbligazione: una necessità immanente al problema stesso (la nascita della legge) senza che questa immanenza, al contrario, diminuisca né l'obbligatorietà, né l'esigenza e la sua difficoltà. Non più dunque una regola politica secondo cui un buon fine futuro è sufficiente a giustificare i cattivi mezzi presenti, ma, attraverso la loro convenienza, l'espressione stessa della complementarità rischiosa della legge e della violenza che, per via delle loro inorganizzabilità temporali, rifiutano, tuttavia evocandolo, il discorso univoco e di principio in termini di mezzo e di fine. Così la violenza non risiede tanto nell'omicidio, sconveniente a prima vista alla legge, ma nella inorganizzabilità temporale dei due discorsi (quello di una legge che giustifica e quello di un omicidio che solo può farla nascere) che tuttavia devono 'convenire', ossia come suggerisce l'etimologia, 'venire insieme'.

4. IL RITORNO ALL'ORIGINE DELLO STATO COME UNICA FORMA DI RESISTENZA ALLA SUA CORRUZIONE

Il passo di *Disc. III 1* offre una conferma non solo dell'ineludibile

⁸⁷ Avrei anche potuto analizzare questo passo del *Disc. I, 4*, p. 82: «dove è buona milizia, conviene che sia buono ordine».

importanza del momento dell'origine dello Stato, ma anche del suo tenore 'violento' e del rapporto essenziale che Machiavelli, sin dal titolo, istituisce tra questa violenza e la legge:

A volere che [...] una repubblica viva lungamente, è necessario ritrarla spesso verso il suo principio.⁸⁸

Questo ritorno al «principio» può essere il risultato di tre processi diversi: uno estrinseco allo Stato, ovvero i pericoli cui è sottoposto (nel caso di Roma l'invasione gallica) e due intrinseci, cioè l'esempio degli atti coraggiosi di uomini virtuosi o una legge o un'istituzione che ne regolino tale ritorno all'origine. L'ultima possibilità, la meno aleatoria, è la migliore in quanto le repubbliche «sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare»,⁸⁹ poiché «è cosa più chiara che la luce, che, non si renovando, questi corpi non durano».⁹⁰ È significativo, a tal proposito, l'esempio dello stato fiorentino:

Dicevano [...] quegli che hanno governato lo stato di Firenze dal 1434 infino al 1494, come egli era necessario ripigliare ogni cinque anni lo stato; altrimenti, era difficile mantenerlo: e chiamavano ripigliare lo stato, mettere quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messo nel pigliarlo, avendo in quel tempo battuti quegli che avevano, secondo quel modo del vivere, male operato.⁹¹

Nessuna cosa è infatti

più necessaria in uno vivere comune, o setta o regno o repubblica che sia, che rendergli quella riputazione ch'egli aveva ne' principii suoi [...].⁹²

Abbiamo visto in che cosa consista il momento dell'origine dello Stato e come il momento del rinnovamento in virtù di una legge equivalga a quello raggiunto in forza di un pericolo o di un'assoluta necessità, quali sono i dissensi, da cui come si è visto scaturiscono buone leggi, un'invasione o la possibilità del ritorno dei Tarquini (*Disc.* I, 3). Tali situazioni d'urgenza fanno regnare la virtù e nascere i buoni ordini, permettono un ritorno all'origine dello stato impedendone la

⁸⁸ *Disc.* III, 1, p. 195.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ivi*, p. 196.

⁹² *Ivi*, p. 197.

corruzione degli ordini, ma rimangono contingenti. Per tale ragione è meglio «ritirare» lo stato «verso il suo principio» in virtù degli stessi ordini. Ma in tal modo ci troviamo di fronte al medesimo circolo vizioso,⁹³ anche se non riguarda più la nascita della legge ma il suo mantenimento e la sua resistenza alla corruzione. Ovviamente, queste due relazioni circolari hanno una comune radice nel ragionamento machiavelliano: essendo circolare la relazione tra la storia e la legge, è necessario un momento di pura violenza per immettere la seconda nella prima. Ma questa stessa relazione circolare fa sì che la corruzione della legge rimanga anch'essa 'inabbordabile' e che non si possano distinguere a priori i buoni dissensi, all'origine ad esempio dell'istituzione dei Tribuni (*Disc.* I, 2-4), da quelli negativi, come le tensioni sorte intorno alla legge agraria a causa delle quali «si venne nelle armi ed al sangue, fuori d'ogni modo e costume civile».⁹⁴ Gli «umori» alla base dei due tipi di dissenso non possono essere distinti in quanto non precedono la legge (anche se la fanno nascere), ma, al contrario, la presuppongono sempre: devono essere sempre già modellati da essa in modo che non ci sia una sola causa che possa giustificare la corruzione, ma il processo generale di fallimento della relazione tra legge e storia.⁹⁵

In effetti, Machiavelli attribuisce il fenomeno della corruzione al solo lavoro del tempo che allontana un'istituzione dalla sua necessità storica. Già in *Disc.* I, 2, prima di affermare che la costituzione perfetta è la costituzione mista, critica le altre costituzioni non in quanto tali, ma perché troppo soggette alla corruzione del tempo. Il «Principato», gli «Ottimati» e il «Popolare» sono «buoni in loro medesimi, ma si facili a corrompersi», di modo che nel primo «cominciarono li eredi a degenerare dai loro antichi» per dare luogo alla tirannide; mentre gli Ottimati

nel principio, avendo rispetto alla passata tirannide, si governavano secondo le leggi ordinate da loro, posponendo ogni loro comodo alla commune utilità [...]. Venuta dipoi questa amministrazione ai loro figliuoli, i quali non conoscendo la variazione della fortuna, non avendo mai provato il male, e non volendo stare contenti alla civile equalità, ma rivoltisi alla avarizia, alla ambizione [...] feciono che d'uno governo d'Ottimati diventassi uno governo di pochi.⁹⁶

⁹³ Vedi *supra*, § 3.2.

⁹⁴ *Disc.* I, 37, p. 120.

⁹⁵ Per la questione della corruzione della legge, che non è possibile qui sviluppare, rinvio al mio articolo *Le droit corrompu*, cit.

⁹⁶ *Disc.*, I, 2, p. 80.

In tal modo si giunge allo «stato di pochi», e da qui al governo popolare che si mantiene

un poco, ma non molto, massime spenta che fu quella generazione che l'aveva ordinato; perché subito si venne alla licenza, dove non si temevano né gli uomini privati né i pubblici.⁹⁷

Il Principato «è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano»⁹⁸ e questo «cerchio» induce Machiavelli a definire, sulla scorta di Polibio, la costituzione mista «perfetta», perché, contenendo le tre forme positive di governo, impedisce questo «cerchio», cioè impedisce la corruzione cagionata dal tempo, l'allontanamento dalla prima necessità che giustificava ciascuna di queste tre forme, allontanamento tanto naturale quanto il fenomeno delle generazioni. Tuttavia anche la costituzione perfetta di Roma si può corrompere, ancora una volta a causa del tempo,⁹⁹ di quel tempo intercorso tra una situazione d'urgenza, lo sviluppo degli «umori» e la nascita della legge. Tale ruolo del tempo si manifesta anche in *Disc. III, 1*: c'è sempre «qualche bontà» nei principi di tutti gli Stati e sono tali principi che permettono allo Stato di mantenere un rapporto con la sua origine. Ma la bontà di questi principi «nel processo del tempo [...] si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno» e «ammazza di necessità quel corpo».¹⁰⁰ Vengono qui affermati due concetti fondamentali: il minimo di «bontà» che si può trovare, secondo Machiavelli, negli ordini di ogni repubblica o regno consiste nei principi che li legano alla «prima riputazione ed il primo augumento loro»; e qui dobbiamo pensare ai passi citati di *Disc. I, 2* dove Machiavelli afferma che solo la prima generazione di uno Stato vive ancora nel ricordo delle necessità che lo hanno fatto nascere, mentre quelle seguenti si corrompono a causa dell'oblio. Grazie alla storia romana del I secolo a.C., e a *Disc. I, 37* che la sviluppa, sappiamo che anche la costituzione mista rimane alla mercé del tempo. È necessario dunque un secondo livello della legge che faccia sì che questi principi

⁹⁷ Ivi, p. 81.

⁹⁸ Ivi, pp. 79-80.

⁹⁹ Mi permetto di rinviare nuovamente al mio articolo *Le droit corrompu*, cit., contentandomi di evocare delle espressioni come «una legge che riguardi assai indietro»; «il riguardarsi indietro»; «temporeggiare»; «andò questo omore di questa legge, così, travagliandosi un tempo», etc. (*Disc. I, 37*, pp. 119-120).

¹⁰⁰ *Disc. III, 1*, p. 195.

buoni rimangano vivi, presenti, e ciò è possibile solo sulla base di un continuo ritorno a questa origine, di una continua riduzione al suo «segno», cioè non al suo contenuto, che può essere molto diverso e che si afferma solamente una volta imposto, ma alla sua forma di pura necessità, alla sua imposizione, alla violenza di Romolo che impone un'autorità. Questi segni sono la «paura», il «terrore» e la «pena» degli uomini che solo sotto questa autorità imposta divengono un popolo.

Ho tentato brevemente di illustrare, con argomenti interni al testo ed alla sua logica,¹⁰¹ l'idea machiavelliana del ritorno all'origine dello Stato,¹⁰² confermando, al contempo, il valore ineludibile e dunque essenziale del momento violento, posto da Machiavelli alla base della sua filosofia della legge.

In conclusione vorrei fare riferimento ad un altro grande interprete del Rinascimento italiano, Jacob Burckhardt. Per lo storico svizzero vi è la certezza che lo Stato abbia il suo primo fondamento nella violenza, e dunque la consapevolezza che l'autosacralizzazione etica dello Stato non cancella quel terribile concentrato di potere e violenza esploso alle sue origini esattamente perché ne costituisce il più diretto portato. Che ogni aumento di eticità, anziché ridurne il potenziale di dominio, ha come solo risultato quello di accrescerlo attraverso una legittimazione artificiale. Da qui la doppia demitizzazione sia della ricostruzione contrattualistica della genesi dello Stato, sia di quella protocristiana (e poi luterana) secondo la quale la società sarebbe stata il *prius* e lo « Stato sarebbe sorto per proteggerla come aspetto negativo, difensivo, di guardiano»,¹⁰³ dal momento che tale «funzione correttiva non può esplicarsi, da parte dello Stato, che attraverso i medesimi mezzi violenti che esso dovrebbe impedire».¹⁰⁴ La violenza dello Stato può sembrare più tangibile nel Rinascimento, quando una spiegazione trascendentale, esterna alla politica, non basta più e la lettura del potere su base individualista del contratto non è ancora nata; allora il potere si rivela nudo. È questo che ci ha mostrato Machiavelli all'atto di scoprire

¹⁰¹ Non ritengo condivisibile l'affermazione secondo cui in *Disc.* III, 1 «non è possibile non vedere riflesso il grande mito del *Politico* di Platone, che Ficino aveva tradotto» (E. GARIN, *Machiavelli fra politica e storia*, Torino, Einaudi, 1993, p. 20). Il tentativo di spiegare questo passo controverso da una parte con i presupposti storici di una trasmissione culturale, dall'altra riconducendolo ad una concezione trascendentale della storia, per cui una 'favola' esporrebbe il rapporto tra intelletto sensibile, divino e corporale, prescinde in realtà dal testo machiavelliano.

¹⁰² Per una discussione più ampia, mi permetto di rinviare al mio articolo *Le retour à l'origine de l'Etat*, cit.

¹⁰³ J. BURCKHARDT, *Meditazioni sulla storia universale*, Firenze, Sansoni, 1985, p. 38.

¹⁰⁴ R. ESPOSITO, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 32.

«l'autonomia della politica»,¹⁰⁵ proponendoci un Romolo sprovvisto di scusanti, di giudizio morale e di giustificazione teleologica; un Romolo che, uccidendo suo fratello, fa nascere lo Stato.

¹⁰⁵ B. CROCE, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1931, pp. 250-256.