



Machiavelli e l'umanesimo politico del Quattrocento

Guido Cappelli*

Recibido: 15 de febrero de 2016 / Aceptado: 21 de octubre 2016

Riassunto. Il saggio propone un nuovo approccio interpretativo alla questione del rapporto di Machiavelli con il pensiero politico umanistico quattrocentesco. Partendo da un'analisi terminologica e concettuale, si confrontano i rispettivi atteggiamenti di fronte ad alcuni dei nodi fondamentali del linguaggio e del pensiero politico dell'epoca, in primo luogo la nozione di *corpus politicum*, che nell'autore fiorentino assume un significato radicalmente diverso da quello tradizionale. Il risultato è che se l'umanesimo crea un *modello* di riferimento per l'azione politica in senso generale, Machiavelli propone invece un'analisi del contingente che tenga conto del mutare continuo delle condizioni politiche e sociali.

Parole chiave: Machiavelli; umanesimo; politica; conflitto; consenso.

[es] Maquiavelo y el humanismo político del siglo XV

Resumen. El ensayo propone una nueva aproximación a la cuestión de la relación entre Maquiavelo y el pensamiento político humanístico del siglo XV. Basándose en un análisis terminológico y conceptual, se comparan las actitudes respectivas hacia algunos nudos fundamentales del lenguaje y del pensamiento de la época, en primer lugar la noción de *corpus politicum*, que en el autor florentino adquiere un significado radicalmente distinto del tradicional. La consecuencia es que, si el humanismo crea un *modelo* de referencia para la acción política en general, Maquiavelo, en cambio, propone un análisis de lo contingente que contemple la mutación de las condiciones políticas y sociales.

Palabras clave: Maquiavelo; humanismo; política; conflicto; consenso.

[en] Machiavelli and the Political Humanism of the XVth Century

Abstract. This paper proposes a new interpretive approach to the question of Machiavelli's relationship with the 15th-century humanist political thinking. On the basis of a terminological and conceptual analysis, the author compares their corresponding attitudes towards some of the fundamental nodes of the language and the political thinking of the time -such as the concept of *corpus politicum*, in the first place, which takes on a meaning in the Florentine author that is radically different from the traditional one. As a result, whereas Humanism creates a *framework* for political action in a general sense, Machiavelli proposes instead an analysis of the contingent situation which takes into account the continuous change of the political and social conditions.

Keywords: Machiavel; humanism; politics; conflict; consensus.

Il diritto non era più motivo e giustificazione dell'azione, ma suo strumento; ed aveva così inizio un'epoca nella quale alla visione di un'universale moralità suben-

* Università di Napoli L'Orientale, Italia
gcappelli@unior.it

trava l'impero della necessità, quella della Ragione di Stato. La sintesi tra l'idea e la realtà, che era stata propria dell'età precedente, faceva luogo alla distinzione tra realtà e forma, tra realtà politica e forma giuridica¹.

“Il diritto non era più motivo e giustificazione dell'azione”: si apre cioè il tempo del predominio del *politico*, che è il tempo della modernità, nel bene e nel male. Ma questo tempo – diversamente dal quadro tracciato dal grande storico del diritto – si era aperto già in quel lungo basso Medioevo che si era incubato ai tempi di Federico II e che culminava giusto nella seconda metà del Quattrocento signorile, nel pensiero politico dell'umanesimo².

Entro tale quadro concettuale, che di per sé si annuncia non lineare e anzi multi-direzionale, è possibile ripensare quello che è un autentico *topos* storiografico: il rapporto di Machiavelli con la tradizione umanistica³. Questa, lungi dall'essere, come da *vulgata* storiografica, 'idealista', astratta, utopica, e in definitiva poco consistente sul versante teorico-politico, già da tempo viene rivendicando il suo posto nella storia del pensiero e delle dottrine politiche, rivelandosi nella sua autonomia e articolazione teorica, ciò che la costituisce come un termine di raffronto/confronto ben più complesso di quanto forse si sia sinora pensato, soprattutto quando la si intenda nella sua ricca struttura concettuale⁴.

Si profila dunque un confronto serrato e plurivalente, un'attrazione-repulsione che in estrema sintesi potrebbe delinearci come segue: Machiavelli condivide con l'umanesimo politico linguaggi e concetti, ma ne rigetta, con una punta di accanimento e di gusto del paradosso, le premesse, gli assi portanti, in particolare quel

¹ B. Paradisi, “Diritto e potere nella storia europea”, in *Diritto e potere nella storia europea. Atti in onore di Bruno Paradisi*, I, Firenze, Olschki, 1982, pp. XIX-XXIX: XXIII, cit. in D. Quagliani, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, Bologna, Il mulino, 2011, p. 12.

² Su questo, che in qualche modo è una revisione implicita del quadro tradizionale tracciato dal Paradisi, cfr. D. Quagliani, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze, Olschki, 1983, p. 10; cfr. anche R. Fubini, *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano, FrancoAngeli, 1994; già Nino Valeri, *La libertà e la pace. Orientamenti politici del Quattrocento italiano*, Torino, Società subalpina Editrice, 1942, p. 24, descriveva così l'Italia signorile: “Dove tutto era illegittimo, non si poteva parlare di un diritto né del signore né dei sudditi”; per le implicazioni dottrinali umanistiche si veda ora G. Cappelli, “«Corpus est res publica». La struttura della comunità secondo l'umanesimo politico”, in L. Geri (ed.), *Principi prima del Principe*, Roma, Bulzoni, 2012, pp. 117-131.

³ La mente corre subito al celebre cap. XV del *Principe*, il cui rapporto, com'è noto altamente conflittuale, con la trattatistica quattrocentesca *de principe* è stato ribadito in una pagina recente e in certo senso paradigmatica, di G. Inglese, *Per Machiavelli*, Roma, Carocci, 2006, p. 83: “L'operazione machiavelliana [...] consiste in uno spostamento del punto di prospettiva, fino a produrre un rovesciamento dell'immagine tradizionale [...] Machiavelli cerca il contrasto punto a punto con la vecchia regolistica proprio perché sa che essa non è ininfluenza, ma, al contrario, condiziona le rappresentazioni della realtà”; il primo studio moderno che ha affrontato *ex professo* il tema è, a mia conoscenza, quello di F. Gilbert, “Il concetto umanistico di principe e ‘Il Principe’ di Machiavelli”, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, Il mulino, 1988³, pp. 171-208 (la stesura originaria dell'articolo, in inglese, è del 1939); più tardi, vi ha dedicato un volume (non privo di spunti di buon senso) G. Paparelli, *Machiavelli e l'umanesimo*, Napoli, De Simone, 1982; più in generale, sulla tradizione dello *speculum*, il classico A. H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners. The Prince as a typical book of regimine principum*, Durham (N. C.), Duke University Press, 1938.

⁴ Poco a che vedere dunque con le notazioni tematiche, in verità un po' episodiche, di Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, I: *The Renaissance*, Cambridge, University Press, 1978 (cito dall'ediz. italiana *Le origini del pensiero politico europeo*, Bologna, Il mulino, 1987, pp. 277-304), alla ricerca di “temi tradizionali” medievali-umanistici mutuati da Machiavelli (non è questa la sede per affrontare il più generale problema del “repubblicanesimo” machiavelliano, posto da questo e altri autori). Per la (ri)scoperta dell'umanesimo politico, di cui mi occupo da tempo, basti il rinvio all'art. cit. in nota 2.

nucleo duro teorico noto come il legame, il vincolo strutturale *morale-politica*, che innerva quasi tutto il pensiero politico tradizionale e anche – sia pure in un modo estremamente originale – l’umanesimo politico.

Diversa, abissalmente diversa, è, per cominciare, la realtà – o l’orizzonte – di riferimento: per l’umanesimo politico, un *modello* (torneremo su questo termine) di costruzione statale che risponde alle sfide di un mondo signorile ancora essenzialmente *intraitaliano* – prevalentemente basato sul negoziato all’interno e sulla diplomazia all’esterno; per Machiavelli, invece, la realtà “barbara” impostasi dopo l’invasione del 1494: la “furia francese”, “l’oscuro regno della crudeltà” che emerge dalle rovine di un “sistema politico miseramente crollato”⁵, in una sorta di ritorno del caos, di sfaldamento virtualmente improvviso di tutta l’architettura dell’universo tradizionale. L’Europa, il mondo, acquistavano repentinamente una dimensione e un peso che non avevano avuto mai – nella percezione più ancora che nella realtà storica – fino a quel momento⁶.

A tutto questo, Machiavelli risponde in un modo che non è puramente *teorico*, perché allo sforzo estremo di razionalità, persino di asetticità, si accompagna una partecipazione emotiva, un’aspirazione a incidere, a influire su quel reale che si cerca (disperatamente) di comprendere e “addomesticare” razionalmente – due aspetti così ben rappresentati nel capitolo finale del *Principe*; e perché, come vedremo, la sua non è né vuol essere una proposta organica e coerente di ordinamento politico, ma è la risposta alla sfida che via via va presentando la realtà politica concreta⁷. Sul piano strettamente dottrinale, la reazione di Machiavelli al fallimento oggettivo del sistema quattrocentesco – e dunque del suo edificio teorico-politico – non consiste, come nel Pontano del *De prudentia*, nel rilanciare sul versante della teoria classica, affinando l’analisi, moltiplicando la tassonomia, in definitiva operando una sottile, implicita e un po’ patetica palinodia⁸. Al contrario, Machiavelli procede all’attacco diretto e senza quartiere al cuore dell’umanesimo politico, nel tentativo di distruggerne e smontarne l’architrave dottrinale, il sistema delle *virtutes* che in ultima istanza riposava sul dettato del *De officiis* ciceroniano secondo cui esiste una corrispondenza non solo etica ma in qualche modo concettuale tra *utile* e *honestum*.

⁵ G. Sasso, *Storia del suo pensiero politico*, Bologna, Il mulino, 1980², p. 408.

⁶ Sul significato “epocale” di quella data, J.-L. Fournel, “Retorica della guerra, retorica dell’emergenza nella Firenze repubblicana”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 2/2, 2006, pp. 389-411, nonché, più in generale, J.-L. Fournel-J. C. Zancarini, *La politique de l’expérience. Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2002; vd. anche B. Figliuolo, “La guerra lampo di Carlo VIII in Italia”, in G. Abbamonte *et alii* (eds.), *La battaglia nel Rinascimento meridionale*, Roma, Viella, 2011, pp. 377-93; A. Denis, *Charles VIII et les Italiens: Histoire et Mythe*, Ginevra, Droz, 1979; sulle innovazioni belliche portate dai francesi in Italia, si veda ora M. Pellegrini, *Le guerre d’Italia*, Bologna, Il mulino, 2009; su Machiavelli in particolare, cfr. Inglese, *op. cit.*, p. 59; E. Raimondi, *Politica e commedia*, Bologna, Il mulino, 1972, p. 151; G. Sasso, *op. cit.*, pp. 409-11, 422-25 e *passim*; R. Fubini, “Politica e morale in Machiavelli. Una questione esaurita?”, in Id., *Politica e pensiero politico nell’Italia del Rinascimento*, Firenze, Edifir, 2009, pp. 273-89; G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei “Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio”*, Roma, Bulzoni, 2011, pp. 399-401.

⁷ Di “scarnificazione razionale” parla Inglese, *op. cit.*, p. 62; di “norme di universale validità e vigore”, Quaglioni, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, cit., p. 68; tuttavia “non sempre il suo animo regge all’estrema tensione dell’analisi teorica e alla gravità delle sue conseguenze”, favorendo spinte emotive generatrici, al limite, di contraddizioni: Sasso, *op. cit.*, p. 423.

⁸ Vi sono comunque nessi tra il *De prudentia* e l’opera di Machiavelli: cfr. B. Richardson, “Pontano’s *De prudentia* and Machiavelli’s *Discorsi*”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, XXXIII, 1971, pp. 353-57; C. Ginzburg, “Pontano, Machiavelli and the Prudence: some further reflections”, in D. Ramada Curto *et al.* (eds.), *From Florence to Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, Firenze, Olschki, 2009, pp. 117-25.

Le qualità morali, le *virtutes* – fondate, com'è noto, sullo schema aristotelico-ciceroniano – sono infatti il dispositivo su cui riposa l'intero edificio teorico umanistico: esse, e solo esse, legittimano la sovranità, perché rendono possibile e politicamente praticabile l'*amor*, la *mutua caritas* tra principe e popolo – autentico architrave concettuale dell'umanesimo politico –, che in tal modo formano il *corpus* sociale e politico. La massima coesione è infatti la linfa che tiene in vita il sistema, non solo e non tanto in un senso “pragmatico”, ma come elemento strutturale che consente l'esistenza stessa della comunità politica, la quale deve essere fondata, assiomaticamente, sull'armonia e la concordia generale. Per questo, non si tratta neanche di ottenere, *guadagnarsi* o *procacciarsi* il favore, l'*amor* popolare, ma di esibire quelle qualità politiche, o *virtutes* atte a garantire, naturalmente, spontaneamente, questo *amor* collettivo del corpo politico verso se stesso; il *princeps* non deve *sembrare* amante del popolo, deve *esserlo*, proprio come le sue *virtutes* non devono (solo) *apparire* ma *essere*. Tra le formulazioni più illustrative, quella del *De principe* di Giovanni Pontano:

Amor iste, cum inter familiares altius egerit radices, latius postea evagatus, non modo inter populares subiectosque, sed externos quoque diffundetur. Quem enim quisque amat, eum, si fieri possit, vivere perpetuo expetit nullique minus exercitum opus est, quanquam haud scio an ulli maiores sint copiae quam ei qui plurimum ametur [...] Ad conservandum autem et magis indes augendum familiarium et eorum quos intimos habeas amorem illud maxime valet, ut amari se abs te intelligant. Vetus enim est et prudens: “Si vis amari, ama”, quod ex eo potissimum iudicabunt, si secundis rebus suis senserint te laetari, dolere plurimum adversis. Devinciet autem illorum animos ac imprimis fidus faciet liberalitas gratitudini coniuncta [...] Multum etiam conferet humanitas, qua virtute cum excelleas, necesse est non modo ut ab intimis tuis amere multum, sed a coeteris omnibus⁹.

La *virtus* e l'*amor*, in altri termini, costituiscono per se stessi la “salvezza dello stato”, in quanto riempiono di senso morale la sua struttura organica.

Le caratteristiche necessarie a questo *amor*, principalmente l'*humanitas*, sono scartate da Machiavelli come non passibili di regolamentazione certa: “E puossolo guadagnare [*scil.* il popolo; *guadagnare* da accostare al *devincire* umanistico] el principe in molti modi: e' quali perché variano secondo el subietto, *non se ne può dare certa regula, e però si lasceranno indreto*” (*Principe*, IX, 17). Ne risulta radi-

⁹ G. Pontano, *De principe*, ed. G. M. Cappelli, Roma, Salerno editrice, 2003, parr. 35-36: “Ma prima di ogni cosa è necessario che tu ti sforzi di essere amato soprattutto da coloro cui avrai affidato la cura del tuo corpo e dei tuoi beni: ciò facendo vivrai più sicuro e quando tale amore avrà messo profondamente le radici tra coloro che fanno parte della tua casa, allora poi, estendendosi largamente, si diffonderà non solo tra i concittadini e i sudditi, ma anche tra gli stranieri. Chi ama qualcuno, infatti, desidera che questi, se è possibile, viva in perpetuo: a nessuno è meno necessario esercito alcuno, sebbene non so se vi sia qualcuno che possiede truppe più numerose di colui che è profondamente amato [...] Per conservare, poi, e accrescere di giorno in giorno l'amore di coloro che fanno parte della tua casa e di coloro che hai come amici intimi, vale moltissimo il fatto che essi sentano di essere amati da te. È infatti detto antico e saggio: “Se vuoi essere amato, ama”. Questo lo crederanno soprattutto se sentiranno che tu gioisci delle loro fortune e ti duoli assai delle loro avversità. D'altra parte avvincerà i loro animi e li renderà straordinariamente fedeli una liberalità unita a gratitudine”.

calmente capovolta la prospettiva teorico-precettistica: Machiavelli procede cioè in un modo non dirò opposto, ma radicalmente *altro*. Egli riconduce la questione di *amor* e *timor* nella conduzione dello Stato all'interno di una dialettica politica strutturalmente conflittuale che, come è noto e come osserveremo tra poco, si pone alla base della sua visione della politica¹⁰. In questo schema, sarà importante governare con favore del popolo per ragioni di strategia politica e di equilibri di potere: una *strategia della convenienza*, un calcolo razionale di costi e benefici, un *utile* ormai concettualmente prima ancora che politicamente svincolato dall'*honestum*.

L'inversione è in questo caso clamorosa: “del popolo inimico uno principe non si può mai assicurare, per essere troppi; de' grandi si può assicurare, per essere pochi” (*Principe*, IX, 7)¹¹, dove va subito notato che, se del pensiero umanistico resta intatto il dispositivo di base – *amor*=sicurezza –, vien meno il vincolo di coesione morale che sinora aveva assicurato la coesione organica della comunità nel suo complesso. Si tratta, per così dire, di un *amor* parziale e interessato, una ricerca strategica di consenso, ma non di un legame interiore, quasi mistico, come quello preconizzato dall'umanesimo politico. Non a caso, il cap. XVII inverte completamente la teoria umanistica dell'*amor*, capovolgendo i termini della questione, nell'individuare la sicurezza proprio nel *timor*: “Nasce da questo una disputa: s'elli è meglio essere amato che temuto, o e converso. Rispondesi che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma perché elli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbia a mancare dell'uno de' dua” (*Principe*, XVII, 8-9).

Non si può sopravvalutare l'importanza capitale di questi passi come spartiacque tra due modi opposti d'intendere la politica: dalla coesione *amorosa* come base del vivere civile al riconoscimento dell'inconciliabilità del conflitto e degli interessi: uno dei termini chiave dell'umanesimo politico, la *felicitas* – intesa come metodo e al tempo stesso fine del governo – ne risulta profondamente mutato, perdendo quel nesso – in ultima istanza dipendente da una precisa concezione della moralità pubblica – tra prosperità materiale e benessere spirituale che lo caratterizzava nella teoria umanistica. Per Bruni, per esempio, *felicitas* vuol dire senz'altro buon governo, mezzo e fine, fattore collettivo e individuale: “disciplina huiusmodi [*scil.* gubernatio et conservatio civitatum] omnis felicitatem hominibus conficere studet; felicitatem vero si uni acquirere preclarum est, quanto magnificentius erit universe civitatis beatitudinem adipisci”¹². In Machiavelli, persi i suoi connotati dottrinalmente strutturanti, la *felicitas* è messa in relazione esclusivamente con l'efficacia pratica dell'azione politica, da ottenere attraverso una duttilità “camaleontica” capace di adattarsi alle “qualità de' tempi” – dunque per se stessa svincolata da una regola certa di condotta. Essa perde, cioè, la sua funzione, profondamente *umanistica*, di nesso morale-politica: “Ma, restringendomi più a' particolari, dico come si vede oggi questo principe felicitare, e domani ruinare, senza averli veduto mutare natura o qualità alcuna [...] Credo ancora che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le

¹⁰ Sull'idea di conflitto in Machiavelli, e sulla svolta radicale che ciò implica rispetto all'umanesimo, cfr. ora G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., e *infra*, nn. 23 e 27.

¹¹ Cfr. Inglese, *op. cit.*, p. 67.

¹² Prologo alla versione della *Politica* di Aristotele, in H. Baron (ed.), *Leonardo Bruni: Humanistisch-Philosophische Schriften*, Lipsia, Teubner, 1928, p. 73; cfr. P. Viti, “Introduzione”, in L. Bruni, *Opere letterarie e politiche*, Torino, Utet, 1996, p. 38; G. Cappelli, “Vida y muerte del humanismo político”, *Claves. Revista de filosofía práctica*, 212, mayo de 2011, pp. 40-47, a p. 42.

qualità de' tempi, e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi" (*Principe*, XXV).

Questo "atteggiamento" machiavelliano, indubbiamente più vicino a ciò che per noi è comunemente la nozione di "realità", ha influito pesantemente sull'interpretazione del pensiero a lui precedente, relegandolo in un *prima* su cui si allunga l'ombra retrospettiva (e castrante) del pensatore fiorentino, secondo quella che un acuto teorico ha chiamato "mitologia della prolessi"¹³. Da un lato, infatti, si staglia il gigante del "realismo politico", dall'altro stanno i piccoli umanisti che, per uscire dal cono d'ombra della storia, devono esibire una patente di "realismo" che ne attesti la qualità di "precursori" del genio fiorentino. In tal modo, la letteratura politica umanistica perde ogni autonomia, per orientarsi esclusivamente, e in modo subalterno, alla dimostrazione della "modernità" del "classico" Machiavelli, anti-storicamente visto come punto d'approdo e criterio regolatore teleologico di tutto quanto viene *prima*.

Ma l'umanesimo politico, in realtà, dava una risposta perfettamente plausibile alla sfida contemporanea sullo Stato e la sovranità, facendosi interprete di quell'intricata realtà storica che, nel lungo basso Medioevo che attraversò il Trecento e il Quattrocento, vide il primo sorgere di ciò che si chiamerà lo Stato moderno. Decisivo è che, in una dimensione che non è più universale (imperiale o papale) ma non è ancora inter-nazionale, l'accento umanistico batte – in modo suo proprio – sulla concordia interna e l'identità dei fini collettivi come assi portanti dell'idea di buon governo e, direi, di politica *tout court*: ordinamento gerarchico (legittimato e garantito dalla *virtus*), distribuzione delle responsabilità, armonia, e *naturalzza* di una tale concezione, si ritrovano lungo tutta la parabola del pensiero umanistico, da Bruni a Pontano. Si tratta di un modello che, pur non escludendo, ovviamente, la preminenza della legge, si affida al vincolo e all'obbligo di tipo morale: come scrive, per esempio, Filippo Beroaldo nel *De optimo statu rei publicae*: "Sunt ei [scil. principi] leges naturae non inscriptae litteris, sed impressae moribus"¹⁴. Ma si tratta anche di un sistema di *pesi e contrappesi* vincolante, tale da assicurare la coesione estrema del *corpus* sociale e politico (*amor*); un sistema garantito dallo sguardo vigile della *communitas*, l'"occhio del popolo" che assicura trasparenza e controllo permanente:

Et quoniam fortuna principum in edito et praelustri sita est loco praebetque se se spectandam omnibus, studendum est ut dicta factaque tua omnia eiusmodi sint quae non modo laudem tibi atque auctoritatem pariant, sed et familiares et populares ipsos ad virtutem excitent; ad quam nulla eos res magis excitabit quam spectata ipsis virtus tua et mores quam probatissimi¹⁵.

¹³ M. Merlo, "La forza nel discorso. Note su alcuni problemi metodologici della storiografia del discorso politico", *Filosofia politica*, IV/1, 1990, pp. 37-56, a p. 41.

¹⁴ Per lo sviluppo di questi aspetti, cfr. G. Cappelli, "La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político", in G. Cappelli-A. Gómez Ramos, *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 97-120, alle pp. 115-17.

¹⁵ Pontano, *De principe*, cit., par. 45: "E poiché la condizione dei principi è collocata in posizione elevata e illustre e si offre allo sguardo di tutti, devi sforzarti di far sì che ogni tua parola e ogni tua azione siano di tal fatta che non solo procurino a te stima e autorità, ma siano anche di stimolo alla virtù per i tuoi intimi e per il popolo stesso. E a essa nulla li stimolerà maggiormente della tua stessa virtù, proposta loro a modello, e di una condotta morale il più possibile eccellente".

È una costante dottrinale che attraversa tutto l'umanesimo politico – da Guarino ad Alberti a Beroaldo a Patrizi – e arriva, dottrinalmente sfibrata e antropologicamente mutata, a Machiavelli, il quale finisce per capovolgere l'impostazione umanistica laddove, in un capitolo dei *Discorsi* (III, 29), riprende questo concetto per affermare però che ciò che i popoli derivano dal *princeps* non è altro che l'errore, il male: “Che li peccati de' popoli nascono dai principi”, posto che questi “facevano leggi e proibivano alcuna azione; dipoi erano i primi che davano cagione della inosservanza di esse” (par. 7): col che si certifica, in modo ancor più tagliente che nel XV del *Principe*, quello che per Machiavelli è il fallimento, o l'impraticabilità, del modello umanistico. Di conseguenza, l'“occhio” umanistico che scruta e controlla – la *spectata virtus* – è ridotta a pura apparenza.

A un livello concettuale, dunque, tra l'umanesimo politico e il pensiero machiaveliano, pur muovendosi in gran parte entro lo stesso linguaggio, cambia radicalmente la concezione di fondo: se Machiavelli risponde, con la teoria, alle sollecitazioni della prassi politica concreta e immediata (“il reale”, la “realtà effettuale”), rinunciando a creare un modello univoco e generale, l'umanesimo si muove non certo nella pretesa “astrattezza”, “utopia” troppo frettolosamente attribuitegli da gran parte della critica, ma sul piano della creazione e la proposta di modelli, trascendendo – pur tenendola attentamente d'occhio, anzi, avendola analizzata nel profondo – la realtà politica contingente. La sua è una proposta *riformista*, quindi non sovrapponibile meccanicamente al presente: i suoi modelli di società e di azione politica si possono definire *modelli tensionali*, volti cioè a innescare una tensione di rinnovamento e un orizzonte di attesa, di *pubblica* attesa, verso il governante, nella misura in cui si basano e al tempo stesso delineano una morale politica collettiva che permette il corretto svolgimento dell'azione politica e il suo controllo da parte del *corpus*.

Rispetto alla griglia linguistico-teorica dell'umanesimo politico, Machiavelli si situa per metà fuori per metà dentro: linguaggio e concetti sono analoghi, le risposte ai problemi, e lo stesso approccio di fondo alla questione politica, sono differenti. Si può parlare di *opposizione all'interno del medesimo sistema linguistico-concettuale*: coincidenze e divergenze si intrecciano e si sovrappongono, rendendo particolarmente delicato il lavoro dell'esegeta che non voglia appiattire l'umanesimo politico su un indistinto e mortificante “prima di Machiavelli” dottrinalmente insostenibile, e che, viceversa, non voglia risolvere la *vexata quaestio* del rapporto di Machiavelli con la tradizione immediatamente precedente in un'arida lista di *fontes* o, in modo speculare, di precorrimenti¹⁶.

Può essere utile allora ripartire da un primo livello di coincidenza di fondo, riguardante l'origine della comunità politica, che per Machiavelli, sulla scorta della tradizione aristotelico-ciceroniana e umanistica, contiene insieme gli elementi positivo e negativo della politica: da un lato, la naturale necessità di aggregarsi, dall'altro la degenerazione provocata dall'abbandono del principio di elezione e dall'introduzione di quello di successione ereditaria. Al principio dei *Discorsi* (I, II, 14-17) viene rievocata l'immagine dell'origine delle comunità dallo stato ferino all'ordinamento umano:

Perché nel principio del mondo, sendo gli abitatori radi, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie; dipoi, moltiplicando la generazione, si ragunarono insieme,

¹⁶ Una ricognizione, anche se forse un po' riduzionista, dei suoi strumenti e riferimenti culturali, in F. Bausi, *Machiavelli*, Salerno editrice, 2005, pp. 181-93, 216-25.

e, per potersi meglio difendere, cominciarono a riguardare infra loro quello che fusse più robusto e di maggiore cuore, e fecionlo come capo, e lo ubedivano. Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniziose e ree: perché, veggendo che se uno noceva al suo beneficatore, ne veniva odio e compassione intra gli uomini, biasimando gl'ingrati ed onorando quelli che fussero grati, e pensando ancora che quelle medesime ingiurie potevano essere fatte a loro; per fuggire simile male, si riducevano a fare leggi, ordinare punizioni a chi contrafacessi: donde venne la cognizione della giustizia. La quale cosa faceva che, avendo dipoi a eleggere uno principe, non andavano dietro al più gagliardo, ma a quello che fusse più prudente e più giusto. Ma come dipoi si cominciò a fare il principe per successione, e non per elezione, subito *cominciarono li eredi a degenerare dai loro antichi*; e, lasciando l'opere virtuose, pensavano che i principi non avessero a fare altro che superare gli altri di sontuosità e di lascivia e d'ogni altra qualità di licenza: in modo che, cominciando il principe a essere odiato, e per tale odio a temere, e passando tosto dal timore all'offese, ne nasceva presto una tirannide.

Con ciò, Machiavelli s'inserisce in una tradizione di origine ciceroniana che individua l'origine della comunità umana nell'uscita da uno stato ferino grazie alla prudenza, alla giustizia e, in definitiva, alla politica¹⁷. Ma questo è anche un elemento non secondario della dottrina umanistica¹⁸, come mette in luce, per esempio, il *De obedientia* di Giovanni Pontano:

Cum homines principio generis humani dispersi beluarum more in agris agerent illisque cavae arbores et exesi montis specus domus essent, simile est veri unum aliquem praestantem ingenio finitimos omnis quasi pastorem aliquem cogere coepisse paulatimque perpulisse ut in unum simul locum convenirent casasque construerent et ne in diem viverent, ut et compararent necessaria ad victum et quaesitis parcerent [...] His autem principiis quae a natura ducta sunt, accessit postea consensus hominum¹⁹.

Tuttavia, a rendere ancor più stringente il rapporto, il nesso successione ereditaria-degenerazione tirannica – che costituisce, si direbbe, una delle chiavi di volta

¹⁷ Cfr. Cicerone, *De inventione*, I, 2ss.: “Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non, ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. [...] Quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominibus, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et inmanibus mites reddidit et mansuetos. [...] Ac primo quidem sic et nata et progressa longius eloquentia videtur et item postea maximis in rebus pacis et belli cum summis hominum utilitatibus esse versata; postquam vero commoditas quaedam, prava virtutis imitatrix, sine ratione officii dicendi copiam consecuta est, tum ingenio freta malitia pervertere urbes et vitas hominum labefactare assuevit”.

¹⁸ Peralto con interessanti precedenti duecenteschi: cfr. E. Artifoni, “Preistorie del bene comune. Tre prospettive sulla cultura retorica e didattica del Duecento”, in *Il bene comune. Forme di governo e gerarchie sociali nel basso Medioevo*. Atti del XLVIII Congresso storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2011), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012, pp. 63-88.

¹⁹ *De obedientia*, Neapoli, per Mathiam Moravum, 1490, ff. 62v-63r.

della riflessione dei *Discorsi* e che implica, ovviamente, un attacco diretto a questa forma di successione – costituisce anche uno dei caratteri teorici principali dell’umanesimo politico, che in esso individua una delle linee auree di “autolegittimazione” per via di *virtus*. L’idea non potrebbe esser più aderente alla realtà politica dell’epoca, il problema della quale viene individuato, e denunciato, nella *degenerazione* provocata appunto dalla successione ereditaria, cioè nella presa di coscienza dell’esaurimento o dell’impraticabilità della legittimazione dinastica – una posizione che dall’inizio del Cinquecento le monarchie europee si incaricheranno di smentire, ma che nell’Italia delle signorie – autoritarie ma basate sul *consensus* popolare – era perfettamente plausibile. Due esempi tra i più chiari al proposito si possono trovare nel *De institutione reipublicae* di Francesco Patrizi, anche qui, come nei *Discorsi*, in posizione liminare:

Haec cogitatio (*scil.*: “tutti gli esseri animati hanno un *caput*”) principio fortasse vagis ac dispersis hominibus ferarum more persuasit ut ab agresti vita discederent et in unum locum congregarentur, principemque sibi praeficerent fortitudine, prudentia atque eloquentia praecellentem, cuius arbitria pro legibus observarent. Sed omnia in peius descendunt et potentia homines superbos et petulantes reddit, qui initio mites ac faciles imperio videbantur, iniqui admodum ac crudeles evaserunt²⁰.

E, risalendo all’indietro, in modo estremamente diretto, anche se lasciando in ombra il nesso fondativo dell’aggregazione politica, Pier Paolo Vergerio, nell’epistola *De monarchia*, afferma recisamente:

Inde factum est ut posteriores, crescentibus cum copia vitiis, a superioribus suis degenerent, et, quo plus posse se videant, eo magis insaniant. Ac simili quidem modo fieri solet ut, cum quis virtute ac gloria militari magnum aliquando regnum adeptus est, aut moderatione prudentiaque prestans ad tollendas seditiones tumultusque ab suis civibus electus est, prudenter, sincere, sobrie publicam rem administraret; filii vero, ut sunt plerumque parentibus absimiles, favore parentum prestantes succedant horumque artium ignari omni crudelitatis ac libidinis scelere se contaminant²¹.

E forse era proprio il richiamo, più o meno esplicito, al *consensus* ciò che attraeva Machiavelli, il quale peraltro, diversamente dagli umanisti, aveva sotto gli occhi il trionfo indiscutibile delle monarchie ereditarie. In altri termini, siamo di fronte a

²⁰ *De institutione reipublicae*, I, 1 (cito dall’ed. Parisiis, apud Aegidium Gorbinum [Gilles Gourbin], 1585, pp. 9-10): “Quest’idea all’inizio forse convinse gli uomini, che vagavano dispersi al modo delle bestie, ad abbandonare quella vita agreste, riunendosi in un solo luogo per eleggersi un capo, superiore per forza, prudenza ed eloquenza, le cui decisioni avessero il rango di leggi. Ma ogni cosa tende a peggiorarsi e la potenza rende gli uomini superbi e insolenti, e chi al principio appariva mite e disponibile nel comando, riuscì poi estremamente iniquo e crudele”.

²¹ *De monarchia*, in *Epistolario di Pier Paolo Vergerio*, ed. L. Smith, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1934, p. 449: “Accade che, aumentando i vizi insieme con le ricchezze, i discendenti degenerano dai predecessori e quanto più si vedono potenti, tanto più perdono la testa. Allo stesso modo, suole succedere che quando qualcuno ha conquistato un gran regno per virtù e gloria militare, oppure per le sue doti di moderazione e di prudenza è stato eletto dai suoi concittadini per pacificarlo, questi amministra lo stato con prudenza, onestà e sobrietà; ma i figli, che in genere sono ben diversi dai padri, succedono ai genitori valendosi del loro favore e, ignari delle capacità di quelli, si insozzano con ogni genere di scelleratezze crudeli e perverse”.

un'influenza dell'umanesimo politico sul pensiero machiavelliano, influenza di tale portata da fargli dimenticare che il progetto di uno stato autoritario creato e sostenuto sul consenso – uno dei presupposti teorici del *Principe* – si era rivelato impraticabile.

Questa impressione di intreccio tra affinità e alterità è dovuta all'identità sostanziale di linguaggio e concettualità – che sono ancora quelli *premoderni* della *virtus* e dei fini²² ma al variare dei parametri di riferimenti e degli obiettivi stessi dell'azione e della riflessione politica. È sul terreno fondamentale della concezione del *corpus* politico che emerge tale complessa imbricazione nel modo più chiaro e più drammatico. Si è visto che l'umanesimo politico basa la sua idea di comunità sul vincolo organicista orientato alla *concordia* e all'armonia del *corpus* sociale gerarchicamente organizzato, secondo una formula graficamente espressa da Coluccio Salutati nel *De tyranno*: “nam et multorum regimen nichil est, nisi in unam sententiam conveniat multitudo; si quidem nisi precipiat unus et ceteri pareant, non unum erit, sed plura regimina”: sono accenti che, pur indubbiamente monarchici, restano in essenza validi per buona parte dell'ideologia umanistica, in quanto esprimono la preminenza dell'*unitas* (o *unanimitas*) su qualunque altro fattore istituzionale²³.

Anche Machiavelli si muove all'interno del paradigma organicista, e tuttavia il suo “corpo umorale” differisce nettamente, per concezione e finalità, da quello umanistico²⁴. Perché si tratta di un corpo in conflitto permanente, anzi – cosa inconcepibile per l'umanesimo politico – un corpo vivificato dal conflitto: un corpo che si rinnova, si rigenera, perché soggetto a corruzione, giusta la corrispondenza tra “corpi semplici” e “corpi misti” (vale a dire le società, gli Stati). Nello Stato si affrontano e convivono i diversi “umori”, aggregazioni di persone in “ceti intermedi, in classi intermedie, in gruppi tenuti insieme da un interesse comune”²⁵. Ora, ogni umore cerca di prevalere sugli altri, ma ciò, lungi dall'essere un fattore di destabilizzazione della società, è precisamente il motore che genera la vitalità della comunità politica, la sua capacità di rigenerarsi all'interno ed espandersi all'esterno, secondo un equilibrio, perennemente instabile, tra “popolo” e “grandi” che sta nella struttura profonda di ogni aggregazione umana ed è in se stesso positivo purché si mantenga entro la regolamentazione delle “buone leggi”. E si pensi, infine, al celebre elogio nei *Discorsi* (I, 4) di “quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano; perché chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà che gli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi et ordini in beneficio della publica libertà”²⁶. Se dunque la *concordia* resta il fine anche della comunità machiavelliana, essa non si dà più mediante la *reductio ad unum* delle opinioni singole, ma nasce dalla compo-

²² Ne ha chiarito il senso, ben differente da quello contemporaneo, J. Hankins, “Modern Republicanism and the History of Republics”, in S. Caroti -V. Perrone Compagni, *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 109-26.

²³ *De tyranno*, in F. Ercole (ed.), *Il trattato “De tyranno” e lettere scelte*, Bologna, Zanichelli, 1942, p. 32; sull'organicismo umanistico, cfr. Cappelli, “*Corpus est res publica*”, cit. *supra*, n. 2.

²⁴ Su questa differenza, cfr. G. M. Barbuto, *Machiavelli*, Roma, Salerno editrice, 2013, p. 130: “nella esemplarità degli *specula principis* umanistici il principe doveva personificare una concezione organicistica della società, non conflittuale, alimentata dalla *mutua caritas*. Non così Machiavelli, per il quale dominante nel mondo umano era il *pólemos*, imprescindibile e incancellabile, e la politica doveva, anzi, saperne sfruttare l'energia, per un rafforzamento della *polis* al suo interno e all'esterno”.

²⁵ G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. 90 (da questo eccellente saggio, pp. 81-117, prendo la descrizione complessiva della metafora organica in Machiavelli); cfr. anche G. M. Barbuto, *Antinomie della politica*, Napoli, Liguori, 2007, pp. 14-16; sulle varie accezioni del termine, G. Sfez, *Machiavel, la politique du moindre mal*, Paris, Puf, 1999, pp. 210-11.

²⁶ Cfr. il commento di Briguglia, *op. cit.*, pp. 99-100.

sizione di interessi contrapposti e riconosciuti come tali²⁷. In definitiva, la metafora organicistica si sostiene, in Machiavelli, su un'antropologia radicalmente diversa da quella umanistica e si configura piuttosto come un modo per descrivere una realtà che non come la struttura profonda di un modello di società e di aggregazione politica. Non si insisterà abbastanza su questa divergenza profonda che segnala, né più né meno, la prima grande faglia tra la teoria politica antica e quella moderna, nella misura in cui la prima è strutturalmente orientata, come si è detto, alla *reductio ad unum*, alla concordia totale che si rispecchia nell'immagine di un corpo sano e immobile; mentre l'altra – che in definitiva è la nostra – si basa sull'assunzione strutturale dei conflitti e degli interessi contrapposti: 'unanimità' di fronte a 'pluralismo'²⁸.

Ciò indubbiamente appare rispondere meglio alle sollecitazioni della realtà, se per realtà intendiamo la contingenza e la mutevolezza. Se la teoria politica è (anche) costruzione di modelli, Machiavelli non è stato un teorico: non ha da proporre un *modello* come gli umanisti, anzi si dedica a mettere in crisi i modelli noti: in questo la sua straordinaria duttilità dottrinale, che continua a disorientare tanta critica. La differenza tra "realtà effettuale" e "immaginazione della cosa" è tutta qui: politica intesa come risposta permanente alle sfide contingenti vs. politica intesa come costruzione di modelli di governo – sia istituzionali che relativi ai comportamenti personali²⁹. Machiavelli certifica il fallimento di quest'ultima impostazione, che è finita travolta dalla particolare, ancorché non trasparente nozione di realismo politico trionfante, anche ma non solo grazie a Machiavelli, dal Cinquecento in poi³⁰. Non è chiaro se sia stato un cambio del tutto vantaggioso.

Il 1494 era stato davvero un trauma tremendo, un *brutto sogno*³¹. Ora, per reazione, Machiavelli provava (e in parte riusciva, anche se al prezzo di una certa meccanicità argomentativa) a sovvertire i giudizi di valore, i parametri, le linee di comportamento propri della tradizione in quel momento dominante, anche se in crisi: quella *de principe*³². Lo fa all'interno di quegli stessi parametri concettuali, dei quali gli interessa

²⁷ Su quest'idea di concordia, che comunque non oblitera la pericolosità delle fazioni, o *parti*, per il bene comune, si veda F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il mulino, 2003, pp. 459-74.

²⁸ Sulla filiazione dall'idea di conflitto machiavelliana della nozione di pluralismo politico, nel contesto di un "moment machiavélien français" nel dibattito novecentesco (con salutari effetti revisionistici rispetto al cosiddetto '(neo)repubblicanesimo'), cfr. S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin, 2005.

²⁹ Credo di trovare spunti in questa direzione nell'analisi di J.-L. Fournel, "Passati e presente (note sulla storizzazione della politica come definizione di un sapere repubblicano)", in E. Mattioda (ed.), *Nascita della storiografia e organizzazione dei saperi*. Atti del Convegno internazionale di studi (Torino, 20-22 maggio 2009), Firenze, Olschki, 2010, pp. 87-98: "la logica del comparatismo temporale, articolato attorno alla percezione delle rotture storiche, prende il sopravvento sulla logica della modellizzazione; la percezione della lunga durata di un fenomeno viene sfumata in nome di un'attenzione permanente alle modifiche del quadro storico-politico [...] emerge quindi una specie di apologia della congiuntura, ossia della «qualità dei tempi» machiavelliana o «condizione dei tempi» guicciardiniana"; del resto, che Machiavelli non fosse un "costruttore di sistemi" lo avvertiva già F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, Torino, Einaudi, 1970, p. 145.

³⁰ Nonostante i fiumi d'inchiostro versati sull'argomento, ritengo che ancora sarebbe interessante una classificazione rigorosa delle varie e non sempre concordi nozioni moderne di realismo politico, distinguendo – come sempre con Machiavelli – il contesto storico originario dalle aderenze (anche legittime) che si sono andate accumulando durante i lunghi secoli della 'fortuna' del fiorentino: un ordinato *status quaestionis* in M. Viroli, "Machiavelli's Realism", *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 13/4, 2007, pp. 66-82.

³¹ Vedi *supra*, nota 5.

³² La crisi dell'umanesimo politico e le sue cause sarebbero di per sé argomento di una ricerca approfondita. È indubbio, comunque, a mio parere, che dopo il 1494 si verifica una svolta, percepibile, per esempio, nei dibattiti riflessivi nella 'pratiche' fiorentine, dove è possibile trovare una "saggezza mondana" che già mette in discussione l'entusiasmo dottrinale umanistico: cfr. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, cit., pp. 44-46 (l'espressione cit., a

mettere in luce la scarsa efficacia pratica dovuta a quelli che per lui sono presupposti teorici, metodologici e antropologici errati e rovinosi. In questa luce vanno letti, in blocco, i capitoli XV-XVIII del *Principe*: una risposta all'umanesimo politico e ai suoi concetti fondanti di *liberalitas, humanitas, amor, fides* – quest'ultima ridotta nel *Principe* a “parola data”, perdendo la propria enorme valenza dottrinale alla pari che svanisce la fiducia nel vincolo della *fides* reciproca fra *princeps* e corpo politico³³.

In linea generale, i *vittia*, la “crudeltà” che Machiavelli oppone alla teoria umanistica *de principe* sono invece, per il pensiero umanistico, precisamente, l'antipolitica, il male: da espungere, da combattere, ma comunque, coerentemente con il suo sistema concettuale, appartenente alla sfera dell'*impolitico*³⁴. L'arma, per così dire, della sovversione machiavelliana è quella della più raffinata e rigorosa *ratio*, una consequenzialità politica che non si ferma di fronte a nessun elemento che non sia interno alla sua stessa logica. Più che di “autonomia della politica” – già perfettamente autonoma con l'umanesimo politico – si potrebbe parlare di “autonomia della *ratio* argomentativa”.

Una logica politica implacabile, che include e pone al suo servizio *exempla* antichi e moderni, al calore della carica emotiva di cui pure si è detto, produce un pensiero originalissimo, un'autentica svolta, che alla fine dei conti rompe il nesso tradizionale *bontà-potere*³⁵. Squarcia il velo, apre un abisso. Dà carta di cittadinanza al male. Rende *automaticamente* inutilizzabile il codice precedente, basato, appunto, sulla necessità-finzione di un potere ‘buono’. Non è che gli umanisti fossero degli illusi, è che avevano un diverso codice concettuale, ben ancorato nella tradizione e, in se stesso, perfettamente coerente. Machiavelli vi oppone le ragioni di una razionalità politica estrema che oblitera i criteri tradizionali del bene e del male, per situarle in un terreno a sé stante, in una logica esclusiva di efficacia e mantenimento.

Da allora, questo, che è anch'esso un ‘sogno’ politico, si è innestato, con più o meno fortuna a seconda delle epoche, nel tessuto concettuale e nell'orizzonte strategico della politica moderna. Un sogno politico che può essere utile e fecondo, ma che può anche trasformarsi in un sinistro incubo. È il Giano bifronte della modernità.

p. 45); Fournel, “Retorica della guerra”, cit.

³³ Sul valore della *fides* nell'umanesimo politico, cfr. G. Cappelli, “Umanesimo politico. La monarchia organicista nel IV libro del *De obedientia* di Giovanni Pontano”, *California Italian Studies*, 3/1, 2012, pp. 12-13 (<http://escholarship.org/uc/item/6ct9b8w1>); credo che Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, cit., si riferisca a questi capitoli quando parla di “essenza del pensiero politico di Machiavelli” (pp. 167-68).

³⁴ E si rileggano le pagine magistrali di Sasso sul male in Machiavelli, come “mezzo” davanti a determinati momenti di “necessità” storica (*op. cit.*, pp. 414-22).

³⁵ Sul significato dell'*exemplum* in Machiavelli, cfr. Barbuto, *Machiavelli*, cit., pp. 129-30; sull'intreccio razionalità-passione, un fatto abbastanza acquisito dalla critica, vedi la pagina esemplare di Raimondi, *Politica e commedia*, cit., p. 147, 157-58 (uno stile “appassionato e insieme freddo, di una brutalità polemica che si compiaceva [...] di sbigottire”).