

## UTOPIA VERSUS REALISMO?

### ALCUNE CONSIDERAZIONI CONTROCORRENTE

Giovanni Giorgini

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, giovanni.giorgini@unibo.it

*Abstract. Utopia versus Realism? Several upstream reflections*

The author challenges the canonical opposition of utopia vs. realism in political thought. Although this opposition traces back to the very origins of Western political theory, in the works of such authors as Thucydides and Plato, the author maintains that both ‘utopian’ and ‘realist’ thinkers of every age keep the reality of their society in the background of their political constructions. The real difference is in their view of human nature: ‘utopian’ thinkers have a more optimistic view of human nature, they see it flexible and prone to be changed by education and institutions; whereas ‘realist’ thinkers have a more pessimistic vision of man and have less faith in the power of laws and education. Based on their anthropological view, political authors have different expectations to mould human nature and different hopes to create a perfect society. This view is supported by an examination of Thucydides, Plato and Machiavelli and by reference to some other classic political thinkers in the Western tradition.

*Keywords:* utopia, realism, human nature, society.

La contrapposizione tra utopia e realismo, o tra realismo e idealismo politico, è canonica perché ha le proprie origini agli albori del pensiero politico occidentale. Il realismo politico prende il nome dal rapporto privilegiato che si vanta di avere con la realtà, sia della politica sia della

natura umana. Secondo questa corrente di pensiero è la realtà dell'esperienza che deve guidare l'interpretazione del mondo e le azioni dell'uomo politico, l'osservazione di come gli esseri umani, e gli Stati, agiscono effettivamente e non come dovrebbero. L'idealismo politico, d'altro canto, pur mantenendo la realtà politica sullo sfondo, enfatizza invece quegli aspetti di dover-essere che spingono a immaginare un mondo migliore, a contrastare l'esistente imperfetto in nome di un futuro migliore (nei limiti dell'imperfezione umana), a rivendicare l'importanza dell'ideale in politica. Queste due raffigurazioni *tranchant* e pertanto imperfette hanno almeno il pregio di far apparire immediatamente quale sia il fondamento di questa contrapposizione: la sfera dell'essere contrapposta a quella del dover-essere, la dolorosa consapevolezza della realtà di contro all'audace immaginazione di un'alternativa (migliore).

È tuttavia evidente che una siffatta contrapposizione, anche qualora venga raffinata con l'inserimento di particolari e *nuances* che ne attutiscano la polarità, non riesce a cogliere la complessità che è alla base di ogni grande costruzione teorica in politica. Più specificatamente, mi sembra evidente che sia un pensiero politico che fosse realista perché si limitasse a dipingere la realtà della politica, sia un pensiero che fosse idealista perché tutto proiettato alla costruzione di un'alternativa alla società esistente, sarebbero sterili dal punto di vista dell'incisività pratica. Magari entrambi incontrovertibili – l'uno perché basato sui 'fatti', l'altro proprio per la sua distanza da essi –, ma ugualmente privi di presa sulla pratica. Occorre pertanto concludere che ogni serio pensiero politico include una miscela di idealità e realtà in quanto si fonda necessariamente su una visione della realtà e instaura con essa un rapporto dialettico, ossia elabora una visione di come l'azione politica possa essere più efficace e di come l'esistente possa essere migliorato. La vera differenza si trova dunque nella diversa concezione della natura umana (ottimistica o pessimistica) e nella diversa enfasi posta dagli autori sulla possibilità di

incidere su di essa tramite l'educazione, le leggi e le istituzioni. In base a questi elementi, e al diverso peso attribuito ad essi, ciascun pensatore politico elabora una propria visione di quanto la politica possa incidere sulla realtà. Proverò a dimostrare questa tesi ricorrendo ad alcuni esempi classici.

### 1. *Tucidide e la scoperta della natura umana*

Lo storico greco Tucidide ha solitamente l'onore di essere considerato il primo pensatore realista nella tradizione politica occidentale. Questa fama non è certo usurpata e la sua *Storia della guerra del Peloponneso* ha un'importanza fondamentale nella storia del pensiero politico. Innanzitutto per la sua complessità, in quanto fonde la narrazione degli eventi con un raffinato aspetto teorico. Tucidide è infatti convinto di aver individuato una verità eterna studiando un evento limitato nello spazio e nel tempo come la guerra a lui contemporanea: l'esistenza di una «natura umana» necessaria e immutabile che determina il corso degli eventi. Si tratta di una scoperta epocale.

Mentre i sofisti contemporanei, la cui lezione egli mostra di conoscere bene, insistevano sulle differenze tra gli uomini – i diversi costumi, leggi, tradizioni che portano alla conclusione che «l'uso è re di ogni cosa»<sup>1</sup> –, Tucidide coglie l'elemento unificante dell'umanità nell'esistenza di un'identica natura, inalterabile e eterna, caratterizzata dal desiderio di avere sempre di più (*pleonexia*). Egli arriva a definirla una «natura necessaria» (*anankaia physis*: V, 105, 2) che si esprime in una «legge di natura»: il forte fa quello che vuole e il debole si adegua. È l'esistenza di una siffatta natura che giustifica l'affermazione di Tucidide che la sua opera sia «un possesso per l'eternità» (I, 22, 4), perché la natura umana

---

<sup>1</sup> È questa la conclusione tratta da Erodoto in un celebre racconto sui diversi costumi funebri dei popoli (III, 38). Il verso è di Pindaro (fr. 153 Bowra); Erodoto interpreta *nomos* come 'costume' invece che come 'legge'.

immutabile farà sì che le vicende future assomiglino a quelle del passato da lui descritto. Gli uomini e le città cercano di acquisire maggiore potenza e questo desiderio li porta inevitabilmente a scontrarsi; la guerra è pertanto una necessità della politica, perché quando il margine di coesistenza tra potenze viene meno, la paura e la ricerca di sicurezza *costringono* a fare la guerra. È stata questa la «causa più vera» della guerra del Peloponneso, anche se non ammessa apertamente, ossia la paura della potenza ateniese che ha *costretto* gli Spartani a muovere guerra (*anangasei es to polemein*: I, 23, 6). Tucidide è il primo autore a cogliere il legame paradossale esistente tra aumento della potenza e minore libertà di azione. Gli uomini e le città cercano sempre maggiore potere per essere più liberi e più sicuri, per sottomettere gli altri in modo da non essere sottomessi, ma la logica della potenza non è senza un prezzo. Come affermano tanti suoi personaggi, una città che abbia un impero è *costretta* a compiere azioni che la assimilano a un tiranno<sup>2</sup>, con la grande differenza che in questo caso non vi è alcun giudizio morale negativo, perché questa è la realtà della natura umana, è una legge di natura di portata metastorica, che vale non solo per gli uomini ma anche per gli dei<sup>3</sup>.

Ciò che rende Tucidide unico tra i pensatori realisti è una visione antropologica così negativa da rendere la storia umana quasi deterministica. Lungi dall'essere il regno della libertà, diversamente dalla fisica, la storia è il regno della costrizione proprio perché l'umana *physis* costringe a comportarsi in un modo che rende inevitabile il conflitto. Certo, la ricerca di potenza ha anche motivazioni ideali come il desiderio di gloria e la memoria dei posteri<sup>4</sup>, ma essa porta inevitabilmente alla

---

<sup>2</sup> Così Pericle a II, 63, 2: «Voi possedete in questo potere quasi una tirannide: esercitarla può sembrare ingiusto, ma abbandonarla pericoloso»; e Cleone a III, 37: «voi non considerate che l'impero che avete è una tirannide».

<sup>3</sup> Si veda il dialogo tra gli Ateniesi e i Melii in V, 85-113.

<sup>4</sup> Si veda la celebre Orazione Funebre di Pericle in II, 35-46.

guerra. La quale è «una maestra violenta» (III, 82, 3), perché toglie via le superfetazioni morali e religiose e mostra sia la realtà della natura umana, sia la sua forza, che, quando l'uomo si trovi in condizione di necessità, non riesce a essere contenuta né dalla ragione né dalle leggi, né dalla morale né dalla religione, come è ben dimostrato dall'abisso di abiezione in cui precipitano gli Ateniesi sopraffatti dalla peste (II, 48-54)<sup>5</sup>. Tucidide sembra condividere pienamente quanto afferma un ignoto soldato ateniese, rifugiatosi in un tempio, in risposta all'accusa di empietà dei Beoti: ciò che è dettato dalla necessità trova giustificazione anche da parte della divinità (IV, 98)<sup>6</sup>.

Questa visione deterministica della natura umana e della storia rende Tucidide unico nella storia del pensiero politico perché non lascia spazio a immagini di un mondo diverso, migliore perché privo di conflitto. Quanto affermano gli ambasciatori ateniesi nel loro dibattito con i Melii costituisce una terribile profezia che duemilacinquecento anni di storia umana non sono riusciti a confutare: questa «legge di natura», la legge del più forte, non è stata inventata dagli Ateniesi; essi l'hanno ereditata dai propri predecessori e la lasceranno valida per le generazioni future (V, 105). Anche un pensatore estremamente influenzato da Tucidide come Thomas Hobbes, che ne tradusse l'intera opera, ritiene che le passioni (*in primis* la paura della morte violenta) e la ragione umane spingano gli uomini a uscire da una condizione originaria nella quale il diritto risiede nella forza, per sottomettersi alla forza del diritto. Certo, la ricaduta nello «stato di natura» è sempre possibile, ma è la natura umana stessa a

---

<sup>5</sup> «Gli uomini, infatti, sopraffatti dalla violenza delle disgrazie, ignari di quel che sarebbe stato di loro, cadevano nell'incuria del santo e del divino»: II, 53, 3; «Quello che per il presente era piacevole e quello che, da qualsiasi parte venisse, era vantaggioso per ottenere quel piacere, tutto ciò era divenuto bello e utile. Nessun timore degli dei o legge degli uomini li tratteneva»: II, 53, 3-4.

<sup>6</sup> «È ragionevole che tutto ciò che subisce la costrizione della guerra e della necessità trovi comprensione anche da parte del dio»: IV, 98.

spingere contro una tale evenienza<sup>7</sup>. Analogamente, il maestro del realismo politico americano, Hans Morgenthau, pur considerando Tucidide e Hobbes i propri maestri e pur concependo la politica come una «lotta per il potere», riteneva che la guerra tra nazioni non fosse inevitabile ma fosse solamente il risultato di errate considerazioni degli attori politici, perché è possibile trovare compromessi che soddisfino gli interessi delle parti coinvolte: anche per Morgenthau la ragione, che ci fa cogliere in che cosa consista il nostro interesse, è superiore alla passione; e nel suo pensiero l'etica non è totalmente separata ma ha un ruolo in politica<sup>8</sup>.

## 2. Platone e il problema del miglior regime politico

Platone è considerato il primo e principale esponente dell'opposta visione della politica, l'idealismo o platonismo, a volte descritto, con una certa dose di anacronismo, come utopismo. La sua principale opera, la *Repubblica* (scritta attorno al 385 a.C. ma continuamente rimaneggiata), viene spesso considerata il primo e fondamentale testo di questa corrente di pensiero, di questa visione della politica che elabora un modello di comunità ideale prescindendo da considerazioni di tempo, luogo e realizzabilità. La *Repubblica* si presenta come un dialogo dedicato alla ricerca di che cosa sia la giustizia, condotto da Socrate e al quale partecipano diversi personaggi reali dell'Atene dell'epoca. Avendo sullo sfondo la visione tradizionale di giustizia come «dare a ciascuno ciò che gli spetta» e dopo aver scartato alcune definizioni insoddisfacenti ma destinate a riemergere più volte nella storia del pensiero politico – la giustizia come «utile del più forte», sostenuta dal sofista Trasimaco, o come risultato di un contratto tra gli uomini per natura inclini alla

---

<sup>7</sup> T. Hobbes, *Leviatano* 16.

<sup>8</sup> Si veda H.J. Morgenthau, *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace* (1948), Bologna, Il Mulino, 1997.

sopraffazione, nell'opinione dei fratelli di Platone, Glaucone e Adimanto –, Socrate propone una visione organicistica della giustizia. In questa immagine la città è come un organismo e gli esseri umani sono come organi: l'intero è in salute e funziona se ciascuna parte fa il proprio compito correttamente, senza sovrapporsi alle altre. Questa visione viene poi 'realizzata' in una città, divisa in tre classi, governata da filosofi, cui si affiancano dei guerrieri che la difendono dai nemici esterni, e una terza classe composta da agricoltori, artigiani, commercianti e altri produttori. Questa divisione in tre classi ha come fondamento una visione tripartita dell'anima umana, scissa tra una parte che ama la sapienza, una che ricerca l'onore e la gloria e una terza che ama i piaceri e i possedimenti materiali: la prevalenza di una di esse determina il carattere dell'individuo. La grande innovazione di Platone consiste nel ritenere di aver costruito una città «naturale» in quanto basata sulla verità, sulla reale costituzione dell'anima e quindi della natura umana, anche se frutto dell'artificio del filosofo. Il dover-essere della città perfetta – *kallipolis* – ha tuttavia fondamento nell'essere, nella reale natura dell'uomo così come essa appare all'indagine del filosofo. Per questo Platone può sostenere che tutti i regimi politici esistenti siano solamente «immagini», «apparenze», mentre la propria costruzione politica è l'unica vera. In breve, non vi è contrapposizione tra ideale e reale, perché è proprio la realtà della natura umana che legittima il progetto del filosofo.

Certo, per poter sostenere la naturalità del proprio progetto Platone è costretto a un titanico sforzo filosofico, perché deve dimostrare che tutti gli ordinamenti politici vigenti sono in realtà 'contro natura' (ossia non tengono conto della reale natura umana perché la ignorano). Il punto di partenza è la tesi di Trasimaco: in tutti i tipi di regimi politici esistenti, senza distinzioni, la classe al potere fa leggi a proprio vantaggio e chiama l'obbedienza ad esse 'giustizia'. Il fondamento di questa convinzione è la constatazione che tutte le realtà politiche contemporanee sono lacerate

dallo scontro fra oligarchici e democratici: in esse, una fazione inevitabilmente governa contro l'altra. La lotta civile, la *stasis*, che caratterizzava tutte le città dell'epoca può secondo Platone avere termine solamente se le persone al potere conoscono ciò che è veramente bene per i propri concittadini.

Occorre rimarcare che il punto di partenza di Platone è proprio l'osservazione dei regimi contemporanei unitamente a un'investigazione della natura umana. Si tratta di un'osservazione assai realistica, così come realistica è la convinzione che gli esseri umani siano diversi e desiderino cose differenti: non si può pertanto presupporre che l'armonia nella città sia una condizione naturale e spontanea. La grande sfida di Platone consiste nell'ideare una comunità politica nella quale individui con caratteri e desideri diversi, spesso contrastanti, vivano in armonia e raggiungano tutti la propria immagine della felicità grazie alle leggi e a un'educazione alla temperanza, all'assennatezza (*sophrosyne*). In questa città perfetta sono i filosofi, che hanno fatto della conoscenza della verità lo scopo della propria vita, a governare in quanto, conoscendo il vero bene, possono realizzarlo per i propri concittadini. Platone ritiene che l'unione di sapere (inteso come conoscenza della verità riguardo alle cose più importanti) e potere politico nella persona del filosofo-re possa portare alla realizzazione della città giusta proprio perché questi non agisce in base all'opinione bensì alla verità sulle cose. Egli ribadisce a più riprese il ruolo fondativo della verità nella costruzione della città perfetta: il filosofo è colui che va oltre le apparenze e le opinioni (come si evince dall'Allegoria della Caverna) e giunge alla conoscenza del vero, quindi anche del vero bene. È proprio nella ricerca di un fondamento saldo della conoscenza che Platone postula l'esistenza delle «idee», forme eterne delle 'realtà' materiali che noi percepiamo. È proprio osservando con realismo quale sia l'oggetto dello scontro nelle città contemporanee che Platone giunge alla conclusione che la proprietà privata è fonte di

disunione e di conflitto: egli pertanto ritiene che la classe di governo e quella ausiliaria debbano avere tutto in comune, le famiglie e i beni, mentre mantiene la proprietà privata per la classe dei produttori perché, assai realisticamente, sa che questi ripongono la propria felicità nel possesso di beni materiali.

Vi è poi un altro aspetto del pensiero platonico che rivela una vena di estremo realismo ma conferisce un'aura sinistra al suo idealismo. Si tratta della convinzione che i governanti-filosofi, agendo per il bene comune della città, possano compiere azioni che sarebbero normalmente considerate per lo meno discutibili, se non del tutto malvagie, nei regimi politici esistenti. Platone mostra in questo di essere ben conscio che al fine di realizzare la città perfetta sono richieste misure assai drastiche, giustificate solamente dalla necessità di porre termine alle lotte intestine che affliggono tutte le compagini politiche e rendono impossibile una vera vita felice. Penso alla «nobile menzogna» che ha fatto inquietare una lunga tradizione di interpreti liberali a partire da George Grote: ossia il mito fondativo di *kallipolis* secondo cui i cittadini sarebbero mescolati con differenti metalli e sarebbero dunque di diverso valore; questo giustifica il loro ordinamento in classi diverse e contribuisce a mantenere l'armonia nella città<sup>9</sup>. I filosofi-re inoltre espellono tutti i cittadini con più di dieci anni al fine di realizzare meglio il proprio progetto educativo<sup>10</sup>; osservano i bambini fin da piccoli per selezionare quelli che hanno potenziale filosofico e meritano un'educazione adeguata e, nel contempo, destinano alle altre classi quelli poco dotati intellettualmente o moralmente<sup>11</sup>; al fine di ottenere «la razza di guardiani migliore» organizzano i matrimoni tra i cittadini e controllano gli accoppiamenti<sup>12</sup>; puniscono severamente tutti i comportamenti moralmente devianti e, in

---

<sup>9</sup> Platone, *Repubblica* III, 414b.

<sup>10</sup> *Repubblica* VII, 541a.

<sup>11</sup> *Repubblica* III, 414c.

<sup>12</sup> *Repubblica* VIII, 546d.

particolare, considerano l'ateismo una delle colpe più gravi, punibile con la morte<sup>13</sup>. Nel portare a termine il proprio compito i «veri» uomini politici non sono tenuti a rispettare le leggi in quanto sono dotati della superiore «forza dell'arte», l'arte regia<sup>14</sup>.

Occorre ricordare, infine, come anche la vita di Platone mostri nella pratica questa unione di idealismo e realismo. Come apprendiamo dalla *Settima Lettera* 328c-d, Platone rifuggiva l'idea di essere considerato solo un «facitore di parole» e si recò per ben tre volte alla corte dei tiranni di Siracusa per cercare di convertirli alla filosofia e persuaderli a instaurare il suo modello di città perfetta. L'insuccesso di queste spedizioni non lo portò all'inerzia bensì a creare l'Accademia, una scuola pensata per creare i filosofi e gli uomini politici del futuro, nella quale teoria e pratica convivevano. Dopo la morte di Platone la sua filosofia fu oggetto di interpretazioni assai diverse, che ne accentuavano a volte unicamente l'aspetto metafisico a volte quello morale e politico.

Sotto quest'ultimo aspetto non si può non condividere l'affermazione di Mario Vegetti secondo cui il pensiero politico platonico ha costituito «uno dei più cruenti campi di battaglia sui quali si sia scatenato il conflitto delle interpretazioni»<sup>15</sup>. Fu solo nel Quattrocento che la filosofia di Platone, e il suo pensiero politico, furono oggetto di una rinascita straordinaria, sulla scia delle nuove traduzioni approntate da umanisti italiani e bizantini. Il pensiero politico platonico, e in particolare la visione della *Repubblica*, furono quindi utilizzati per i più diversi usi politici: Leonardo Bruni presentò Platone come un autore 'repubblicano' mentre Uberto Decembrio, nel suo *De Republica libri IV*, utilizzò la tipologia platonica delle forme di governo per difendere la signoria dei Visconti a Milano; il figlio Pier Candido Decembrio fece una traduzione

---

<sup>13</sup> *Repubblica* III, 410a; *Leggi*, libro X e *Politico* 293d, 309a.

<sup>14</sup> Platone, *Politico* 297a.

<sup>15</sup> M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma, Carocci, 2009, p. 11.

annotata della *Repubblica*, che significativamente intitolò *Celestis Politia*, per sottolinearne la valenza utopica di città divina irrealizzabile sulla terra; anch'egli si rifece quindi a Platone per sancire la superiorità della costituzione «timocratica» di Milano su quelle oligarchiche di Firenze e Venezia<sup>16</sup>. In questo contesto di rinascita platonica importanza fondamentale ebbe poi Marsilio Ficino, che non solo tradusse tutte i dialoghi ma stabilì il canone e l'ordine delle opere platoniche. Ficino vide in Cosimo e poi in Lorenzo de' Medici l'incarnazione della figura platonica del re-filosofo e con i suoi scritti e il suo insegnamento contribuì attivamente affinché questa identificazione divenisse quanto più reale possibile. Ficino fondò e diresse l'Accademia Neoplatonica ospitata nella villa medicea di Careggi (1462); dopo la morte di Lorenzo il Magnifico (1492), essa si trasferì nella villa di Bernardo Rucellai, gli Orti Oricellari.

### 3. Machiavelli e «la realtà effettuale della cosa»

Siamo così arrivati all'epoca di Machiavelli il quale, dopo la perdita di incarichi pubblici, fu un assiduo frequentatore delle riunioni negli Orti, dove temi letterari e filosofici si intrecciavano con quelli politici. Insieme a Tucidide Machiavelli viene solitamente indicato come l'altro pilastro del realismo politico. Il cuore del realismo machiavelliano viene individuato nei capitoli centrali del *Principe*, in particolare quelli dedicati alle virtù che il principe nuovo deve possedere (15-18). Questa trattazione è preceduta dall'affermazione di Machiavelli di trovare «più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che all'immaginazione di essa» e di guardare a come gli uomini agiscono effettivamente e non a come dovrebbero, proprio perché è sua

---

<sup>16</sup> M. Vegetti – P. Pissavino (eds), *I Decemviri e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

intenzione «scrivere cosa utile a chi l'intende». Vi è un'intenzione polemica in questa affermazione e il bersaglio sono coloro che «si sono immaginati repubbliche e principati, che non si sono mai visti, né conosciuti essere in vero» (*Principe* 15). E i consigli che seguono, nonché la trattazione delle virtù richieste al principe, deliberatamente in contrapposizione a grandi classici come Cicerone e Tommaso d'Aquino, accrescono l'impressione che Machiavelli voglia educare un nuovo genere di uomo politico che sia in grado di fronteggiare le enormi sfide dell'epoca, che sappia incidere sulla realtà proprio perché abbandona il dover-essere a favore dell'essere: «colui che lascia ciò che si fa per ciò che si dovrebbe fare, impara piuttosto la ruina che la preservazione sua»; e, aggiungiamo noi, porta alla rovina la propria comunità politica.

Questa visione sembra confermata dalla centralità che nel pensiero di Machiavelli ha un tema già perfettamente individuato da Tucidide e tematizzato nel dialogo tra gli Ateniesi e i Meli: la *soteria poleos*, quella che nella legge romana delle Dodici Tavole viene resa con la formula *salus reipublicae suprema lex*<sup>17</sup>. La preservazione dello Stato deve essere la considerazione suprema dell'uomo politico. Nel loro drammatico confronto con gli ambasciatori meli, gli Ateniesi ricordano loro, che in quanto uomini politici dovrebbero essere «persone che sanno», come quello che è in gioco sia la salvezza stessa della loro città, che può essere salvata o persa in un colpo solo perché i Meli hanno solo quest'opportunità, «un'unica giocata di dadi». La loro errata valutazione delle circostanze e la loro scelta sbagliata portarono alla completa distruzione della città: gli uomini furono tutti uccisi, donne e bambini furono venduti come schiavi. Machiavelli visse in un'epoca che vide distruzioni simili e cambiamenti da lasciare sbigottito anche un inveterato uomo politico come lui. Il messaggio fondamentale che anima il *Principe* e tante pagine dei *Discorsi* è l'imperativo di salvare lo Stato che deve

---

<sup>17</sup> Cfr. Cicerone, *De legibus* III, 3, 8: «Ollis salus populi suprema lex esto».

guidare l'azione dell'uomo politico. Questa deve essere la sua considerazione fondamentale perché senza lo Stato non è possibile alcuna vita che si possa definire umana. Di fronte a questo imperativo ogni altra considerazione passa in secondo piano: «Faccia adunque uno principe conto di vincere e mantenere lo Stato; e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli e da ciascuno laudati», leggiamo nel famoso capitolo 18 al termine della trattazione delle virtù del principe nuovo. Ma se questo è il punto fondamentale attorno al quale ruota il pensiero di Machiavelli, occorre ricordare che si tratta solo del fondamento e quindi dell'inizio. Partendo da questa considerazione l'autentico uomo politico dovrà poi provvedere a ingrandire lo Stato e ad «abbellirlo» con leggi, trattati internazionali che ne garantiscano la sicurezza e istituzioni che allarghino la partecipazione politica in modo da rendere più stabile lo Stato. È questo il tema dei *Discorsi* dove, senza negare le premesse del *Principe*, si ascende a un grado superiore di progettazione politica. Machiavelli può qui parlare della superiorità del «vivere civile e libero» che si ha solamente all'interno di un ordinamento repubblicano, da lui concepito come un governo misto nel quale le diverse fasce della popolazione hanno un proprio ruolo politico garantito da buone istituzioni che danno una corretta rappresentanza a tutti i cittadini.

Ma vi è di più. Vi è un aspetto della personalità di Machiavelli sul quale gli interpreti non pongono sufficiente enfasi perché sembra confinato a un'opera secondaria e legato a circostanze precise e contingenti. A Machiavelli, infatti, non è del tutto estranea l'ambizione di attuare il miglior regime politico, per lo meno nella sua città natale. Quando papa Leone X (Giovanni de' Medici) chiese consiglio su come riformare le istituzioni fiorentine, Machiavelli gli suggerì in tutta serietà di creare a Firenze una forma di governo mista adottando i criteri della «vera repubblica», che non sono quelli di Stati effettivamente esistiti ma il frutto dell'elaborazione teorica di Machiavelli stesso. È questa edificante

intenzione che anima il *Discursus Florentinarum rerum*, il desiderio di attuare nella propria patria una riforma delle istituzioni ispirata dalle proprie letture oltre che dall'esperienza politica. Machiavelli cita come propri antesignani e modelli proprio Platone e Aristotele affermando che, dopo gli effettivi realizzatori di repubbliche, meritano gloria e onore coloro che le hanno realizzate «in scritto, come Aristotele, Platone e molti altri, i quali hanno voluto mostrare al mondo, che se come Solone e Licurgo non hanno potuto fondare un vivere civile, non è mancato dalla ignoranza loro, ma dalla impotenza di metterlo in atto» (*Discursus Florentinarum rerum*, § 104). La «vera repubblica» di Machiavelli si fonda tutta sulla bontà delle istituzioni e delle leggi create dal suo ideatore, non avendo egli molta fiducia né nella bontà del genere umano né nella sua capacità di cogliere perfino quale sia il suo reale interesse: mossi da una natura inquieta che genera «mala contentezza» e quindi desiderio di cambiamento, gli uomini spesso si ingannano sul proprio effettivo bene. Buone leggi e buone istituzioni sono un correttivo e l'unica possibile soluzione a questo stato di cose. Non possiamo, tuttavia, fare a meno di osservare che le possibilità che l'influenza del Papa inducesse i Medici a rinunciare al proprio potere personale a Firenze per creare un «governo largo» (o anche «stretto») non erano superiori alle possibilità che aveva Platone di persuadere Dionisio il Vecchio e poi il figlio a rinunciare alla tirannide per creare la città filosofica...

Machiavelli, come Platone peraltro, sembra presentare un'antropologia cupa e negativa: certamente, entrambi vedono nell'enorme carica passionale e nella varietà dei desideri umani la fonte dei conflitti e della distruzione degli Stati. Per Machiavelli la giustizia ha un ruolo centrale in una repubblica «bene ordinata» e, come Platone, vede nella lotta tra fazioni (*stasis*) non regolata e incanalata dalla legge, nello scontro dei diversi «umori» della nobiltà e del popolo guidati dai propri diversi fini, l'origine della «corruzione», della dissoluzione della

comunità. Questa visione antropologica negativa non porta però né Platone né Machiavelli al pessimismo o alla rassegnazione. Entrambi sono convinti che esistano nature, certamente rare, di «uomini buoni», che antepongono il bene comune al proprio interesse. Se così non fosse, i progetti politici della *Repubblica* e del *Principe* non avrebbero senso; sarebbero solo vane parole se veramente gli esseri umani fossero tutti quanti malvagi. I «filosofi-re» di Platone e il «principe nuovo» dipinto da Machiavelli hanno in comune l'amore per la propria patria e il considerare il bene comune superiore alla propria felicità: i filosofi platonici rinunciano alla gioia della contemplazione per ritornare nella caverna della città al fine di assicurare la più grande felicità a tutti i propri concittadini; e il principe di Machiavelli è un uomo politico che per la propria patria è pronto anche a «dannarsi l'anima», rinunciando così alla felicità non solo su questa terra ma anche nell'aldilà.

Per quanto riguarda la modalità di realizzazione, sia Platone sia Machiavelli ritengono che l'educazione politica, in particolare dei governanti, sia il mezzo con cui portare a termine il proprio progetto. In questo senso sia la *Repubblica* sia il *Principe* sono opere di educazione politica, che mirano a formare il perfetto governante. Non diversamente da Platone, Machiavelli mira a creare un «principe savio», che sia al tempo stesso un uomo d'armi e un uomo di lettere, un politico ma anche un uomo di pensiero in grado di affrontare in maniera filosofica temi quali l'eternità del mondo e la funzione della religione<sup>18</sup>; e che, nel contempo, sia in grado di fornire alla propria città quegli «ordini», quelle leggi e istituzioni, che la rendono sicura: come afferma nell'*Arte della guerra*, gli Italiani «per non avere avuti i principi savii, non hanno preso alcuno ordine buono» (VII, 229). Da ultimo, è solo leggendo unilateralmente le sue opere e dando soverchia importanza al *Principe* che

---

<sup>18</sup> Si veda *Discorsi* II, 5. Su questo capitolo mi permetto di rinviare al mio *L'educazione filosofica dell'uomo politico: Discorsi II, 5*, in «Il Pensiero Politico», 47 (2014), pp. 3-38.

possiamo pensare che Machiavelli fosse convinto che «le buone armi» avessero la precedenza sulle «buone leggi»: questo è vero nella situazione estrema, nel caso di emergenza che richiede il ricorso agli «straordinari», quindi alla violenza e ai mezzi extra-legali; ma nelle circostanze ordinarie sono proprio le buone leggi che determinano la differenza tra una comunità politica corrotta, dilaniata da interessi egoistici, e una comunità accomunata dalla ricerca del bene comune anche nel perseguimento dei propri fini privati. Perché anche questo aspetto accomuna Platone e Machiavelli: entrambi ritengono che la bontà del progetto politico si riveli nella capacità di far convivere uomini che perseguono immagini diverse della felicità grazie alle leggi e alle istituzioni.

Queste considerazioni e questi esempi mi inducono a concludere che sia i pensatori idealisti sia quelli realisti abbiano sempre elaborato un progetto *normativo* per la politica, una visione di come l'uomo politico debba agire per essere efficace nella pratica e di quale debba essere il ruolo dello Stato. In base alla propria diversa visione antropologica essi sono stati però inclini ad attribuire maggiore o minore enfasi alla possibilità di successo nel plasmare la natura umana e hanno avuto pertanto ambizioni diverse riguardo al tipo di società giusta che gli esseri umani sono in grado di creare. Utopia basata sull'osservazione realistica dell'esistente; e realismo senza rassegnazione.