

Immaginazione e parzialità.

Note sull'interpretazione neorepubblicana del popolo in Machiavelli

STEFANO VISENTIN

1. *Machiavelli e la renaissance del pensiero repubblicano*

Il concetto di repubblicanesimo ha conosciuto, soprattutto negli ultimi decenni, un'ampia fortuna all'interno del dibattito politologico (Labord e Maynor 2008), in particolare in ambito anglofono, ma anche sul territorio continentale¹, da un lato contribuendo a riformulare con un nuovo linguaggio le critiche mosse al liberalismo politico da parte dei sostenitori del comunitarismo, dall'altro – e forse più fecondamente – dando vita a un percorso autonomo di rielaborazione delle categorie teorico-politiche moderne, *in primis* quella di libertà, in particolare per quanto riguarda la persistente tensione tra uguaglianza politica e libertà individuale. Anche dal punto di vista dell'indagine storiografica tale concetto è una scoperta recente, databile intorno all'inizio degli anni '70 (Barberis 1999, p. 65; Geuna 1998); nondimeno si tratta di una scoperta che ha pesato non poco nelle recenti riletture della storia

della modernità politica, come dimostra l'imponente pubblicazione in due volumi, a cura di Quentin Skinner e Martin van Gelderen, dell'opera *Republicanism. A Shared European Heritage*, che di fatto trasforma quella che, al momento del suo apparire, si presentava come una tradizione minoritaria e rimossa in una vicenda *mainstream* del pensiero politico occidentale degli ultimi quattro secoli.

Una simile estensione dell'eredità repubblicana a un ambito storiografico tanto vasto e differenziato ha tuttavia finito per generare un certo grado di equivocità, al punto che il termine «repubblicanesimo» sembra aver perso gran parte della sua carica innovativa, traducendosi in molti casi in una variante – più o meno originale – del pensiero liberale e democratico. Non avendo la pretesa di monitorare anche solo una parte di queste variazioni sul tema del repubblicanesimo, ciò su cui invece vorrei focalizzare l'attenzione è il fatto che, nella quasi totalità dei casi (anche quelli che giungono agli esiti più diversi), la ge-

nealogia dei concetti repubblicani assegni all'opera di Machiavelli una rilevanza strategica nel passaggio da una concezione antica di queste tematiche alla fondazione di un repubblicanesimo effettivamente ed efficacemente moderno.

Ad esempio, è noto che il lavoro seminale di John Greville Agard Pocock attribuisce agli scritti del segretario fiorentino un ruolo decisivo nella creazione di un repubblicanesimo atlantico, individuando tanto nella riflessione seicentesca di James Harrington in Inghilterra, quanto in quella dei Padri Fondatori degli Stati Uniti del secolo successivo, la presenza di un 'momento machiavelliano' che rideclina la filosofia politica aristotelica, considerata «in un certo senso, la teoria politica nella sua forma più pura» (Pocock 1980, I, p. 189), dentro una nuova concezione della virtù politica. In una prospettiva diversa da quella di Pocock, sia Quentin Skinner, sia Philip Pettit riconoscono nella concezione machiavelliana della libertà la presenza di un antidoto contro quella che Kari Palonen, attento studioso dell'opera skinneriana, ha definito «the apolitical dimension inherent in liberalism» (Palonen 1998, p. 257), ovvero il pericolo, presente nelle società liberali contemporanee, di un impoverimento del linguaggio politico e di una crisi del valore della democrazia. Infatti, pur prendendo l'avvio da un modello argomentativo differente – nel caso di Skinner da un approccio di tipo *storico*-concettuale, in quello di Pettit invece da una prospettiva *logico*-concettuale –, entrambi questi autori individuano in Machiavelli «il principale architetto del pensiero repubblicano all'alba del mondo moderno» (Altini 2002, p. 280), attribuendogli una sorta di nuovo inizio, in una misura ben più radicale di

quanto fosse propenso a riconoscere Pocock. L'intenzione di questo saggio consiste dunque nel produrre una ricognizione critica dell'interpretazione del pensiero machiavelliano da parte di questi due pensatori, segnalandone gli aspetti più rilevanti avanzati a sostegno della loro specifica proposta teorica; ma riconoscendo, nel contempo, come proprio tali aspetti possano essere problematizzati a partire da una lettura parzialmente diversa del repubblicanesimo di Machiavelli, che tocca in particolare la determinazione della natura del popolo. A partire da questa problematizzazione, in conclusione, proverò a spiegare perché l'uso machiavelliano della nozione di popolo acquisisca un'importanza fondamentale per aprire una discussione sulla determinazione di tale concetto nella prima modernità, e forse anche oltre.

2. Skinner e Pettit lettori di Machiavelli

Quentin Skinner ha dedicato a Machiavelli una parte rilevante della sua produzione teorica, a partire da una breve ma densissima introduzione del 1981 (Skinner 1999), passando per numerosi scritti o parte di essi (Skinner 1998; 2001), fino ai capitoli machiavelliani del più recente *Renaissance Virtues* (Skinner 2006). Se l'interpretazione del concetto di libertà è senza dubbio l'elemento più conosciuto della lettura skinneriana di Machiavelli (Visentin 2007), io vorrei tuttavia prenderne in considerazione un altro aspetto, forse meno noto e discusso, ma la cui rilevanza è tale da tale da influenzare anche la novità delle considerazioni intorno alla libertà e alla virtù repubblicane: intendo il ruolo

che, secondo Skinner, l'opera del segretario fiorentino assegna alla figura del popolo e alla nozione di bene comune. Già il testo del 1981, nel capitolo dedicato al *Principe*, ricostruisce l'intenzione del testo machiavelliano a partire dalla volontà del suo autore di riformare radicalmente i principi dell'umanesimo politico, *in primis* rivoluzionando il concetto di virtù: «il termine virtù viene a indicare proprio il requisito della flessibilità morale di un principe» (Skinner 1999, p. 46)². In questa prospettiva, l'immagine del popolo si approssima a quello di una collettività priva di un suo principio formale, priva cioè, nei termini machiavelliani, di virtù: si apre cioè uno iato insuperabile tra il principe nuovo e il "suo" popolo, che deve essere ricomposto e ordinato con un atto di decisione politica: la solitudine del principe, «[i]solato dal popolo, protetto dalla «maestà del principato», impone che quest'ultimo si collochi in una posizione tale per cui «ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu sei» (ivi, p. 53). La politica principesca della simulazione e della dissimulazione è quindi istituita da un atto sovrano, generato dalla capacità, monopolizzata dal principe, di dirigere l'immaginario collettivo a proprio vantaggio, canalizzandolo alla realizzazione e alla stabilizzazione del proprio dominio; quasi che la pluralità dei cittadini, divenuti sudditi, fosse ormai ridotta a materia informe, disponibile ad essere costantemente riplasmata.

All'altezza del *Principe*, quindi, per Skinner la virtù riguarda esclusivamente un singolo individuo, colui che appunto vuole farsi 'principe nuovo'; invece nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* il tema della virtù si coniuga inevitabilmente con quello della libertà e dell'autogoverno, a partire da

un problema che lo studioso inglese enuncia così: «Il dilemma di Machiavelli [...] è questo: come si può infondere la virtù nel popolo, nel quale non risiede per natura» (ivi, p. 56). Il quadro dei rapporti politici appare dunque più articolato e complesso, nella misura in cui esso richiede la presenza attiva dell'intera cittadinanza, nelle cui mani riposa il bene comune. Per evitare di finire in un vicolo cieco, ricercando un'impossibile origine naturale della virtù civica, Machiavelli è costretto a far compiere un cambiamento radicale di prospettiva al proprio discorso, attraverso il passaggio – che per certi versi costituisce un vero e proprio salto – all'analisi della dimensione istituzionale, nel senso che solo l'ordinamento costituzionale repubblicano appare in grado di garantire la virtù di un popolo, e quindi la resistenza alla corruzione e la durata della repubblica.

La possibilità di costruire la virtù attraverso una costituzione (che deve essere, appunto, virtuosa) si fonda su due elementi, ovvero sulla funzione terroristica della religione³, e sulla coercizione delle leggi, le quali educano gli uomini e «gli fanno buoni» (come affermano i *Discorsi*, I, 3, in Machiavelli 1971, p. 82). La centralità del ruolo attribuito dalle leggi nei *Discorsi* machiavelliani è tenuta ferma da Skinner lungo il corso degli anni, come dimostra la seguente citazione, tratta dal capitolo V (*Machiavelli sulla "virtù" e sul mantenimento della libertà*) di *Virtù rinascimentali*: «Sostenendo che il mezzo indispensabile per prevenire la corruzione è quello di ricorrere ai poteri coercitivi della legge, egli [Machiavelli] non concorda soltanto con l'osservazione familiare secondo cui la legge deve servire a farci rispettare la libertà di ciascuno. Afferma anche che la legge può agire per libe-

rarci dalla nostra tendenza naturale ma autodistruttiva a perseguire i nostri interessi egoistici. Essa può costringerci a favorire l'interesse pubblico in modo autenticamente virtuoso, ponendoci in condizione di preservare la nostra libertà, anziché di danneggiarla. In altre parole, Machiavelli afferma che la legge può e dev'essere impegnata, oltre che per altri scopi, per costringerci a essere liberi» (Skinner 2006, p. 226); affermazione quest'ultima dal chiaro sapore rousseauiano.

Certo Skinner non trascura il tema della disunione e dei tumulti, dai quali – come ricordano i *Discorsi* (*Discorsi*, I, 4, in Machiavelli 1971, p. 82) – nascono le leggi e gli ordinamenti che tutelano la libertà del popolo. Egli afferma che i tumulti della plebe romana svolgono il compito di «creare un equilibrio elastico e bilanciato tra opposte forze sociali, in cui tutte le parti vengano coinvolte nella gestione del governo» (Skinner 1999, p. 75), secondo un'interpretazione che si potrebbe definire "simmetrica" della teoria dei due umori – quello dei grandi e quello del popolo, secondo le parole del *Principe* e dei *Discorsi*⁴. E in effetti, nel testo del 2002, gli umori della repubblica vengono rappresentati come «due interessi opposti» che «si sorvegliavano costantemente» (Skinner 2006, p. 229) – se non addirittura come una sintesi «delle disposizioni che ci spingono a scegliere e a perseguire i nostri fini molteplici» (*ivi*, p. 268) –, per impedire che l'altro prevalga, trasformando il bene comune nel bene esclusivo di una parte, e quindi introducendo un elemento di disgregazione nell'unità repubblicana.

Per questa ragione, pur sottolineando come i nobili e i ricchi costituiscano una minaccia per la repubblica, Skinner non

riconosce in Machiavelli una precisa scelta di campo filo-popolare, quanto piuttosto il tentativo di fondare la repubblica sul principio della stabilizzazione dei rapporti di forza in gioco attraverso specifici ordinamenti legislativi. In tal senso, il rapporto tra il popolo e le leggi repubblicane appare, analogamente a quanto era emerso dalla lettura del *Principe*, fondato sul dualismo tra la materia e la forma: queste ultime «infondono» la virtù nei cittadini, rendendoli virtuosi e quindi capaci di godere pienamente della loro libertà, oltre che di difenderla dalle minacce di una parte: «dire di una città che è libera equivale a dire che essa si mantiene indipendente da ogni autorità che non sia quella della comunità stessa. La libertà si identifica così con l'autogoverno» (Skinner 1999, p. 61).

La riflessione skinneriana su Machiavelli tiene dunque costantemente presente questa necessità di pensare, contro il concetto liberale, la compresenza e anzi la dipendenza reciproca di libertà individuale e legge pubblica – ovvero di libertà e uguaglianza –, come segnala con assoluta precisione il seguente passo: «Se [...] prendiamo in considerazione autorevoli teorici contemporanei come John Rawls, Robert Nozick e i loro innumerevoli seguaci, ci imbattiamo in un tentativo cosciente di far rivivere e ampliare la stessa visione gotica della politica [...] In questa visione, la libertà è un diritto naturale, la sua antitesi è la coercizione e la sua massima estensione è considerata come il dovere principale (se non il solo) dei governi illuminati» (Skinner 2006, p. 208). Attraverso Machiavelli, e più in generale attraverso la ricostruzione storiografica della teoria neo-romana degli stati liberi⁵, Skinner ricerca dunque una via alternativa alla concezione giusnatura-

listica della libertà: una via che, negando alla libertà il carattere di diritto naturale, impedisce che si possa attribuirle alcun valore fondativo nel rapporto tra gli individui e il potere politico; di conseguenza si apre un'opportunità per una riflessione originale intorno alla crisi delle attuali istituzioni democratiche, a partire dalla consapevolezza che la libertà dei cittadini non fonda giusnaturalisticamente il rapporto tra l'individuo e il potere politico, e pertanto non è un'acquisizione naturale, bensì deve essere costantemente riattivata e rimodellata dall'intervento legislativo.

Passando ora, dopo questo sintetico attraversamento dell'interpretazione skinneriana della tematica del popolo in Machiavelli, a considerare la riflessione di Philip Pettit, in primo luogo va segnalato il fatto che quest'ultimo, benché non sia uno storico di formazione, si è spesso misurato con la storiografia del pensiero politico, affiancando alle sue riflessioni teoriche specifici richiami al pensiero di autori del passato. Così, quando afferma di avere «some philosophical reasons for finding [Skinner's] picture of the history of liberty attractive» (Pettit 1993, p. 16), riconoscendo quindi l'importanza di una ricostruzione storica del (dei) concetto (concetti) di libertà, Pettit sembra interessato a mostrare come la definizione naturalistica di libertà utilizzata dal pensiero liberale sia legata a una cultura politica che può essere messa in discussione soltanto riconoscendone appunto il carattere storicamente determinato; e per fare questo risulta necessario il riferimento a un pensiero che ha conosciuto uno sviluppo storico differente, se non alternativo, rispetto a quello risultato "vittorioso" nel corso della modernità. Pettit ripercorre così la strada segnata da

Skinner, ma con una differenza significativa, che consiste nel tentare di pensare la libertà repubblicana non tanto come una variante di quella negativa, bensì come un genere autonomo, equidistante tanto dalla libertà negativa, quanto da quella positiva (anche se per certi versi influenzata da entrambe). Di grande rilevanza è il carattere anti-teleologico che il recupero del pensiero repubblicano introduce nella dimensione storica, sviluppando un elemento di produttiva complicazione rispetto a una visione lineare dello sviluppo del pensiero politico moderno – nonostante tale aspetto venga in parte neutralizzato dalla tendenza di Pettit (ma non solo sua; anche Skinner tende a comportarsi analogamente) ad ampliare a dismisura il numero dei pensatori che appartenerebbero a questa tradizione 'sconfitta', fino a farne talvolta il vero modello concettuale della modernità politica⁶. Ma altrettanto importante è il fatto che, nel percorso di elaborazione del suo paradigma repubblicano, Pettit abbia costantemente e coerentemente mantenuto il riferimento a Machiavelli al cuore della sua proposta teorica, di modo che si possono facilmente individuare alcuni debiti machiavelliani, più o meno impliciti, all'interno delle sue pagine.

In primo luogo, la stessa definizione di libertà come non dominio – uno dei capisaldi della concezione repubblicana di Pettit – risulta ancorata a quel *master-slavery scenario* che trova nei *Discorsi* di Machiavelli un passaggio genealogico fondamentale, come evidenzia lo stesso Pettit in *Republicanism*, il suo testo più sistematico sull'argomento: «Machiavelli è un autore che mette in primo piano l'opposizione tra libertà e servitù, e non a caso identifica l'essere soggetti a tirannia e la colonizzazione

come forme di schiavitù» (Pettit 2000, p. 44). La definizione di libertà come non dominio, ovvero come assenza di potere arbitrario – secondo il principio per cui «[u]n agente domina un altro agente se e solo se ha un certo potere su di esso, in particolare un potere di interferire basato sull'arbitrio» (Pettit 2000, p. 68) –, a differenza di quella negativa, non si fonda su una concezione dell'individuo come portatore di diritti naturali inalienabili, e di conseguenza non dà luogo a una teoria contrattualistica della genesi del potere politico; infatti Pettit nega che il consenso dato una volta per tutte all'esercizio di un potere da parte di qualcuno possa costituire una garanzia contro l'arbitrio, e quindi contro il dominio. Di qui la necessità che il progetto di un governo coerente con la libertà repubblicana sia centrato sull'impossibilità costituzionale che vengano esercitati atti di interferenza arbitraria.

In tale prospettiva, Pettit sottolinea come «l'aspirazione degli individui [in realtà «of the people», cioè del popolo] per la libertà nasce in genere da un desiderio, non di governare, bensì di non essere governati» (Pettit 2000, p. 39), rinviando così alla già citata teoria degli umori di Machiavelli, che come si è visto introduce un principio di dissidio nel corpo politico, di cui, come vedremo, anche Pettit riconosce l'importanza. Né questo è l'unico aspetto per cui la libertà repubblicana acquisisce una specifica valenza machiavelliana: un altro elemento fondamentale è dato infatti dal nesso inscindibile che Pettit rileva tra libertà ed uguaglianza⁷: un'uguaglianza che travalica la cornice giuridico-formale dell'uguale assoggettamento alle leggi, per esprimersi piuttosto come comune e simmetrico riconoscimento tra gli individui

– un'attitudine condivisa a «guardare gli altri negli occhi» (Pettit 2000, p. 57), che diventa misura sostanziale dei rapporti interindividuali.

Oltre che nella definizione della libertà individuale, è possibile individuare l'influenza di Machiavelli sulla riflessione di Pettit in almeno altri tre aspetti: la concezione della legge e dei «costumi», la definizione di virtù civica, e infine la nozione di *contestability*. In primo luogo, il principio più volte ribadito secondo il quale il sistema politico repubblicano «dovrebbe costituire un impero delle leggi, non degli uomini», presente anche nei *Discorsi*, dal momento che l'*imperium* della legge si differenzia dal *dominium* (*domination*), che è arbitrario e soggettivo, proprio per il suo carattere universale e per il riferimento a una nozione di bene comune condivisa. In un altro passo Pettit rinvia all'importanza attribuita da Machiavelli ai buoni costumi: «è impossibile imporre una repubblica delle leggi in una società che non sia già caratterizzata da 'buoni costumi'» (Pettit 2000, p. 288), ovvero da norme sociali che si radichino nelle abitudini virtuose dei cittadini. Legislazione repubblicana e virtù dei cittadini stanno così in un rapporto biunivoco, dal momento che, con le parole di Machiavelli, citate dallo stesso Pettit, «così come gli buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi, hanno bisogno de' buoni costumi» (*Discorsi*, I, 18, in Machiavelli 1971, p. 102).

I buoni costumi alludono a una concezione del bene comune che non è riconducibile a una comunità naturale, bensì è un bene sociale che «sarà comune nella misura in cui non può essere incrementato (o diminuito) per alcun membro del gruppo in questione senza essere al tempo stesso

incrementato (o diminuito) per altri membri del gruppo» (Pettit 2000, p. 148); ma esso è anche sempre «un bene comune dal punto di vista di ogni singola classe di vulnerabilità» (*ivi*, p. 124), ovvero è un bene non neutrale rispetto agli squilibri sociali: il bene comune nasce quindi da una condivisione sostanziale di orizzonte legata al principio dell'uguaglianza come simmetria e misura uguale già indicato in precedenza nella sua strutturale connessione con il principio della libertà (Visentin 2009). Rispetto a Skinner, dunque, Pettit riconosce, proprio recuperando il pensiero di Machiavelli, come le istituzioni repubblicane non possano considerarsi come equidistanti rispetto ai conflitti che attraversano la società, bensì debbano prendere in carico in qualche modo i settori sociali più deboli.

Ora, proprio il riferimento a un bene comune non neutrale legittima il riferimento al principio della *contestability* come espressione fondamentale della virtù repubblicana. Tale riferimento permette di recuperare il tema della virtù civica e della vigilanza dei governati sui governanti, rideclinandolo nel riconoscimento della necessità di una continua interazione tra la dimensione istituzionale e quella culturale-normativa, capace di porre un freno all'inevitabile processo di corruzione dei sistemi politici. Si tratta di un principio che, ancora una volta, è possibile ricondurre – sebbene Pettit non lo indichi esplicitamente – al ruolo positivo attribuito dai *Discorsi* al conflitto tra plebe e senato: infatti «tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro», e «chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del comune bene, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica

libertà» (*Discorsi*, I, 4, in Machiavelli 1971, p. 82). La connessione tra virtù e leggi va dunque estesa all'esercizio della contestazione, nel quale è possibile riconoscere tracce di quella concatenazione causale presente nei *Discorsi* tra virtù, esempi, educazione, leggi e tumulti; su questo versante, dunque, il repubblicanesimo di Pettit manifesta un'originale analogia con una delle tesi più scandalose avanzate dal segretario fiorentino. Più in generale, si può affermare che i richiami – tanto quelli espliciti, quanto quelli impliciti ma facilmente individuabili – all'opera di Machiavelli nella riflessione di Pettit sembrano sostenere il tentativo di fondare un paradigma politico alternativo a quello liberale, radicato su un olismo sociale che esalta la dimensione intersoggettiva della natura umana, a partire dalla quale è possibile la costruzione di spazi comuni di eguale libertà, senza però precipitare in una teoria della socievolezza naturale o in una deriva di stampo comunitarista; in questo senso l'insistenza di Pettit sulla necessità della partecipazione politica dei cittadini non assume tanto una valenza etica, legata a una virtù civica presunta naturale del popolo, quanto piuttosto è l'esito di un circolo virtuoso che deve instaurarsi tra le istituzioni e la *civility*, cioè il principio di interiorizzazione dei valori e degli interessi della società di cui si è parte.

3. Come agisce il popolo?

La presenza di Machiavelli nel pensiero di Skinner e di Pettit agisce come una sorta di apripista concettuale di un discorso sulla modernità politica che cerca di mettere in questione l'egemonia interpretativa di



Le Serment des Horaces, Louis David, 1785

stampo liberale⁸. Così da un lato Skinner utilizza la riflessione machiavelliana sulla libertà per trovare un'alternativa al rischio, implicito nel *mainstream* liberale, di un decadimento del lessico politico e, di conseguenza, del valore della democrazia; dall'altro Pettit cerca di elaborare, anche attraverso i riferimenti machiavelliani, una filosofia politica che sfugga tanto ai rischi del collettivismo, quanto a quelli dell'atomismo, elaborando un concetto di libertà altro rispetto ai poli della dicotomia tra libertà negativa e libertà positiva. In entrambi i casi, tuttavia, proprio laddove il richiamo a Machiavelli si fa più stringen-

te, richiedendo per così dire un confronto più serrato con l'apparato concettuale machiavelliano, emergono degli elementi problematici irrisolti – o forse rimossi dalla lettura dei due autori – che mostrano come tale apparato risulti indisponibile a farsi sussumere *in toto* dentro il progetto teorico-politico neo-repubblicano. E uno degli aspetti che, a mo' di cartina tornasole, rende maggiormente evidente questa indisponibilità, è proprio l'analisi della figura – o meglio: delle figure – del popolo presente negli scritti machiavelliani.

Riprendiamo la riflessione di Skinner. Egli insiste sul carattere contingente della

teoria machiavelliana della virtù principesca, così come di quella repubblicana, tuttavia tende a obliterarne la natura diffusa, per concentrarla invece in un principio unitario – rappresentato dal principe o dalla legge di una repubblica – che monopolizza l'ambito dell'azione politica, assumendosi il compito di muovere il popolo, materia inerte e sempre plasmabile, in una direzione virtuosa (e a tale proposito, come è già stato sottolineato, Skinner parla di «infondere la virtù» nel popolo stesso). Manca in questa lettura il riconoscimento del nesso inscindibile, ancorché problematico, tra il principe e il popolo, o meglio tra l'immaginazione dell'uno e le passioni dell'altro, e viceversa. Due infatti sono gli strumenti di cui il principe dispone per istituire la propria autorità sui suoi sudditi: da un lato l'uso di una violenza priva di qualsiasi remora o compiacimento, e quindi interamente concentrata sullo scopo; dall'altro un'abilità comunicativa e relazionale che non si esaurisce nella manipolazione o nell'instaurazione di un regime di terrore, ma è piuttosto la capacità di entrare in una sorta di empatia con la dimensione immaginativa e affettiva popolare. Così, se da un lato il potere del principe per Machiavelli non ha alcuna valenza rappresentativa – non solo giuridica, ma neppure esistenziale – nei confronti del popolo governato, d'altra parte il principe stesso, proprio perché il suo potere coincide con l'effettività, con la visibilità dei suoi atti, intreccia con i sudditi un gioco di passioni e di immaginazioni che non si esaurisce esclusivamente nella capacità del primo di plasmare i desideri dei secondi (ossia: il principe non è il versante attivo di questo gioco, mentre il popolo è soltanto quello passivo): nessun dualismo di stam-

po aristotelico tra una forma agente e una materia inerte riesce a configurare efficacemente questa relazione, che per quanto sbilanciata verso il principe non è però mai unidirezionale (Visentin 2006).

In altri termini, lungi dall'essere un soggetto agente nel vuoto di potere e di rapporti («isolato dalla sua maestà», come scrive Skinner) il principe nuovo è invece immerso in una rete di relazioni affettive e immaginative che costituiscono il contesto fluido, quasi magmatico, nel quale egli deve operare, interagendo produttivamente con i meccanismi dell'immaginario popolare, poiché «tutti gli uomini, quando se ne parla, e massime e' principi, per essere posti più alti, sono notati di alcune di queste qualità che arrecano loro o biasimo o laude» (*Il principe*, XV, in Machiavelli 1971, p. 280). Operare sul registro dell'immaginazione popolare significa certamente cercare di orientarla attraverso una politica "teatrale" – si pensi al noto racconto dell'omicidio di Ramiro de Lorqua da parte di Cesare Borgia, il cui «spectaculo fece quelli populi in un tempo rimanere soddisfatti e stupidi» (*Il principe*, VII, in *ivi*, p. 267) –, ma questo intervento non può mai diventare un progetto solipsistico, una sorta di imposizione di un immaginario privato, pena l'incapacità di essere effettuale, cioè di produrre conseguenze efficaci. Per questa ragione è proprio l'attitudine affettiva e immaginativa del popolo a determinare in ultima istanza la cornice congiunturale all'interno della quale soltanto può compiersi l'impresa principesca. Di conseguenza, come ha osservato Fabio Frosini in un recente intervento (Frosini, in corso di stampa), il principe deve riconoscere che il suo potere non ha nulla di sovrannaturale, bensì è piuttosto una forza qualitativamente iden-

tica a tutte le altre, ancorché di potenza superiore. La sua politica pertanto consiste nel volgere la propria attenzione e tutta la propria 'arte' alle modalità di apparire al popolo, nell'estrofflettere la propria virtù in un dialogo serrato con la potenza immaginativa dei suoi sudditi⁹.

Un altro aspetto, ugualmente se non più problematico, della lettura skinneriana di Machiavelli riguarda l'interpretazione del rapporto, individuato nei *Discorsi*, tra le leggi di una repubblica e i tumulti e le passioni popolari. Tale rapporto, infatti, non è riducibile alla semplice contrapposizione tra la razionalità della legge e l'irrazionalità dell'agire passionale, come sembra pensare Skinner, laddove egli afferma che la legge obbliga «ad andare al di là dei nostri abituali comportamenti autointeressati, ovvero [...] ad adempiere tutti i nostri doveri civici, consentendo così che lo stato libero, dal quale dipende la nostra stessa libertà, non venga asservito da altri» (Skinner 2001, p. 95); piuttosto, nell'opera machiavelliana si manifesta una lotta senza tregua tra passioni politiche e passioni impolitiche o anti-politiche, che attraversano, e talvolta lacerano, il corpo della cittadinanza. A fondamento di questa manifestazione sta la natura stessa del desiderio umano, che Machiavelli descrive come accumulo indefinito di potere allo scopo di «assicurare» ciò che si possiede (*Discorsi* I, 5, in Machiavelli 1971, p. 84)¹⁰; un desiderio che, passando dalla dimensione individuale a quella collettiva, spinse la plebe romana, una volta assicuratasi dalla volontà di dominio dei nobili, «a combattere per ambizione e volere con la Nobiltà dividere gli onori e le sustanze» (*Discorsi* I, 37, *ivi*, p. 119). Da un lato, quindi, la libertà del popolo sembra trovarsi di fronte al rischio permanente di

capovolgersi in asservimento o in tirannide (e infatti quest'ultima nasce «da troppo desiderio del popolo, d'essere libero, e da troppo desiderio de' nobili, di comandare», come ricorda *Discorsi* I, 40, *ivi*, p. 124), dal momento che, «mentre gli uomini cercano di non temere, cominciano a fare temere altrui; [...] come se fosse necessario offendere, o essere offeso» (*Discorsi* I, 46, *ivi*, p. 128): come se il famoso detto tacitiano, secondo il quale è proprio del popolo «*terrere ni paveant*», dovesse valere anche per Machiavelli. Tuttavia, se il desiderio di libertà è costantemente minacciato dal pericolo di mutarsi in desiderio di asservire o di servire, d'altro lato è vero anche che «li popoli, come dice Tullio, benché siano ignoranti, sono capaci della verità» (*Discorsi* I, 4, *ivi*, p. 83), e lo sono in special modo nelle cose particolari e contingenti, cioè nella politica (si veda *Discorsi* I, 47, *ivi*, pp. 129-30: «Gli uomini, come che s'ingannino ne' generali, ne' particolari non s'ingannano»).

In questa direzione Machiavelli, capovolgendo una tradizione antipopolare sedimentata, secondo la quale, per citare Livio, la natura della moltitudine è tale per cui «*aut humiliter servit, aut superbe dominatur*» (*Discorsi* I, 58, *ivi*, p. 140), assegna ai desideri e alle passioni popolari una capacità di autodeterminazione e di autoemendazione ben maggiore di quella che possiedono invece i desideri e le passioni dei principi, cosicché «molte volte erra ancora un principe nelle sue proprie passioni, le quali sono molte più che quelle de' popoli» (*ivi*, p. 141). Per questo motivo il potere coercitivo della legge non può essere considerato alla stregua di un principio razionale che si impone dall'esterno al desiderio popolare, proprio perché «i desideri de' popoli liberi [che] rade volte sono perniziosi alla libertà,

perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi» (*Discorsi*, I, 4, *ivi*, p. 83): la legge quindi nasce da, e non contro, il desiderio popolare, nel quale è posta «più sicuramente» la salvaguardia della libertà (*Discorsi*, I, 5). Così, anche quando riprende le pagine dell'opera machiavelliana dedicate alla lode dei tumulti, Skinner finisce per depotenziare il tratto costituente dell'affettività e del desiderio della plebe, ponendo la legge al di sopra di essi e interpretando quest'ultima piuttosto come un principio di regolamentazione che come la conseguenza – ancorché congiunturale e sempre arrischiata – dei conflitti che quella affettività e quel desiderio hanno generato.

In conclusione, la presupposizione di una tensione verso l'unità nel pensiero di Machiavelli conduce Skinner a vedere nella corruzione di un sistema politico esclusivamente una mancanza di razionalità, e di conseguenza a cercare l'origine della virtù civica al di fuori del popolo¹¹. Certamente, come ribadiscono i capitoli conclusivi del I libro dei *Discorsi*, la legge, e più in generale gli ordinamenti istituzionali – gli «ordini» – devono rispondere alla necessità di «regolare» la moltitudine, ovvero di tenerla insieme, di impedire che essa si «sciolga» in una sequenza di individui atomizzati (che diventi una moltitudine "hobbesiana"); e tuttavia ciò è possibile soltanto se i limiti comuni sanciti dalla legislazione, che impediscono a un tempo la disgregazione della collettività e la vittoria dell'ambizione personale, si radicano su quelle passioni che affermano, ancorché problematicamente, il naturale desiderio di libertà del popolo.

Confrontando la sostanziale rimozione operata da Skinner delle dinamiche

interattive tra principe e popolo e tra leggi e tumulti plebei con la lettura di Pettit, quest'ultima risulta senz'altro maggiormente consapevole di esse; di conseguenza Pettit nega che sia possibile rintracciare in Machiavelli una rappresentazione unitaria dell'ordine politico – tanto espressa dall'agire isolato del principe, quanto presente nella razionalità trascendente delle leggi. Tuttavia neppure quest'ultimo si spinge fino a riconoscere come il dualismo presente nella contrapposizione tra l'umore dei dominanti e quello dei dominati sia non soltanto inconciliabile, ma anche strutturalmente irriducibile a un piano di simmetria. Infatti, nella proposta teorica che egli avanza, la pluralità delle minoranze, dei gruppi e dei movimenti sociali che si oppongono legittimamente al potere arbitrario in nome della libertà repubblicana, si manifesta essenzialmente come una collazione di istanze plurali che, se sono senz'altro irriducibili al principio unitario della forma Stato, d'altra parte non appaiono in grado di esprimere quel carattere universale che invece, secondo Machiavelli, è rintracciabile nell'umore della plebe, proprio per il fatto che «il desiderio non essere comandato né oppresso da' grandi» si caratterizza per la sua tendenza espansiva – di contro al desiderio aristocratico di voler comandare, che è sempre esclusivo e gerarchizzante.

Come Skinner, anche Pettit è molto cauto nel riconoscere quell'asimmetria tra l'umore della plebe e quello aristocratico che manifesta la scelta di campo popolare dei *Discorsi*¹². Mentre la politica repubblicana appare, agli occhi di Machiavelli, polarizzata in uno scontro che può essere governato, ma mai spento, per Pettit invece è sempre possibile – almeno in linea di

principio – trovare un piano di mediazione sul versante istituzionale: così l'esplicito rinvio al pensiero costituzionale di Machiavelli presente in *Repubblicanesimo* indica una fiducia nelle capacità delle istituzioni statali di autoriformarsi, utilizzando le contestazioni dal basso come occasioni per attivare procedure di controllo, piuttosto che come reali ed efficaci strumenti di trasformazione politica.

Si prenda, per introdurre un esempio significativo, la distinzione, compiuta da Pettit in un saggio del 1999, tra il popolo come collettività e il popolo come «individuals taken severally or distributively» (Pettit 1999, p. 174), ovvero tra il popolo come principio unitario rappresentativo e il popolo come pluralità di individui irriducibili a unità. Tale distinzione permette di individuare il pericolo che «the people, understood collectively, should dominate the people, understood severally» (*ibidem*), e quindi anche di cogliere la contraddizione implicita nella concezione rappresentativa del principio della sovranità popolare¹³; ed è proprio per superare questa contraddizione che Pettit avanza il principio della *contestability* come presenza non mediata delle istanze politiche dei cittadini. Tuttavia, nella misura in cui tale possibilità di contestare la legge è posta nelle mani di una molteplicità di individui – o di gruppi di individui – che agiscono separatamente gli uni dagli altri, essa si affianca, anziché contrapporsi, al principio di rappresentanza e di autorizzazione¹⁴. Ora, è proprio sull'utilizzo del concetto di rappresentanza che si misura la distanza del progetto teorico-politico di Pettit dalla lezione di Machiavelli, nella misura in cui alla critica della concezione virtuale della rappresentanza il filosofo irlandese accompagna il

tentativo di trovare una *fair representation* dei dominati¹⁵: in questo senso l'affermazione, presente in un suo recente intervento, secondo la quale «the people, as such, never or hardly ever acts; it is always individuals, or small groups of individuals, who act in its name» (Pettit 2007, p. 320), di fatto rende impensabile e impraticabile qualsiasi modalità di azione politica esterna alla cornice istituzionale, che diventa così il limite insuperabile, a un tempo formale e sostanziale, di qualsiasi manifestazione della volontà e dei desideri del popolo. In quest'ottica la tesi machiavelliana di una priorità politica dei tumulti sulle leggi viene rimossa, e con essa viene negata anche l'esistenza di un elemento extra-legale nell'agire del popolo: un'esistenza carsica, che si manifesta pienamente soltanto in occasioni eccezionali, come ad esempio nella rivolta dei Ciompi narrata dalle *Istorie fiorentine*, ma che comunque è connaturata all'origine passionale, e non razionale, del desiderio popolare di non essere dominati. Così, allo stesso modo che in un principato nuovo, rifondato dalle sue basi, anche in una repubblica l'ordine delle leggi non può venire assunto come intrascendibile, bensì al contrario può essere revocato in ogni momento dalla violenza dei tumulti¹⁶.

4. Machiavelli e il popolo dei moderni

Nei *Discorsi* Machiavelli tenta l'operazione di «politicizzare lo spazio» del popolo, «sottraendolo alla [presunta] naturalità della distribuzione gerarchica»¹⁷: quella di popolo è dunque una figura fondamentalmente politica e polemica, la quale non ha alcuna sostanzialità se non attraverso le

modalità in cui si manifesta, rendendosi visibile e occupando un luogo – in senso fisico e metaforico al tempo stesso – della città: il popolo, come il principe nuovo, è sempre e soltanto ciò che appare, e agisce nella misura in cui appare in un determinato modo. Certamente vi è nell'opera del segretario fiorentino la consapevolezza che spesso un popolo – in particolare quando è abituato a vivere sotto un principe – «è non altrimenti che un animale bruto» (*Discorsi*, I, 16, in Machiavelli 1971, p. 99), e quindi, anche quando riesca a liberarsi dal dominio principesco (o, analogamente, da quello aristocratico) difficilmente riesce a conservare la propria libertà; addirittura talvolta una moltitudine corrotta non è neppure in grado di riconoscere «il giogo che da sé medesima si metteva sul collo» (*Discorsi*, I, 17, *ivi*, p. 101; ma si veda anche *Discorsi* I, 53, *ivi*, pp. 134-136, dove Machiavelli dichiara che molte volte il popolo «desidera la rovina sua»), e la corruzione diventa servitù volontaria – per usare il lessico di La Boétie. Sebbene prendano esplicitamente la parte del popolo, i *Discorsi* dunque non ne idealizzano in alcun modo la natura, e anzi sottolineano l'ambivalenza delle passioni che lo attraversano, così come i pericoli che derivano dall'incapacità di porre un limite alle proprie speranze, cioè di determinare il proprio desiderio e la propria immaginazione sulla base della congiuntura politica.

E tuttavia un popolo può imparare a essere libero nella misura in cui, attraverso un processo di scomposizione e ricomposizione del proprio immaginario e una riorganizzazione delle proprie passioni, riesce a rovesciare il dominio dell'immaginazione principesca o aristocratica nel comune desiderio di non essere dominato. L'ecceden-

za di questo desiderio rispetto all'ordine costituito – a qualsiasi ordine costituito – si manifesta proprio nei tumulti, i quali non solo conducono a una riformulazione radicale della legislazione vigente, ma rimettono in movimento anche la dimensione immaginativa nella quale il popolo si muove, e con essa le passioni della collettività, avviando a un circolo virtuoso che resiste alla corruzione: per questo «nelle repubbliche è maggiore vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta» (*Principe*, V, *ivi*, p. 264). La superiorità delle repubbliche sui principati è ricondotta da Machiavelli alla molteplicità delle passioni presenti nelle prime, e di conseguenza a una loro maggiore plasticità, a una capacità di variare con il variare della fortuna, oltre che alla possibilità di trovare una stabilità per così dire 'dinamica' immanente al corpo del popolo, senza la necessità di dover ricorrere a un intervento della ragione.

In questo senso l'uso del termine «moltitudine», presente soprattutto negli ultimi capitoli del I libro dei *Discorsi* – ad esempio nel titolo del cap. 58, il quale afferma che «[l]a moltitudine è più savia e più costante che uno principe» (*ivi*, p. 140) – indica non tanto il fatto, peraltro ovvio, di una composizione plurale e diversificata del popolo, quanto soprattutto che al suo interno si manifestano dinamiche affettive e immaginative capaci di contrapporsi e di frenare il carattere distruttivo dell'ambizione umana. La tendenza al prodursi all'interno della moltitudine del desiderio comune di non essere dominati 'scarica' per così dire sui tumulti la discrasia tra ambizione e desiderio, facendo prevalere il «combattere per necessità» sul «combattere per ambizione» (cfr. ancora *Discorsi* I, 37, *ivi*, p. 119). Per questa ragione il bene comune che sca-

turisce dal conflitto tra popolo e grandi non è mai riconducibile all'esito di una mediazione tra due principi (i due umori) equipollenti, bensì è il risultato istituzionale – e per certi versi paradossale, o quanto meno strutturalmente instabile – di uno squilibrio costante tra la 'parzialità universale' del desiderio popolare di non essere dominati e la 'totalità parziale' del desiderio aristocratico di dominare, nel senso che quest'ultimo desiderio tende a organizzare la totalità politica a partire da una distribuzione ordinata – cioè gerarchica – delle parti e dei loro ruoli all'interno del corpo della repubblica.

Il bene comune repubblicano non consiste dunque in un equilibrio da salvaguardare, quanto invece in un processo di pacificazione da ricostruire costantemente, a fronte di un dissidio insanabile, dal momento che l'antagonismo tra grandi e popolo è un'opposizione costitutiva della politica – o quantomeno di una fase determinata della politica –, e non una distinzione di fatto¹⁸. L'umore nobile è dunque un freno alla libertà, tanto quanto quello popolare ne è invece il nutrimento (fermo restando che entrambi appaiono necessari, seppure di una differente necessità). Non essendo equipollenti, i due umori – del popolo da un lato, e dei nobili dall'altro (e quindi anche le loro passioni) – non svolgono il medesimo ruolo di sostegno della repubblica procedendo da due direzioni opposte, cosicché il mantenimento del loro equilibrio determinerebbe la salvezza della repubblica, bensì al contrario lottano per due finalità contrastanti: il primo per la libertà e la sicurezza di tutti (che ne esprime il portato emancipatorio, precedente e fondante la dimensione istituzionale), il secondo per il potere e il dominio di pochi,

mascherato da una volontà di rappresentare la totalità. Ad ogni modo, l'indisponibilità del popolo machiavelliano ad accettare una nozione neutralizzante di bene comune, che sia condivisa da tutti i membri di una comunità politica, è un elemento decisivo del pensiero del fiorentino che le letture neorepubblicane costantemente rimuovono.

Dal riconoscimento della strutturale parzialità e polemicità dell'agire popolare deriva altresì l'impossibilità di rintracciare in Machiavelli un interesse specifico per la tematica – straordinariamente rilevante nel corso della modernità – dell'ordine politico come unico strumento in grado di neutralizzare la conflittualità naturale tra gli individui o tra gruppi di individui. In altre parole, il segretario fiorentino risulta indisponibile ad essere ricondotto nell'alveo della lezione hobbesiana, che elabora l'intera mappa della concettualità politica moderna a partire dal problema della costruzione dell'unità statale – e del popolo come forma politica unitaria¹⁹ – dalla molteplicità 'sociale': una tale ossessione dell'uno è invece del tutto assente nelle opere machiavelliane qui considerate (non solo nei *Discorsi* ma anche, seppure in diversa maniera, nel *Principe*), come dimostra appunto l'evidenziazione del carattere parziale del popolo e del ruolo costituente della sua affettività e immaginazione. In questa prospettiva, l'insistenza di Pettit sulla necessità che le procedure costituzionali repubblicane disperdano il potere su una molteplicità di attori²⁰ coglie solo parzialmente la valenza produttiva che Machiavelli attribuisce al popolo come parte universale, in grado cioè di operare, attraverso il proprio immaginario e le proprie passioni, la costante riapertura della forma

politica repubblicana. Per tale ragione, il progetto di Pettit assomiglia più a un'operazione 'post-moderna' di destrutturazione delle categorie della modernità politica, che non al tentativo di articolare una modernità alternativa, un pensiero della politica da intendersi machiavellianamente come evento, come assenza di forma. La strutturale eccedenza di Machiavelli rispetto alle vicende della politica moderna – la sua "solitudine", per usare la fortunata locuzione althusseriana (Althusser 1999) –, o per meglio dire la sua inafferrabilità da parte delle maglie concettuali del pensiero politico moderno, emerge dunque con la massima evidenza proprio se si punta l'attenzione sull'articolazione politica del popolo machiavelliano, che esprime in misura eminente il lato aperto e perennemente arrischiato della prassi, contro qualsiasi ipotesi di autosufficienza della teoria politica e della sua presunta scientificità.

Bibliografia

- Althusser L.
[1999] *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri (ed. or. 1994);
- Altini C.
[2002] *Republicanesimo. Note in margine a «Una teoria della libertà e del governo» di Philip Pettit*, in «Filosofia politica», 15, n. 2, pp. 277-288;
- Baccelli L.
[2003] *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza;
- Balibar E.
[1993] *Le frontiere della democrazia*, Roma, Manifestolibri (ed. or. 1992);
- Barberis M.
[1999] *Libertà*, Bologna, il Mulino;
- Bellamy R.
[2008] *Republicanism, Democracy and Constitutionalism*, in C. Labord, J. Maynor (edited by), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, pp. 159-189;
- Borrelli G.
[2009] *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio;
- Duso G.
[2003] (a cura di), *Oltre la democrazia: un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci;
- [2007] *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*, Monza, Polimettrica;
- Ferrara A., Rosati M.
[2000] *Republicanesimo e liberalismo a confronto. Introduzione*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche», 5, n. 1, 2000, pp. 7-8;
- Frosini F.
[in stampa] "E questa difficoltà è ragionevole". *La perdita della libertà nei Discorsi di Machiavelli*, in *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, atti del Convegno internazionale, Urbino, 29-30 maggio 2008, a cura di N. Panichi, Firenze;
- Gaïlle-Nikodimov M.
[2005] *A la recherche d'une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel*, in A. Fontana, J.-L. Fournel, X. Tabet, J.-C. Zancarini (sous la direction de), *Langues et écritures de la république et de la guerre. Études sur Machiavel*, Genova, Name, pp. 143-164;
- Gelderen v. M., Skinner Q.
[2002] (edited by), *Republicanism: a Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press;
- Geuna M.
[1998] *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti. Famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», 12, n. 1, 1998, pp. 101-132;
- Hobbes T.
[1992] *De cive*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti;
- Inglese G.
[2006] *Per Machiavelli. L'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma, Carocci;
- Labord C., Maynor J.
[2008] *The Republican Contribution to Contemporary Political Theory*, in C. Labord, J. Maynor (edited by), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, pp. 1-28;

- Lazzeri C.
[2000] *Prendre la domination au sérieux: une critique républicaine du libéralisme*, in «Actuel Marx», 28, pp. 55-68;
- Lefort C.
[1972] *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard;
- Machiavelli N.
[1971] *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni;
- Mijnhardt W.W.
[2005a] *The Limits of Present-day Historiography of Republicanism*, in «De achttiende Eeuw», 37, n. 1, 2005, pp. 75-89;
[2005b] *A Reply to Wyger Velema*, in «De achttiende Eeuw», 37, n. 2, 2005, pp. 203-205;
- Palonen K.
[1998] *Liberty is Too Precious a Concept to Be Left to the Liberals*, in «Finnish Yearbook of Political Thought», 2, 1998, pp. 243-260;
- Pettit P.
[1993] *Negative Liberty, Liberal and Republican*, in «European Journal of Philosophy», 1, 1993, pp. 15-38;
[1999] *Republican Freedom and Contestatory Democratisation*, in C. Haker-Cordon, I. Shapiro (edited by), *Democracy's Value*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 163-190;
[2000] *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1997);
[2005] *Libertà. Libero arbitrio e libertà politica*, Milano, Boccioni (ed. or. 2001);
[2007] *Joining the Dots*, in G. Brennan et Al. (edited by), *Common Minds. Themes from the Philosophy of Philip Pettit*, Oxford, Clarendon Press, pp. 215-344;
- Pocock J.G.A.
[1980] *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, il Mulino (ed. or. 1975);
- Skinner Q.
[1999] *Machiavelli*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1981);
[2001] *L'ideale repubblicano di libertà politica*, in Id., *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi, pp. 79-100 (ed. or. 1990);
[2001] *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi (ed. or. 1998);
[2006] *Virtù rinascimentali*, Bologna, il Mulino (ed. or. 2002);
- Spinoza B.
[1999] *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, Ets (ed. or. 1677);
- Spitz J.-F.
[1995] *La liberté politique*, Paris, Puf;
- Vatter M.
[2000] *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*, Dordrecht, Kluwer;
- Velema W.
[2005] *Wijnand W. Mijnhardt on the Historiography of Republicanism: A Reply*, in «De achttiende Eeuw», 37, n. 2, 2005, pp. 193-202;
- Visentin S.
[2006] *La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese*, in F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, Ets, pp. 217-252;
[2007] *L'inafferrabilità di Old Nick. Machiavelli nell'interpretazione di John Pocock e Quentin Skinner*, in R. Caporali (a cura di), *La varia natura le molte cagioni. Studi su Machiavelli*, Cesena, Il Ponte Vecchio, pp. 165-189;
[2009] *How does 'the people' act? Philip Pettit's reception of Machiavelli's republicanism*, in A. Arienzo, G. Borrelli (a cura di), *Anglo American Faces of Machiavelli*, Monza, Polimetrix, pp. 625-643.

¹ Si vedano ad esempio: per l'Italia il numero monografico di "Filosofia e questioni pubbliche", 5, n. 1, 2000, nonché Baccelli 2003; per la Francia Spitz 1995 e Lazzeri 2000; per l'Olanda il dibattito tra Wijnand W. Mijnhardt e Wyger Velema nella rivista "De achttiende Eeuw" (Mijnhardt 2005a; 2005b e Velema 2005).

² Cfr. anche Skinner 2006, cap. IV (*Virtù repubblicane in un'età di principi*), p. 191: «Il principe veramente virtuoso sarà [...] contraddistinto da un intuito infallibile che gli indicherà quando rispettare i dettami della giustizia e quando ignorarli. In sostanza, egli sarà guidato dalla necessità anziché dalla giustizia».

³ Cfr. Skinner 1999, p. 71: «La religione può essere usata [...] per ispirare, e se necessario per terrorizzare, la gente comune, in modo da indurla a preporre il bene della comunità a tutti gli altri beni».

⁴ «In ogni città si trovano questi due umori [cioè il popolo e i grandi]» e il primo «desidera

- non essere comandato né oppresso da' grandi», i quali invece «desiderano comandare e opprimere il popolo» (*Il principe*, cap. 9, in Machiavelli 1971, p. 82).
- ⁵ Così Skinner ridefinisce il pensiero repubblicano della prima modernità nel suo fondamentale lavoro *La libertà prima del liberalismo* (Skinner 1998, cap. I).
- ⁶ Si pensi che, di volta in volta, in tale tradizione, che prenderebbe il via da Cicerone – che agisce come una sorta di antenato mitico –, vengono cooptati Harrington e i repubblicani inglesi del XVII secolo, Montesquieu, i rivoluzionari americani, gli autori delle *Cato's Letters* e dei *Federalist Papers*, fino a Tocqueville; e poi ancora Locke, Mandeville, Madison, Paine, Rousseau.
- ⁷ Sulla compenetrazione necessaria dei principi di libertà e uguaglianza come elemento fondante di una politica democratica aveva insistito Etienne Balibar, coniano il neologismo «égal-liberté» (Balibar 1993, p. 83).
- ⁸ Si potrebbe anche dire: «l'egemonia della coppia liberalismo-marxismo», se non fosse che questa seconda tradizione non è mai presa in considerazione dagli autori sopra citati.
- ⁹ Analogamente, nel *Trattato politico* Spinoza ricorda che la potenza dei governanti è inscindibilmente legata all'attitudine dei governati, alla loro disposizione affettiva, che qualora venga forzata genera la ricaduta dello stato politico nello stato di guerra (Spinoza 1999, pp. 75-77).
- ¹⁰ Ma cfr. anche *Principe* 3, in Machiavelli 1971, p. 261b («È cosa veramente molto naturale e ordinaria desiderare di acquistare»), e soprattutto *Discorsi* I, 37, *ivi*, p. 119a: «la natura ha creati gli uomini in modo, che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa»; da cui si produce quella «mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso» (*ibidem*). Sull'importanza di questo passo si veda Borrelli 2009, in particolare il cap. I.
- ¹¹ Come osserva Miguel Vatter, Skinner «reduces political life to the establishment and preservation of the state as ethical substance» (Vatter 2000, p. 86).
- ¹² «E senza dubbio, se si considera il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e, per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi: talché, essendo i popolari preposti a guardia di d'una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura; e non la potendo occupare loro, non permettono che altri la occupi» (*Discorsi*, I, 5, in Machiavelli 1971, p. 83).
- ¹³ Sulle aporie del principio rappresentativo, all'origine della modernità politica, si vedano i numerosi lavori di Giuseppe Duso e del gruppo da lui coordinato: *pars pro toto* Duso 2004 e 2007.
- ¹⁴ D'altra parte in Pettit 2005 la capacità di *agency* di questi soggetti collettivi è ricondotta a una teoria dell'autorizzazione, sebbene non immediatamente connessa al ruolo rappresentativo del potere sovrano, quanto piuttosto legata «ai dettami della ragione a livello collettivo», tale che per questi soggetti «ci si deve aspettare che si attengano alle parole che autorizzano e agli atti che compiono, nelle altre cose che dicono e fanno» (cap. 5, p. 120).
- ¹⁵ Si veda a tale proposito il paragrafo di *Repubblicanesimo* intitolato *Dare voce alle contestazioni: la repubblica inclusiva* (Pettit 2000, pp. 228 ss.).
- ¹⁶ Ancora Vatter afferma che «Machiavelli constantly calls into question what in Pettit remains mere prejudice, namely, that freedom as no-rule or non-domination is *apriori* reconcilable with the legal domination of the state» (Vatter 2000, p. 15).
- ¹⁷ Così Frosini, in corso di stampa; ma più in generale cfr. anche Inglese 2006, p. 90: «[n]on è possibile dare una univoca fisio-nomia storico-sociologica a ciò che Machiavelli chiama popolo».
- ¹⁸ Si veda in proposito Gaille-Nikodimov 2005, e soprattutto Lefort 1972, p. 382.
- ¹⁹ Si veda ad esempio Hobbes 1992, cap. VI, § 1, nota, p. 130: «la stessa moltitudine diviene persona unica, se i suoi componenti concludono uno per uno il patto di tenere per volontà di tutti la volontà di un uomo, o le volontà concordi della maggior parte di loro [...]»; e allora viene chiamata piuttosto popolo che moltitudine».
- ²⁰ Cfr. Labord e Maynor 2008, p. 11. Nella stessa raccolta un'interpretazione più radicale del costituzionalismo repubblicano è offerta da Richard Bellamy.