HAL
open science

Costumi e consuetudine in Machiavelli

Giorgio Bottini

To cite this version:

Giorgio Bottini. Costumi e consuetudine in Machiavelli. Philosophy. Université de Lyon; Università degli studi di Napoli Federico II, 2017. Italian. NNT : 2017LYSEN077 . tel-01968049

HAL Id: tel-01968049

https://theses.hal.science/tel-01968049v1

Submitted on 2 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Numéro national de thèse : 2017LYSEN077

THÈSE DE DOCTORAT EN CO-TUTELLE
DE L'UNIVERSITÉ DE LYON
opérée par l'École Normale Supérieure de Lyon
Ecole Doctorale de Philosophie N° 487,

ET DE L'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "FEDERICO II" –
Dipartimento di giurisprudenza

Spécialité de doctorat : *Philosophie*
Discipline : *Philosophie du droit*

Soutenue publiquement le 13/11/2017, par
Giorgio BOTTINI

COSTUMI E CONSUETUDINE IN MACHIAVELLI

Moeurs et coutume chez Machiavel

Devant le jury composé de :

DE BENEDICTIS, Angela	Professeur des universités Alma Mater Studiorum - Università degli Studi di Bologna Examinatrice
DESCENDRE, Romain	Professeur des universités ENS de Lyon Directeur
FOURNEL, Jean-Louis	Professeur des universités Paris-8 Examinateur
LABRIOLA, Giulia Maria	Professeur des universités Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa" Co-tutrice
NAPOLI, Paolo	Directeur d'études EHESS Rapporteur
QUAGLIONI, Diego	Professeur des universités Università degli Studi di Trento Examinateur
ROMEO, Francesco	Professeur des universités, Università degli Studi di Napoli "Federico II" Rapporteur
ZANCARINI, Jean-Claude	Professeur des universités ENS de Lyon Examinateur

INTRODUZIONE

Questa ricerca prende le mosse dal seguente interrogativo: esiste una questione di "*legittimità*" del potere politico negli scritti di Niccolò Machiavelli? Che parli di Repubbliche o di Principati, che commenti gli esempi storici di Roma antica o le moderne esperienze della propria epoca, si pone mai Machiavelli tale quesito o, al contrario, esso è del tutto assente dalla sua sensibilità? E, posto pure che il tema della "*legittimità*" attraversi in una qualche misura le sue riflessioni, è da considerarsi fenomeno importante e di rilievo o una pura preoccupazione accessoria? Una risposta netta a questa domanda è offerta da Gennaro Sasso in una pagina celeberrima del suo saggio "*Principato civile e tirannide*", nel quale l'autore analizza alcuni dei brani che saranno oggetto principale di studio anche all'interno del presente lavoro:

"Machiavelli ignora la questione della legittimità; e, naturalmente, non ne parla. Non ne parla perché la fonte autentica della legittimità è da lui, sempre ed in ogni caso, immediatamente identificata nella storia, ossia nella concreta prevalenza di una forma politica rispetto ad un'altra. La «legittimità» deriva dalla vittoria. Non è un concetto giuridico o morale, è un concetto politico; e proprio perché di entrare nel mondo, e nel linguaggio, del diritto e della morale a lui non interessa, proprio per questo, con estrema radicalità, Machiavelli evita addirittura di parlarne"[1].

Diretta com'è, la risposta di uno dei più grandi studiosi ed interpreti di Machiavelli del secolo passato e di quello presente non lascia adito a dubbi, rimuovendo alla radice la "*legittimità*" stessa del quesito. Machiavelli non solo si riferisce "*sempre, in ogni caso ed in maniera immediata*" alla storia in quanto politica ed alla politica in quanto potenza, ma soprattutto ignora deliberatamente, proprio perché non gli interessa, tutto ciò che possa inerire al "*mondo*" e, di conseguenza, al "*linguaggio*" del diritto e della morale. Sarebbe, dunque, inutile ricercare nei suoi testi una qualsivoglia fondazione giuridica o morale del potere politico poiché, per Machiavelli, la "*legittimità*" di un ordine politico deriva esclusivamente dalla sua "*vittoria*" – ovvero la "concreta prevalenza storica" – su altre forme della vita associata. Di conseguenza, coerentemente con i propri presupposti e con i propri interessi, di tutto ciò che pertiene al diritto ed alla morale "*evita addirittura di parlare*".

Come ogni giovane studioso di cose machiavelliane e rinascimentali, lessi per la prima volta questo e gli altri imprescindibili testi di Gennaro Sasso ai tempi dei miei studi universitari. Preparavo allora, presso l'Università di Pisa, una tesi di laurea magistrale in filosofia dedicata

[1] Gennaro Sasso, *Principato civile e tirranide*, in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi* (II), Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1988, p. 357.

all'influenza della tradizione giuridica e teologica medievale sul pensiero politico di Machiavelli e, non appena terminata la lettura del testo, pensai che forse sarebbe stato meglio cambiare, finché ne avevo il tempo, piano e soggetto di lavoro. Benché le cose siano andate poi diversamente ed abbia finito per incapponirmi a tal punto sul tema da farci una tesi di dottorato, sin dalla prima lettura questo brano di Gennaro Sasso non ha più smesso di rappresentare un pungolo costante all'interno del mio percorso di studio e di ricerca. Certo, mi dicevo e mi dico ancora, erroneo sarebbe identificare nella sensibilità politica di Machiavelli una preoccupazione per la "*legittimità*" in quanto giustificazione del potere discesa dall'alto, tanto qualora questo "*alto*" si associ con il vertice della validità giuridica propria della prima modernità, il Sacro Romano Impero, quanto qualora si associ con il governo "*buono*" dei filosofi e dei teologi.

Eppure, mi dicevo e mi dico ancora, il trasporto, la tensione, a tratti la fibrillazione con cui Machiavelli parla del "*vivere libero e civile*" e della sua difesa all'interno dei propri scritti, dalle lettere di Cancelleria del quindicennio repubblicano (1498-1512) sino alle opere ufficiali della più tarda maturità (le *Istorie Fiorentine*, ad esempio), non mi pare permettano di liquidare il problema della "*legittimità*" di un ordine politico come pura prevalenza concreta della vittoria.

Mi sembra, anzi, che, conscio o non conscio che fosse della sua stessa incoerenza rispetto alla propria "*estrema radicalità*", Machiavelli non abbia mai cessato d'interrogarsi in merito alle cause che fondano e garantiscono la "*legittimità*" degli ordini – specie quelli repubblicani e specie, fra questi, quelli delle Repubbliche italiane perché, in fondo, alla salvezza delle Repubbliche e, soprattutto, a quella della Repubblica di Firenze era destinato il cuore del suo discorso. E, nell'interrogarsi sulle ragioni che fanno di un governo un governo *legittimo*, credo che Machiavelli si sia posto molto più di quanto non si sospetti all'ascolto del mondo giuridico e del suo *linguaggio*. Una lingua, quella della giurisprudenza medievale, a sua volta tramandata dal diritto romano, entro la quale la "*legittimità*" non era concepita esclusivamente in termini di sanzione discendente dal vertice della piramide istituzionale o piuttosto da un rarefatto regno dei cieli, ma anche e soprattutto a partire dall'assenso conferito ad un ordine politico dal "*consenso popolare*" il quale si esprimeva, tacitamente e fattualmente, attraverso i *costumi* e le *consuetudini*. La lingua elaborata dalla tradizione giuridica offriva, allora, a Machiavelli una configurazione "*effettuale*" della questione della "*legittimità*" alla quale non penso dovesse rivelarsi sordo l'autore. Di parere diverso è, anche in questo caso, Gennaro Sasso il quale, nelle righe che seguono il brano citato pocanzi, fa di un presunto "*silenzio*" mantenuto da Machiavelli sul "*concetto della legittimità*" la dimostrazione stessa della sua assoluta indifferenza rispetto

a ciò che aveva costituito "*la cura e la passione di intere generazioni*". Disinteressato ed indifferente nei confronti del discorso tenuto dalla tradizione giuridica e morale intorno alla "*legittimità*", Machiavelli si spinge tanto in là da sottrarre all'intera questione persino il diritto stesso all'esistenza, mostrando, con l'assenza di confutazione, la presenza di un'assenza di "*realtà*". La tradizionale preoccupazione della "*legittimità*" ha una "*presa reale*" così limitata sull'autore che a questa egli non ha bisogno di opporre "*nulla*", salvo la "*luce dell'evidenza*":

"Per la forza con la quale, implicitamente, esclude ciò che non nomina, il silenzio che egli mantiene sul concetto della «legittimità» è, in questo senso, più eloquente di una confutazione. La confutazione suppone, in qualche modo, la realtà della cosa che confuta. Ma alla «cosa» e alla relativa questione, Machiavelli sembra non voler conferire alcuna realtà; e perciò non ne svolge la confutazione. In effetti, nessun altro pensatore politico, antico o moderno, si mostra altrettanto indifferente a ciò che, avendo costituito la cura e la passione di intere generazioni di pensatori, non abbia su di lui alcuna presa reale. A queste cure, a queste passioni, a questi diversi interessi, Machiavelli non oppone, per lo più, nulla. Si limita ad ignorarli; quasi che, interamente posseduto e penetrato dalla luce esclusiva e violenta dell'evidenza – della sua evidenza, a lui non riuscisse di scorgerne le ombre e di lasciarsene, per questa parte, trarre dal dubbio"[2].

Se si è scelto di cominciare da un confronto con questa pagina di Gennaro Sasso è perché qui si trova esposta, nella più alta e più raffinata delle sue versioni, una posizione assai comune e largamente maggioritaria nel panorama degli studi machiavelliani. Di ieri e di oggi. Una posizione che, di Machiavelli, preferisce mettere in evidenza la discontinuità (la quale è, lo si dirà senza esitazioni, innegabile, forte e persino rivendicata) nei confronti delle "*cure*", delle "*passioni*" e dei "*diversi interessi*" che avevano animato le generazioni precedenti rispetto, invece, alla continuità che pure caratterizza un aspetto non irrilevante del suo approccio, del suo metodo, del suo pensiero. Formulata in termini così generali, la questione potrebbe apparire, tuttavia, prettamente erudita, poco interessante e forse perfino mal posta.

Proviamo, allora, a sciogliere fin da subito l'equivoco. Quando si cerca di leggere i testi machiavelliani in relazione alla tradizione che li aveva preceduti ed al contesto entro cui andavano ad inserirsi, non si vuole rispondere al quesito, certo ozioso, destinato a stabilire se Machiavelli sia da considerarsi come uno degli ultimi pensatori medievali o piuttosto come uno dei primi pensatori moderni. Dato il posizionamento di "*crinale*" della sua vita, della sua cultura

[2] *Ibidem*.

e della sua opera, Machiavelli è senza dubbio l'uno e l'altro ed è, certamente, una banalità dirlo e scriverlo. Leggere Machiavelli *con la tradizione e nel contesto* significa, allora, qualcosa d'altro e qualcosa di più. Si tratta cioè, per lo studioso che elegga a propria questa istanza e questa metodologia di ricerca, di servirsi della tradizione e del contesto per comprendere ciò che altrimenti, in mancanza di tale riferimento, resterebbe oscuro, insondabile, incomprensibile all'interno del testo machiavelliano. Punto di partenza e punto di arrivo di questo percorso di analisi resta, dunque, l'esigenza di realizzare una maggiore ed una migliore comprensione della parola dell'autore interrogando, a tal fine, i paradigmi di lungo periodo che impiegava per pensare e le esigenze di breve periodo che lo spingevano a scrivere.

In questa ricerca, non c'è e non ci deve essere spazio per lo sfoggio di conoscenze fine a sé stesse, per la celebrazione della propria erudizione sotto pretesto di dimostrare la presunta erudizione dell'autore, per la tentazione, sempre in agguato ad ogni angolo per l'accademico, di fare di Machiavelli a sua volta un accademico il quale, senza ombra di dubbio, non era. La posta in gioco è, invece, rappresentata dal capire di quali strumenti concettuali l'autore si serva per pensare il suo tempo e perché adotti proprio tali strumenti per rispondere alle necessità poste dalla congiuntura storica e politica entro cui vive, agisce e scrive. Si tratta, cioè, di mettere a fuoco il *modo* particolare di produrre pensiero che connota lo stile e la sensibilità di Niccolò Machiavelli ponendo, volta per volta, ai suoi testi questi due quesiti: da dove vengano le categorie di cui l'autore si avvale per ragionare e perché (per chi e per cosa) stia scrivendo in un determinato momento.

Costumi e *consuetudine* formano allora, in tal senso ed a tal fine, un eccellente banco di prova. Se non se ne mette in luce, accanto all'accezione morale, anche il portato giuridico di cui erano ancora interamente intrisi tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, si rischia di non capire come e perché l'autore li adoperi all'interno dei propri testi. Si rischia di tralasciare gli obbiettivi e la posta in gioco di un simile impiego. Si rischia di non vedere. Persino uno dei più fini e dei più rispettosi studiosi di Machiavelli, Jean-Jacques Marchand, può, allora, correre il rischio di passare accanto ai *costumi* senza sottolineare né valorizzare la connotazione tecnica impressa dalla tradizione giuridica medievale a questo termine imprescindibile del lessico politico moderno, in generale, e machiavelliano, nello specifico. Nota Jean-Jacques Marchand in un testo destinato ad offrire una panoramica complessiva dell'utilizzo fatto da Machiavelli della triade di lemmi "*ordini*", "*leggi*", "*costumi*" all'interno della propria opera matura:

"S'agissant d'un terme moins technique que les précedents [*ordini* et *leggi*], celui-ci est en général accompagné d'un adjectif qui le connote positivement ou négativament du point de vue moral"[3].

Che perfino uno specialista di calibro e d'onestà intellettuale rari, com'è il caso di Jean-Jacques Marchand, consideri i *costumi* come "*un termine meno tecnico*" rispetto agli *ordini* ed alle *leggi*, è prova tangibile di quanto profonda sia la frattura che oramai divide la nostra percezione di moderni in fatto di cose giuridiche medievali rispetto a quanto potesse sentire e conoscere Machiavelli, ancora pienamente inserito in quel mondo ed impregnato di quel linguaggio. Malgrado questo iato percettivo – dettato, come spesso scrive Machiavelli nei *Discorsi*, dai "*tempi*" e non da "*malizia*" – l'articolo di Jean-Jacques Marchand ha il pregio indiscusso di provare a rimettere su un medesimo piano di analisi e d'interpretazione "*ordini*", "*leggi*" e "*costumi*", cercando di svolgerne una lettura giuridica al tutto slegata dal tema della "*corruzione*". L'intervento in questione costituisce, infatti, una sorta di *unicum* all'interno della letteratura machiavelliana consacrata al tema dei "*costumi*" la quale ne privilegia, invece, a tal punto una lettura politica, morale o persino medica da fare dei "*costumi*" una semplice appendice o una propedeutica premessa al più vasto discorso sulla "*corruzione*".

Da tale "*silenzio*" della bibliografia secondaria discende, come una necessaria conseguenza di "*fortuna*", il fatto che una voce espressamente dedicata ai "*costumi*" ed alla "*consuetudine*", fondamento giuridico degli ordini politici per Machiavelli, non trovi alcuno spazio fra le duemila e più pagine della stessa "*Enciclopedia machiavelliana*" con la quale si è recentemente voluto, in occasione del cinquecentenario del *Principe*, raccogliere e rendere fruibile in un unico luogo una messe di contributi redatti dai più grandi machiavellisti del nostro tempo e finalizzati a mettere in luce tutti quegli aspetti di rilievo che siano collegati, in maniera più o meno diretta, all'opera dell'autore[4]. Come destreggiarsi, allora, per svolgere e per portare a compimento un lavoro di tesi rivolto proprio all'indagine dei "*costumi*" e della "*consuetudine*" nel pensiero di Niccolò Machiavelli, malgrado questo "*silenzio*" della bibliografia che "*sembra non voler conferire alcuna realtà*" al tema preso in esame? Molto, quasi tutto, lo debbo all'incontro con gli studi, in un primo tempo, e con la persona, in seguito, di Diego Quaglioni. Non uno

---

[3] Jean-Jacques Marchand, *Les institutions* (ordini), *les lois et les mœurs* (costumi) *chez Machiavel*, in *Langues et écritures de la République et de la guerre. Études sur Machiavel*, a cura di A. Fontana, J.-L. Fournel, X. Tabet, J.-C. Zancarini, Name Edizioni, Genova, 2004, p. 261.

[4] AA. VV., *Machiavelli: Enciclopedia machiavelliana*, a cura di G. Sasso, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2014.

specialista di Machiavelli in senso stretto, dunque, e nonostante ciò o forse proprio grazie a ciò attento all'ampiezza ed alla profondità delle questioni che nei suoi testi sono mobilitate.

Lessi per la prima volta *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza* sempre nel corso di quello stesso anno in cui preparavo la mia testi magistrale presso l'Università di Pisa. Il testo era appena stato ripubblicato, insieme ad altri di grande finezza ed interesse, nell'omonima raccolta che rendeva disponibile in un solo volume i frutti delle ricerche di un decennio. Fu una lettura folgorante. Quattro passaggi di questo breve e densissimo saggio mi marcarono particolarmente. In primo luogo, vi trovai un'indicazione di metodo che ho in seguito fatto mia e che rappresenta la necessaria premessa a quanto contenuto nelle pagine che seguono. Suggerendo di seguire la pista della giurisprudenza per risolvere alcuni grandi nodi del pensiero machiavelliano che avrebbero continuato a restare altrimenti insolubili, Diego Quaglioni non proponeva né una rifondazione, né una rivoluzione degli studi machiavelliani, ma si limitava a consigliare, con buon senso ed umiltà, di restituire il lessico di Machiavelli alla tradizione dalla quale proviene. Di questo passo, mi colpiva e mi colpisce soprattutto l'avverbio: "*naturaliter*".

"Non si vuole suggerire che la parola del Machiavelli debba intendersi in una comparazione con il lessico della tradizione giuridica, ma solo mostrare come quel lessico appartenga ad un patrimonio concettuale, del quale Machiavelli, sia stato o no ignaro di studi giuridici, partecipa *naturaliter*"[5].

La strada era tracciata. Pretenzioso per lo studioso e forse persino inappropriato rispetto alla vastità dell'oggetto di ricerca delineato sarebbe stato mettersi sulle tracce di evidenze fattuali che confermassero una fruizione, una formazione, una lettura diretta da parte di Machiavelli dei testi fondanti del diritto romano e medievale. Ciò, per altro, già era stato fatto, almeno in parte ed in maniera avvincente e persuasiva, da altri[6], ma non era questo il punto dirimente. Non era nel groviglio capillare di "tramiti", veri o presunti, che valeva la pena cercare – e perdersi cercando. Bisognava partire, piuttosto, dall'assunzione, tanto ovvia quanto per nulla scontata, come lo sono tutte le cose più ovvie, che il lessico di cui si serviva Machiavelli per provare a descrivere in modo nuovo le cose "*al tutto nuove*" della politica che osservava e viveva nel proprio tempo venisse da qualche parte, avesse una solida e nobile tradizione di linguaggio alle

[5] Diego Quaglioni, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, in *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 61.
[6] Carlo Ginzburg, *Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso*, in "Quaderni storici", v. 112, a. XXXVIII, n. 1, aprile 2003, p. 195-213.

spalle, fosse il codice con il quale, sin lì, erano state dette ed ordinate le cose e che, ancora al principio del Cinquecento, valesse come lingua principale atta a descrivere il mondo. Cominciavo, dunque, la mia ricerca partendo dall'assunto, di cui sono anche in questo caso debitore alla chiarezza di scrittura ed alla lucidità di esposizione di Diego Quaglioni, che:

"La lingua della giurisprudenza di cui si vuol parlare, in rapporto al Machiavelli, è pertanto la lingua dell'attività interpretativa, della *civilis sapientia*, della dimensione sapienziale del diritto comune pubblico. A quella lingua ed al suo vocabolario la politica stessa deve, più che un colorito giuridico, quasi tutto il suo patrimonio concettuale. In tal senso, sul terreno del diritto pubblico, la lingua della giurisprudenza non è altro che la lingua del potere"[7].

Mi chiedevo allora, e mi chiedo ancora, come fosse possibile che, se "*la politica stessa deve quasi tutto il suo patrimonio concettuale alla lingua ed al vocabolario della giurisprudenza*", intesa come "*lingua dell'attività interpretativa, della civilis sapientia, della dimensione sapienziale del diritto comune pubblico*", per Machiavelli la "*legittimità*" di un ordine potesse configurarsi come "*un concetto politico*" senza per questo essere anche "*un concetto morale o giuridico*". Qualcosa cominciava a scapparmi o meglio qualcosa cominciava finalmente, grazie alla lettura del saggio di Diego Quaglioni, a chiarirsi. Continuando a leggere e rileggere l'articolo, trovavo infatti un brano che era in grado di tenere insieme, sotto una luce inedita e ciononostante misurata, la complessa ed articolata relazione che passa tra gli "*ordini*" ed i "*latori di leggi*", senza per ciò ridurre lo spettro della questione alla formulazione secca, come potrebbe essere quella della "*concreta prevalenza di una forma politica rispetto ad un'altra*":

"Il diritto rappresenta e costituisce, per Machiavelli, una dimensione fondante della società. Si tratta di un *ordo iuris* che scandisce i diritti positivi e le forme del reggimento, gli *ordini*; e si tratta di un ordine di cui i redattori di complessi normativi (i «latori di leggi» di *Discorsi* I, 1) sono gli interpreti, i *prudentes*, così come interpreti sono i costruttori di architetture sapienziali, nel diritto così come nella politica"[8].

Difficile, dopo aver digerito e meditato l'articolo di Diego Quaglioni, si rivelava continuare a ragionare nei termini, tutti contemporanei, di un'opposizione tra diritto e politica, tra lingua del diritto e lingua della politica, tra concetto giuridico e concetto politico. E, da quel momento in

[7] D. Quaglioni, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, *op. cit.*, p. 59.
[8] *Ivi*, p. 67.

poi, impossibile si rivelava, per me, continuare a leggere i testi di Machiavelli secondo un'endiadi oppositiva "diritto-politica" che mi rendevo conto non avere alcun fondamento per gli attori e per la realtà del primo Cinquecento. Anche il suggerimento per l'argomento che scelsi, infine, come oggetto di tesi viene dalla lettura dell'articolo di Diego Quaglioni dove si trova enucleata, senza fronzoli e con grande schiettezza, una pista di ricerca che mi pareva valesse la pena di essere seguita. Ciò che mi premeva verificare era se in Machiavelli persistesse, malgrado la sua apparente "*estrema radicalità*", una preoccupazione morale o giuridica per la "*legittimità*" di un ordine politico, senza la quale avrei qualche difficoltà a comprendere non soltanto il suo, ma l'attaccamento di chiunque ad una forma di vita associata "*libera, civile e repubblicana*". Mi chiedevo, per altro, se identificando questa "*legittimità*" con il consenso espresso da un popolo "*rebus ipsis et factis*", Machiavelli non stesse ritraducendo e declinando, nel linguaggio proprio al volgare di Cancelleria ed agli attori della scena politica della propria epoca, i termini di una questione ben più antica, che concerneva la "*base*" ed il "*fondamento*" di ogni ordine in quanto "*ordo iuris*" generale che prende, nella fattispecie, le forme particolari del "*reggimento*" orientato al "*vivere libero e civile*". In una parola, "*politico*". Dopo aver convocato svariati esempi a dimostrazione della propria tesi, nota Diego Quaglioni:

"Sarebbe ozioso continuare, magari solo per mostrare che i «costumi» in Machiavelli non sono, né possono essere ancora quelli che Montaigne avrebbe indicato ai lettori delle generazioni successive, ma i *mores* del vocabolario curiale, cioè il complesso consuetudinario, la consuetudine che per il giurista tiene il luogo di una 'costituzione', base e fondamento di ogni ordine"[9].

Incrociando la lettura del libro di Diego Quaglioni con quella dei testi che altri studiosi di storia del diritto avevano dedicato nello specifico al posto dei *costumi* e della *consuetudine* nel diritto romano e medievale veniva a prendere forma il *corpus* di partenza della mia tesi[10]. Uno su tutti,

---

[9] *Ivi*, p. 64-65.

[10] Rispetto alla trattazione del fenomeno consuetudinario nel suo complesso, i principali autori e volumi cui ho fatto riferimento nel corso della presente ricerca sono: John Gilissen, *La coutume. Typologie des sources du moyen âge occidental*, fasc. 41, Turnhout, 1982; Bruno Paradisi, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in *Id.*, *Studi sul Medioevo giuridico* (I), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Città di Castello, Tiferno Grafica, 1987, p. 263-433; AA. VV., *La coutume – Custom*, (Deuxième partie : Europe occidentale médiévale et moderne), Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, De Boeck-Weasmael, Bruxelles, 1990, p. 11-61; 121-150; 511-545); Laurent Mayali, *Law and Time in Medieval Jurisprudence*, in *Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65 Geburtstag*, R. H. Helmolz ed., Paderborn, Schöning, 2000; Luigi Prosdocimi, *Observantia. Ricerche sulle radici fattuali del diritto consuetudinario nella dottrina dei giuristi dei secoli XII-XV*, (ed. anast.), Giuffré, Milano, 2001; Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari, 2006 (p. 87-108 ; 182-190). Riguardo, invece, agli studi dedicati ad alcuni autori specifici dello *ius commune* di cui mi sono occupato durante il lavoro di tesi, mi sono riferito per Bartolo da Sassoferrato a: Walter Ullmann, *Bartolus on the Customary*

Paolo Grossi, ha profondamente influenzato l'andamento dei miei studi, specie nella prima fase in cui ero impegnato ad organizzare il piano di ricerche da svolgere nel prosieguo su incunaboli e cinquecentine della Biblioteca Municipale della città di Lione. Nel suo volume, *L'ordine giuridico medievale*, sono individuate dall'autore, con estremo rigore e particolare finezza, tutte quelle qualità che contraddistinguono la natura specifica del fenomeno consuetudinario all'interno dell'ordine giuridico medievale. Qualità che mi sembrava di ritrovare nell'impiego fatto da Machiavelli dei lemmi volgari *costumi* e *consuetudini*; qualità che mi parevano, perciò, giustificare una rilettura complessiva ed avveduta del *corpus* machiavelliano, teorico così come pratico; qualità che, infine, sono andate a costituire, in qualità di architravi, gli assi portanti dello scheletro a partire dal quale è stata modellata l'architettura complessiva di questa tesi.

Paolo Grossi enuclea le caratteristiche salienti del fenomeno consuetudinario che restano invariate lungo tutto il Medioevo, non mancando tuttavia di dar conto, ripercorrendone le tappe, delle principali discontinuità che vengono ad interessare l'elaborazione dei *mores* e della *consuetudo* a seguito del cosiddetto "*Rinascimento giuridico*" (Scuola di Bologna, inizio XII secolo). La configurazione del rapporto tra i *mores* e l'*ordo*[11] o tra la *consuetudo* e le *leges scriptae*[12] permette di rendere conto, allora, di una dimensione intrinsecamente plurale del fenomeno consuetudinario il quale, innestato sin dal principio ed inestricabilmente nel tempo collettivo della "*memoria*" e della "*durata*"[13], forma "*lo strato più profondo, più radicale*"[14] del mondo antecedente all'anno Mille, andando ad identificarsi con la "*piattaforma*

Law, in *Id.*, *Jurisprudence in the Middle Ages*, Variorum Reprints, Londra, 1980. Per Jacques de Révigny e la scuola francese a: Laurent Waelkens, *La théorie de la coutume chez Jacques de Révigny*, Leyde, E. J. Brill, 1984.

[11] "I *mores*, cioè il complesso consuetudinario ancora grezzo da cui si originano e prendon forma i fatti consuetudinarii, appartengono all'*ordo*, sono situati al livello profondo dell'*ordo*, costituiscono l'*ordo*. Ed è lì che deve essere individuata la fonte prima e prevalente del diritto". (P. Grossi, *op. cit.*, p. 88).

[12] "Essa [la *consuetudine*] esprime, insomma, a livello giuridico i fatti fondamentali del sangue, della terra, del tempo. Coralità e reità sono i suoi valori indefettibili. E sono quanto basta a farla sentir congeniale al pianeta giuridico medievale. Il diritto è, all'origine, diritto di una stirpe, dove la consuetudine è la primitiva *lex non scripta* e dove le successive *leges scriptae* si pongono prevalentemente come individuazioni, specificazioni, certificazioni, sistemazioni di materiale consuetudinario da parte di un principe, che appare più nella veste di *custos* e *lator legis* che di produttore indipendente di diritto; se lo è, lo è in modo secondario, restando primaria la sua funzione di interprete di uno *ius* a lui precedente e a lui sopraordinato". (*Ivi*, p. 89).

[13] "Essa [la *consuetudine*] non attiene al singolo, giacché non è il singolo il soggetto della memoria e della durata, ma la pluralità verticale e orizzontale, la stirpe e il gruppo; unicamente al loro interno il singolo è l'inconsapevole cellula della consolidazione dell'uso. Essa si origina dal basso e dal particolare: anche se può estendersi e generalizzarsi, nasce però sempre da una microcoagulazione collettiva e tende a impregnare di sé le strutture, tende a vincolarsi alla cosa, a scriversi sulla cosa". (*Ivi*, p. 88).

[14] "Non è arrischiato affermare che la consuetudine appartiene allo strato più profondo, più 'radicale' del diritto, inerisce alle strutture più intime dell'assetto socio-politico assicurando una fondazione salda e stabile alle fragilità e alle incertezze di un quotidiano straordinariamente turbolento". (*Ivi*, p. 91-92).

costituzionale"[15] stessa dell'ordine giuridico medievale. Una caratteristica fondante che, nonostante l'emergenza della cultura urbana incarnata dalle *liberae civitates*[16] e le successive rielaborazioni cui generazioni di giuristi avrebbero via via sottoposto (specificandone ed affinandone il significato) i diversi lemmi che componevano il campo semantico dello *ius non scriptum*[17], sarebbe rimasta inalterata, nel suo peso e nella sua centralità, sino al Quattrocento[18]. Sino alle soglie dell'epoca moderna. Sino agli anni di vita e di scrittura di Machiavelli. Se dalla lettura degli storici del diritto (e, in particolare, dai testi di Diego Quaglioni e di Paolo Grossi) ho appreso in che modo vada approcciata la lingua politica della modernità perché questa lasci intravvedere in filigrana, al di sotto della patina di assoluta novità con cui è solita presentarsi ed essere presentata, la trama della continuità lessicale e concettuale che l'avvince alla tradizione delle generazioni precedenti, è con la frequentazione del gruppo di studiosi francesi che si riconosce nella scuola della "*filologia politica*" che ho imparato come si debba interrogare un testo in relazione al contesto di vita e di scrittura entro cui un autore opera con la propria riflessione, con la propria produzione, con la propria azione.

L'approccio metodologico messo a punto sinergicamente da Jean-Claude Zancarini e da Jean-Louis Fournel, sulla base dell'esperienza acquisita attraverso una lunga pratica di traduzione e d'interpretazione dei principali testi del pensiero politico italiano della prima modernità

---

[15] "Al di sotto del mare perennemente agitato degli avvenimenti quotidiani, stanno le acque profonde ma calme, calme perché profonde, della tranquillità giuridica. È la piattaforma costituzionale della consuetudine, fatto primordiale, seconda natura, talora – ma in minima parte – redatta per iscritto e divenuta *lex* ad opera di un principe zelante, più spesso rimasta allo stato originario di trama invisibile ma onnipresente ed imperiosa nella quale sono immersi uomini e cose". (*Ivi*, p. 95).

[16] "La città è pertanto, in questo secondo medioevo, uno straordinario laboratorio consuetudinario, attivissimo, efficientissimo. Ma non basta. La consuetudine cittadina è per la singola *civitas* qualcosa di più che uno strumento di regolazione di rapporti giuridici; è infatti uno strumento politico perché segno di una relativa autonomia nell'ambito del grande involucro imperiale". (*Ivi*, p. 182).

[17] "Certamente, il passo ulteriore da rilevare rispetto alla grezza intuizione protomedievale della consuetudine come fatto normativo è la marcata insistenza sull'elemento del consenso, del *tacitus consensus* della comunità come essenziale, e in una distinzione tra *mores, usus, consuetudo* che è ormai comune nella scuola dei commentatori: la consuetudine è *ius*, nasce dall'universo di fatti primordiali che sono i costumi (*mores*) e gli usi (*usus*), è indiscutibilmente il *causatum* di queste *causae*, ma è una situazione filtrata, filtrata dalla psicologia adesiva dei membri d'una comunità". (*Ivi*, p. 186).

[18] "Una coscienza costante, che lega i primi glossatori al più tardo commento è che la consuetudine consente a un universo sotterraneo di fatti di emergere al livello del diritto e che pertanto è espressione di fatti, non può non risultare dalla fattualità". (*Ivi*, p. 185).

(Savonarola[19], Machiavelli[20], Guicciardini[21]), si contraddistingue per la raccomandazione allo studioso di un duplice movimento da esercitarsi nei confronti del testo e dell'autore presi in esame. Un movimento altalenante che oscilla in maniera continua e volontaria tra la valorizzazione dell'esperienza concreta vissuta dell'autore e l'esistenza di lungo periodo che contraddistingue la lingua da lui impiegata. In prima istanza, per comprendere perché (per chi e per che cosa) egli scriva e come i suoi testi si posizionino in relazione alla particolare congiuntura politica nella quale nascono e vanno ad inserirsi, è necessario sforzarsi di ricostruire "*con la maggiore minuzia possibile*" il percorso di vita e di pensiero dell'autore stesso. Tuttavia, tale richiesta di prossimità alle vicende storiche entro cui prendono corpo e senso i *modi* di scrittura e di pensiero di un autore è a sua volta compensata, in seconda battuta, dallo studio rigoroso della lingua da lui impiegata in quanto fenomeno di lunga, lunghissima, data che si situa al di là e al di qua dell'autore stesso. Dalla congiunzione di questi due elementi – le "cose" del contesto e le "parole" della lingua – emerge la peculiarità di uno stile di pensiero:

"Dans cette perspective, en effet, la question de la langue qu'emploient un Machiavel ou un Guichardin est centrale, de même que l'est la façon dont ils l'emploient; les termes utilisés sont en effet à interpréter en fonction de la qualité des temps et des enjeux que les acteurs politiques déterminent, ce qui signifie que leur sens peut être différent de celui qu'ils eurent antérieurement ou qu'ils prendront par la suite; la façon dont ces termes sont utilisés avec une certaine syntaxe, avec des modes d'argumentation particulier, avec des tonalités, des emprunts, des citations, des clins d'œil a également son importance: l'usage terminologique ne peut être dissocié des analyses politiques ou historiques qui donnent sens à l'écriture; il faut considérer le *discours* où est perpétuellement à l'œuvre une dialectique des «noms» et des «choses». Cette double approche, du sens précis à accorder au lexique et des modes d'écritures, nous la nommons « philologie politique »"[22].

Per quanto riguarda l'analisi ed il commento dei testi machiavelliani presentati in questa tesi, il metodo a cui si fa riferimento è, dunque, quello della "filologia politica". Dei brani via via presi in esame si metterà, allora, in luce tanto il rapporto che il lessico impiegato dall'autore

---

[19] Girolamo Savonarola, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, a cura di J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, Le Seuil, Parigi, 1993.

[20] Niccolò Machiavelli, *Le Prince*, a cura di J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, Puf, Parigi, 2000.

[21] Francesco Guicciardini, *Avertissements politiques*, a cura di di J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, Éditions du Cerf, Parigi, 1988; *Id.*, *Histoire d'Italie*, a cura di J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, Robert Laffont, Parigi, 1999; *Id.*, *Écrits politiques* (Discorso di Logrogno et Dialogo del Reggimento di Firenze), a cura di J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, PUF, Parigi, 1997.

[22] Jean-Claude Zancarini, *Historicité et dévoilement*, Avant-propos a *Langues et écritures de la République et de la guerre. Études sur Machiavel*, *op. cit.*, p. 15-16.

intrattiene con la specifica "qualità dei tempi" da cui emerge ed entro cui viene utilizzato quanto le scelte particolari di argomentazione e di sintassi che costituiscono il modo proprio a Machiavelli di organizzare la lingua del suo tempo in un peculiare sistema di pensiero.

Conseguentemente agli indirizzi metodologici fissati in questa introduzione, la prima parte della tesi sarà, allora, dedicata ad una ricognizione delle occorrenze del termine "*costumi*" all'interno dei testi machiavelliani, per un periodo che va dalle lettere redatte nei primi mesi di Cancelleria (settembre 1498) alla grande opera storiografica della maturità (*Istorie Fiorentine*, 1526), coprendo quindi in maniera pressoché totale la produzione dell'autore lungo tutto l'arco della sua vita. In questa prima parte, così come nella terza, i documenti analizzati nei capitoli non saranno ordinati secondo un criterio cronologico, quanto piuttosto in funzione di nuclei di omogeneità tematica. Questa scelta di presentazione, meditata e non scontata, è l'esito di un'attenta riflessione. Con essa, si vuole mettere in luce come ad una sostanziale continuità di significato attribuita da Machiavelli al lessico di ambito consuetudinario corrisponda, d'altro canto, una modalità differenziale d'impiego che permette all'autore di portare in evidenza una tonalità della parola piuttosto che un'altra a seconda ed in funzione del contesto d'intervento entro cui la scrittura è chiamata ad inserirsi. Si spera e si conta di aver modo di mostrare la bontà di tale scelta nel corso dell'analisi.

La seconda parte della tesi sarà, invece, destinata a ricostruire una storia della nozione di *mores* e *consuetudo* all'interno del *Corpus Iuris Civilis* e del *Decretum* di Graziano. Anche in questo caso, è stata operata una scelta di metodo e di merito, non evidente e non ovvia. Al posto delle due grandi compilazioni che stanno rispettivamente alla base del diritto civile e del diritto canonico medievali si sarebbe potuto optare per una presentazione della dottrina dei giuristi medievali, alla cui ricostruzione molto tempo è stato dedicato nel corso del lavoro di ricerca e di cui poco o nulla entra, infine, a far parte della versione definitiva di questa tesi.

La scelta si motiva come segue. Alla pluralità di un'elaborazione larga, dispersa e polifonica, com'è quella messa appunto con un lavoro interpretativo stratificato lungo secoli dalle generazioni di dottori del diritto medievale, la quale non può e non potrebbe aver toccato direttamente la formazione e gli interessi di Niccolò Machiavelli, si è preferito anteporre l'analisi delle fonti longeve di lunghissimo periodo che costituivano l'abbecedario imprescindibile della lingua del diritto europeo: il *Corpus Iuris Civilis* ed il *Decretum Gratiani*.

È sulla base di quanto emerso dall'analisi di questi testi che si verificherà, nella terza ed ultima parte, quanto della nozione giuridica di *consuetudine* venga impiegato da Machiavelli per rifondare un'idea di "*legittimità*" del governo in grado di reggere all'urto dei tempi nuovi inaugurati dalle guerre d'Italia. Una "*legittimità*" emanazione del tacito consenso popolare che ha nella buona *consuetudine* delle armi e della religione la propria forza e la propria *civiltà*.

PRIMA PARTE

LA QUESTIONE DEI COSTUMI NELLA LINGUA MACHIAVELLIANA

Introduzione.

All'interno del sistema machiavelliano c'è uno spazio, un territorio di pensiero, che si sottrae in maniera costante alla possibilità di accogliere entro il proprio dominio una qualsivoglia azione coercitiva condotta dall'esterno. È uno spazio dai confini estremamente sfumati, spesso mobili. È un territorio le cui frontiere si restringono e si dilatano a seconda del contesto di scrittura e della congiuntura politica, ma la cui presenza permane lungo tutta l'opera dell'autore. L'esistenza stessa di tale spazio gioca un ruolo importante nell'architettura attraverso cui Machiavelli ordina il mondo delle cose umane, poiché dà vita ad un luogo dove possono esser annoverate tutte quelle pratiche collettive che si producono e s'impongono, come per inerzia, nella vita dei popoli. Tale spazio è comunemente indicato da Machiavelli con il termine "*costumi*". Dietro questo termine vago di "*costumi*" (e dietro la loro comparsa sistematica nelle pagine machiavelliane) mi pare si celi un fenomeno che ha, al tempo stesso, a che vedere con il modo di funzionamento del pensiero dell'autore e con la natura del mondo che descrive.

I *costumi* designano generalmente in Machiavelli l'insieme di pratiche collettive attraverso cui si manifesta la qualità di un popolo. Altre accezioni, che considereremo nel corso del presente capitolo, ne completano il ventaglio di significati, arricchendone notevolmente lo spettro semantico e le opzioni d'impiego. Eppure, i *costumi* rappresentano anche un espediente tutto interpretativo che a Machiavelli serve per pensare in maniera complessa la dialettica della forza. In effetti, bisogna ammettere che alla forza impositiva delle Repubbliche, dei Principi e dei loro apparati legislativi c'è sempre, nel mondo machiavelliano, qualcosa che si oppone, che fa problema, che tende a sottrarsi. Questo attrito perenne altro non è che la vita stessa del popolo, la quale sta lì a testimoniare, tramite le sue pratiche quotidiane, ciò che esso vuole, ciò che esso è, ciò che esso può. Ovvero, la propria potenza. In Machiavelli, il discorso sui *costumi* si configura perlopiù come un discorso intorno alla potenza: quella dell'istituzione, che vorrebbe normare; quella della legge, che a tal fine dovrebbe adempiere; quella della vita, che non sempre vi si adegua. È un rapporto instabile e relativo, che ci proponiamo di cominciare ad analizzare nelle pagine seguenti alla luce delle principali occorrenze del termine all'interno dei testi.

Preliminarmente, bisognerà notare che il termine *costumi* in Machiavelli è impiegato, nella più parte dei casi, secondo una triplice connotazione che potremmo definire temporale, morale e dialettica. Sul piano temporale, i *costumi* sono considerati, al pari degli altri elementi che compongono la grammatica politica di base del linguaggio machiavelliano, attraverso categorie dinamiche, come quelle della *variazione* e della *mutazione*, o attraverso categorie diacroniche, come quelle dell'*antichità* o della *novità*. I *costumi*, anche qualora siano chiamati in causa in ragione della loro continuità, servono a render ragione di un cambiamento intercorso o meno all'interno dei modi di vita di un popolo. Non sono mai considerati, insomma, sotto un profilo statico, come punto di partenza o d'ancoraggio di una tradizione, ma alla luce di un'evoluzione che può essere, caso per caso, più o meno marcata. Il cambiamento, a volte progressivo, a volte repentino, cui vanno soggetti i *costumi*, non è, però, mai esente da implicazioni qualitative, le quali consentono a Machiavelli di darne una costante valutazione in termini di segno positivo o negativo. Bisognerà dichiarare sin da subito che il suo interesse per i *costumi* non ha, in effetti, nulla di etnografico: essi o sono buoni o sono cattivi – raramente, per non dire mai, si dà una via intermedia. Ciò che spinge Machiavelli ad occuparsi dei *costumi* è, dunque, la necessità di stilare un giudizio, che si esprime perlopiù in termini dicotomici ed esemplari: tali *costumi* sono buoni (e, dunque, imitabili); talaltri sono cattivi (e, dunque, da rifuggirsi). Non c'è spazio nel testo machiavelliano per la riflessione disinteressata, per l'enumerazione enciclopedica, per il compiacimento della varietà. Né, tantomeno, c'è spazio per una trattazione che non si senta immediatamente in dovere di giungere, dopo l'analisi, alla formulazione di un giudizio ed alla prescrizione di un comportamento conveniente. Tale interesse (che sarei disposto a definire "morale" soltanto a patto di metterne in evidenza la natura intrinsecamente prescrittiva, nella misura in cui bisogna distinguere tra buono e cattivo per poter indicare ciò che è bene e ciò che non è bene replicare) è, a sua volta, debitore dell'approccio che abbiamo chiamato "dinamico e diacronico": non si danno, per Machiavelli, *costumi* buoni o rei in assoluto, al di fuori del processo temporale. Anche in questo caso, il loro grado di bontà o di nocività è considerato al prisma del cambiamento: dei *costumi* buoni ciò che importa è la capacità di conservazione, così come dei rei ciò che preme sottolineare è la rapidità della degenerazione. In un caso come nell'altro, il tempo cui s'interessa Machiavelli in rapporto ai *costumi* è un tempo eminentemente politico, perché concepito in base al perdurare degli effetti di una facoltà collettiva: quella di conservare ciò che c'è di buono, in un caso; e quella di limitare ciò che c'è di cattivo, nell'altro.

Ambedue questi momenti hanno, però, a che fare con una particolare qualità dei tempi, che risulta sempre orientata in Machiavelli lungo il medesimo asse vettoriale, il quale tende

immancabilmente alla disgregazione. Sono i tempi della corruzione, nei quali la conservazione dei *costumi* buoni deve essere mantenuta e la propagazione dei *costumi* rei deve essere arginata. Nel momento della corruzione, onnipresente in maniera più o meno esplicita sullo sfondo dell'approccio machiavelliano al tema dei *costumi*, l'elemento temporale e quello cosiddetto morale trovano, quindi, il proprio autentico punto d'incontro e si saldano con quel terzo che, riguardo ai *costumi*, ho definito come "dialettico". Parlo di un aspetto "dialettico" in rapporto ai *costumi* poiché assai di rado la loro fisionomia viene presa in esame da Machiavelli in maniera autonoma. Nella maggior parte dei casi, essi sono considerati piuttosto come il polo di una relazione a più termini, spesso espressa in forma duplice (i *costumi* e le *leggi*) o triplice (i *costumi*, le *leggi* e gli *ordini*). Con "dialettico" non intendo, poi, definire un rapporto che, di necessità, si configuri secondo linee di tensione o di conflitto – nonostante questo sia il momento che a Machiavelli più sta a cuore. La dialettica che viene posta in essere fra i *costumi* e gli altri aspetti costituitivi del vivere umano si articola, perlopiù, secondo lo schema della convergenza, dell'azione comune, della mutualità. Salvo per i tempi della corruzione, durante i quali la degenerazione dei *costumi* ne configura il rapporto con la legge in termini di contraddizione, come avremo modo di esaminare nel dettaglio nel corso di questo studio.

Per ora, ci basti aver posto in evidenza quali siano i tre domini all'incrocio dei quali emerge la questione dei *costumi*. In primo luogo, la mutazione temporale alla quale tutte le cose umane si trovano obbligate e soggette. Secondariamente, la degenerazione immancabile che tale variazione comporta, identificata con la "corruzione". Infine, la natura dialettica propria al concetto stesso di *costumi* che, sempre presente sullo sfondo, si attiva nella maniera più viva laddove uno scollamento tra *costumi* e *leggi* venga a prodursi.

Primo capitolo.

La conservazione dei costumi, l'osservanza delle leggi.

Due sono gli itinerari attraverso cui potremmo ricostruire le molteplici modalità d'impiego del termine *costumi* all'interno dell'opera machiavelliana. Per un verso, si potrebbe far cominciare la nostra analisi, osservando un criterio di semplicità, da quei contesti testuali entro cui la parola presenta uno spettro semantico meno variegato dal punto di vista del significato e meno importante sotto il profilo politico per poi risalire, mano a mano, a quei luoghi in cui con più rilevanza emergono tutte le implicazioni d'accezione e d'uso del concetto. Una via alternativa, che si sceglierà piuttosto di seguire in questa sede, è rappresentata, invece, dal percorso opposto. Prenderemo le mosse dal luogo in cui Machiavelli fissa la natura dei costumi sulla base del loro rapporto alle leggi. Non una definizione deduttiva del concetto (come, del resto, a vuoto ne cercheremmo in Machiavelli), né tantomeno una definizione statica, racchiusa in sé stessa. Senza fornire al proprio lettore una definizione precisa di ciò che i *costumi* siano e significhino in sé stessi, Machiavelli ne delinea la fisionomia sulla base del rapporto effettuale che li lega alle leggi. Iniziare da questa notazione ha per me un significato doppiamente importante, tanto dal punto di vista metodologico quanto dal punto di vista interpretativo. Metodologicamente, ci consente di metter in chiaro quale sia il ruolo accordato da Machiavelli ai *costumi* nell'economia del proprio pensiero maturo - e, su questa base, rende ragione dell'esigenza di ricostruirne la genealogia all'interno degli scritti precedenti. Interpretativamente, ci permette di entrare sin da subito nel vivo della questione, portandone in luce implicazioni e posta in gioco ai fini della comprensione del pensiero dell'autore. Il luogo da cui intendiamo cominciare compare, dunque, già nelle prime righe di *Discorsi* I, 18 che ha per titolo "*In che modo nelle città corrotte si potesse mantenere uno stato libero, essendovi; o, non vi essendo, ordinarvelo*":

"Io credo che non sia fuora di proposito, né disforme dal soprascritto discorso, considerare se in una città corrotta si può mantenere lo stato libero, sendovi; o quando e' non vi fusse, se vi si può ordinare. Sopra la quale cosa, dico, come gli è molto difficile fare o l'uno o l'altro: e benché sia quasi impossibile darne regola, perché sarebbe necessario procedere secondo i gradi della corruzione; nondimanco, essendo bene ragionare d'ogni cosa, non voglio lasciare questa indietro. E presupporrò una città

corrottissima, donde verrò ad accrescere più tale difficultà; perché non si truovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione"[23].

Il capitolo prende le mosse da una sorta di *quaestio*: – è possibile mantenere o ordinare all'interno di una città corrotta uno stato libero? – L'intera argomentazione di *Discorsi* I, 18 sarà per l'appunto destinata a fornire una risposta a questa scandalosa domanda. O, piuttosto, sarà finalizzata a fornire una giustificazione della risposta, visto che una sua enunciazione parziale viene avanzata da Machiavelli già subito dopo aver sollevato la questione, notando che "*gli è molto difficile fare o l'uno o l'altro*". In ambo i casi, insomma, "*gli è molto difficile*". Ed è, in effetti, proprio la difficoltà dell'oggetto, questa intrinseca difficoltà della cosa, a stimolare Machiavelli a ragionarne, a darle voce, a trattarla con parole. A ciò si aggiunge, quindi, una seconda difficoltà. Non solo è molto difficile portare a realizzazione il compito politico che s'imporrebbe colui che volesse conservare o instaurare uno stato libero nella città corrotta. La difficoltà sta anche nel semplice "ragionarne" poiché in questo caso, siccome di corruzione si tratta, "*sarebbe necessario procedere secondo i gradi della corruzione*". Ad una difficoltà cosale (inerente all'oggetto di discorso) se ne aggiunge, perciò, anche una propria al ragionamento – e, aggiungerei, propria al modo di funzionamento specifico del ragionamento machiavelliano. Machiavelli sa che la forza persuasiva del proprio dispositivo di pensiero consiste nel lavorare per regole. Essa consente di cogliere le linee strutturanti della realtà senza bisogno di entrare nel dettaglio. E, tuttavia, in questo caso è la cosa stessa a sottrarsi alla propria regolarizzazione perché obbliga a procedere secondo gradualità. La corruzione pone, dunque, due difficoltà: l'una dell'ordine delle cose; l'altra dell'ordine delle parole.

Sul piano delle cose, mette in crisi la possibilità di prevedere un'azione politica efficace (*è molto difficile*); sul piano delle parole, revoca quasi in dubbio la facoltà di approntare un discorso razionale o di dare una regola certa allo svolgimento degli eventi (*è quasi impossibile*) – che, nel sistema machiavelliano, sono pressappoco sinonimi della medesima attività di pensiero. Due facce, insomma, della stessa medaglia. Potremmo dire, infatti, che l'insormontabilità del limite politico sorge proprio dall'inadeguatezza del pensiero a render ragione di una gradazione di qualità troppo variegate per darne regola, così come non si dà, per definizione, regola laddove la realtà non è riducibile ad unità. Eppure. Eppure, quel "*quasi*" inserito incidentalmente tra l'essere e la possibilità lascia aperto uno spiraglio estremo, una via

[23] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Sasso e G. Inglese, Rizzoli Editore, Milano, 1984, p. 108-109.

di fuga all'imprendibilità delle cose cui Machiavelli si appiglia per costruire la stessa condizione di legittimità dell'intero capitolo. Se, in effetti, è (quasi) impossibile dar regola all'azione politica nei tempi della corruzione, perché la varietà della materia secondo i gradi della degenerazione obbligherebbe ad una proliferazione di casi tale da rinnegare l'essenza stessa della regola, sarà sufficiente pensare la corruzione al suo massimo grado di manifestazione per render applicabili le conclusioni dell'argomentazione a tutti i gradi intermedi: "*E presupporrò una città corrottissima, donde verrò ad accrescere più tale difficultà*". "*Tale difficultà*" è certo, in prima battuta, difficoltà *superlativa* che l'azione politica da compiere si riveli efficace e, però, è anche al contempo una prima breccia aperta nell'apparente impossibilità di condurre un ragionamento sulla corruzione che possa presentarsi come valido. È questa la forza di Machiavelli: fare del punto di massima criticità delle cose umane una leva concettuale atta a scioglierne la stessa intrinseca difficoltà. Per pensare efficacemente la corruzione bisogna, dunque, pensarla come se essa si situasse all'apice della propria potenzialità di manifestazione. E che cosa distingue una città *corrottissima* da città mediamente o leggermente corrotte? Avendo l'occhio ad una regola da costruire, a Machiavelli non può certo interessare un distinguo che si fondi sulla differenza quantitativa (ovvero, sull'ampiezza del numero di cittadini corrotti). La città *corrottissima* è, piuttosto, un concetto-limite (ma estremamente preciso): indica quel punto di degenerazione dei costumi cittadini a partire dal quale "*non si trouvano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione*". La città *corrottissima* è, dunque, una città corrotta in maniera universale, dove il grado di corruzione è definito in base all'inefficacia congiunturale del suo potenziale rimedio.

Ancora una volta, l'universalità non è questione estensiva, in Machiavelli: la città non è *corrottissima* perché tutti i cittadini sono corrotti, ma lo è perché non si trova nulla di altrettanto forte all'interno del suo orizzonte istituzionale per opporvisi. Ciò ancora non ci dice nulla in merito a cosa sia effettivamente la corruzione né tantomeno in merito a ciò su cui essa poggi, ma ci fornisce un'indicazione importante per comprendere la natura di quei dispositivi che, divenendo ad un certo punto inefficaci, ne stabiliscono la condizione di universalità. Al di là di un'interrogazione difficile sulle ragioni recondite della sua origine, l'universalità della corruzione è presentata da Machiavelli come la rottura del rapporto ordinario fra gli elementi che normalmente regolano la vita di un ordine politico. Entro tale rottura, l'assenza di freni al debordamento di uno specifico elemento, rispetto al quale gli altri non riescono a porre limitazioni, è l'essenza stessa della suddetta universalità, la quale stabilisce non già che cosa sia la corruzione, ma che cosa debba esser considerato come il suo massimo grado. Nella città

corrottissima, dunque, né le *leggi* né gli *ordini* sono sufficienti a frenare l'azione di un qualcosa, un terzo elemento, che è nel frattempo divenuto corrotto ad un punto tale da non incontrare più ostacoli alla propria propagazione. Che tale elemento non si risolva nella corruzione stessa, ma rappresenti piuttosto la materia su cui essa s'innesta mi sembra emerga chiaramente da quanto detto sin qui. Ora, questo elemento sul quale si esercita la corruzione e che attraverso un'azione irresistibile ne determina il grado di universalità è, per l'appunto, il *costume*. Che il lettore s'imbatta nei *costumi* proprio nel momento in cui Machiavelli presenta il motivo per cui la corruzione non può essere efficacemente contenuta, non è questione d'importanza secondaria.

Come dicevamo in principio, pensare i *costumi* significa pensare, innanzitutto, ciò che le *leggi* e gli *ordini* non sono. Significa pensare, all'interno della complessità di un qualsivoglia sistema politico, ciò che alle *leggi* e agli *ordini* inevitabilmente si accompagna, ma che ad essi non è riducibile. Già questa semplice assunzione varrebbe molto; tuttavia, c'è di più. Attraverso la lente privilegiata della corruzione, che mette a nudo al massimo stadio del disordine rapporti di forza che attraversano la quotidianità degli ordini, Machiavelli ha modo non solo di sancire una relazione di interdipendenza fra *ordini-leggi-costumi*, ma anche di abbozzarne un principio di ordinamento gerarchico. Su tale base, se vero è che gli ordini e le leggi occupano i vertici dell'ordinamento, altrettanto vero sarà che bisogna perpetualmente far i conti con una constatazione di fatto, la quale si palesa in maniera lampante nei tempi della corruzione: ciò che si produce dal basso vanta sempre un proprio spazio di autonomia, il quale non smette di sottrarsi all'azione normativa portata dall'alto. Così, senza mai esser definiti in termini espliciti, i *costumi* vengono ad indicare in Machiavelli tutto ciò che sta al di là della legge e dell'istituzione. Di conseguenza, finché essi si mantengono "buoni" e vanno di concerto con quanto la legge prescrive, non è necessario occuparsene granché. Anzi, si potrebbe addirittura affermare che assurgano ad un'esistenza di pensiero (diventino pensabili, diventi un'esigenza pensarli, diventino cose da dire con parole) soltanto nel momento in cui si consumi fra loro e le leggi uno scollamento. Altrimenti, nell'ordinarietà della vita politica, la loro esistenza non è nemmeno percepita, senza che per ciò si riduca in alcunché il loro livello di efficacia. Ogni *ordine* si regge, insomma, sui *costumi* e sul grado di bontà dei propri *costumi*, ma non si pensano i *costumi* se non quando il conflitto con le leggi si palesa. E, a maggior ragione, in tale congiuntura diviene necessario pensarli perché pone problema il fatto di non poter controllarli. Già pensarli, insomma, è per Machiavelli uno sforzo per dire ciò che si muove al di fuori delle leggi, così da poterlo ricondurre sotto l'autorità di queste. È un primo tentativo, insieme di parola (pertiene, infatti, al campo del "dire") e di comprensione (trascina, così, nel territorio del

"capire"), che serve a carpire ciò che forzatamente si manifesta in maniera evidente soltanto quando oramai è già troppo tardi per poterlo ingabbiare. Seguendo questa traccia, cerchiamo dunque nel tempo della corruzione la prima essenziale indicazione su ciò che i *costumi* siano. Tale definizione arriva proprio nella frase successiva al brano di testo da noi sin qui analizzato:

"Perché così come gli buoni costumi per mantenersi hanno bisogno delle leggi, così le leggi per osservarsi hanno bisogno de' buoni costumi"[24].

Leggi e *costumi* sono presentati da Machiavelli in maniera rigorosamente simmetrica (*così come ... così ...*) e sulla base di un rapporto di natura speculare che ha la propria ragion d'essere nell'interdipendenza degli effetti prodotti da un termine sull'altro. Una relazione di *bisogno* reciproco, insomma, lega vicendevolmente *leggi* e *costumi* ed è un bisogno che si esprime in termini essenzialmente effettuali in quanto, ciò che interessa qui a Machiavelli, è portare all'attenzione del lettore come l'esistenza dell'uno dipenda strettamente da quella dell'altro. Con dei distinguo, tuttavia. Infatti, se le *leggi* garantiscono che i *costumi* vengano mantenuti, i *costumi* fanno a loro volta in modo che le *leggi* siano osservate. Nonostante il perfetto bilanciamento sintattico e stilistico, mi pare che Machiavelli riconosca ai *costumi* un'antecedenza che è, quantomeno, cronologica – ma, mi spingerei a dire, anche "logica" e, in una certa misura, "ontologica". Le *leggi* permettono, infatti, che i *costumi* si conservino nello stato (buono) in cui si trovano, ovvero, translitterato nella maniera più semplice, che qualcosa di già esistente permanga così com'è. I *costumi* emergono, almeno da questa definizione incrociata, come prioritari rispetto alle *leggi* – e dovremmo tener bene a mente questa caratteristica per il prosieguo della nostra trattazione. I *costumi* sono già lì, dati o presupposti nella loro concretezza, e l'intervento della *legge* si riduce a tutelarne l'esistenza sul piano della continuità storica. Non è certo un effetto politico secondario, bisogna intenderci. Tuttavia, il suo livello d'incidenza è certamente più flebile di quello esercitato sulle *leggi* stesse dai *costumi*, i quali fanno sì che il dettato in esse contenuto venga osservato sul piano delle pratiche. Ma che cosa sarà mai una *legge-non-osservata*, se non un insieme di parole che non sono in grado di produrre effetti? E se lo scopo primordiale della *legge* è far in modo che la realtà delle cose effettive non si distanzi da quella delle parole ufficiali, dovremmo di necessità concludere che una *legge-non-osservata* è pressappoco una *legge-non-esistente* – o esistente soltanto a metà. L'*osservanza* della legge è il complemento non accidentale, ma necessario della sua

[24] *Ivi*, p. 109.

esistenza e tale complemento è reso possibile soltanto attraverso l'azione dei "buoni" *costumi*. Non ci servirà, almeno al presente stadio della nostra ricerca sui *costumi*, spingerci oltre nell'esame del capitolo in questione (*Disc.* I, 18), il quale da questo punto in poi sarà interamente dedicato da Machiavelli a risolvere le contraddizioni che emergono dall'equivalenza – non-equivalenza – fissata in questa definizione – non-definizione.

L'interrogativo sulla possibilità e sulle modalità atte a far osservare le *leggi* di fronte a dei *costumi* non più buoni (o cattivi al massimo grado, come nella *città corrottissima* di cui qui si tratta) rappresenta il nucleo dilemmatico del capitolo, così come di buona parte della riflessione machiavelliana sulla vita degli ordini, e degli ordini repubblicani nella fattispecie. Avremo modo di tornare su questi temi nelle pagine successive così come avremo modo di concludere, nella terza parte della tesi, dedicata alla consuetudine, l'esame di *Discorsi* I, 18 dal punto in cui ora lo interrompiamo. Per adesso, ci basti aver reperito alcuni elementi essenziali a costruire una prima definizione di che cosa siano i *costumi* in Machiavelli. Ripercorrendoli rapidamente, diremo che i *costumi* rappresentano quell'insieme non meglio specificato di modi di vita che preesiste alle *leggi*, che ne garantisce l'*osservanza* (e, dunque, in una qualche misura la stessa possibilità di esistenza concreta) e che, tuttavia, delle *leggi* ha bisogno per essere conservato in buono stato. Inoltre, su un piano più propriamente politico, bisognerà da ora in poi tenere fermo che quei *costumi* che presentano simultaneamente tutte e tre queste caratteristiche sono considerati, per definizione, *buoni* (e perciò stesso non pongono problema, né sul piano interpretativo, né sul piano istituzionale); mentre, quei *costumi* che, secondo i differenti gradi della *corruzione*, sono divenuti *cattivi* spalancano uno iato dialettico con le *leggi,* il quale costituisce uno dei problemi fondamentali della riflessione politica machiavelliana.

I.1. COSTUMI SIMILI E DISFORMI.

Un'indicazione rilevante in merito all'accezione più larga con cui Machiavelli utilizza il termine *costumi* ci è messa a disposizione dal terzo capitolo del *Principe* – "*de principatibus mixtis*". In questo capitolo, viene presa in esame quella forma di principato che non è né al tutto ereditaria (capitolo II: "*de principatibus hereditariis*"), né al tutto nuova (soggetto privilegiato dell'opuscolo), ma che risulta dall'annessione di territori nuovi ad un principato antico. È un capitolo di grande fascino perché fa dell'azione di conquista territoriale una categoria politica a sé stante, dotata di una propria autonomia temporale (il tempo della conquista / il tempo successivo alla conquista) ed epistemica (i modi della conquista). Machiavelli eleva il caso specifico dell'espansione (e delle modalità di una buona espansione) a categoria istituzionale, mettendo con ciò implicitamente il proprio lettore di fronte ad almeno due assunti inediti. Da un lato, l'autore ci fornisce un'anticipazione di peso sulla natura complessiva dell'opuscolo: al suo interno, non si troveranno distinti i principati sulla base delle modalità di governo (più o meno adeguate, secondo la tradizionale nozione del "buon" governo di derivazione aristotelico-tomistica), ma in ragione del potenziale d'espansione e di stabilità di ciascuna forma principesca, sola base della sua effettualità. Dall'altro lato, Machiavelli fornisce tra le righe un'indicazione di lettura: si prendano le grandi distinzioni categoriali per quel che valgono poiché in fondo ciò che conta in materia di principati, l'unica cosa che effettivamente conta, è la facoltà propria ad un principato d'ingrandirsi e di conservare quanto conquistato.

Il capitolo in questione presenta, inoltre, un filo conduttore storico (un caso di studio, potremmo dire) sul quale l'autore si appoggia per vagliare, alla luce dell'esempio concreto, la veridicità delle assunzioni via via proposte. È questo il ruolo giocato dall'esperienza storica delle cose moderne, direttamente o indirettamente esperite, nel *Principe* così come nelle altre opere machiavelliane: quello di fungere, al tempo stesso, da banco di prova e da fonte testimoniale delle tesi esposte, in una circolarità di prova e confutazione davvero singolare. Come che sia, nel capitolo terzo del *Principe*, questo ruolo è assolto dal caso del Re di Francia, Luigi XII, e dalla duplice conquista (e duplice perdita) del Ducato di Milano. Tanta fortuna e tanta sfortuna meritano, per Machiavelli, di essere discusse nel dettaglio perché attraverso il caso particolare possa essere messa alla prova e/o evinta una sorta di regola generale. Questo è il contesto narrativo in cui emerge la trattazione sui *costumi* che qui c'interessa. Già, perché prima di tutto

parlare di conquista significa parlare, molto banalmente, della sottomissione di genti che, fino al momento dell'annessione, sono state percepite dal conquistatore (e si percepivano esse stesse in rapporto a lui) come *altre*. E vale ciò che vige ad ogni altro grado del rapporto di alterità: la demarcazione fra sé e l'altro non è assoluta, né presenta sempre la stessa intensità, ma si situa su una scala di infinite gradazioni di prossimità e distanza. Perciò, la questione si risolve in un affare di comparazione: il popolo conquistato può essere, allora, più o meno simile al popolo conquistatore, può esserne più o meno distante. I *costumi*, grazie a quella generalità ed a quella viscosità che già a più riprese abbiamo avuto modo di sottolineare, permettono di alludere proprio a quest'idea di gradualità: c'è qualcosa, nella vita dei popoli, che li rende simili o diversi fra loro. *Conformità* e *disformità* sono, di conseguenza, espresse attraverso i *costumi*.

Tuttavia, dato che (come nel caso del rapporto con le *leggi*) ci si interroga sui *costumi* soltanto laddove la loro esistenza divenga problematica (altrimenti, non ci si accorge nemmeno che esistano), non saremo affatto stupiti nel rinvenire in Machiavelli una formulazione di tipo diairetico, esposta in forma di assunto preliminare al discorso politico vero e proprio:

"Dico pertanto che questi stati, quali acquistandosi si aggiungono a uno stato antico di quello che acquista, o e' sono della medesima provincia e della medesima lingua, o non sono"[25].

"*Provincia*" e "*lingua*". Trasmessa al Medioevo dal linguaggio amministrativo romano di epoca repubblicana ed imperiale, la *provincia* del volgare del primo Cinquecento ha perduto la propria connotazione tecnica di partizione territoriale a beneficio di un'accezione più larga e più fluida. Con il termine *provincia* si indica, generalmente, una terra occupata da un insieme di genti che, seppur ripartite in entità politiche autonome, parlano una lingua simile e condividono, dunque, presumibilmente anche un certo numero di abitudini e pratiche comuni. Dagli autori del primo Cinquecento e da Machiavelli nello specifico, l'Italia è, ad esempio, considerata come una sola *provincia*, nella quale ogni stato, grande o piccolo che sia, persegue le proprie indipendenti finalità politiche, nonostante le *élites* intellettuali di ciascuno di essi si sentano parte di un unico e più ampio aggregato culturale, l'Italia, concepita per negazione ai barbari d'Oltralpe.

Il riferimento ai *costumi* compare, invece, non appena si penetra nel cuore dilemmatico della questione politica. Quando uno stato si annette una porzione della medesima provincia,

[25] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino, 1995, p. 12.

occupata da genti che parlino la stessa lingua, non si darà difficoltà grande nel mantenere quanto acquistato, specie se le popolazioni assoggettate siano già abituate a vivere sotto un principe:

"Quando sieno, è facilità grande a tenerli, massime quando non siene usi a vivere liberi: e a possederli sicuramente basta avere spenta la linea del principe che gli dominava, perché, nelle altre cose mantenendosi loro le condizioni vecchie o non vi essendo disformità di costumi, gli uomini si vivono quietamente: come si è visto che ha fatto la Borgogna, la Brettagna, la Guascogna e la Normandia, che tanto tempo sono state con Francia: e benché vi sia qualche disformità di lingua, nondimeno e' costumi sono simili e possonsi in fra loro facilmente comportare"[26].

Tale uso dei popoli (alla libertà o, di contro, alla servitù) è già, a sua volta, un *costume*. Designa, infatti, una pratica di vita politica, la quale viene acquisita lungo un processo interamente storico per divenire quasi una qualità naturale del popolo in questione, tanto forte è il suo grado di permeazione e di penetrazione nella sfera delle abitudini collettive. Il "non-uso" al vivere libero del popolo conquistato diventa, allora, la condizione di possibilità su cui ha facoltà ed agio di stabilirsi la nuova forma di dominazione. Mantenendosi inalterata la conformazione di una materia popolare adatta a ricevere l'istituzione principesca, l'annessione di uno stato all'altro si riduce ad una sostituzione di poteri: "*e a possederli sicuramente basta avere spenta la linea del principe che li dominava*". Spenta tale linea, che legittimamente potrebbe continuare ad accampare diritti sugli antichi sudditi ed alla quale questi avrebbero modo di tornar a fare appello nei momenti di difficoltà, il potere del nuovo sovrano è stabilito. E stabilito con sicurezza. Eppure, l'abitudine dei popoli al governo principesco ed il cosiddetto non-uso a vivere liberi sono sufficienti a render ragione soltanto di metà della questione. Le popolazioni recentemente annesse non devono, infatti, soltanto esser abituate alla forma principesca per trovarsi ben disposte ad accogliere la sostituzione con naturalezza. Perché la sostituzione funzioni integralmente, esse devono al tempo stesso sentirsi confermate dalla nuova forma di potere nei propri modi di vita precedenti e trovare nel conquistatore un riscontro di *conformità*. È allora che, per definire l'oggetto di tale *conformità*, Machiavelli ricorre alla sfera dei *costumi*. Grazie alla nebulosità ed all'ampiezza del territorio di pratiche umane cui i *costumi* alludono, Machiavelli può servirsene per fare riferimento a quanto resterà invariato al momento dell'annessione poiché condiviso come un sostrato di base comune dal conquistatore e dal conquistato. Anche in questo caso, Machiavelli non si attarda a definire che cosa i *costumi*

[26] *Ivi*, p. 12-13.

siano, dandone probabilmente per scontata l'accezione al lettore dell'epoca. Nondimeno, è proprio ai *costumi* che affida il ruolo più rilevante nella stabilità del nuovo ordine politico.

Anche in questo caso, come nel precedente, potremmo dire che, in luogo di una definizione deduttiva e nominalistica, Machiavelli preferisce fornircene una politica ed effettuale, ricavabile sulla base delle conseguenze che i *costumi* producono per la conservazione del potere appena instaurato: "*perché, nelle altre cose mantenendosi loro le condizioni vecchie e non vi essendo disformità di costumi, gli uomini si vivono quietamente*". Ciò che conta è il risultato politico. Ciò che preme è che il popolo, recentemente annesso e di per sé ben disposto alla servitù per non aver sperimentato prima la libertà, "*si viva quietamente*". E tale *quiete* è garantita da una duplice continuità: il mantenimento delle condizioni precedenti, che discende da un atto di prudenza politica esercitato dall'alto, attraverso l'abilità del principe conquistatore a mantenere tutto invariato, fuorché la linea dinastica; e la conformità di *costumi*, che proviene dal basso ed è inscritta nello stesso modo di vivere del popolo recentemente conquistato.

La tesi esposta riceve, poi, nel testo immediata conferma da un esempio storico fresco, recentissimo e ben presente alla mente dei lettori del primo Cinquecento. Si tratta di un caso al quale Machiavelli aveva avuto modo di riflettere nel corso delle proprie legazioni in Francia ed all'occasione della redazione dei rapporti che da queste erano scaturiti. L'esempio delle annessioni realizzate nel corso del Quattrocento dal Regno di Francia è proposto, dunque, senza difficoltà all'attenzione degli italiani dell'epoca, i quali ben conoscono, tra l'altro, come la stabilità interna del regno francese costituisca una delle principali ragioni del suo fortunato espansionismo in territorio italiano a partire dalla discesa di Carlo VIII nel 1494. L'annessione della Borgogna, della Bretagna, della Guascogna e della Normandia al Regno di Francia dimostra che, anche laddove sussistano delle forti disformità di lingua tra conquistato e conquistatore, la somiglianza di *costumi* fa sì che i popoli recentemente uniti si possano "*facilmente comportare*" fra loro. Ovvero, si possano "sopportare a vicenda", possano coesistere quietamente, possano funzionare insieme entro un unico aggregato politico. Le guerre d'Italia e la condizione interna del regno di Francia stanno, in fondo, lì a mostrarlo. Prima di passare al caso successivo considerato da Machiavelli - quello della *disformità* tra conquistato e conquistatore - bisognerà, perciò, trattenerci per un attimo sulla formulazione del periodo "*e benché vi sia qualche disformità di lingua, nondimeno e' costumi sono simili e possonsi in fra loro facilmente comportare*" la quale ci permette di fissare da subito un punto che sarà di una certa rilevanza anche per quanto diremo nel prosieguo dell'analisi.

Generalmente, quando nel testo machiavelliano si è in presenza di una costruzione sintattica di natura concessiva, realizzata attraverso gli operatori "*benché ...*, *nondimeno*", ci si trova di fronte ad un punto cui è accordato dall'autore un rilievo tutto particolare. La congiunzione logica "*benché*" (o, altrove, "*ancorché*") introduce, nella prosa machiavelliana, l'affermazione di una presunta regolarità (situazione di fatto, evidenza empirica ed intuitiva, norma stabilita in precedenza, assunzione di senso comune, principi tradizionali) la quale è sottoposta a verifica parziale e casuistica nel periodo successivo, introdotto dagli operatori "*nondimeno*" e "*nondimanco*" (o, più raramente, da "*tuctavolta*", da "*pure*" e dal latino tipico della prosa cancelleresca "*tamen*"). L'esposizione del contenuto concessivo presentato nel secondo periodo non mira ad inficiare la validità applicativa della regola generale quanto piuttosto a metterne alla prova l'efficacia sulla base di quella condizione che viene presentata come una potenziale eccezione. Se confermata dal confronto con il caso particolare tratto dall'esperienza, la regola uscirà corroborata nella sua forza di persuasione ed estesa nel suo dominio di competenza; altrimenti, la sua universalità risulterà minata alla radice e sarà necessario insistere nella dimostrazione per pervenire alla definizione di una nuova regola. Nella costruzione "*benché ...*, *nondimeno*" l'eccezione può, allora, costituire tanto un'*appendice* quanto una *confutazione* della regola principale. L'impiego di questa struttura sintattica nel brano tratto dal terzo capitolo del *Principe* che si sta analizzando ricade nel dominio dell'*appendice*, la quale, sottoponendo l'assunto generale alla falsificazione fattuale offerta dal caso specifico, permette di ristabilire la regola stessa ad un più alto grado di validità, passato al vaglio del caso[27]. La regola, stabilita ipoteticamente attraverso un assunto cui Machiavelli chiede di aderire preliminarmente, viene così sottomessa alla prova del fatto storico concreto e, attraverso una formulazione concessiva che apparentemente ne costituirebbe la confutazione, esce rinforzata dal confronto con il fatto[28].

---

[27] Come nota Fredi Chiappelli commentando l'impiego delle congiunzioni concessive all'interno del sistema di scrittura machiavelliano: "*Lo scopo generale di tale sistemazione sintattica è di avvalorare la principale esprimendo il suo permanere pur nella complessità di una situazione circostanziata*". (Fredi Chiappelli, *Nuovi studi sul linguaggio del Machiavelli*, Le Monier, Firenze, 1969, p. 119).

[28] Ricade, invece, nel dominio della confutazione mossa dalla qualità dei tempi moderni ad una massima di senso comune, "*fides a principibus est servanda*", l'*incipit* del diciottesimo capitolo del *Principe* il cui intero andamento sarà, quindi, finalizzato a stabilire una nuova regola in grado di sostituire quella "falsificata" dall'esperienza nelle prime righe del testo: "*Quanto sia laudabile in uno principe il mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende; nondimanco si vede per esperienza ne' nostri tempi quelli principi avere fatto gran cose, che della fede hanno tenuto poco conto e che hanno saputo con l'astuzia aggirare e' cervelli delli uomini; e alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in su la realtà*". (N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 115).

Dopo aver evocato la somiglianza dei *costumi* per render conto dell'esito felice incontrato dall'espansionismo francese nel corso del Quattrocento, Machiavelli torna ad un piano di discorso più generale. È disceso nelle pieghe del caso storico e qui ha trovato il modo di corroborare la propria regola attraverso un'esperienza singolare; forte di tale acquisizione, riguadagna uno sguardo di ampia prospettiva per enunciare quella che vale più come una massima di comportamento destinata ai principi che come una regola descrittiva:

"E chi le acquista, volendole tenere, debbe avere dua respetti: l'uno, che el sangue del loro principe antico si spenga; l'altro, di non alterare né loro legge né loro dazi; talmente che in brevissimo tempo diventa con il loro principato antiquo tutto uno corpo"[29].

Il nuovo principe conquistatore deve avere cura, insomma, di eliminare tanto la possibilità quanto le cause del ricorso popolare all'antica struttura di potere. Tale risultato si ottiene, come spesso accade nel *Principe*, attraverso una sapiente dosatura di forza e di consenso. Perché il popolo recentemente annesso non senta l'esigenza di far appello ad un'istanza esterna per regolare i propri malumori è sufficiente rimuovere quei fattori di discordia che potrebbero insorgere tra lui ed il nuovo principe. Tali fattori sono per Machiavelli riassumibili entro due domini fondamentali: quello dei beni (della *roba*, nel lessico machiavelliano), che i dazi vanno a toccare, e quello delle leggi, sotto le quali i popoli sono usi vivere. Ma, se teniamo a mente quanto detto sin qui, ambedue le questioni si risolvono a loro volta in una sola: quella dell'abitudine diffusa ad una certa forma di vita (un *costume*, per l'appunto), che dalla *legge* e dai *dazi* è per la maggior parte controllata. La prudenza del principe consisterà, allora, nel rimuovere le ragioni potenziali dello scontento popolare attraverso un'attenta conservazione di quell'impalcatura legislativa e tributaria che permette ai *costumi* di mantenersi così come erano al momento della conquista. Riguardo al principe antico, invece, la questione si esaurisce nelle *armi* – e non sembra richiedere, né tollerare lunghi giri di parole.

Posta l'efficacia di un intervento conservativo sui *costumi* antichi, che rende possibile una sorta di alleanza (di nuovo patto implicito) tra principe e popolo, la difficoltà è altrimenti decidibile attraverso un gesto netto, ovvero tramite un ricorso alla forza che rimuova il problema alla radice: spento il principe antico, e con esso la sua linea (il suo sangue), risulta eliminata la possibilità stessa del turbamento. Nonostante le due opzioni siano poste da Machiavelli come

[29] N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 13.

complementari, non sempre l'eliminazione del principe antico e della sua stirpe può essere perseguita – o non sempre può essere perseguita in maniera totale e soddisfacente. In tal caso, non resta allora che agire prudentemente sulla dimensione dei *costumi*, la quale, veicolando il consenso popolare, determina anche il margine di stabilità su cui può fondarsi il potere del nuovo principe. E, in effetti, fino a qual punto conti il ruolo dei *costumi* sulla sicurezza dell'ordine politico scaturito da una conquista ci è testimoniato dal caso successivo, dall'altro corno del dilemma considerato da Machiavelli. La situazione in cui, insomma, ad essere annesso è uno stato appartenente ad una provincia *disforme*. Ma sulla base di quali criteri Machiavelli stabilisce questa nozione di "*disformità*"? Abbiamo già avuto modo di sottolineare come ogni discorso sull'alterità si risolva in un discorso di natura necessariamente graduale.

Così come i *costumi* dei popoli possono essere più o meno simili, allo stesso modo le loro *lingue* possono essere più o meno conformi. Non si dà mai, tuttavia, uno iato completo. Abbiamo appena considerato l'esempio di borgognoni, bretoni, guasconi e normanni, entrati l'uno dopo l'altro a formare con il Regno di Francia "*tutto uno corpo*". Ebbene, in tal caso, abbiamo avuto modo di seguire Machiavelli nella dimostrazione che, seppure ci fosse qualche *disformità* di lingua, la *somiglianza* dei *costumi* garantiva la buona riuscita dell'unificazione. Servirà, allora, a Machiavelli introdurre un terzo termine, sin qui assente dall'orizzonte del discorso, per segnare in che cosa si concreti l'effettiva disformità fra due popoli. Tale termine, va subito specificato, non contribuisce a scartare quelli di *lingua* e di *costumi*, ma dà vita con essi ad una triade che permette di spiegare, in termini politici, il significato della *disformità*. Detto altrimenti, se un certo grado di disformità si dà sempre tra popolo e popolo a livello della lingua e dei costumi (tale è la condizione stessa della loro identità, in quanto popolo distinto dagli altri), c'è invece un terzo elemento che, congiunto ai primi due, trasforma la diversità etnografica in problema politico. Detto ancora altrimenti, una qualsivoglia disformità sul piano della lingua e dei costumi non sarebbe ancora sufficiente a rappresentare per il conquistatore una vera difficoltà politica, se non fosse associata ad una terza differenza: quella degli *ordini*.

Se con *ordini* Machiavelli intende l'insieme di *modi* attraverso cui un popolo si governa (forma delle istituzioni, modalità di conferimento delle cariche pubbliche, maniera di fare le leggi, insieme di cerimonie e credenze religiose), nel caso specifico del III capitolo del *Principe* la disformità di *ordini* tra popolo conquistato e popolo conquistatore mi sembra costituire l'elemento cruciale su cui viene fatta slittare l'intera carica di tensione che anima gli altri due termini. La ragione è che la disformità degli *ordini*, di natura interamente politica, impedisce di

dar luogo, anche volendolo, a quella sovrapposizione del principato nuovo sull'antico che poteva anche tollerare una certa misura di disformità a livello della lingua e dei costumi:

"Ma quando si acquista stati in una provincia disforme di lingua, di costumi e di ordini, qui sono le difficultà e qui bisogna avere gran fortuna e grande industria a tenerli. E uno de' maggiori remedi e più vivi sarebbe che la persona di chi acquista vi andassi ad abitare; questo farebbe più sicura e più durabile quella possessione, come ha fatto il Turco di Grecia: il quale, con tutti li altri ordini osservati da lui per tenere quello stato, se non vi fussi ito ad abitare non era possibile che lo tenessi"[30].

Non è un caso, allora, che l'esempio scelto da Machiavelli per illustrare le difficoltà connesse a questo genere di conquista non venga più tratto da un episodio tutto interno alle vicende della *Universitas Christiana* (come nel caso dell'espansione del regno di Francia a danno dei ducati circostanti), ma sia cercato nella pagina più impressionante offerta dalla storia recente: la conquista di ciò che restava dell'Impero Bizantino realizzata dai Turchi Ottomani in un secolo di guerre (1354-1453). È la forza dell'esempio immediatamente convocato, ancor più della necessità argomentativa della regola enunciata, a metter in evidenza il ruolo prioritario degli *ordini* sugli altri due termini contenuti nella triade. La disformità di lingua e di costumi tra i greci conquistati ed i turchi conquistatori è un dato di fatto talmente evidente che nessuno oserebbe revocarlo in dubbio. Eppure, a tali disformità se ne aggiunge una terza, sostanziale: quella che attraversa tutti i gradi della differenza tra gli *ordini* del Sultanato Ottomano e gli *ordini* dell'Impero Bizantino. La diversità degli *ordini* mi pare, infatti, che non osservi in Machiavelli la stessa gradualità riservata ai domini della lingua e dei costumi. Gli *ordini* o sono simili o sono diversi: non si dà una medietà, non si dà gradualità. Non si danno, per dir così, sfumature. Ed è proprio in ragione di ciò che una disformità di *ordini* trasporta sul piano della contraddizione politica la varietà di sfumature che distinguono fra loro le differenti lingue ed i differenti costumi. In presenza della disformità di *ordini*, anche la lingua ed i costumi diventano un problema politico. Un problema politico sul quale la discrepanza di *ordini* religiosi grava, in riferimento alla conquista turca dell'Impero bizantino, come un ostacolo duro a sormontare.

[30] *Ivi*, p. 13-14.

I.2 REGOLARE LA CITTÀ CON LE LEGGI E CO' COSTUMI.

Grazie all'esame del contesto discorsivo e delle finalità argomentative attraverso cui il termine *costumi* risulta impiegato nel terzo capitolo del *Principe* si è provato a rendere conto della rilevanza politica che Machiavelli attribuisce a pratiche collettive reiterate e consolidate nell'abitudine, specie qualora esse vengano poste in relazione con gli altri elementi strutturanti del vivere umano associato (territorio, lingua, ordini). Tale constatazione ci permette ora di tornare, con maggiore proprietà, all'interrogativo da cui abbiamo cominciato. Bisognerà chiedersi, cioè, perché quell'insieme di cose umane che vanno sotto il nome di *costumi* rivesta un ruolo tanto importante all'interno del sistema machiavelliano. Per rispondere a questa domanda, bisogna fare un passo indietro. Bisogna tornare a quel rapporto con le *leggi* che abbiamo cominciato a mettere a fuoco in riferimento a *Discorsi* I, 18. Preliminarmente, converrà fare però una piccola precisazione, che ci serve a render ragione della posta in gioco che l'autore ha sempre ben presente quando sceglie di affrontare il tema dei *costumi*. Questo tema, va detto subito, non è fra i più ricorrenti nella prosa machiavelliana; eppure, quando compare, si è messi di fronte ad un discorso che investe le tre questioni maggiori del vivere umano: l'ampliare ed il mantenere un ordine politico; la struttura istituzionale di tale ordine; il tema della corruzione. Tre elementi che ritroviamo tutti insieme all'opera in *Discorsi* II, 19.

Potremmo, anzi, affermare che i tre temi siano in Machiavelli pressoché la stessa cosa – o per meglio dire che essi stiano fra loro in un rapporto di inscindibilità. Non è possibile, infatti, valutare la bontà o meno di un'annessione territoriale, se non sulla base degli ordini interni ad uno stato, i quali debbono permettere di mantenere efficacemente quanto acquistato; allo stesso modo, tali ordini interni saranno buoni soltanto quando siano in grado di garantire allo stato in questione un'espansione sicura, stabile e senza danno. In questo rapporto di necessità reciproca tra gli ordini interni e le modalità dell'ampliare, tra gli ordini della pace e gli ordini della guerra, la corruzione gioca un ruolo non secondario. La corruzione rappresenta quella variabile aleatoria, prodotto delle condizioni particolari di un popolo particolare, che permette, qualora assente, ad ordini anche non proprio perfetti di funzionare efficacemente ed al contrario impedisce, qualora presente, anche agli ordini meglio concepiti di funzionare come dovrebbero.

Il capitolo in questione si riallaccia al sesto del primo libro dei *Discorsi*, dove è considerata la necessità di una Repubblica di ampliare il proprio dominio per potersi mantenere. In *Discorsi* I, 6, l'esempio della Roma repubblicana viene allora contrapposto a quello spartano (antico) ed a quello veneziano (moderno). In sintesi, la tesi esposta da Machiavelli è la seguente: per ampliare con sicurezza il proprio dominio, une Repubblica deve dotarsi di ordini atti a garantire l'integrazione del popolo (nel caso specifico, della *plebe*) all'interno del quadro istituzionale, assorbendone anche le spinte di conflitto, qualora si presentassero, purché ciò permetta una sua partecipazione attiva alle cose della guerra. Quelle Repubbliche che preferiscono, invece, escludere il popolo dalla rappresentanza politica si condannano, perciò stesso e da sole, a non ampliare. Tuttavia, non essendo il più delle volte l'ampliare una scelta, quanto piuttosto una necessità imposta dalla congiuntura, gli esempi storici di Sparta e di Venezia stanno lì a dimostrare come quelle Repubbliche che negano ogni spazio di partecipazione popolare (nella pace così come nella guerra) finiscano inevitabilmente per rovinare, una volta messe di fronte alla necessità della conquista. L'inadeguatezza degli ordini interni ai tempi della guerra fa sì che l'espansione diventi allora una sorta di "*veleno*", il quale finisce per ritorcersi contro la stessa Repubblica conquistatrice. Nel caso di Sparta, l'esempio è tratto dalle guerre beotiche, che la videro soccombere contro Tebe (371 a. C.), dopo aver sconfitto a sua volta Atene nella guerra del Peloponneso (404 a. C.); nel caso di Venezia, invece, l'esempio è fornito dalle guerre d'Italia, nel corso delle quali Machiavelli poté constatare con i propri occhi (e non senza un velo di mal celata soddisfazione) la perdita della Terraferma da parte della città lagunare.

Discorsi II, 19 prende le mosse, quindi, da questa contraddizione, inerente al rapporto *guerra-ordini*. In questo capitolo, Machiavelli non ha bisogno di tornare a spiegare al proprio lettore perché gli ordini interni di uno stato debbano sempre essere all'altezza della guerra, né tantomeno perché tale guerra possa presentarsi il più delle volte come una necessità, tanto improvvisa quanto inaggirabile, piuttosto che come una scelta deliberata. Tutto ciò viene dato per assunto e l'interrogazione può allora concentrarsi esclusivamente sui problemi posti alle Repubbliche dall'attività espansiva quando esse non siano bene ordinate. Il titolo recita:

"Che gli acquisti nelle repubbliche non bene ordinate, e che secondo la romana virtù non procedano, sono a ruina, e non a esaltazione di esse"[31].

[31] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 344.

L'*incipit* del capitolo accoglie una violenta accusatoria rivolta da Machiavelli contro i luoghi comuni, in fatto di guerra così come in fatto di politica, del pensiero dei propri contemporanei. La tesi difesa dall'autore è la seguente: le guerre d'Italia ed il fresco "*esemplo delle genti oltramontane*" hanno dimostrato, in un colpo solo, agli Italiani fino a qual punto andassero prese sul serio le *istorie* antiche quando esse raccontano, ad esempio, che "*Lucullo con pochi fanti ruppe cento quantamila cavagli di Tigrane*". L'esperienza bellica moderna prova, insomma, che quelle contenute nelle storie di Roma antica non sono favole, ma narrazioni esemplari che soltanto una coscienza corrotta dalla debolezza del secolo poteva considerare come fantasiose. La vicenda recente e lungi dal concludersi delle guerre d'Italia dimostra, allora, come tutto ciò che fino alla spedizione di Carlo VIII era tenuto per impossibile dagli Italiani non solo accada quotidianamente sotto il loro sguardo impotente, ma fosse già in abbondante misura reperibile nella lezione offerta dagli storici romani. In questo inizio di capitolo, Machiavelli ci propone, quindi, una sorta di alleanza dimostrativa tra la lezione delle guerre di Roma antica e l'esperienza di quelle dell'Italia contemporanea: Roma permette di pensare e di comprendere ciò che sta avvenendo in Italia, così come l'insieme degli eventi italiani conferma la veridicità e l'utilità delle storie romane. L'utilità accanto alla veridicità.

Sì, perché le storie antiche non si limitano a fornire uno strumento per comprendere, ma offrono anche delle soluzioni per agire. Fra queste soluzioni, la più importante sul piano bellico e politico è certamente quella della fanteria e della stima che bisogna averne di contro alla cavalleria. Per Machiavelli, tale consapevolezza è ben presente sin dagli anni dell'attività politica al servizio di Firenze in qualità di Segretario. Sin dagli anni, insomma, in cui prova a dotare la propria patria di una milizia popolare in grado di reggere l'urto delle armate europee scaricate sulla Penisola. Sin dagli anni, quindi, in cui propone alle *élites* che guidano la Firenze repubblicana una sorta di patto: riaprire il tempio a Marte come condizione necessaria a conservare il reggimento repubblicano. Così, anche sulla base della propria vicenda personale, Machiavelli è in grado di soppesare in questo capitolo gli effetti della rivoluzione percettiva che hanno prodotto gli eventi delle guerre d'Italia sulla consapevolezza degli Italiani:

"Quando si sarebbe potuto persuadere a uno Italiano da trenta anni in dietro che diecimila fanti potessono assaltare in uno piano diecimila cavagli e altrettanti fanti, e con quelli non solamente combatterle ma vincergli, come si vide, per lo esemplo da noi più volte allegato, a Novara?"[32].

[32] *Ibidem*.

La drammaticità degli esempi moderni, cui chiunque può attingere e che Machiavelli non smette di convocare, non può lasciare allora inalterate le categorie attraverso le quali, sin lì, gli Italiani avevano ragionato delle cose dello stato e della guerra. Eppure, tali categorie (sovrastima della cavalleria sulla fanteria; confinamento della lezione romana nello spazio della fruizione letteraria; incapacità di pensare come una cosa sola gli ordini della pace e della guerra) sono dure a mutare proprio perché rappresentano, a loro volta, dei *costumi*. Costumi di pensiero. Si tratta, infatti, di posture epistemiche ricevute in eredità dalle generazioni precedenti e modellate sulla base di esempi storici recenti che soltanto con le guerre d'Italia smettono di assolvere ad un ruolo interpretativo efficace. Tuttavia, anche quando non sono più utili a capire la realtà circostante, tali modelli continuano a resistere, in forza dell'abitudine che li supporta. Machiavelli prende qui senza dubbio di mira tanto la nozione umanistica di storia romana, così distante dalla propria eppure ancora così comune fra le *élites* culturali dell'epoca, quanto i modi tipici della conduzione della guerra, i quali però risultano talmente consueti da impedire agli uomini di rinunciarvi anche qualora le cose stesse ne dimostrino una conclamata inefficacia[33].

---

[33] Se si fa riferimento al primo testo storiografico dedicato integralmente e precipuamente alle guerre d'Italia, il "*De bello italico*" di Bernardo Rucellai, si avrà agio di mettere in luce a qual punto e con quanta radicalità la percezione di Machiavelli sugli eventi bellici che hanno segnato la propria epoca (e la lezione che l'autore ne trae) si discosti dalla sensibilità e dall'approccio dei suoi contemporanei. Personaggio politico di primissimo piano della Firenze medicea, Bernardo Rucellai, cognato di Lorenzo il Magnifico e per lui ambasciatore residente a Milano (1482-1485) ed a Napoli (1486-1487), fu alla caduta dei Medici uno degli esponenti di maggior rilievo della fazione magnatizia, distinguendosi per una strenua opposizione a Savonarola (1494-1498) prima ed a Piero Soderini poi (1502-1505), finché non scelse in maniera sdegnosa la via dell'esilio volontario da Firenze. Umanista di prestigio, fu animatore di quegli "Orti Oricellari" in cui si raccoglieva, negli anni successivi all'istaurazione del Gonfalonierato a vita, il malcontento di cittadini ed intellettuali nei confronti di Soderini e della sua politica, benché proprio gli stessi Orti Oricellari da lui fondati avrebbero servito un fine al tutto opposto nel corso del decennio successivo, quando, con il ritorno dei Medici e con la morte di Bernardo, si sarebbero imposti come cenacolo di riflessione repubblicana e come covo di tendenze anti-medicee. È in questa seconda fase della vita degli Orti, corrispondente agli anni dieci del Cinquecento, che trova spazio la frequentazione regolare da parte di Machiavelli, nonché l'ambientazione di cornice proposta nell'*Arte della guerra*. Ed è dopo aver lasciato Firenze (1506) per un esilio itinerante tra la Provenza (Marsiglia ed Avignone) e l'Italia Settentrionale (Milano, Bologna, Venezia) che Bernardo Rucellai compose il *De bello italico*, opera storiografica concepita sul modello delle "*historiae*" romane la quale tratta degli eventi e delle conseguenze prodotti dalla discesa di Carlo VIII in Italia. Membro di spicco dell'*élite* politica e culturale della città di Firenze, benché Bernardo Rucellai colga, con maggiore finezza e drammaticità rispetto alla più parte dei suoi contemporanei, l'entità della frattura epocale che è stata generata dalle guerre d'Italia, dove "*ogni diritto umano e divino è sovvertito*", non è in grado, a differenza di Machiavelli, di discostarsi da una rappresentazione antiquaria ed erudita degli accadimenti storici, la quale oscilla di continuo tra i due paradigmi umanistici della "*historia magistra vitae*" e del "*contemptus miseriae saeculi*". L'ambivalenza di tale atteggiamento (lucido nella diagnosi delle cose nuove e, al tempo stesso, prigioniero di un reticolo di parole e di concetti antichi) è interamente esperibile sin dal proemio dell'opera: "*Fortunati igitur illi fuisse videntur quibus contigit ea descripsisse tempora unde virorum praeclara facinora magis quam insignia scelera illustrarentur, aut incidisse in eam vivendi rationem eosque mores hominum qui auribus aequis exciperent monumenta ingenii memoriamque rerum gestarum. Nobis autem, qui malo humani*

"Queste contrarie opinioni alla verità, fondate in su i mali esempli che da questi nostri corrotti secoli sono stati introdotti, fanno che gli uomini non pensono a deviare dai consueti modi"[34].

Dopo aver convocato parallelamente gli esempi di Novara e di Lucullo a sostegno della propria tesi sulla fanteria, mettendo così in luce una sostanziale concordanza tra storia romana ed esperienza moderna, Machiavelli può concludere la propria polemica introduzione affermando:

"E così, come questa fallacia è stata scoperta dallo esemplo delle genti oltramontane (e come e' si vede per quello essere vero quanto alla fanteria quello che nelle istorie si narra), così dovrebbero credere essere veri e utili tutti gli altri ordini antichi"[35].

In questo breve passaggio testuale, l'autore mette in atto un'operazione che lascia intravvedere parte della posta in gioco complessiva sottesa alla sua opera – almeno per quanto concerne i *Discorsi*. Vediamo nel dettaglio di che cosa si tratta. Le guerre d'Italia sembrano aver rivelato, innanzitutto, la fallacia di giudizio nutrita dagli Italiani contemporanei di fronte alle cose della guerra (e, soprattutto, in merito all'impiego della fanteria). La scoperta dell'inganno di cui sono stati vittima dovrebbe spingerli, dunque, a rimettere in questione l'intero modo di considerare le cose antiche e l'approccio complessivo alla lettura delle storie romane. Di conseguenza, sono le guerre d'Italia, con l'*esemplo delle genti oltramontane*, ad aver provato nei fatti come i Romani dicessero il vero a proposito della guerra. Proprio in forza dello smascheramento di fronte al quale hanno posto gli Italiani, le guerre d'Italia hanno il merito di aver dimostrato

---

generis in saecula devenimus quibus omnia iura divina atque humana permiscentur, unde secuta imperia saeva, scelesta, facinorosa bella, excidia, strages, miserendum est, quippe quibus necesse habetur vel praeterite silentio huius aetatis memoriam vel pleraque omnia describere ingrato animo, horrenda posteris ac iis ipsis qui ea viderint reformidanda. Lex tamen atque historiae sevanda sunt assequendumque tot ac tantis calamitatibus, quot nostra aetas tulit, ut virtus atque flagitium veluti exemplar extent ad ea expetenda declinandave quibus mortales aeterni gloria consecrentur". [Fortunati dunque coloro che ebbero in sorte di descrivere tempi in cui erano celebrate illustri imprese, piuttosto che insigni delitti, o di vivere in un'epoca in cui i costumi erano tali che si accoglievano benevolmente le testimonianze dell'ingegno e la memoria delle imprese compiute! A noi invece è toccato di vivere in secoli in cui, per la malvagità degli uomini, tutti i diritti umani e divini sono sovvertiti – cosa che ha avuto come conseguenza l'avvento di imperi crudeli, guerre scellerate e malvagie, eccidi, stragi; e quindi dobbiamo essere compatiti, dal momento che è per noi inevitabile o passare sotto silenzio la memoria di questa età o descrivere con animo riluttante cose tutte che appariranno orrende ai posteri, e che sono spaventose per quelli stessi che le hanno viste. Tuttavia si debbono salvaguardare la legge e i precetti della storia, e bisogna fare in modo, in mezzo alle tante e tanto grandi calamità sopportate dal nostro tempo, che la virtù e il vizio siano proposti come esempio per conseguire o evitare le cose per le quali i mortali sono consacrati in eterno nella gloria]. (Bernardo Rucellai, *De bello italico. La guerra d'Italia*, a cura di D. Coppini, Firenze University Press, Firenze, 2011, p. 42-43).

[34] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 344.

[35] *Ivi*, p. 344-345.

come l'insieme delle cose fatte e dette dai Romani intorno ai propri *ordini* vadano stimate per "vere ed utili". Se ogni discorso sulla politica si riduce, in fondo, ad un discorso sulla guerra, l'esperienza moderna, confermando la verità e l'utilità di quanto afferma la storia romana in fatto di guerra, dimostra la sua bontà in proposito a tutti gli altri *ordini* bellici o "*politici*" in senso ampio. Assodata questa consapevolezza, Machiavelli può, allora, continuare affermando:

"E quando questo fusse creduto, le repubbliche e i principi errerebbero meno, sariano più forti a opporsi a uno impeto che venisse loro addosso, non spererebbero nella fuga, e quegli che avessono nelle mani uno vivere civile lo saprebbono meglio indirizzare, o per la via dello ampliare o per la via del mantenere"[36].

Insomma, quando la verità e l'utilità delle storie romane fossero credute, così come le guerre d'Italia sembrano obbligare a fare, Principi e Repubbliche cadrebbero con minore frequenza in quegli errori che, al momento, li contraddistinguono. Ovvero, sarebbero più forti nel difendersi, farebbero più assegnamento sulla battaglia che sulla fuga e, ancora, saprebbero meglio indirizzare il corso della vita associata, grazie a quelle leggi che debbono essere preposte alla regolazione del vivere civile. Ogni riferimento contenuto in questa lista è, insomma, sufficientemente chiaro ed ampiamente decifrabile per i lettori dell'epoca. Nonostante ciò, sembra però riemergere, nell'alternativa lasciata aperta nel finale (*o per la via dello ampliare o per la via del mantenere*), una questione che avevamo considerata come archiviata con *Discorsi* I, 6. Sembra, infatti, che venga riproposta qui da Machiavelli una certa libertà di orientamento, nella conduzione politica delle Repubbliche, tra ampiamento e mantenimento, la quale pareva definitivamente accantonata con la conclusione di *Discorsi* I, 6, dove si diceva:

"Pertanto non si potendo, come io credo, bilanciare questa cosa, né mantenere questa via del mezzo a punto, bisogna nello ordinare la republica pensare alla parte più onorevole, e ordinarle in modo che quando pure la necessità la inducesse ad ampliare, elle potessono quello ch'elle avessono occupato conservare"[37].

Questa riproposizione dell'alternativa tra espansione e conservazione è, tuttavia, soltanto temporanea e strumentale ai fini dell'argomentazione complessiva del capitolo. Machiavelli se ne serve per riattivare, di passaggio e per un momento, la posta in gioco di quest'opposizione

[36] *Ivi*, p. 345.
[37] *Ivi*, p. 79.

in modo da scioglierla, con maggior forza ed una volta per tutte, attraverso la dimostrazione di *Discorsi* II, 19. La conclusione in favore della *necessità dello ampliare* (e della conseguente necessità per le repubbliche di dotarsi di *ordini* adeguati ad ampliare in sicurezza) potrà considerarsi, d'ora in avanti, come definitivamente sciolta ed acquisita. Non si renderà conto qui dell'intero sviluppo del capitolo. Il passaggio testuale sul quale bisognerà soffermarsi per inanellare un nuovo elemento al profilo dei *costumi* è, per l'appunto, quello in cui Machiavelli torna provvisoriamente a prendere in considerazione l'alternativa tra ampliare e mantenere, fornendo alcuni essenziali consigli di metodo a coloro che preferiscono ordinare una Repubblica destinata alla conservazione. Tuttavia, per render conto quantomeno del contesto argomentativo entro cui tali consigli trovano posto, non mi pare ozioso ricostruire almeno brevemente le successive tappe del discorso. Quando presenta come provvisoriamente plausibile l'alternativa del *mantenere*, di contro all'*ampliare*, Machiavelli allega anche un esempio concreto e contemporaneo di tale modello: quello delle "*republiche della Magna*".

"E se le republiche della Magna possono vivere loro in quel modo, e hanno potuto durare un tempo, nasce da certe condizioni che sono in quel paese le quali non sono altrove, sanza le quali non potrebbero tenere simile modo di vivere"[38].

Di tali condizioni, "*che sono in quel paese le quali non sono altrove*", Machiavelli si accorse sin dai tempi della legazione che svolse nel 1508 presso l'Imperatore Massimiliano, insieme al giovane Francesco Vettori. E, da quel momento, l'autore non avrebbe più smesso d'interrogarsi sulle ragioni che costituiscono la peculiarità del vivere libero proprio alle città repubblicane di area germanica (e, soprattutto, svizzera). Tali condizioni sono, in primo luogo, per Machiavelli il prodotto di una casualità interamente storica. Esse derivano da un rapporto di diretta dipendenza e, cosa più importante, di prossimità territoriale di queste Repubbliche rispetto al seggio imperiale, il quale è, al tempo stesso, vertice normativo del sistema di poteri europeo (per diritto), ma anche entità politica più debole di tutti i propri sottoposti (nei fatti). Tale convergenza di titolo sommo e di inefficacia strutturale della potenza imperiale fa sì che queste Repubbliche cittadine di aerea tedesca possano vivere soddisfatte della propria autonomia, senza porsi né il problema dell'ampliare, per la vicinanza dell'Imperatore, né l'urgenza del difendersi, per la lontananza di nemici effettivi. Proprio questo insieme unico di peculiarità storiche e territoriali fa delle Repubbliche germaniche un caso interamente particolare:

[38] *Ibidem*.

"Possono vivere, adunque, quelle comunità contente del piccolo loro dominio, per non avere cagione, rispetto all'autorità imperiale, di disiderarlo maggiore; possono vivere unite dentro alle mura loro, per avere il nimico propinquo, e che piglierebbe le occasioni di occuparle, qualunque volta le discordassono. Ché se quella provincia fusse condizionata altrimenti, converrebbe loro cercare di ampliare e rompere quella loro quiete. E perché altrove non sono tali condizioni, non si può prendere questo modo di vivere, e bisogna o ampliare per via di leghe o ampliare come i Romani"[39].

Da questo punto in poi, comincia la seconda parte del capitolo, nella quale, dopo aver dimostrato attraverso il caso della Magna che non si danno eccezioni alla regola universale della *necessità dello ampliare*, sono passati in rassegna, grazie all'esemplarità storica recente ed antica, i due momenti principali in cui la conquista rischia di diventare la tomba della Repubblica conquistatrice. Il primo momento è quello in cui si acquista *imperio* (dominio su un altro popolo) senza *forze* sufficienti a mantenerlo; il secondo è quello nel quale si annette un popolo (città, territorio, provincia) i cui costumi sono già ad un tale livello di *corruzione* da rischiare di contagiare anche quelli del popolo conquistatore. In entrambi i casi, l'ampliamento sarebbe finalizzato a meglio mantenere quanto già posseduto, ma l'assenza di *forze* ben ordinate o di *costumi* integri (che sono spesso due facce della stessa medaglia) finisce per trasformare la conquista in un "*veleno*", come detto in *Discorsi* I, 6. Per la corruzione contagiosa, mela marcia nella canestra repubblicana, l'esempio è tratto, ancora una volta, dalla storia romana e dal ruolo che la conquista di Capua, città celeberrima per la propria dissolutezza, giocò sulla perversione dei *costumi* delle truppe romane, prima, e di quelle di Annibale, poi. Anche in questo caso, poggiandosi sulla parola viva di Tito Livio e di Giovenale, Machiavelli pone al centro del proprio discorso una riflessione sugli effetti politici prodotti dalla dialettica dei *costumi*:

"E veramente simili città o prinvincie si vendicano contro al vincitore sanza zuffa e sanza sangue, perché, riempiendogli de' suoi tristi costumi, gli espongono a essere vinti da qualunque gli assalti"[40].

Per l'acquisto d'imperio senza forze gli esempi sono, invece, messi a disposizione dalla storia delle infauste conquiste messe in atto dai Veneziani sulla Terraferma e dai Fiorentini nello spazio geografico toscano. Il problema inerisce qui alla dialettica che si dà tra accrescimento e

[39] *Ibidem*.
[40] *Ivi*, p. 347.

mantenimento, tra la relativa facilità dell'espansione e la difficoltà che insorge nel momento in cui il dominio acquistato vada integrato nel corpo della Repubblica conquistatrice:

"Perché gli sta molto bene insieme acquistare imperio e non forze; e chi acquista imperio e non forze insieme, conviene che rovini. Non può acquistare forze chi impoverisce nelle guerre, ancora che vittorioso, che ei mette più che non trae degli acquisti; come hanno fatto i Viniziani e i Fiorentini, i quali sono stati molto più deboli quando l'uno aveva la Lombardia e l'altro la Toscana, che non erano quando l'uno era contento del mare e l'altro di sei miglia di confini"[41].

Non è un problema, se vogliamo, molto distante da quello sottoposto all'attenzione del lettore nel terzo capitolo del *Principe*. Il tema intorno a cui ruota il ragionamento è, infatti, sempre quello delle condizioni che rendono più o meno agevole il processo di integrazione successivo alla conquista. Tuttavia, se in *Principe* III l'attenzione di Machiavelli è portata a quei caratteri del popolo conquistato (lingua, costumi, ordini) che ne permettono una più semplice e rapida assimilazione entro la compagine del principato conquistatore, in *Discorsi* II, 19 è la forza stessa della Repubblica conquistatrice ad esser messa sotto la lente d'ingrandimento. Tuttavia, così come la somiglianza di lingua, costumi ed ordini rappresenta soltanto una favorevole base di partenza che, per funzionare efficacemente, ha comunque bisogno di essere agita e lavorata dalla *prudenza* del Principe, allo stesso modo non si potrà ridurre quest'insistenza machiavelliana sulla *forza* della Repubblica conquistatrice ad un semplice dato di fatto, quasi materiale, di cui tale ordine repubblicano è o meno dotato. Questa *forza*, a sua volta, è esito dell'impiego prudente di *modi* atti a mettere in pratica una volontà (o una necessità, insomma) di conquista. Nella questione dell'adeguatezza di tali *modi* (modi-di-conquista) rispetto alle esigenze poste dal caso bellico particolare è risolta, allora, da Machiavelli buona parte della complessità che anima l'intero capitolo. Il cerchio torna, infatti, a chiudersi, in questa conclusione di capitolo. In effetti, tali *modi* adeguati, per Machiavelli, non vanno cercati chissà dove: sono i *modi* trovati, una volta per tutte, dalla *prudenza* dei Romani, i quali sono stati accantonati negli ultimi secoli a causa della corruzione propria a quelli che potevano parere gli esempi vincenti in campo bellico, ma che ora tornano con maggior forza a far sentire la loro ascendente, grazie allo sconquasso apparentemente indomabile creato dalle guerre d'Italia:

"Perché tutto è nato da avere voluto acquistare e non avere saputo pigliare il modo; e tanto più meritano biasimo quanto eglino hanno meno scusa, avendo veduto il modo hanno tenuto i Romani e avendo

[41] *Ibidem*.

potuto seguitare il loro esemplo, quando i Romani sanza alcuno esemplo, per la prudenza loro, da loro medesimi lo seppono trovare"[42].

La requisitoria di Machiavelli si risolve, anche qui, in quanto abbiamo evocato poco più sopra: additando come esempio negativo per eccellenza quello delle conquiste fiorentine e veneziane, le quali alla lunga hanno finito per ritorcersi contro la stessa Repubblica conquistatrice, Machiavelli addita come responsabili le *élites* dirigenti di queste Repubbliche ed è a loro che rivolge un appello per prospettare una soluzione politica di uscita dall'*impasse* bellica. Se i dirigenti di tali Repubbliche hanno sbagliato è perché non hanno preso sul serio gli esempi tramandati dalla storiografia latina, non hanno preso a modello i modi escogitati dai Romani in fatto di guerra e, infine, non hanno strutturato i propri ordini politici in funzione della guerra. Ciò nonostante, la loro fallacia è sbugiardata proprio dalla lezione delle guerre d'Italia, le quali creano la condizione propizia per seguire tutt'altro esempio: quello insegnato dalla prudenza dei Romani. Tutto ciò detto e dato per acquisito, torniamo allora, come ci siamo impegnati a fare, al punto che qui più ci interessa: i consigli dati provvisoriamente da Machiavelli ad una Repubblica che, come quelle della Magna, desiderasse piuttosto conservarsi che ampliare:

"E quando questo modo dello ampliare non gli piacessi, penserebbe che gli acquisti per ogni altra via sono la rovina delle repubbliche, e porrebbe freno a ogni ambizione regolando bene la sua città dentro con le leggi e co' costumi, proibendole lo acquistare, e solo pensando a difendersi, e le difese tenere bene ordinate; come fanno le republiche della Magna, le quali in questi modi vivano e sono vivute libere uno tempo"[43].

Iniziamo con il dire che gli acquisti fatti "*per ogni altra via*" designano tutti quegli acquisti fatti senza seguire il *modo dello ampliare* dei Romani. L'autore si rivolge qui a chi preferisse, invece, prendere a modello l'esperienza delle Repubbliche della Magna. Il problema che deve fronteggiare l'ordinatore di una Repubblica destinata alla conservazione non è, infatti, meno complesso di quello che s'impone all'ordinatore di una Repubblica votata all'ampliamento. Tale ordinatore deve far fronte a due generi di necessità: l'una esterna, di natura militare; l'altra interna, di natura antropologica. La sua lotta è una lotta contro la necessità – per questo, in partenza, perdente. Se gli ordini di una tale repubblica sono, infatti, espressamente concepiti per funzionare in una condizione di quiete, il suo compito sarà quello di rimuovere tutte le

[42] *Ibidem*.
[43] *Ivi*, p. 345.

molteplici cause che possano intaccare tale quiete. Il suo compito sarà, cioè, quello di sottrarre la propria creatura alla guerra. Tuttavia, il compito dell'ordinatore di una simile Repubblica si configura come di grandezza titanica e di difficile attuazione, come vien detto in *Discorsi* I, 6:

"Ma sendo le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità; talmente che avendo ordinata una republica atta a mantenersi non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi e a farla rovinare più tosto"[44].

Rispetto alle necessità di natura esterna, la "*republica atta a mantenersi non ampliando*" potrebbe, certo, obbligarsi a pensare la guerra in puri termini di difesa ed a mettere ogni cura acciocché tali difese siano perennemente ben ordinate. Tuttavia, proprio l'impossibilità di sottrarsi dal conflitto è dimostrata da Machiavelli in *Disc.* II, 19, con riferimento a quanto già detto e fissato nel passaggio di *Disc.* I, 6 che si è appena commentato. Ricorda Machiavelli:

"Nondimeno, come altra volta dissi quando discorsi la differenza che era da ordinarsi per acquistare e ordinarsi per mantenere, è impossibile che a una republica riesca lo stare quieta e godersi la sua libertà e gli pochi confini; perché, se lei non molesterà altrui, sarà molestata ella e dallo essere molestata le nascerà la voglia e la necessità dello acquistare; e quando non avessi il nimico fuora, lo troverrebbe in casa, come pare necessario intervenga a tutte le gran cittadi"[45].

La "*voglia*" e la "*necessità*" dello acquistare. Se si rivela pressoché impossibile contrastare la *necessità*, non meno difficile è opporsi per gli uomini all'imperativo della *voglia*, di fronte al quale soltanto pochi e pericolosi rimedi sanno essere efficaci. Accondiscendere alle proprie voglie è, infatti, una caratteristica connaturata, nella percezione machiavelliana, alla stessa indole umana, costituendone una sorta di necessità interna, la quale vale per i singoli individui non meno che per le Repubbliche collettivamente considerate. Come togliere via, allora, questa "*voglia dello acquistare*"? Ebbene, per far ciò, una Repubblica dovrebbe trovare il modo di porre efficacemente un freno alla stessa ambizione dei propri stessi cittadini, agendo in maniera così profonda che la voglia dell'acquistare non si presenti nemmeno come stimolo ai loro appetiti. Che si tratti per Machiavelli di un'impresa destinata ad infrangersi in maniera infausta contro l'instabilità e l'irrequietezza che caratterizzano la stessa natura umana ci è testimoniato,

[44] *Ivi*, p. 78-79.
[45] *Ivi*, p. 345.

ancora una volta, da un passaggio di *Disc.* I, 6, dove l'autore prende in esame il caso di una Repubblica ordinata al mantenimento la quale sia a tal punto graziata dal Cielo da non dover cimentarsi con il fardello delle guerre esterne. Ebbene, anche in questo improbabile caso, il responso dell'autore è negativo. La sua condizione di pace verrebbe, infatti, ad essere turbata sul fronte interno o dalla rilassatezza dei *costumi* o dalla divisione in *fazioni*: due conseguenze portate direttamente da quell'*ozio* che è il prodotto dell'assenza prolungata di conflitti esterni.

"Così dall'altra parte, quando il Cielo le fusse sì benigno che la non avesse a fare guerra, ne nascerebbe che l'ozio la farebbe effemminata o divisa; le quali due cose insieme, o ciascuna per sé, sarebbero cagione della sua rovina"[46].

L'ozio derivante dall'eccessivo protrarsi dei tempi di pace (ancora una volta, una specifica condizione dei tempi, che manipola la sostanza stessa delle cose politiche) produrrebbe due generi di effetti, ciascuno sufficiente di per sé a determinare la rovina di una siffatta Repubblica: o ne renderebbe effemminati i *costumi*, predisponendola dunque a farsi conquistare dal primo venuto, salvo poi rovinare il conquistatore con il contagio della propria corruzione; oppure stimolerebbe a tal punto l'ambizione dei privati cittadini da ingenerare fazioni e divisioni, le quali sono il principio della discordia civile e la fine delle Repubbliche. Ambedue fenomeni, quello della *divisione* derivante dall'ambizione e quello della corruzione derivante dal *rammollimento*, che emanano da uno stesso ambito: le pratiche di vita dei cittadini e le passioni che di esse sono il movente. Se teniamo a mente quanto detto da Machiavelli in *Discorsi* I, 18 a proposito del rapporto *leggi-costumi*, non saremo allora stupiti di vedere qui assegnato ai *costumi* un ruolo direttivo, accanto alle *leggi*, nella regolazione della città repubblicana.

Le *leggi* da sole, in effetti, non basterebbero ad assolvere questo compito poiché, se è vero che i buoni costumi, come quelli degli abitanti delle città della Magna, per mantenersi hanno bisogno delle leggi, è pur altrettanto vero che le leggi per *osservarsi* hanno a loro volta bisogno dei *buoni* costumi. Quest'impiego dei costumi, accanto alle leggi, in funzione regolativa delle pratiche proprie agli abitanti di una città non è un caso isolato a questo capitolo dei *Discorsi*.

[46] *Ivi*, p. 79.

I.3 PROVVEDERE PER COSTUME E PER LEGGE.

Un esempio rilevante dell'impiego sinergico che Machiavelli fa delle *leggi* e dei *costumi* ai fini di una buona regolazione delle cose umane e di un'efficace gestione dell'ordine repubblicano ci è offerto da un brano tratto dal secondo libro de "*L'Arte della guerra*". Non stupirà, a questo punto, notare come il passaggio in questione compaia proprio in quella parte del secondo libro che da Machiavelli è dedicata alla dimostrazione della superiorità bellica delle fanterie sulla cavalleria, in aperta opposizione all'opinione comune del proprio secolo e di quelli precedenti. Lo stesso tema, dunque, che fungeva da preambolo a *Discorsi* II, 19. Anche le autorità esemplari convocate da Machiavelli a supporto della propria tesi sono, per altro, le stesse che vengono prese in esame dall'autore in *Discorsi* II, 19. Incalzato dalle questioni poste dal padrone di casa, Cosimo Rucellai, il capitano di ventura Fabrizio Colonna, a cui è delegata l'opinione dell'autore all'interno del dialogo, si lancia nel principio di questo secondo libro in una comparazione tra il *modo di armare* antico e quello moderno, tesa a stabilire quale tra i due debba esser preso a modello dai presenti ordinatori di milizie. Per poter essere abbordata, tale comparazione domanda, però, un chiarimento preliminare. Bisogna prima stabilire, infatti, quale fu il migliore fra i *modi* antichi e quale sia il migliore fra i moderni così da poter procedere poi al raffronto dei due campioni. Senza entrare nel dettaglio della discussione, che non è qui oggetto precipuo del nostro studio, ci limiteremo a notare come, per il mondo antico, sia il *modo* romano ad essere eletto a modello da Fabrizio, mentre, per il mondo moderno, sia quello:

"trovato da' populi tedeschi e massime da i Svizzeri i quali, sendo poveri e volendo vivere liberi, erano e sono necessitati combattere con la ambizione de' principi della Magna; i quali per essere ricchi potevano nutrire cavagli, il che non potevano fare quelli popoli per la loro povertà. Onde ne nacque che essendo a piè, e volendosi difendere da' nimici che erano a cavallo, convenne loro ricercare degli antichi ordini e trovare armi che dalla furia de' cavagli gli difendesse. Questa necessità ha fatto o mantenere o ritrovare a costoro gli antichi ordini sanza quali, come ciascuno prudente afferma, la fanteria è al tutto inutile; presono pertanto per arme le picche, arme utilissima non solamente a sostenere gli cavagli ma a vincergli. Et hanno per virtù di queste armi e di questi ordini presa i Tedeschi tanta audacia, che quindi

o ventimila di loro assalterebbero ogni gran numero di cavagli; e di questo da venticinque anni in qua se ne sono vedute esperienze assai"[47].

La necessità di difendere il vivere libero di fronte alle minacce espansionistiche mosse dai principi confinanti ha spinto le Repubbliche di area germanica (e, in special modo, gli Svizzeri) a cercare degli espedienti militari atti a resistere alla cavalleria della quale, a causa della propria povertà, non erano in grado di disporre. L'amore per la libertà e l'attaccamento di popolo nei confronti della sua preservazione hanno fatto sì che, in una strutturale ristrettezza di di risorse, fossero conservati nel tempo o escogitati di nuovo "*gli ordini antichi*", in assenza dei quali l'impiego della fanteria si rivelerebbe inutile poiché la guerra è, prima di tutto, questione di esercizio e mantenimento di un *ordine* atto a pensare e gestire la guerra. Di nuovo, dunque, i Romani delle origini ed i popoli germanici del primo Cinquecento si trovano ad essere accostati, nella prosa machiavelliana, per la bontà dei loro *ordini*, così come avveniva in *Discorsi* II, 19, in un parallelo entro cui la *povertà* pare essere posta come condizione stessa della *virtù* propria all'ordinamento politico e militare. Una considerazione andrà, dunque, tenuta a mente per il prosieguo della nostra ricerca. I cittadini poveri si profilano, nel testo machiavelliano, come potenzialmente buoni fanti poiché le Repubbliche povere, a difesa della propria libertà, non hanno a disposizione altro che l'invenzione di buoni *ordini* attraverso i quali dotarsi di strumenti efficaci a condurre la battaglia per la libertà, malgrado l'indisponibilità di mezzi. Una Repubblica povera è, di conseguenza, una Repubblica che gioca in guerra la propria difesa sulla sola forza di ordini politici che siano atti ad organizzare ed a gestire l'affezione che i propri cittadini nutrono per la condizione libera e l'odio che li anima nei confronti di quella servile. Dopo aver stabilito quali siano i modelli di *ordini* militari da privilegiare per il mondo antico e per il mondo moderno, segue un breve scambio di battute tra il padrone di casa, Cosimo Rucellai, e l'ospite, Fabrizio Colonna su quale di essi debba essere considerato come superiore:

"*Cosimo*. Quale modo di armare lodate voi più, o questo tedesco o lo antico romano? *Fabrizio*. Il romano sanza dubbio; e dirovvi il bene et il male dell'uno e dell'altro"[48].

Non pago di attenersi alle grandi linee della considerazione generale, il capitano viene nella propria risposta rapidamente ai particolari, dando conto, prima, del positivo e del negativo

[47] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'Arte della guerra e altre opere* (II), a cura di R. Rinaldi, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, UTET, Torino, 2006, p. 1279-1280.
[48] *Ivi*, p. 1280.

propri all'uno ed all'altro *modo* ed evocando, poi, alcuni esempi di battaglie recenti (Seminara, 1503, e Ravenna, 1512) dove la debolezza delle fanterie tedesche sarebbe stata smascherata non tanto dalla cavalleria nemica, quanto piuttosto da un altro ordine di fanteria: quello dei fanti spagnoli. Tale rassegna di esempi serve a Machiavelli per concludere sugli *ordini* e sulle *armi*:

"Concludo adunque che una buona fanteria dee non solamente potere sostenere i cavagli, ma non avere paura de' fanti; il che, come ho molte volte detto, procede dall'armi e dall'ordine"[49].

Una volta provata la superiorità della fanteria sulla cavalleria, è come se si spalancasse la porta ad un altro genere di problema, decisamente più sottile perché inerente a quel delicato crinale, tutto machiavelliano, che corre tra passioni collettive e rimedi procedurali: una buona fanteria, che sia all'altezza dei compiti imposti dalle guerre d'Italia, non deve soltanto poter sostenere l'impeto della cavalleria avversaria, ma deve soprattutto essere in grado di non temere le fanterie nemiche. Questa sicurezza delle fanterie sul campo di battaglia, quest'insieme di fierezza e freddezza che permette di produrre la vittoria alla fine della giornata, non cade giù dal Cielo, né insorge casualmente in seno alle truppe. Tutt'al contrario, essa procede dalla sfera materiale delle *armi* (dal *modo* dell'armarsi) e dalla sfera prudenziale dell'*ordine* (dall'ordine della *guerra*): due sfere che vengono ad esistere e coesistere soltanto laddove la guerra è agita e pensata da chi la conduce come fenomeno pratico (le *armi*) e politico (l'*ordine*) a partire da quelle passioni ed abitudini che mobilitano i fanti alla difesa ed all'offesa. La prudenza insegna, insomma, che la guerra è *un ordine armato* e nel *modo-delle-armi* proposto per bocca di Fabrizio Machiavelli propone di ricongiungere l'esperienza antica dei Romani e quella moderna dei Tedeschi attraverso una via mediana che integri i migliori risultati dell'una e dell'altra[50].

---

[49] *Ivi*, p. 1284.

[50] L'importanza del nesso che, unisce nella scrittura di guerra machiavelliana, il *modo* dell'armarsi e l'*ordine* del combattere mi pare ribadita dalla presenza del medesimo tema, una decina di anni prima della redazione dell'*Arte della Guerra*, nelle ultime righe del *Principe* che servono ad introdurre l'*exortatio* a liberare l'Italia dai barbari. Dopo aver spronato la "*illustre Casa*" dei Medici, dedicataria dell'opera nella persona di Lorenzo, a seguire l'esempio di "*quelli eccellenti uomini che redimerno le provincie loro*" (Mosè, Ciro, Teseo), Machiavelli invita, per dar seguito a quest'impresa, a "*provedersi di arme proprie*" e a dar vita ad "*uno terzo ordine*" che sia in grado di superare i difetti propri alla fanteria svizzera ed alla fanteria spagnola: "*Perché gli spagnuoli non possono sostenere e' cavagli, e' svizzeri hanno ad avere paura de' fanti quando gli riscontrino nel combattere ostinati come loro: donde si è veduto e vedrassi, per esperienza, li spagnuoli non potere sostenere una cavalleria franzese e' svizzeri essere rovinati da una fanteria spagnuola*". (N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 173). Sperimentando una terza *maniera* del combattere, che sappia valorizzare le qualità della *maniera* spagnola e della *maniera* tedesca superandone i rispettivi difetti, possono essere rimosse le due cause che rendono debole una fanteria: la resistenza all'impeto della cavalleria e la paura dei fanti avversari. Per trovare e mettere in campo questa *nuova* maniera non ci sono che due strade le quali hanno ad essere perseguite congiuntamente: il tipo di armi, il *modo* dell'armarsi, "*la generazione delle arme*" e la natura degli ordini, l'*ordine* del combattere, "*la variazione delli ordini*". "*Puossi*

"*Cosimo.* Dite pertanto come voi l'armeresti. *Fabrizio.* Prenderei delle armi romane e delle tedesche, e vorrei che la metà fussero armati come i Romani e l'altra metà come i Tedeschi. Perché, se in seimila fanti, come io vi dirò poco di poi, io avessi tremila fanti con li scudi alla romana e dumila picche e mille scoppiettieri alla tedesca, mi basterebbono"[51].

Se teniamo fermo quanto detto sin qui, ci renderemo conto che parlare di "*ordini-della-guerra*" significa, allora, per Machiavelli parlare di un insieme di posture, collettive e procedurali, le quali sono state a tal punto assorbite, incamerate, fatte proprie dai soldati della milizia che essi arrivano a farvi ricorso senza fatica e senza riflessione. Si tratta, insomma, di un insieme di comportamenti virtuosi (di natura individuale e, per riflesso, più che individuale) che si attivano, senza bisogno di mediazione o di sforzo, sul campo di battaglia perché sono divenuti il *modo* stesso di operare di ciascun soldato. Rappresentano, dunque, una modalità di esistere sul campo che domanda di essere appresa ed interiorizzata al di fuori del campo di battaglia. Una "seconda" natura, se vogliamo dir così, dell'*uomo-in-armi* la quale, per manifestarsi efficacemente nell'impeto dello scontro e far da barriera interna alla *paura* delle fanterie nemiche, non deve richiedere il tempo di passare per la persuasione razionale o per l'adesione volontaria, ma deve prodursi immediatamente, come se fosse il modo stesso di reagire del singolo fante di fronte alla furia del conflitto. Per funzionare efficacemente il ricorso a tale

---

adunque, conosciuto il difetto dell'una e dell'altra di queste fanterie, ordinarne una di nuovo, la quale resista a' cavalli e non abbia paura de' fanti: il che lo farà la generazione delle arme e la variazione delli ordini; e queste sono di quelle cose che, di nuovo ordinate, danno reputazione e grandezza a uno principe nuovo". (N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 174). La rilevanza politica, storica e, in questo caso, persino escatologica che Machiavelli accorda alla costituzione di questa *nuova* fanteria – dotata di "*arme proprie*", animata da "*virtù italica*" e costituita sulla base di una "*variazione delli ordini*" che sia in grado di valorizzare le qualità ed al contempo di eliminare i difetti dei *modi* spagnolo e tedesco – è comprovata dal ruolo di leva argomentativa che le è attribuito nel XXVI capitolo del *Principe*. Fatto ciò, non resterebbe alla Casa dei Medici che ordinarsi a scacciare dalla Penisola "*questo barbaro dominio*", presentandosi come quel "*redentore*" che tutta Italia attende e nobilitando così "*sotto la sua insegna*" l'intera patria fino a realizzarne, nella guerra e grazie alla guerra, l'unità di un unico popolo sotto un unico Principe: "*Non si debba adunque lasciare passare questa occasione, acciò che la Italia vegga dopo tanto tempo apparire uno suo redentore. Né posso esprimere con quale amore e' fussi ricevuto in tutte quelle provincie che hanno patito per queste illuvioni esterne, con che sete di vendetta, con che ostinata fede, con che pietà, con che lacrime. Quali populi gli negherebbono la obedienza? Quale invidia se li opporrebbe? Quale italiano gli negherebbe ossequio? A ognuno puzza questo barbaro dominio. Pigli adunque la illustre Casa vostra questo assunto, con quello animo e con quella speranza che si pigliono le imprese iuste, acciò che, sotto la sua insegna, e questa patria ne sia nobilitata e, sotto e' sua auspizi, si verifichi quel detto del Petrarca, - quando disse: Virtù contro a furore / prenderà l'armi, e fia el combatter corto, / che l'antico valore / nelli italici cor non è ancor morto*". (N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 174-175).

[51] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'Arte della guerra e altre opere* (II), *op. cit.*, p. 1285.

modo deve divenire naturale ed ecco perché la questione degli ordini della fanteria coinvolge direttamente una riflessione più ampia sul ruolo esercitato dai *costumi* per gli ordini militari.

In effetti, Machiavelli è ben cosciente (di sicuro, più dei propri contemporanei italiani, principi o capitani di ventura che fossero, con i quali mira a dialogare l'*Arte della guerra* per offrire soluzioni efficaci di fronte al trauma delle guerre d'Italia) che una simile educazione militare dei modi e delle passioni necessiti un lungo apprendistato. Accanto alla lezione dei Romani, sono le stesse esperienze, le positive così come le negative, derivategli dall'impegno per la costruzione della milizia popolare nell'ultima fase del suo segretariato alle dipendenze della Repubblica fiorentina, a renderlo accorto di fronte a tale evidenza. Non diversamente dagli altri ambiti dell'azione politica, la questione di definire quali siano gli *ordini* migliori da seguire in campo bellico rappresenta, perciò, in Machiavelli una sorta di difficoltà preliminare, da superare nella maniera più spedita per poter passare al problema più scottante: quello inerente ai *modi* attraverso i quali un tale ordine, una volta trovato, venga posto in essere. Va da sé che questa seconda questione non sia del tutto estranea alla soluzione della prima, posto che gli *ordini* migliori saranno anche quelli che forniscono i *modi* più efficaci per essere mandati ad effetto. Dopo esser tornato sul tema del rapporto di forza tra fanteria e cavalleria, a partire da un'apparente eccezione sollevata da Cosimo (quella rappresentata, cioè, dalla cavalleria parta: "*io so che i Parti non operavano in guerra altro che i cavagli, e pure si divisono il mondo con i Romani*"[52]), Fabrizio invita, allora, i propri interlocutori ad abbandonare il piano della discettazione teorica, cui ci si è attenuti sin lì, per venire finalmente a quello delle pratiche. Una volta assunto che il modo migliore dell'armarsi consista in una medietà tra antico (romano) e moderno (tedesco) uso, è necessario ora impegnarsi a definire che cosa trasformi questo buon ordine in una seconda natura per i soldati. Ovvero, è necessario definire l'*ordine* sulla base dei suoi contorni procedurali. Ebbene, tale mediazione non è data da altro che dall'*esercizio*:

"Ma perché egli è tempo passare allo esercizio, avendo armate queste fanterie secondo lo antico e moderno uso, vedreno quali esercizii facevano loro fare i Romani"[53].

Con "*esercizio*" si dovrà intendere qui una lunga pratica reiterata, la sola in grado di trasformare, per il tramite dell'esperienza individuale, le acquisizioni prudenziali ereditate dalla storia romana in oggettive pratiche belliche. L'esercizio, pratica per eccellenza, funge allora da

[52] *Ivi*, p. 1286-1287.
[53] *Ivi*, p. 1290.

punto di congiunzione tra sapere e potenza. Attraverso la produzione ripetuta dei medesimi gesti, le masse di uomini che vanno a comporre la fanteria apprendono nei fatti ciò che non potrebbe esser spiegato semplicemente a parole, ridanno vita ad un insieme di *modi* che resterebbero altrimenti confinati nello spazio letterario delle storie, assumono, senza bisogno di rifletterci, una serie di posture che sole sono in grado di farne dei *buoni* soldati. In mancanza di questo apprendimento collettivo, che passa per la dimensione pratica dell'esercizio, ogni sforzo finalizzato ad individuare il miglior modo di selezionare ed armare le fanterie resterebbe un tentativo vano, ozioso, fittizio. Letterario. Perché un ordine nelle cose della guerra si dia e si dia efficacemente, esso deve penetrare sin dentro il modo di funzionamento in campo del singolo soldato. E tale apprendimento non si dà se non attraverso la pratica. Nell'esercizio:

"Avanti che le fanterie si conduchino a fare la giornata, ancora ch'elle siano bene elette e meglio armate, si deono con grandissimo studio esercitare, perché sanza questo esercizio mai soldato alcuno non fu buono"[54].

Le leggi, per osservarsi, hanno bisogno dei buoni costumi. Ed il rapporto che astringe gli ordini alle pratiche di guerra è, in fondo, la manifestazione più lampante (quella bellica, che non ammette possibilità d'appello[55]) della relazione più generale che lega le leggi ai *costumi*. Fabrizio distingue, allora, all'interno del *modo* romano tre generi di esercizi, i quali hanno tutti per obiettivo di far penetrare la disciplina, la tecnica della guerra, sin dentro la pelle del singolo soldato. Di plasmarne, insomma, attraverso la reiterazione del gesto, la natura. Da uomo a fante; da cittadino a *cittadino-in-armi*. Si comincia con il livello più elementare, quello del *corpo*:

"Deono essere questi esercizii tripartiti: l'uno per indurare il corpo e farlo atto a' disagi e più veloce e più destro; l'altro per imparare adoperare le armi; il terzo per imparare ad osservare gli ordini negli eserciti, così nel camminare come nel combattere e nello alloggiare"[56].

Una *macchina-corpo* dura, veloce e destra, che è in grado così di sperimentarsi sull'oggetto, "*per imparare ad operare l'armi*". Le armi si operano. Ed attraverso la messa in opera dell'arma passa all'operatore la tecnica bellica. Si diventa macchine-da-guerra imparando ad adoperare gli strumenti della guerra. Eppure, questa produzione simultanea di uomo-strumento e di uomo-

[54] *Ibidem*.
[55] "Dipoi gli errori che si fanno nelle altre cose si possono qualche volta correggiere; ma quegli che si fanno nella guerra, sopradvenendo subito la pena, non si possono emendare". (*Ivi*, p. 1291-1292).
[56] *Ivi*, p. 1290.

con-lo-strumento non sarebbe ancora sufficiente se non fosse intelaiata entro il terzo esercizio, il più importante, quello che si gioca sul piano dell'*osservanza*, "*per imparare ad osservare gli ordini negli eserciti, così nel camminare, come nel combattere e nello alloggiare*". Al fante descritto da Fabrizio non è richiesto d'imparare ad essere ordinato, ma d'imparare ad osservare gli ordini. La differenza è sottile, ma quanto mai rilevante. Ciò che deve apprendere, prima di tutto, è ad osservare gli ordini, ovvero a rispettare gli ordini ed a conformarvisi. Il punto dirimente non dev'essere che li comprenda razionalmente o che vi aderisca volontariamente. L'importante è che impari ad osservarli ad un punto tale di naturalezza che la conformazione diventi cosa naturale. E tale apprendimento si dà, ancora una volta, attraverso la pratica. Grazie alla pratica si impara ad osservare l'ordine del camminare, l'ordine del combattere, l'ordine dell'alloggiare. Tutto ciò, insomma, che quando funziona all'unisono e senza le mediazioni della riflessione o dell'arbitrio, fa di tanti corpi individuali un corpo solo: quello dell'esercito. Fabrizio utilizza due avverbi per definire la qualità di queste azioni (al tempo stesso, individuali e collettive) che molto dicono in merito al tipo di apprendimento che Machiavelli ha in mente:

"Le quali sono le tre principali actioni che faccia uno esercito; perché se uno esercito cammina, alloggia e combatte ordinatamente e praticamente, il capitano ne riporta l'onore suo ancora che la giornata avesse non buono fine"[57].

"*Ordinatamente*" e "*praticamente*". Si cammina, si alloggia, si combatte in maniera ordinata e pratica. Due qualità dell'azione bellica che rilevano tanto dal dominio procedurale dei *modi* quanto dal dominio materiale degli *effetti*. Ed i *costumi*, militari o popolari che siano, si riducono effettivamente a questo: ad una continuità di pratiche, talmente prolungata nell'esercizio da divenire normativa, che interessa tanto ciò che si fa quanto il come si fa. Le Repubbliche antiche (Roma, *in primis*) erano ben consce del fatto che questa continuità di modi ed effetti, così come non è esito del caso, allo stesso modo non può essere imposta ai cittadini per il puro mezzo della *legge*. La legge può, tutt'al più, costituire il dettato, l'orientamento, la cornice, entro cui tali pratiche prendono vita e forma. Tuttavia, perché esse s'insedino efficacemente e durevolmente nei modi, bellici e civili, delle milizie popolari tali pratiche hanno bisogno di accostumarne, in primo luogo, gli atteggiamenti. Ciò si produce, come detto, soltanto attraverso l'esercizio e ciò spiega, a mio avviso, perché, proprio in riferimento a questa questione degli esercizi e non altrove all'interno de "*L'Arte della guerra*", Machiavelli abbia

[57] *Ibidem*.

urgenza di far appello, accanto alla legge, al ruolo dei *costumi* per render conto dell'insieme di metodi escogitati dalle Repubbliche antiche per fare dei propri cittadini dei perfetti fanti.

"Hanno pertanto questi esercizi tutte le republiche antiche provvisto in modo, per costume e per leggie, che non se ne lasciava indietro alcuna parte"[58].

Ma che cosa vorrà poi dire provvedere gli esercizi per legge e "*per costume*"? È lo stesso problema con cui ci siamo confrontati durante l'esame di *Discorsi* II, 19 e che non abbiamo ancora pienamente risolto. La provvisione "per legge" gode, certamente, per noi contemporanei di una immediata intellegibilità: per produrre un determinato effetto (nel caso specifico, quello dell'osservanza degli esercizi), una Repubblica dà vita ad un provvedimento che, ordinando premi e pene, mira a generare una conformazione nelle pratiche di vita dei cittadini. Che cosa significa, invece, provvedere "*per costume*"? Come può quel dominio che dovrebbe essere fatto oggetto dell'azione disciplinante (ovvero, il *costume*) divenire, a sua volta, strumento del disciplinamento? La risposta ci è fornita proprio dalla dimensione stessa dell'*esercizio* pratico. L'esercizio militare consigliato da Machiavelli sulla base del modello ricavato dalle storie antiche rappresenta, infatti, la chiave attraverso cui si possono cominciare ad abbozzare i primi tratti di questa duplicità del mondo dei *costumi*: al tempo stesso, oggetto e soggetto della normazione. Si prenda, a tal fine, l'esempio del primo genere di esercizi raccomandati da Fabrizio sulla scorta del modo antico: quello degli esercizi finalizzati a "*indurare il corpo e farlo atto a' disagi e più veloce e più destro*". Se vero è che questi esercizi sono, in prima battuta, imposti dall'esterno e somministrati al corpo dei futuri fanti come un rimedio contro alla durezza cui la guerra li esporrà, altrettanto vero è che, una volta avvezzato dalla pratica continua dell'esercizio, tale corpo diventa di per sé adatto alla guerra. Il suo *costume*, il suo modo di esistenza, diviene un modo bellico, anche laddove la guerra non si dia. Nell'attività d'esercizio, allora, imposizione di un *costume* (da parte della Repubblica o del capitano di ventura) ed acquisizione di un *costume* (da parte dei cittadini armati o dei soldati professionisti) coincidono. Sono la stessa attività, nella misura in cui la pratica dell'esercizio non permette di distinguere tra momento dell'imposizione dall'alto e momento dell'acquisizione dal basso.

"Volevano pertanto gli antichi che i loro cittadini si esercitassero in ogni bellica actione, e facevano trarre loro contro a quel palo dardi più gravi che i veri; il quale esercizio oltre al fare gli uomini esperti

[58] *Ibidem*.

nel trarre fa ancora le braccia più snodate e più forti. Insegnavano ancora loro trarre con l'arco, con la fromba, et a tutte queste cose avevano preposti maestri in modo che poi, quando egli erano eletti per andare alla guerra, egli erano già con l'animo e con la disposizione soldati. Né restava loro ad imparare altro che andare negli ordini e mantenersi in quegli, o camminando o combattendo; il che facilmente imparavano mescolandosi con quegli che, per avere più tempo militato, sapevano stare negli ordini"[59].

Attraverso l'abitudine agli esercizi di guerra consolidata nei tempi di pace ed attraverso l'imitazione sul campo di battaglia di coloro che "*per avere più tempo militato, sapevano stare negli ordini*", il *costume* del buon fante diventa acquisizione connaturata alle pratiche ed allo spirito di ciascun cittadino che serva la propria Repubblica. Il metodo di apprendimento della *cittadinanza in armi* che delinea Machiavelli sulla base dell'*esercizio* è diverso, per non dire opposto, a quello che potrebbe essere conseguito grazie alla *legge*. La *legge*, infatti, intrattiene con le pratiche popolari un rapporto di natura dialettica e diacronica: questa, in un primo tempo, dispone; quelle, in un secondo tempo, accolgono o non accolgono quanto disposto. La questione non è d'importanza secondaria. Sulla base di un'attenta lettura delle storie romane, della propria esperienza nella costruzione della milizia fiorentina e di quanto osservato presso le fanterie delle Repubbliche tedesche e svizzere, Machiavelli arriva a ritagliare, invece, accanto alla legge un ruolo indipendente e fondamentale per la normazione pratica e non scritta: l'assuefazione generata dall'abitudine all'esercizio è in grado, infatti, di plasmare i *costumi* del popolo al punto da farne un insieme di buoni cittadini, in tempo di pace, e di buoni soldati, in tempo di guerra. A conferma della posta in gioco soggiacente a questo compito, al tempo stesso, impositivo e ricettivo dei *costumi,* ci è data dallo stesso Fabrizio, quando descrive la pratica degli esercizi:

"Esercitavano adunque la loro gioventù per fargli veloci nel correre, per fargli destri nel saltare, per fargli forti a trarre il palo o a fare alle braccia. E queste tre qualità sono quasi che necessarie in uno soldato; perché la velocità lo fa atto a preoccupare i luoghi al nimico, a giugnerlo insperato et inaspettato, a seguitarlo quando egli è rotto; la destrezza lo fa atto a schifare il colpo, a saltare una fossa, a superare uno argine; la fortezza lo fa meglio portare l'armi, urtare il nimico, sostenere uno impeto. E soprattutto, per fare il corpo più atto a' disagi, si avvezzano a portare gran pesi. La quale consuetudine è necessaria, perché nelle espedizioni difficili conviene molte volte che il soldato oltre all'armi, porti da vivere per più giorni; e se non fusse assuefatto a questa fatica non potrebbe farlo; e per questo o e' non si potrebbe fuggire uno pericolo o acquistare con fama una vittoria"[60].

---

[59] *Ivi*, p. 1292.
[60] *Ivi*, p. 1290-1291.

Insomma, se il corpo del fante, questa *macchina-soldato*, non fosse stato avvezzato ai disagi, nel tempo che precede la battaglia ed attraverso un'abitudine costante a portare grandi pesi, non sarebbe stato nemmeno in grado di far fronte alle necessità imposte dalla condizione di guerra. Invece, grazie all'esercizio del trasporto di pesi, il corpo diventa un corpo adatto alla guerra. E ciò senza nemmeno rendersene conto. Il corpo assorbe, cioè, diluiti nel tempo attraverso l'assuefazione alla fatica ed alla disciplina, gli effetti di una pratica costante che diventano così la sua stessa consuetudine, la sua natura ed il suo proprio modo di essere. L'assuefazione è, dunque, la prima spia di un *costume* che si avvia a divenire inveterato e la *consuetudine* dei propri cittadini alla guerra è il bene più prezioso di cui può godere la salute di una Repubblica:

"Né vi maravigliate che quegli antichi pensassero a queste cose minime, perché dove si ragiona che gli uomini abbiano a venire alle mani ogni piccolo vantaggio è di gran momento; et io vi ricordo quello che di questo gli scrittori antichi ne dicano, più tosto che io ve lo insegni. Né istimavano gli antichi cosa più felice in una repubblica che essere in quella assai uomini esercitati nell'armi; perché non lo splendore delle gemme e dell'oro fa che i nimici ti si sottomettono, ma solo il timore delle armi"[61].

Come ben sanno gli scrittori antichi, ragionare dei *costumi* e ragionare con i *costumi* obbliga a scendere dal piano delle generali discettazioni al dettaglio delle "*cose minime*" poiché, nei tempi della guerra, "*dove si ragiona che gli uomini abbiano a venire alle mani*", e nella progettazione degli *ordini* che atti a gestirla, "*ogni piccolo vantaggio è di gran momento*". Non diversamente da come aveva provato a fare negli anni del Gonfalonierato di Piero Soderini, quando aveva cercato di dotare la malandata Repubblica fiorentina di una propria milizia popolare, e non diversamente da quanto aveva potuto osservare, in Italia ed in Germania, rispetto al modo di ordinarsi alla guerra delle Repubbliche tedesche, Machiavelli s'impegna, con il ricorso all'esempio del modello militare romano, a mettere in campo una proposta credibile ed all'altezza delle sfide imposte dalla congiuntura politica del primo Cinquecento per riformare l'idea e l'organizzazione di una cittadinanza in armi. Questo ambizioso progetto comporta per l'autore la necessità di spingersi a riformulare, con le armi della propria argomentazione ed alla luce della figura del cittadino-fante, lo stesso concetto di guerra, di Repubblica e, per certi versi, di civiltà che gli era stato tramandato dalla tradizione, medievale ed umanistica. Ripensare la guerra attraverso l'*ordine* significa, infatti, ricondurla nel perimetro di cose che possono essere dette, descritte ed attuate con la parola razionale. Significa farne,

[61] *Ivi*, p. 1291.

cioè, un oggetto di discorso privilegiato per l'istituzione repubblicana nel momento in cui essa s'interroghi sulle condizioni della propria conservazione e della propria prosperità. Questo cambio di prospettiva radicale, in cui s'impegna Machiavelli qui come in altri luoghi dell'*Arte della guerra*, porta con sé, tuttavia, una riorganizzazione più ampia della relazione tra *leggi* e *costumi*. Il compito che si attribuisce Machiavelli di rifondare con la propria opera teorica e pratica gli *ordini* della città repubblicana per renderli atti a sostenere l'impeto della guerra senza retrocedere dalla propria condizione di libertà spinge l'autore ad accorgersi di quale peso rivesta la normatività veicolata dai *costumi* nella gestione delle pratiche militari e della congiuntura bellica. L'impegno di trovare (o di ritrovare) una configurazione ordinamentale all'altezza del conflitto permette a Machiavelli di scorgere quanta forza abbiano i *costumi* non soltanto per la coordinazione efficace della guerra, ma in generale nell'impalcatura complessiva del vivere libero, a maggior ragione in tempo di pace. Se quest'assunzione non lascia indenne, di conseguenza, la configurazione gerarchica del rapporto intrattenuto tra *leggi* e *costumi*, l'eco di tale consapevolezza giunge fino a condizionare, come si vedrà più in là nel dettaglio, la stessa rappresentazione della *civiltà* repubblicana, facendo dei buoni *costumi* militari di un popolo il nucleo stesso di un'immagine di cittadinanza arcaica, costruita intorno al "*timore dell'armi*".

Secondo capitolo.

Il costume giudiziario nei tempi di guerra.

Lo spoglio testuale condotto sin qui ci è valso a reperire ed identificare alcune caratteristiche ricorrenti che il termine "*costumi*" assume nella lingua machiavelliana, al di là del contesto particolare d'impiego. Per riassumere, diremo dunque che attraverso il riferimento ai *costumi* Machiavelli è solito indicare un insieme di pratiche le quali, in ragione della frequenza con cui vengono ripetute, possono essere considerate come il modo proprio di operare (e, quindi, di esistere) di un certo soggetto. Tale *modo* può inerire ad un popolo o ad un esercito (cioè, al modo di funzionamento caratteristico di un certo gruppo di cittadini o di soldati) così come può venire riferito ad una repubblica o ad un principe (cioè, al modo di procedimento tipico di una certa istituzione). Di tale *modo*, in funzione del soggetto di cui è predicato, alle volte è messa in evidenza la priorità rispetto alla legge (*Principe,* III); altre volte la convergenza (*L'Arte della guerra*, II); altre ancora, una particolare simultaneità di priorità e convergenza (*Discorsi* I, 18). Si è potuto, dunque, stabilire come i *costumi* in Machiavelli alludano ad una particolare maniera di esistenza dei soggetti politici, ovvero la natura che risulta dal loro abituale modo di essere.

La presunta stabilità di tale abitudine nel corso del tempo costituisce, di conseguenza, un'indicazione politica di rilievo tanto per il soggetto che ne è portatore quanto per quelli che gli stanno attorno i quali con esso s'interfacciano. Presupporre una certa abitudine in un popolo, in un esercito o in un'istituzione permette, infatti, a chi si trova ad averci a che fare di avanzare un giudizio (ipotetico, ma probabile) su quello che sarà il suo modo di procedere in futuro. Allo stesso modo, un'abitudine osservata per lungo tempo diviene, da parte del soggetto interessato, una sorta d'impegno implicito per i tempi a venire: se non c'è una ragione evidente e sufficiente per discostarsi da tale abitudine, gli altri si aspetteranno che essa venga rispettata. È, perciò, sulla riproposizione continua di un determinato modo di procedere che si fonda anche, in una certa misura, la credibilità del soggetto in questione. Da quanto visto sin qui, emerge come l'insieme dei *costumi* propri a ciascun soggetto della politica machiavelliana (popoli, eserciti, principi, capitani, repubbliche) crei una specie di grande trama di obbligazioni reciproche le quali, benché si situino sul piano dell'aspettativa implicita e, pertanto, sempre confutabile dall'esperienza, nondimeno presentano un accento marcato di normatività. È come se, per

Machiavelli, avendo agito in maniera sempre conforme ad un certo modo del procedere, un soggetto s'impegni tacitamente con gli altri ad agire similmente anche per il futuro. In caso contrario, non interverrebbe, naturalmente, alcuna sanzione di ordine superiore, ma qualcosa si romperebbe (questo, sì!) sul piano dell'affidabilità cui un soggetto può pretendere di fronte agli altri, aprendo così la relazione politica allo spazio della sfiducia reciproca che è anticamera dell'instabilità. Va da sé che di tale condizione possa disinteressarsi un popolo (visto che, per definizione, i *costumi* popolari si conservano e si avvicendano in maniera spontanea e senza alcun principio direttivo) e possa perfino approfittarsi un principe (com'è il caso emblematico di Cesare Borgia), facendo assegnamento sulle aspettative di nemici ed alleati per disilluderle poi sistematicamente, attraverso un ricorso continuo a modi sempre nuovi che spiazzino le difese. Tuttavia, le istituzioni repubblicane non possono permettersi una tale libertà di manovra.

Da una parte, il loro modo di procedere è, di necessità, più lento rispetto a quello dei principi. Per ogni decisione, bisogna informare, consultare, deliberare. Per ogni scelta presa, va del tempo e molti vengono a sapere ciò di cui si discute. Per le Repubbliche, tale credibilità fondata sull'abitudine diventa, allora, una sorta di arma (ciò che, invece, sarebbe una zavorra per i principi), della quale ci si avvale con gli alleati così come con i nemici. D'altra parte, il coinvolgimento politico dei cittadini in una Repubblica non è quello dei sudditi sotto un principato. Il modo tipico di procedere di un'istituzione repubblicana è, nei fatti, un'obbligazione per il futuro poiché, in caso contrario, bisognerebbe render conto del cambiamento a chi oggi è un sottoposto e domani potrebbe essere un dirigente.

La rilevanza politica della continuità nei modi del procedere emerge, allora, con maggiore nitidezza qualora si faccia riferimento allo stile procedurale di una Repubblica piuttosto che qualora si consideri lo stile di un principe o di un popolo. Ma in quali ambiti tenderà a manifestarsi in maniera più evidente questa volontà dell'istituzione d'inscrivere le proprie scelte future nel solco dei modi seguiti per il passato? Naturalmente, è forse superfluo dirlo, proprio in quegli ambiti in cui più marcata sarà la posta in gioco politica espressa dalla continuità. Ovvero, in quegli ambiti in cui un cambio di passo e di forma nella conduzione degli affari di Stato rischierebbe di aprire una catena d'imprevisti dei quali non possono esser previsti gli effetti ultimi. La continuità dei modi istituzionali rappresenta, perciò, nel sistema machiavelliano, uno dei principali argini scavati dalle Repubbliche contro l'instabilità, sempre latente, delle cose politiche. Non solo l'istituzione repubblicana dà vita ad un proprio distintivo e specifico modo di operare, cui possono fare riferimento cittadini ed alleati per valutarne il

grado di affidabilità, ma, nel suo caso e solo nel suo caso, si configura alla stregua d'imperativo politico la necessità di attenervisi. Si tratta, in conclusione, di una pratica prudenziale, propria a quel ceto amministrativo repubblicano di cui Machiavelli fece parte, con la quale si mira a salvaguardare la continuità del gesto istituzionale (e delle condizioni favorevoli che ne derivano) di fronte alle esigenze multiformi poste da congiunture temporali sempre nuove.

La priorità del buon ufficiale è, allora, quella di coniugare la preservazione di una condotta che ha funzionato per il passato (e che funge da marchio di stile per l'istituzione) con la gestione efficace di fenomeni e situazioni che, specie nella congiuntura di guerra, sono restii a farsi prendere nella trama di schemi consolidati. Gli ambiti, dunque, nei quali l'osservazione di questa continuità diviene davvero determinante per l'istituzione sono quelli dove ne va della vita stessa della repubblica: le alleanze politiche, l'amministrazione della giustizia, il pagamento delle imposte, il governo delle città subordinate e, soprattutto, la guerra. Vorrei, quindi, prendere le mosse da *Discorsi* I, 31, capitolo nel quale Machiavelli analizza il modo in cui la Repubblica romana era solita punire quelli che fra i propri capitani avessero errato, in guerra, "per ignoranza" o "per malizia". La rilevanza del caso ai fini della nostra trattazione emerge, forse, già dal dominio cui afferisce l'esempio scelto. Si tratta, infatti, di un territorio in cui si decide buona parte della salute della Repubblica: l'amministrazione della giustizia in ambito militare. A partire dall'esame di questo capitolo vorrei, di conseguenza, raccogliere un'indicazione di massima in merito al posto occupato dal *costume* istituzionale nella riflessione matura di Machiavelli sulle Repubbliche per metterne in relazione il significato con l'esperienza acquisita dall'autore nel corso di un quindicennio di attività politica ed amministrativa svolta al servizio dello stato fiorentino.

II. 1 L'ESEMPIO ROMANO E IL MANTENIMENTO DEGLI ANTICHI COSTUMI.

Veniamo, dunque, alla lettura di *Discorsi* I, 31. Nel capitolo viene affrontato da Machiavelli un tema ben delimitato. Si tratta, infatti, di mettere a fuoco per quale ragione ed in quale misura:

"I Romani non solamente, come di sopra avemo discorso, furano manco ingrati che l'altre republiche, ma ancora furano più pii e più rispettivi nella punizione de' loro capitani degli eserciti che alcuna altra. Perché se il loro errore fusse stato per malizia, e' lo gastigavano umanamente; se gli era per ignoranza, non che lo punissono, e' lo premiavano ed onoravano."[62].

In questo caso, come in molti altri dei *Discorsi*, l'interrogativo sulle cause e l'interrogativo sugli effetti vanno di concerto. Si noterà, cioè, come per dar conto delle procedure previste dai Romani per punire quei capitani che errassero in tempo di guerra, Machiavelli ritenga necessario comprendere prima i motivi politici in base ai quali fosse ritenuto opportuno mantenersi "*pii e rispettivi*" piuttosto che applicare una giustizia rigorosa. Il modo tipico di procedere della giustizia militare romana sarà valutato, allora, in questo capitolo alla luce dell'effetto che l'amministrazione della giustizia militare era in grado di produrre per la gestione della guerra. La conduzione di una qualsivoglia campagna militare (e Machiavelli lo sa per esperienza, avendo fatto parte del seguito di diversi *commissari in campo* fiorentini nel corso del conflitto che oppose la Repubblica per quasi un quindicennio alla ribelle città di Pisa) è per un capitano già sufficientemente ricca d'incombenze da affrontare e di scelte da prendere senza che a queste si aggiunga il timore delle pene che attendono il comandante sfortunato una volta rientrato in patria. Nella congiuntura di guerra, la minaccia di una giustizia rigorosa nei confronti dei generali rischierebbe di generare il rifiuto da parte dei cittadini ad assumere cariche di responsabilità militare o un controproducente immobilismo in campo decisionale.

"Questo modo del procedere era bene considerato da loro: perché e' giudicavano che fusse di tanta importanza, a quelli che governavano gli eserciti loro, lo avere l'animo libero ed espedito, e sanza altri estrinseci rispetti nel pigliare i partiti, che non volevono aggiugnere, a una cosa per sé stessa difficile e pericolosa, nuove difficultà e pericoli; pensando che, aggiugnendoveli, nessuno potessi essere che

[62] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 129.

operassi mai virtuosamente. Verbigrazia, e' mandavano uno esercito in Grecia contro a Filippo di Macedonia, o in Italia contro a Annibale, o contro a quelli popoli che vinsono prima. Era, questo capitano che era preposto a tale espedizione, angustiato da tutte quelle cure che si arrecavano dietro quelle faccende, le quali sono gravi e importantissime. Ora, se a tali cure si fussi aggiunto più esempli de' Romani ch'eglino avessono crucifissi o altrimenti morti quelli che avessono perdute le giornate, egli era inpossibile che quello capitano intra tanti sospetti potessi deliberare strenuamente. Però giudicando essi che a questi tali fusse assai pensa la ignominia dello avere perduto, non li vollono con altra maggiore pena sbigottire"[63].

Quando un cittadino è scelto dalla Repubblica per condurne le campagne militari, una pena sufficiente di fronte all'insuccesso è già la cattiva reputazione che deriva dalla sconfitta. Per garantire, allora, ai propri condottieri adeguati margini di manovra e di decisione nel corso delle operazioni belliche, i Romani, altrove elogiati da Machiavelli per l'inflessibilità e per la durezza delle loro esecuzioni, si rivelano in questa condizione particolare eccezionalmente "*pii e rispettivi*". Il principio che orientava il funzionamento della giustizia romana nei confronti dei generali perdenti consisteva nel castigare umanamente l'errore determinato da "*malizia*" e nel premiare, in luogo di punire, l'errore dovuto ad "*ignoranza*". L'esempio di storia romana scelto da Machiavelli per esplicitare il primo caso, ovvero quello che qui più c'interessa, è narrato da Tito Livio nei capitoli dall'ottavo al dodicesimo del quinto libro dell'*Ab urbe condita*. L'episodio racconta la vicenda di due tribuni militari patrizi, Manlio Sergio e Lucio Virginio, impegnati nell'assedio della città di Veio (402 a. C.). I due erano legati da un'antica inimicizia personale e quest'inimicizia ebbe un'ascendenza rovinosa sull'andamento della guerra[64].

Lucio Virginio era preposto alla cura dell'accampamento principale, mentre a Manlio Sergio era toccata la gestione di un presidio più piccolo e più propinquo alla zona dell'assedio. Così, quando altre due popolazioni etrusche, i Capenati e i Falisci, ruppero la propria neutralità ed entrarono in guerra a fianco dei Veienti, il campo di Sergio, testa di ponte sulla linea del fronte, si ritrovò preso d'assalto da una manovra a tenaglia. Da una parte Capenati e Falisci; dall'altra i Veienti. Secondo la narrazione di Livio, il tutto avvenne con una tale forza ed in maniera tanto rapida che le truppe romane di stanza al campo furono prese dal più grande terrore "*perché i Romani ebbero l'impressione che tutta l'Etruria richiamata dalle varie regioni fosse accorsa*

---

[63] *Ibidem*.

[64] In proposito, Livio commenta che "*duces Romani plus inter se irarum quam adversus hostes animi habuerunt*". [I duci romani avevano maggior animosità tra di loro che spirito bellico contro il nemico]. Tito Livio, *Storia di Roma* (libri IV e V), a cura di C. Vitali, Zanichelli, Bologna, 1989, p. 696-697.

in grandi forze"[65]. La sola speranza per Sergio era rappresentata dagli aiuti che avrebbe potuto ricevere come rinforzo dall'accampamento di Virginio dove si trovava alloggiato il grosso dell'esercito romano. Tuttavia, come racconta Machiavelli nella propria versione dei fatti:

"Occorse che sendo assaltato Sergio da' Falisci e da altri popoli sopportò di essere rotto e fugato prima che mandare per aiuto a Virginio. E dall'altra parte Virginio aspettando che si umiliasse, volle più tosto vedere il disonore della patria sua e la rovina di quello esercito che soccorrerlo"[66].

Così Virginio, saputo di quanto accadeva al campo di Sergio, fece armare le proprie truppe, ma non le fece uscire dall'accampamento, dicendo che se Sergio avesse avuto bisogno di sostegno, non avrebbe avuto che a domandarlo espressamente. Secondo il vocabolario passionale impiegato da Livio per descrivere gli avvenimenti, all'arroganza (*adrogantia*) di Virginio faceva da contraltare la testardaggine (*pertinacia*) di Sergio "*il quale, piuttosto che si dicesse che aveva chiesto aiuto ad un suo personale avversario, preferì lasciarsi vincere da un nemico che vincere per mezzo di un concittadino*"[67]. Meglio, dunque, soccombere al nemico esterno che trionfare grazie all'aiuto del nemico interno. A quanto racconta Livio, la strage sul campo fu grande. Pochi si salvarono e, fra questi, Sergio, che riuscì a riparare a Roma con un manipolo di soldati. Qui, il Senato si trovò a dover giudicare della vicenda. Sergio rigettava su Virginio l'intera responsabilità della rotta e, da parte sua, lo stesso faceva quest'ultimo. Virginio fu, dunque, convocato a Roma per difendersi e, nel frattempo, vennero straordinariamente eletti dal Senato nuovi tribuni militari per dirigere le operazioni belliche contro i Veienti.

Le alterne vicende del giudizio (creazione dei nuovi tribuni militari; opposizione di entrambi i comandanti, Sergio e Virginio, alla rimozione dall'incarico; scontro conseguente con i tribuni della plebe; risoluzione della questione grazie alla minaccia di Caio Servilio Ahala di creare un dittatore per richiamare ciascuna parte alle proprie responsabilità; condanna per entrambi, due mesi dopo gli avvenimenti, al pagamento di un'ammenda di diecimila assi pesanti) sono

---

[65] "Forte ea regione qua M. Sergius tribunus militum praeerat castra adorti sunt ingentemque terrorem intulere, quia Etruriam omnem excitam sedibus magna mole adesse Romani crediderant". [*Ivi*, p. 697-699].
[66] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 129-130.
[67] "Una spes erat, si ex maioribus castris subveniretur, ut diversae legiones aliae adversus Capenatem ac Faliscum, aliae contra eruptionem oppidanorum pugnarent; sed castris praeerat Verginius, privatim Sergio invisus infestusque. Is cum pleraque castella oppugnata, superatas munitiones, utrimque invehi hostem nuntiaretur, in armis militem tenuit, si opus foret auxilio collegam dictitans ad se missurum. Huius adrogantiam pertinacia alterius aequabat, qui, ne quam opem ab inimico videretur petisse, vinci ab hoste quam vincere per civem maluit". [T. Livio, *Storia di Roma* (libri IV e V), *op. cit.*, p. 698-699].

ampiamente descritte da Livio nei capitoli successivi, dal nono al dodicesimo. Senza entrare nel dettaglio dell'episodio giudiziario, ci limiteremo a riportarne due brevi passaggi, importanti per comprendere la rielaborazione messa a punto da Machiavelli nella propria versione dei fatti.

La scelta dei Senatori di nominare immediatamente dei sostituti, senza prima appurare nel dettaglio quanto accaduto, è motivata da Livio in base al fatto che essi non si sentissero in grado di prendere una decisione in merito alla causa che avesse determinato una sconfitta tanto oltraggiosa. Si trattava di *responsabilità* o di *sfortuna*, di *malizia* o di *ignoranza*, di "*culpa*" o di "*infelicitas*"[68]? L'esempio dei Senatori romani dimostra come nelle cose della guerra, anche laddove la responsabilità dell'errore per *culpa* o *malizia* apparisse fortemente probabile, sia meglio non indugiare nella ricerca della verità e concentrarsi piuttosto a risolvere, con adeguati provvedimenti militari, una congiuntura bellica la quale non aspetta e non permette appello. La situazione di stallo, provvisoriamente sbloccata dall'intervento del Senato, scivola tuttavia rapidamente su un piano di confronto prettamente politico quando i tribuni della plebe intervengono nella diatriba, sollevando il dubbio che l'impunità temporaneamente concessa agli accusati costituisca una forma di autodifesa del ceto patrizio di fronte ai propri membri. Ne segue un conflitto aperto tra la Plebe ed il Senato in merito ai tempi ed all'entità della condanna da infliggere ai due generali il quale si risolve con la decisione di costringerli a pagare ciascuno un'ammenda ammontante a "diecimila assi pesanti". Di grande interesse è la descrizione offerta da Livio dello stato d'animo dei due comandanti di fronte al pronunciamento della sentenza:

"His orationibus incitata plebs denis milibus aeris gravis reos condemnat, nequiquam Sergio Martem communem belli fortunamque accusante, Verginio deprecante ne infelicior domi quam militiae esset"[69].

Mentre Sergio accusa la guerra ed il fato per la propria sventura, Virginio lamenta di essere più infelice a casa che sul campo di battaglia. Per Machiavelli, due sono gli aspetti importanti da ritenere in questa vicenda. Da un lato, bisogna lodare il *metodo* della sentenza, ovvero come la

---

[68] "*Primores patrum sive culpa sive infelicitate imperatorum tam ignominiosa clades accepta esset censuere non exspectandum iustum tempus comitiorum, sed extemplo novos tribunos militum creandos esse, qui Kal. Octobribus magistratum occiperent*". [I capi del senato senza entrare in merito alla questione se un rovescio così ignominioso fosse da attribuire a colpa o a sfortuna dei comandanti, decisero di non attendere la data prescritta dei comizi, ma di procedere tosto alla nomina di nuovi tribuni militari che entrassero in carica il primo di ottobre]. (*Ivi*, p. 699-701).

[69] "Sotto l'influenza di tali discorsi, la plebe condanna gli accusati alla multa di diecimila assi pesanti ciascuno, nonostante le proteste di Sergio che rigettava le cause sulle incertezze della guerra e sulla sua sfortuna e le preghiere di Virginio che chiedeva di non esser reso più infelice in patria che sotto le armi". (*Ivi*, p. 708-709).

Repubblica romana nel suo insieme sia arrivata ad esprimere un giudizio di condanna concorde, civile ed umano nei confronti dei due accusati, arrivando a ricomporre con il dialogo ed il confronto le divergenze di avvisi e di appetiti che distinguevano la posizione del Senato da quella Plebe. In un caso d'importanza capitale per la salute della Repubblica, com'è quello dell'amministrazione della giustizia nei tempi di guerra, le condanne dei responsabili militari rivestono un inevitabile peso politico e, pertanto, la loro decisione e la loro attuazione sono da decidersi per via di compromesso attraverso il concorso di tutti gli attori politici della città. Il buon esito della giustizia negoziata è condizione della stabilità interna della Repubblica da cui a sua volta dipende il favore dei cittadini alle imprese belliche condotte dall'istituzione. Dall'altro lato, bisogna lodare il *merito* della sentenza, ovvero come la pena inflitta dalla Repubblica ai due condannati sia stata nelle "*robe*" e non nel "*capo*", posto che una condanna a morte avrebbe comportato un effetto nefasto di dissuasione ad accettare le cariche militari per qualunque cittadino fosse stato, in seguito, nominato a rivestire tale ruolo direttivo. Machiavelli accoglie, dunque, con duplice favore la natura della punizione comminata ai due generali, esaltando tanto il fatto che siano stati castigati quanto l'opportunità della condanna che è stata loro riservata, nonostante i peccati di Sergio e di Virginio meritassero forse ben altra pena:

"Caso veramente malvagio e degno d'essere notato e da fare non buona coniettura della Republica romana, se l'uno e l'altro non fussono stati gastigati. Vero è che dove un'altra republica gli avrebbe puniti di pena capitale, quella gli punì in denari. Il che nacque non perché i peccati loro non meritassono maggiore punizione, ma perché gli Romani vollono in questo caso, per le ragioni già dette, mantenere gli antichi costumi loro"[70].

È a questo giudizio conclusivo intorno alla vicenda di Sergio e di Virginio, il quale è assente nella fonte liviana, che Machiavelli affida la propria interpretazione dell'episodio. Benché i "*peccati*" meritassero probabilmente una punizione maggiore, i Romani vollero limitarsi a punirli nelle "*robe*" piuttosto che nel "*capo*" per "*mantenere gli antichi costumi loro*". Bisognerà notare come Machiavelli non ricorra spesso al termine "*peccato*" per identificare un'azione o un'intenzione negativa. Quando lo fa, nel *Principe* così come nei *Discorsi*, ha in mente qualcosa di ben preciso. Tacciandole di "*peccati*", Machiavelli prende di mira le "*colpe*" di coloro che, posti in una posizione di vertice (siano essi comandanti militari di Roma antica o capitani e principi dell'Italia del primo Cinquecento), si rivelano inadempienti ed inadeguati

[70] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, op. cit.,* p. 130.

di fronte alle esigenze imposte dalla conduzione della guerra. Questi sono i veri ed unici peccati a cui è concesso diritto di cittadinanza nel mondo machiavelliano. In primo luogo, perché la salute complessiva di una Repubblica riposa, prima di tutto, sull'efficacia dei suoi ordini militari e, poi, perché le responsabilità di una cattiva gestione degli affari bellici pertengono, in maniera irrimediabile, al campo della responsabilità individuale. All'interno dell'ordine politico così come all'interno dell'ordine militare, ciascuno occupa il proprio ruolo. Se coloro che sono preposti a dirigere si rivelano non essere all'altezza delle sfide poste dalla congiuntura di guerra, debbono o cambiare o farsi da parte. Tuttavia, poiché deviare dalla propria natura è per l'uomo quanto mai difficile e farsi spontaneamente da parte pressoché impossibile la loro perseveranza nell'errore si configura, per il bene della Repubblica, come malizia, come colpa, come peccato. E più i peccati sono gravi, più richiedono di essere puniti con asprezza e rigore.

Senonché, un altro principio interviene a questo punto del ragionamento svolto in *Discorsi* I, 31. Un principio in grado di derogare a questa prima regola, in osservanza di una ancora superiore. Una regola che stabilisce come per le Repubbliche sia massimante buono "*mantenere gli antichi costumi*", benché alle volte ciò significhi conservare l'antico modo di procedere anche di fronte ad eventi di straordinaria gravità e novità. Questa regola generale di fedeltà della Repubblica a quel modo di procedere che è antico e che le è oramai connaturato non è formulata soltanto nei *Discorsi*, a guisa di commento dell'esperienza romana, ma può essere ritrovata, sotto forma di consiglio prudenziale indirizzato agli ufficiali locali, lungo tutto l'epistolario cancelleresco redatto dal Segretario nel quindicennio passato al servizio della Repubblica. Iniziamo a vedere, dunque, qualcuna di queste lettere, cominciando da quelle che più da vicino interessano l'ambito bellico. Si tratta delle missive destinate ai Vicari del dominio fiorentino per suggerire che genere di sanzioni comminare a coloro che disertino le *monstre* della milizia.

II. 2 L'ESPERIENZA FIORENTINA E LA PENA CONSUETA.

È una vicenda dai contorni alquanto singolari quella che può aiutarci a mettere a fuoco, grazie ad un caso di pura pratica giudiziaria, quale sia il portato di esperienza concreta su cui poggia l'argomentazione di *Discorsi* I, 31. Il caso riguarda la natura delle punizioni da comminare a coloro che non prendono parte alle *monstre* della milizia. L'episodio è ricostruibile sulla base di alcuni dispacci inviati da Machiavelli per conto dell'ufficio dei Dieci, prima (1506), e di quello dei Nove, poi (1507-1510), ai Vicari preposti dalla Repubblica fiorentina al governo di quelle comunità suddite dove avveniva il reclutamento dei fanti. Grazie a questa vicenda è possibile comprendere come Machiavelli arrivi precocemente a mettere a fuoco l'importanza politica della triplice relazione che unisce la pena prevista per legge ad una determinata infrazione, la continuità nel modo di giudicare casi analoghi da parte degli ufficiali repubblicani e la discrezionalità che questi possono esercitarvi in presenza di cause di forza maggiore. La pena da riservare a coloro che, nonostante fossero inscritti sulle liste delle bandiere (battaglioni), non si presentassero alle *monstre* della milizia era espressamente prevista sin dalla provvisione del 06 dicembre 1506, attraverso la quale veniva istituita la stessa milizia di fanteria e l'ufficio di Nove cittadini preposti alla sua gestione. Dopo aver stabilito compiti e prerogative dell'ufficio dei Nove, la provvisione passava a trattare del ruolo dei *conestaboli*, i quali

"rassegnino tutti gli uomini descripti, et che gli exercitino sotto la militia et ordine de' Tedeschi"[71].

Ai *conestaboli*, uomini d'arme di professione, era dunque affidato per legge il compito di provvedere all'esercizio regolare dei fanti inscritti sotto una determinata bandiera. Per quanto concerne la rilevanza attribuita da Machiavelli alla somministrazione di ripetuti esercizi bellici per le truppe di fanteria, già ampiamente si è detto in riferimento al secondo libro de "*L'Arte della guerra*". L'ordine della milizia si trasmette al singolo fante per assuefazione, grazie all'esercizio reiterato di una pratica che si trasforma, con lo scorrere del tempo, in consuetudine. Queste *monstre*, da tenersi nei *dì di festa*, rappresentano allora un momento di primaria importanza per la riuscita della milizia machiavelliana. Anche perché, a differenza dei militari di professione, per i contadini di Machiavelli, occupati normalmente in altre incombenze, quello

[71] Niccolò Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, a cura di A. Montevecchi, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, UTET, Torino, 1986, p. 111.

delle *monstre* è il solo momento in cui possano apprendere a divenire dei soldati. Ai criteri per l'organizzazione di tali *monstre* sono destinate indicazioni precise all'interno della provvisione del dicembre 1506. Il compito è affidato ai *conestaboli* cui pertiene il governo delle singole bandiere ed il cui statuto è di fatto equiparato a quello degli altri soldati al servizio di Firenze:

"Et la provisione di detti conestabili si paghi in quel modo et forma che si pagono gli altri soldati della republica fiorentina, precedendo sempre la deliberatione di detti ufficiali; et ciascuno di detti conestaboli sia tenuto et obligato stare continuamente in su e' luoghi apresso alle sue bandiere, et ragunare gli uomini che lui arà in governo, almeno una volta el mese dal mese di marzo inclusive insino al mese di septembre inclusive, et dal mese d'ottobre inclusive insino al mese di febraio inclusive di ciascuno anno: almeno tre volte in tutto, et in quelli dì di festa comandati, che deliberranno detti uficiali; et detti uomini tenere tutto il giorno nelli ordini et in exercitio, et dipoi rassegnarli uomo per uomo, et dare notitia delli absenti a detti ufficiaili, accioché gli possino punire, come di sotto si dirà"[72].

Ai *conestaboli* è, dunque, prescritto di risiedere con continuità nei territori del contado e del distretto fiorentino dove sono reclutate le singole bandiere e di radunarle almeno una volta al mese, da marzo a settembre, ed almeno tre volte in tutto, da ottobre a febbraio, in *monstre*. Nel corso di tali *monstre*, che durano per un intero giorno di festa comandata, i *conestaboli* debbono tenere i contadini negli ordini (trasmissione della disciplina) e in esercizio (assuefazione del corpo alla fatica e alle armi), dando però notizia degli assenti ai Nove perché li possano punire, "*come di sotto si dirà*". L'entità della punizione prevista per i disertori delle *monstre* è enunciata, in effetti, sul finire della provvisione, laddove viene enunciata la natura della pena:

"Qualunque degli scripti, come di sopra, non comparirà alle monstre ordinate nel modo soprascripto, s'intenda essere et sia, per ogni volta che sarà trovato absente sanza legitima cagione, condennato in soldi 20"[73].

Dunque, per i disobbedienti è predisposta dalla legge una sanzione pecuniaria (un'ammenda di venti soldi), previo accertamento in merito alla legittimità della ragione di assenza, la quale potrebbe anche sollevare dalla pena. Sembra, insomma, come è stato notato da alcuni studiosi, una legislazione tutto sommato tenue, se comparata alla posta in gioco rappresentata dalla buona riuscita delle *monstre* per la salute politica e militare della Repubblica. Bisogna tenere

[72] *Ibidem*.
[73] *Ivi*, p. 118.

in conto, tuttavia, che una pena pecuniaria per un contadino può significare molto e che l'assenza reiterata per sei volte trasforma il peccato in criminale, aprendo la strada alla facoltà da parte dell'istituzione di castigare la persona. Continuando la lettura della provvisione, si trova esplicitato quale sia il grado di reiterazione a partire dal quale il *peccato* del disertore divenga "*criminale*" e, contestualmente, quale siano le ragioni che giustifichino l'assenza:

"Et essendo uno medesimo trovato absente sei volte in uno anno, cominciando l'anno el dì di calen di novembre, diventi el peccato suo criminale, et sia gastigato nella persona ad arbitrio di detti Nove ufficiali, et nondimeno debbi pagare tutto quello che, secondo le cose di sopra disposte, fussi tenuto pagare per non si essere trovato alla rassegna. Et le cagioni legitime della absentia siano quando fussino malati, o quando fussino absenti con licentia de' Nove ufficiali"[74].

Insomma, finché ci atteniamo al dettato della legge, tutto sembra previsto nel dettaglio e senza grandi eccezioni possibili. Eppure, non appena ci si addentra nell'epistolario ufficiale machiavelliano che concerne la messa in pratica di queste stesse consegne, ci s'imbatte in quella che potrebbe sembrare, a prima vista, come una deroga nei fatti a quanto stabilito dalla lettera della provvisione. Ad esempio, nella lettera indirizzata il 05 ottobre 1507 a Giovanni Peruzzi, Vicario di San Giovanni Valdarno, Machiavelli scrive:

"E' sarà in questa una nota de' disubbidienti di queste ultime mostre; voliamo seguiti la usanza e costume delli altri, e questo è che tu faccia pagare loro soldi 20 per uno, overo che li stieno dua giorni in prigione"[75].

La nota dei *disubbidienti* è la lista contenente i nomi di coloro che non si sono presentati alle ultime *monstre*. Ebbene, per essi ci si aspetterebbe, in coerenza con quanto disposto nella provvisione, un'ammenda di venti soldi. E nient'altro. E nessuna alternativa. Invece, Machiavelli invita il Vicario a seguitare "*la usanza e costume delli altri*", facendo pagare ai *disubbidienti* venti soldi, "*overo che li stieno dua giorni in prigione*". Questa possibilità di far scontare due giorni di prigione al disertore, in luogo del pagamento della sanzione pecuniaria, non solo non compare nel testo della provvisione del dicembre 1506, ma sembra anche porsi in aperta contraddizione con il dettato di un'altra disposizione contenuta nel testo, la quale, come

[74] *Ibidem*.
[75] Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo VI (1507-1510), a cura di D. Fachard e E. Cutinelli-Rendina, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2011, p. 85.

abbiamo visto, prevede un "castigo nella persona" soltanto in presenza di un peccato "criminale" (ovvero, di un'assenza reiterata da parte del soldato per un totale di almeno sei volte nel corso dell'anno). Come spiegare, allora, la presenza di questa alternativa non solo contemplata, ma prescritta da Machiavelli all'interno di una lettera ufficiale? Un'indicazione ci viene proprio dalla premessa introduttiva: "*voliamo che seguiti la usanza e costume delli altri*".

Ovvero, la usanza ed il costume di giudizio seguiti, in precedenza e per analoghi casi di disubbidienza, dai Vicari. Si è, dunque, in presenza di una libertà di scelta concessa da Machiavelli, e dall'istituzione che rappresenta, al singolo Vicario intorno al tipo di pena da comminare ai disertori la cui formulazione non è prevista dalla provvisione, benché afferisca al dominio della prudenza cancelleresca. Un'alternativa, quella dell'incarcerazione per un tempo di due giorni, che sembra presentare un'origine ed una validità interamente afferenti al mondo della pratica giudiziaria. Si tratta, dunque, di una pratica che, seppur non sia prevista dal testo di legge (da cui è, anzi, espressamente esclusa), s'impone come pienamente legittima in forza di una modalità costante di giudizio adottata dai Vicari. Un'usanza di cui il Vicario di San Giovanni Valdarno dovette essere certamente a conoscenza, vuoi per averla sperimentata egli stesso in precedenza, vuoi per aver contezza di quello che era il costume osservato dai propri colleghi in casi analoghi. Un'ulteriore indicazione, che fortifica l'interpretazione dell'alternativa nel senso di una consuetudine giudiziaria cui si riconosce la stessa validità della legge, ci è offerta da una lettera di qualche anno successiva (1 febbraio 1510), la quale presenta una struttura del tutto simile alla precedente. Machiavelli scrive, in questo caso, al Vicario di San Miniato, Niccolò Scarlatti, a proposito della lista di *disubbidienti* che non si sono presentati all'ultima *monstra* organizzata nella podesteria di Montaione.

"Noi ti mandiamo in questa una listra di tutti quelli che della potesteria di Monteaione sono stati disubbidienti e non sono comparsi a questa ultima mostra. Farai loro pagare la pena consueta, cioè: o stare dua dí in prigione, o venti soldi; la quale pena pecuniaria riscossa, rimetterai al proveditore nostro"[76].

Il dato più rilevante è che, un biennio dopo l'entrata in vigore della provvisione sulla milizia, l'alternativa tra le due pene può, oramai, essere definita da Machiavelli come "*consueta*". Ciò significa che la validità della detenzione carceraria risulta a queste date di fatto parificata alla

[76] *Ivi*, p. 406.

sanzione pecuniaria. Ma che tipo di consuetudine può arrivare a produrre un simile un risultato? Siamo qui in presenza di una tipologia particolare di *costume*, il quale non agisce sul piano degli usi popolari, ma sul modo tipico di procedere di un'istituzione. Dalla continuità di tale modo, reiterato in maniera uniforme per un certo periodo di tempo, emerge una consuetudine che altro non è se non la forma propria di azione di quell'istituzione per tutti quei casi che possono dirsi analoghi. E a tale forma è riconosciuto un valore normativo, al pari della legge. I dottori dello *ius commune* sentirono l'esigenza di creare, nell'età del Commento, una categoria giuridica a sé stante per definire questo tipo di consuetudine che non derivava dalla volontà popolare, ma dal modo di procedere proprio ad una magistratura. Questa nozione prese il nome di *stylus* ed era riferibile, con alcune differenze, tanto al funzionamento di un organo collegiale (*stylus curiae*) quanto alla maniera di emettere sentenze propria di un giudice (*stylus iudicis*)[77].

Procedendo a ritroso nello spoglio dell'epistolario ufficiale di Machiavelli, ci renderemo allora conto che questa consuetudine di presentare la carcerazione di due giorni come valida opzione sostitutiva rispetto all'ammenda da venti soldi inizia a formarsi come pratica giudiziaria sin dai mesi immediatamente successivi all'approvazione della provvisione che istituisce la milizia nel dicembre 1506. Tale pratica giudiziaria, se prestiamo fede a quanto Machiavelli ordina per iscritto ai Vicari con cui corrisponde, inizia ad affermarsi sin dai tempi del reclutamento della milizia. Nella lettera inviata l'11 marzo 1507 a Guglielmo delli Alessandri, Vicario di San

[77] Fra le tante che si potrebbero citare a titolo d'esempio, una delle definizioni più ricche e più articolate dello "*stylus*" è probabilmente quella proposta da Cino da Pistoia nel suo lungo commento al titolo "*Quae sit longa consuetudo*" del Codice [C. 8.52] dove l'autore, facendo poggiare la propria argomentazione sull'autorità di uno dei suoi maestri del periodo francese, Pierre de Belleperche, s'impegna a distinguere lo "*stylus*" dalla "*consuetudo*" così come dagli altri lemmi che compongono il campo semantico del fenomeno consuetudinario, ovvero l' "*usus*" e la "*praescriptio*": "*Sed de stylo quid dicemus? Nam sicut dixi non habemus de eo in iure, sed in curia sic. Verumtamen bene reperitur stylus in iure nostro pro dispositione. Sicut dicimus quod liber debet esse stylus testatoris*, ut supra de sacrosan. eccle. l. i. *Aliquando etiam potest accipi a styllando et inde venit styllicidium de quo habemus* ff. quemadmo. ser. amitta. l. styllicidium. *Quomodo ergo accipiemus stylum non possumus bene scire. Credo tamen secundum Pe.* [Pierre de Belleperche] *quod stylus est ius quoddam non scriptum usibus introductum ab uno iudice stillatum. Et in hoc ultimo differt a consuetudine, quoniam consuetudo est ius introductum usibus plurium, ut a populo. Sicut enim populus expresse legem facere potest sic tacite consuetudinem quae est usus communis. Stylus vero licet sit usu introductus ab uno iudice sepius styllatus non tamen est usus communis unde advertendum est quod non solum populus Romanus faciebat leges sed praefectus praetorio*, ut supra de offi. pre. pre. l. normam. *Item etiam maiores iudices bene faciunt statuta sua quae non sunt iuribus contraria sed quietem communem et utilitatem municipum introducunt. Verbi gratia: lex dicit, quod libellus in scriptis debet edi nisi in brevioribus litibus et quae tales sint lex non determinat talia statuere et determinare bene permittitur maiori iudici. Sed si hoc ab ipso expresse statuatur erit ius expressum et lex municipalis, sed si tacite et non expresse statuatur, ut quia iudex usus est quod in causis viginti solidorum non detur libellus tunc dicetur stylus curiae ad illo iudice styllans ut dictum est*". (*Lectura domini Cyni de pistorio legum doctoris prestantissimi super aureo volumine codicis*, Sacon, Lugduni, 1517, f. 316r.).

Giovanni Valdarno, Machiavelli si occupa di trasmettere istruzioni inerenti alla punizione da infliggere ai *disubbidienti* dell'ultima *monstra*:

"*Ulterius* ti mandiamo inclusa in questa una listra di disubbidienti quando si feciono le mostre di dette bandiere, cioè della bandiera del Ponte a Sieve, dove tu vedrai distinti quelli che de' vecchi disubbidirno e così quelli che disubbidirno de' chiamati nuovamente. E voliamo te ne governi appunto, secondo la commissione demo dell'altre bandiere che sono sotto al Tedesco: cioè che tu facci d'avere a te e' disubbidienti de' vecchi, e a quelli che non hanno scusa da ammetterla farai pagare 20 soldi o li terrai dua dì in prigione; e a quelli che de' nuovi sono disubbidienti, comanderai che fra 4 dì dal dì del comandamento si presentino al nostro Magistrato"[78].

La possibilità concessa ai Vicari di valersi della pena carceraria come alternativa alla sanzione pecuniaria per punire i disobbedienti è già contemplata nelle istruzioni fornite da Machiavelli in questa lettera. L'opzione della detenzione in quanto surrogato all'ammenda pecuniaria accompagna, dunque, la provvisione sin dai tempi della sua istituzione nell'inverno a cavallo tra il 1506 ed il 1507, affermandosi nel corso degli anni come pratica prudenziale esercitata dai Vicari sui disertori per arrivare, con il febbraio 1510, ad imporsi come vera e propria consuetudine giudiziaria. Tutto ciò, grazie alla regia attenta di Machiavelli ed alla libertà di manovra concessagli in tale contesto dall'ufficio dei Dieci, di cui era Segretario, e dal Gonfaloniere, Piero Soderini, che con entusiasmo aveva accolto il progetto di fondazione della milizia. Una regia che, ispirata al modo antico delle legioni romane ed a quello moderno delle milizie germaniche, prendeva corpo attraverso un flusso incessante di dispacci diretti ai Vicari del distretto e del contado o, più spesso, attraverso una diretta presenza di Machiavelli sul terreno, specie durante i primi cruciali mesi del reclutamento.

Ed è in tale contesto di profonda sperimentazione, antecedente alla redazione della legge del dicembre 1506, che l'inventività di Machiavelli dovette certamente cimentarsi con la necessità di trovare soluzioni procedurali efficaci per risolvere quei problemi che via via emergevano dalla concreta realizzazione del proprio progetto. Dar vita, sull'esempio svizzero e romano (che, per quanto potentemente evocativi, restavano pur sempre degli esempi) ad una milizia popolare significava, dunque, accettare la sfida di risolvere, caso per caso e giorno per giorno, l'insieme

[78] Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo V (1505-1507), a cura di J.-J. Marchand, A. Guidi e M. Melera-Morettini, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2008, p. 561.

di questioni ed effetti indesiderati che ogni nuova disposizione immaginata portava con sé. L'ipotesi di costituire *monstre* a scadenza regolare, nel corso delle quali una massa di contadini potesse esser trasformata in esercito regolare, era un dispositivo essenziale, come si è visto, all'interno del progetto di riforma machiavelliano. Le *monstre* permettevano di allenare il corpo, di familiarizzare con le armi, di apprendere la disciplina.

Al contadino permettevano, insomma, di riconoscersi (e senza rendersene conto) come un soldato al modo romano ed ai contadini tutti insieme di ritrovarsi in una comunità in armi. Ma perché tutto ciò potesse funzionare era necessario prevedere anche (e nel momento stesso in cui prendevano piede le prime *monstre*) quali pene comminare a coloro che volontariamente vi si sottraessero. La pratica delle *monstre* e la sperimentazione dei mezzi più idonei per punirne i disubbidienti muovevano, allora, insieme i primi passi. Non era né pensabile, né attuabile l'una senza l'altra. Per arrivare ad imporre come costume universalmente accettato dai membri della neonata milizia un regolare esercizio bellico e per incoraggiarne il radicamento all'interno delle masse mobilitate era necessario a Machiavelli escogitare, al tempo stesso, sanzioni che fossero in grado di punire efficacemente i disertori, senza per questo dissuadere né loro né i loro commilitoni dalla partecipazione all'impresa. L'esigenza di provvedere alla strutturazione di una giustizia efficace si presentava, insomma, nel momento stesso in cui un'operazione ambiziosa come quella della milizia veniva posta in essere. Ne costituiva, anzi, un momento essenziale. Una condizione della buona riuscita su larga scala e nel lungo periodo. Tuttavia, proprio perché il Segretario agiva richiamandosi, in parte, a lontani modelli e, perlopiù, alla propria creatività organizzativa messa di continuo alla prova dei fatti, non vi erano soluzioni date a priori e la risposta più confacente andava faticosamente cercata (in un certo senso, inventata) attraverso una continua opera di sperimentazione. Come nota brillantemente Andrea Guidi, commentando l'insieme di dispositivi pratici e prudenziali che vennero via via escogitati da Machiavelli per regolare i problemi sollevati dalla fondazione della milizia fiorentina:

"Le disposizioni che regolavano la milizia erano insomma scaturite dall'esperienza: la *Provisione dell'Ordinanza*, che la istituiva ufficialmente, non creava dei meccanismi amministrativi in astratto, ma li desumeva dalla precedente esperienza del reclutamento ed addestramento dei primi contingenti di uomini, e rimandava a volte addirittura ad un implicito riferimento alla precedente elaborazione durante

quella iniziale fase sperimentale, o ripresa altre volte dalla tradizione cancelleresca e militare fiorentina, per coprire eventuali vuoti legislativi lasciati dal testo"[79].

Tuttavia, se ci atteniamo strettamente alla corrispondenza ufficiale di Machiavelli per gli anni 1507-1510, non possiamo accontentarci di considerare la libera facoltà lasciata al singolo Vicario di scegliere tra sanzione pecuniaria e pena detentiva come la conseguenza di un semplice "vuoto legislativo". In tal caso, c'è un'indicazione precisa da parte della lettera della provvisione, che non lascia spazio a dubbi. Piuttosto, sarei propenso a credere che il senso di tale alternativa vada ancora una volta ricercato, come c'invita Machiavelli a fare con *Discorsi* I, 31, nella posta in gioco politica che sottostà alle modalità d'azione della pratica giudiziaria. Che la giustizia, per funzionare come deve, debba essere inflessibile e cieca, a Machiavelli lo insegna una certa lettura della storia romana. Una lettura, la sua, che mette in valore soprattutto gli effetti benefici che sul reggimento repubblicano sono prodotti da un'amministrazione della giustizia imparziale, rigorosa e celere. Tuttavia, se il fine della giustizia consiste in fin dei conti proprio nella conservazione di tale ordine repubblicano, la sua stessa amministrazione dovrà essere sottoposta a qualche deroga, quando gli effetti di un'applicazione troppo rigida rischiassero di configurarsi come controproducenti per la difesa del vivere civile.

Nel caso delle milizie popolari fiorentine, così come in quello raccolto dall'esempio dei capitani romani commentato in *Discorsi* I, 31, si dà allora una ragione di ordine superiore in base alla quale colui che è preposto a giudicare può deflettere dal dettato della legge: quella secondo la quale l'applicazione della giustizia non deve mai esser d'intralcio alla buona conduzione degli affari bellici. La miglior pena da comminare ai contadini disertori, trovata attraverso quel portato di prudenza che solo l'esperienza pratica può offrire, sarà allora quella che nella maniera più efficace e meno invasiva sia in grado di castigare i disertori, senza con ciò minare le basi della loro affezione alla patria e della loro dedizione alla milizia. Un errore imperdonabile da parte dei governanti sarebbe certamente quello di non punire coloro che hanno disertato le *monstre*; ma un errore ancora più grave consisterebbe nel far osservare la giustizia in maniera tanto alacre e solerte da scoraggiare il coinvolgimento dei contadini nel progetto della milizia. La giustizia della cui amministrazione si occupa Machiavelli in questi dispacci è considerata alla stregua di strumento, che nasce contestualmente alla milizia per rendere più forte il progetto stesso di milizia. La sua azione deve essere efficace, ma proprio per questo non può spingersi

[79] Andrea Guidi, *Un Segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 267.

sino al punto d'interferire con il processo di formazione del nuovo corpo militare. Anche nel caso dei *disubbidienti* alle *monstre* dei dì di festa, in apparenza così specifico, si conferma allora l'importanza che Machiavelli attribuisce, in ambito giudiziario, alla sinergia tra l'esigenza di giudicare attenendosi al particolare e la necessità di osservare per principio generale la tutela dell'efficienza bellica, anche qualora ciò vada a parziale discapito del rigore normativo. E ciò proprio in ragione del fatto che sull'efficienza bellica riposa la salute stessa della Repubblica, cui l'applicazione della giustizia deve essere a sua volta subordinata come conseguenza.

Il 20 febbraio del 1507, Machiavelli scrive, per conto dei Dieci, un dispaccio al Vicario di San Miniato, Bartolomeo Bartolini, in merito al ferimento che un tale Menico di Giovanni da Fucecchio aveva inferto alla testa di un tale Giovanni di Giovanni di Pagolo. Ciò che sta a cuore al Segretario in questa vicenda è che si tratti di due contadini-fanti freschi d'iscrizione nella bandiera. Machiavelli raccomanda allora al Vicario, che suppone avere giurisdizione sulla vicenda, per conto proprio e dei propri Signori:

"che noi desideriamo che questi nostri uomini sieno gastigati in persona, e non in danari: cioè che le pene sieno corporali e non pecuniarie, perché non vorremo né impoverirli né perdelli"[80].

La giustizia deve, dunque, essere applicata ed i responsabili della scaramuccia hanno ad essere puniti. Tuttavia, la pena corporale, nella particolare condizione di questo caso specifico, sembra più adeguata rispetto alla pecuniaria in quanto centra l'obiettivo di castigare i soldati senza per questo umiliarli. Da una parte, interviene quindi l'esigenza di ristabilire attraverso la somministrazione della pena una giustizia offesa; dall'altra, la prudenza politica spinge il Segretario a perseguire questa via in maniera cauta, accorta, intelligente. La posta in gioco politica e militare rappresentata dalla milizia stessa è troppo alta per applicarvici una giustizia indifferente, irrispettosa, cieca. I fanti colpevoli devono certamente essere puniti, ma senza per questo né impoverirli (bisogna aver sempre a mente che si tratta di contadini), né *perderli*.

E "*perderli*", in questo frangente, vorrebbe dire disperarli, demotivarli, allontanarli da ciò che più conta: l'impegno nella milizia. Sono portato a credere che proprio questa percezione, costantemente avvertita da Machiavelli, del rischio di "*perdere*" i contadini appena reclutati a causa dell'applicazione di sanzioni pecuniarie troppo dure ed umilianti contribuisca, almeno in

[80] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo V (1505-1507), *op. cit.*, p. 554.

parte, a spiegare la fortuna ininterrotta della detenzione carceraria come misura punitiva alternativa all'ammenda lungo tutta la storia della milizia fiorentina. Meglio, in fondo, due giorni di prigione piuttosto che affamare qualcuno con le ammende ed umiliarlo nelle "*robe*" fino al punto di perderlo. E, in effetti, basta scorrere la missiva in questione ancora qualche riga per incappare nelle consegne che Machiavelli trasmette sempre al Vicario di San Miniato in merito a quei disubbidienti che non hanno partecipato alla più recente *monstra*, tenuta alla presenza di Antonio Giacomini. I nomi dei disertori sono divisi su cinque liste, una per podesteria, e secondo due categorie: quelli che erano già stati inscritti in precedenza sotto una bandiera e quelli che si trovavano, invece, alla prima chiamata. Nel rivolgersi all'ufficiale, Machiavelli lo invita, in primo luogo, ad osservare un criterio di cautela nel dirigere la propria azione. Visto che si rivelerebbe quanto mai eccessivo e pericoloso punire tutti i disertori in un sol colpo, bisogna, tanto per cominciare, astenersi dal castigare coloro che erano chiamati a presentarsi per la prima volta, limitandosi a condannare soltanto i disertori recidivi ai quali va, comunque, garantito il diritto di scegliere, fra le due alternative di pena, quella che paia loro meno onerosa:

"E farai per pena a ciascuno pagare 20 soldi; e se alcuno non potessi o non volessi pagarli, lo terrai dua dì in prigione, e dipoi lo licenzierai, sanza che e' paghi detti 20 soldi"[81].

Se uno non potesse o, più importante ancora, non volesse pagare i venti soldi. La guerra è, insomma, un affare talmente rilevante per la salute della Repubblica che al reo è concesso il diritto di partecipare con il giudice alla decisione intorno alla pena da scontare. Invitando il Vicario ad associare il contadino disertore nella scelta della punizione, Machiavelli traspone nella gestione delle cose di guerra una pratica di amministrazione del conflitto che vanta una tradizione antica e diffusa all'interno del Comune medievale: quella della giustizia negoziata. Una forma di prudenza politica, insomma, che, escogitata o ritrovata sulla base dell'esperienza e cristallizzatasi in seguito in consuetudine giudiziaria, può fungere da argine contro un'interpretazione troppo zelante della giustizia, la quale rischierebbe di mettere a repentaglio gli affari militari e la salvezza della Repubblica che da essi discende. Agli antichi costumi dei Romani in fatto di punizione dei peccati militari descritti in *Discorsi* I, 31 fa eco, allora, l'ultima missiva che prenderemo qui in esame, indirizzata da Machiavelli il 06 giugno 1506 al Vicario di Pescia, Lorenzo Neroni.

[81] *Ibidem*.

Questa lettera è particolarmente rilevante ai nostri fini perché Machiavelli vi esplicita in maniera chiara e netta quali debbano essere i principi che presiedono all'amministrazione della giustizia nei confronti dei membri della milizia. Il cuore del dispaccio è un trionfo di eccezioni e deroghe, per il passato come per l'avvenire, le quali servono a mettere i fanti-contadini al riparo da una giustizia eccessivamente solerte che, per implicita miopia, è esposta al rischio perenne di mettere in pericolo la riuscita stessa del progetto di milizia. Un progetto che, in questi primi mesi del 1506 (antecedenti, dunque, alla stesura ed alla promulgazione della *provvisione* del dicembre di quello stesso anno) è per Machiavelli ancora così fragile e delicato da non essere in grado di sopportare il turbamento di ostacoli esterni. Bisogna piuttosto, in questa qualità dei tempi, agire con prudenza, una prudenza tutta politica, castigando i peccati, sì, ma "*in certo modo*" e facendo comprendere ai fanti che, per ciò che si stanno apprestando a fare, qualche vantaggio dovranno pure averlo nei confronti degli altri sudditi della Repubblica:

"E acciò che tu possa meglio per lo avvenire farlo, e più animosamente, ti fareno meglio intendere el desiderio nostro: e questo è che li scritti sotto dette bandiere sieno securi da ogni condannagione avessino dal dì che furno scritti indreto, da condannagioni di capo, forche e ribelli in fuora; e de' peccati che facessino per lo avvenire voliamo ne sieno gastigati, ma in certo modo e in maniera che conoschino per essere scritti aver qualche vantaggio dagl'altri"[82].

Poiché, in fondo, ciò che conta in politica non sono i piccoli peccati di cui possono essersi macchiati questi fanti-contadini, ma il peccato, il grande peccato, che deriverebbe dal darli in pasto ad una giustizia troppo zelante, con il rischio di perderli. E, nella conclusione, Machiavelli nota, con un accento scanzonato che ricorda da vicino il tono delle lettere spedite quindici anni dopo all'amico Francesco Guicciardini dalla "*repubblica de' zoccoli*", come non di un esercito di religiosi si tratti, bensì di un esercito di soldati per il quale deve, perciò, valere più l'attaccamento al proprio "*connestabole*" che quello all'integrità della propria anima:

"E tu con la prudenzia tua penserai che li hanno ad essere soldati e non religiosi, e darai etiam buona reputazione al connestabole acciò che loro più facilmente lo reverischino, come hai fatto infino a qui"[83].

[82] *Ivi*, p. 357.
[83] *Ivi*, p. 357-358.

Sulla scorta del parallelo parossistico stabilito tra soldati e religiosi, Machiavelli prende di mira la dimensione stessa del peccato – e della sua punizione in sede giudiziaria. Proprio perché in questa lettera si sta sforzando di esplicitare nella maniera più lucida e piana la propria pozione in fatto di buona applicazione della giustizia (una posizione che, nei confronti del Vicario di Pescia che legge, non si esaurisce al piano del consiglio, ma rappresenta la trasmissione di una consegna, di un vero e proprio ordine, di una parola performativa destinata a divenire pratica di comportamento), Machiavelli si avvale di un accostamento paradossale per rendere intellegibile, al di là di ogni ragionevole dubbio interpretativo, la richiesta rivolta all'ufficiale locale. Di fronte ai peccati dei fanti bisogna essere indulgenti (o, al limite, da punirli "*in certo modo*") non solo perché nei confronti dei miliziani vada osservata quell'attenzione particolare (quella tolleranza) che sempre si richiede nella gestione delle cose di guerra, ma soprattutto perché una certa dose di peccato si configura in fondo come consustanziale (e, quindi, tralasciabile) alla natura stessa del soldato. Nella secca affermazione "*hanno ad essere soldati e non religiosi*" è condensato, allora, in maniera immediatamente comprensibile per la cultura media di un Vicario, l'intero portato della compressione cui Machiavelli sottopone lo spazio del peccato negli affari bellici. Tacciando implicitamente d'ingenuità e di nocività un'amministrazione troppo rigorosa della giustizia che mirasse a fare di un esercito di soldati una schiera di religiosi, Machiavelli estromette di fatto la nozione di peccato elaborata dalla giustizia comune dal territorio della guerra. I peccati che valgono per i cittadini non sono quelli che valgono per i soldati, per i sudditi-in-armi, a meno di non volerne fare una comunità di religiosi. Non sono, insomma, gli stessi peccati. Già abbiamo visto, in riferimento a *Discorsi* I, 31 e, più latamente, al secondo libro de "*L'Arte della guerra*", come altri siano i peccati di cui possano esser accusati i cittadini, altri quelli di cui possano esser accusati i soldati. L'errore per malizia, l'interesse privato, il timore delle fanterie nemiche. Questi sono i peccati che andranno perseguiti e castigati nei contadini-in-armi. C'è già sufficiente materiale di giudizio per non intasare ulteriormente l'azione della giustizia, che ha da essere efficace e pronta, attraverso la condanna di vizi che sarebbero nefasti per un religioso e che, invece, sono per un solato semplicemente accidentali, se non addirittura connaturati all'espletazione stessa del proprio compito. La configurazione della detenzione carceraria come misura alternativa contemplata dal costume giudiziario osservato e praticato dai Vicari permette, allora, di non dover tornare a ridiscutere, per ogni caso analogo, una modalità di somministrazione della pena che è stata inventata e consolidata attraverso le prime esperienze del reclutamento e la cui efficacia è provata dal buon funzionamento della stessa milizia. Ancora una volta, Machiavelli ragiona a partire dagli effetti e, mai come in questo caso, la preservazione dell'antico costume giudiziario

si rivela necessaria a tutelare ciò che più conta: la salute dell'ordine repubblicano ed il buon funzionamento di quell'esercito di sudditi-in-armi che è stato costituito per la sua difesa.

Del resto, che di fronte alle intemperanze dei soldati vada osservata, da parte di chi è deputato a giudicarne l'operato, una certa circospezione, rispettiva del loro statuto e dei vizi in esso fatalmente implicati, sembra rappresentare un'acquisizione di buon senso conseguita da Machiavelli molto precocemente, sin dai tempi della primissima esperienza amministrativa. Questa consapevolezza non concerne soltanto quei contadini che, inscritti a forza sotto le bandiere, sono chiamati a servire la propria patria all'interno della milizia, ma interessa la figura stessa del soldato, compreso quello di professione. È di poco più d'un mese successiva alla nomina a Segretario della seconda Cancelleria (15 giugno 1498) la missiva che Machiavelli indirizza al Vicario di Lari, centro della Val d'Era posto su uno dei fronti più caldi della guerra contro Pisa, per impartire consegne sul modo di procedere nei confronti dei piccoli misfatti di cui si sono macchiati i fanti iscritti nella compagnia di Criaco del Borgo, storico capitano di ventura al servizio della Repubblica fiorentina a cavallo tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento. In questo caso, Machiavelli non revoca in dubbio né la veridicità di quanto riportato dal Vicario, né tantomeno le sue qualità di amministrazione del territorio e della giustizia. Nondimeno, invita il commissario ad esercitare con prudenza il proprio ruolo, tenendo sempre a mente che di fronte ha dei soldati, i quali sono per natura o per formazione inclini a cattivi portamenti e tutti fatti alla stessa maniera. Nei loro confronti, il Vicario dovrà allora essere in grado di esercitare dissimulazione frammista a severo castigo, senza eccedere né nell'una, né nell'altro, ma regolandosi secondo una prudenza politica che solo l'esperienza acquisita nella pratica di governo e la coscienza della straordinarietà del soggetto che ci si trova a giudicare possono conferire. La tecnica di cui deve valersi il funzionario repubblicano per assolvere come si deve al proprio compito nella gestione delle cose di guerra deve, dunque, risultare da un adeguamento della generale esigenza di giustizia a due condizioni parziali poste dalla congiuntura: quella della "natura" del soggetto da giudicare, con le sue attenuanti, e quella del "tempo, modo e luogo" entro cui si concretizza tale giudizio. La lettera spedita il 20 luglio 1498 a Simone Guiducci da Machiavelli non lascia, di conseguenza, adito a dubbi sul da farsi:

"Noi crediamo certamente ch'e' fanti di Criaco si portino come tu ci avvisi; pur nondimanco e' si vuole considerare che sono soldati, e che tutti e' soldati son più tosto volti al far male che ad altra buona operazione; sì che e' bisogna, a chi ha con loro a conversare o a chi è di loro guida, usare prudenzia grandissima e molte cose dissimulare, molte acremente gastigare, secondo che el tempo, el modo e el

luogo richiede. Discorriamoti così non perché noi ci diffidiamo punto nella sufficienzia tua, ma per ricordarti che tutti e' soldati son fatti ad uno modo"[84].

"*Tutti i soldati sono fatti ad uno modo*" e, visto che la loro opera è quanto mai indispensabile nella conduzione di quegli affari bellici che rappresentano la salute della Repubblica, anche il giudizio del Vicario dovrà tener conto di questo modo d'esistenza per regolare il proprio modo di procedere - pena il ragionare in caso contrario come se, al posto di un esercito di militari, vi fosse una schiera di religiosi. Proprio questa precocissima consapevolezza, percepita in maniera singolare da Machiavelli, dell'esigenza di riscontrare un'azione amministrativa che si voglia efficace con le qualità "degli uomini e dei tempi" di guerra (ed applicata qui al caso più che specifico dei misfatti compiuti dai fanti di Criaco) è l'elemento da cui vorremmo prendere le mosse per introdurre un'altra declinazione della continuità del costume istituzionale nella gestione degli affari quotidiani: non più quella prettamente giudiziaria, che abbiamo cominciato ad indagare partendo da *Discorsi* I, 31 e scendendo poi nelle pieghe dei dispacci sulla milizia del periodo 1506-1510, ma quella che contraddistingue, piuttosto, il modo di procedere della Repubblica nei confronti di quei soggetti (individuali o collettivi, capitani di ventura o comunità locali) che le si mostrano fedeli nei tempi di guerra. Una continuità di pratiche talmente difficile a mantenersi nei tempi eccezionali della guerra che merita, perciò stesso, di essere gratificata e premiata attraverso una continuità d'azione altrettanto lineare da parte dell'istituzione. Il costume osservato dalla Repubblica nei confronti di coloro che le hanno apportato beneficio in passato o che si dimostrano fedeli nel presente si configurerà, allora, come la cifra, il marchio, la condizione della sua stabilità politica di fronte all'incertezza strutturale delle cose future.

[84] Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), a cura di J.-J. Marchand, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2002, p. 19-20.

Terzo capitolo.

Il riconoscimento dei benefici ricevuti come costume repubblicano.

Per iniziare a schizzare i tratti salienti di questa ulteriore accezione del *costume* ripartiamo, allora, proprio da messer Criaco del Borgo e dalla sua turbolenta compagnia di ventura. L'abbiamo vista, nell'estate del 1498, causare qualche grana al Vicario di Lari, che i dispacci di Machiavelli provano a tener a bada, per il comportamento impertinente dei suoi fanti a danno delle popolazioni della Val d'Era. Che la prudenza politica consigliata da Machiavelli agli ufficiali del dominio in questo frangente di guerra paghi in termini di efficienza bellica ci è confermato da una lettera spedita dallo stesso Segretario, circa due mesi dopo, proprio a messer Criaco per congratularsi con lui del coraggio dimostrato dalla sua compagnia nella presa del bastione fortificato di Ripafratta. Una breve sosta sul contesto sarà doverosa per render ragione dello spessore della missiva e della congiuntura entro cui essa viene ad inserirsi.

III. 1 PRIMAVERA 1498: IL CONTESTO POLITICO A FIRENZE DOPO LA RIMOZIONE DI SAVONAROLA.

L'autunno del 1498 è uno dei tanti momenti politicamente travagliati che la Repubblica fiorentina si trova ad affrontare dopo la cacciata di Piero de' Medici (09 novembre 1494). Il 22 maggio di quello stesso anno era stato pubblicamente giustiziato colui che, nel bene o nel male, aveva influenzato più di chiunque altro le sorti della città, restituita a nuova libertà. I commissari inviati a Firenze da Papa Alessandro VI per istituire il processo, dopo aver interrogato "*colla corda*" Frate Girolamo Savonarola e due suoi confratelli del convento di San Marco:

"secondo l'uso ecclesiastico letto il processo, publicamente in presenza del popolo li digradarono; e come eretici, cismatici e induttori di nuova setta, e contemptori de' mandati ecclesiastici, dalla dignità sacerdotale li rimossono, e allo arbitrio secolare li rimissono"[85].

Il Frate dominicano ed i suoi due compagni erano passati da quel momento passare in consegna del braccio secolare per l'esecuzione. I famigli del Bargello avevano allora proceduto, su indicazione degli Otto di Guardia, ad impaccarli per poi arderne i corpi. Sulle ceneri di Savonarola e del movimento piagnone (Francesco Valori, capo politico della fazione, era stato a sua volta trucidato a colpi di ronca nel corso del tumulto popolare che aveva portato, l'08 di aprile, all'arresto del Frate, al grido di "*Valori tu non ci governerai più*"[86]), una nuova fase politica si apriva, allora, in questa estate del 1498 per la città[87]. I pochi magnati cittadini che avevano scelto di non associare la propria fortuna a quella del Frate nel corso dei tre anni e più che ne precedettero l'arresto si trovavano ora a poter esercitare un'influenza pressoché incontrastata nei consigli repubblicani. I capi universalmente riconosciuti di questa fazione al tempo stesso anti-medicea ed anti-savonaroliana, Guidantonio Vespucci[88] e Bernardo Rucellai[89], andavano predicando, sin dalle consulte dell'aprile 1498, mitezza e clemenza nei confronti dei propri pari che si erano distinti per la loro militanza politica al fianco del Frate[90].

---

[85] Piero di Marco Parenti, *Storia Fiorentina* II (1496-1502), a cura di A. Matucci, Olschki, Firenze, 2005, p. 142.

[86] "Alla sua morte concorsono homini de' Ridolfi, Pitti e Tornabuoni, inimicissimi suoi per la morte seguite de' cittadini lo agosto passato, infra ' quali Jacopo Pitti, paratosili davanti, sputolli: "Valori tu non ci governerai più", e subito Vincezo Ridolfi li partì el capo con una ronca, il perché e altri seguirono di ferirlo. Così Francesco Valori con il segno della Signoria non fu sicuro dalla furia del popolo, tanto era l'odio delli inimici e il grido il quale addosso li correva di volersi fare grande". (*Ivi*, p.131).

[87] "Fatto il fuoco presente grandissima moltitudine, sanza alcuno scandolo ciascuno alle faccende sue si ritrasse. E' fanciulli li arsi corpi impiccati rimasti allo stile con sassi li percotevano, e ingegnatisi cacciarli a terra per con molti improperi strascinarli per la terra, si ovviò: anzi, aggiuntesi legne, affatto e interamente s'arsono, acciò reliquie non ne restassino. Non tacerò che qualche donnicciuola non andassi per raccogliere della cenere de' corpi loro, ma, conosciutasi la semplicità, se ne rimandorono, e rotto fu loro da' fanciulli e' vasi dove mettere la voleano. In questo modo frate Ieronimo e li altri dua frati, come meritato aveano, finiro". (*Ivi*, p. 142-143).

[88] Nella pratica del 27 aprile 1498: "Messer Guidantonio Vespucci: chi parla che le leggi si observino parla bene, et però io gli commendo assai; ma perché io so che e' giudici hanno a iudicare seconda acta et actitata, et non secondo la fantasia sua, sì che io son di questo parere: se noi fussimo chiari di fare questa destintione, che fussino puniti; ma perché io non so, io farei o universale condennatione o universale absolutione. Et allegò essere meglo absolvere un deliquente che punire uno innocente, etc". (*Consulte e Pratiche della Repubblica Fiorentina* I (1498-1505), a cura di D. Fachard, Droz, Ginevra, 1993, p. 85).

[89] Sempre nella pratica del 27 aprile 1498: "Bernardo Rucellai: fece similitudine della medicina. Et però quando si facessi una iustitia che desolassi la città, io non la chiamerei iustitia. Aprovò ciò che haven decto e' Doctori; ma aggiunse che non solamente circa la subscriptione, ma ancora in ogni altra parte si pigliassino quelli partiti che sieno a unione". (*Ivi*, p. 86)

[90] Nella pratica del giorno precedente, 26 aprile 1498: "Messer Guidantonio Vespucci: confermò ciò che havieno detto e' X circa il posare le cose della città; circa a che consigliò che in nessuno modo s'avessi a tenere mente alla subscriptione, perché molti vi sono iti come pecore; et anche le legge qualche volta permettono simile impunità.

Messa traumaticamente da parte la divisiva esperienza savonaroliana, si apriva, insomma, uno spazio di agibilità idoneo alla ricostituzione di un blocco politico dei Grandi, fondato su interessi sociali piuttosto che su orientamenti di natura ideologica. Tutti erano recuperabili, in questa fase, alla nuova linea di concordia della classe dirigente domandata a gran voce dai capi della parte uscita vincitrice dallo scontro intorno al Savonarola. Nel corso dei mesi che seguirono l'esecuzione del Frate, l'obiettivo politico dei membri dell'*élite* fiorentina consisteva allora principalmente nell'impegnarsi a ricucire le proprie interne fratture per poter riprendere più saldamente nelle mani quello Stato in cui il popolo aveva oramai preso troppa parte[91].

L'entità delle condanne che, al termine di un lungo dibattito in seno alle istituzioni giudiziarie della Repubblica si decise d'infliggere ai membri più in vista della setta piagnona (tutte di natura pecuniaria e tutte ammontanti ad una somma relativamente esigua, se si tiene conto che erano indirizzate agli esponenti della classe magnatizia) dimostrano come, attraverso la politica del *perdono*, i vincitori mirassero a pacificare il più rapidamente possibile il ceto dirigente per far fronte a problemi di ben altro peso strategico: il confronto con il popolo; l'eterna questione della tassazione; la guerra per il recupero di Pisa; le scelte di politica estera, le quali, dopo la

---

Ma se fussi chi havessi maggor delicto, allora punirli con misericordia o negli Ottanta o nel Consiglo Maggior, etc". (*Ivi*, p. 84)

[91] Nella consulta del 28 aprile 1498, per rispondere alla richiesta del Gonfaloniere che domandava di essere consigliato su quanto "*fussi da fare di quelli che erano stati examinati circa le cose di frate Girolamo*: "Pro Doctoribus, messer Guidantonio Vespucci: io credo che le Signorie vostra sieno in animo di posare stasera questa cosa, però si verrà allo individuo. Di tutta questa examine se ne racogle 4 o 5 capi: il primo, la subscriptione; l'altro, le lettere; tertio, chi portò l'arme a San Marco; 4, a chi n'è stato armato; quinto, di quelli che hanno giurato non rendere fave nere a' tre Maggiori. Et circa la subscriptione, che la non sia facta in dolo; et benché tutte le altre si siano facte in spetie di bene, tamen, chi considera l'origine non la può agguagliare a questa, perché la è come nella examina si narra. *L'origine fu da' frati soli, non da' cittadini, per fare fede della buona vita di fra Girolamo*. // Et per questo, come vuol la legge, e' pare loro che la subscriptione, quanto per sé, non sia punibile; ma chi l'usassi male, questi meritano qualche punitione, perché le legge vostre così voglono. Questi delle lettere che hanno scripto a' principi per concitare un concilio, maxime a questi tempi, che questi sieno da punire, perché credo sieno statuti che prohibischino scrivere a' principi. Questi meritano punitione: così quelli che mandorno l'arme a San Marco, così ancora quelli che vi sono stati armati contro al bando della Signoria. Quegli che hanno coniurati di non dare fave nere, stando così la cosa non possono essere puniti, perché la pena si debba fare per la confessione de' delinquenti, *et anche perché spesso la moltitudine de' delinquenti fa indulgentia,* et anche non sarebbe per posare la città; et che per mentecattaggine havessin peccato, fare che il comune ne sentissi qualche utile". (*Ivi*, p. 87). Sul concetto di "*universitas delinquens*" nel diritto medievale e sul fatto che "*spesso la moltitudine de' delinquenti fa indulgentia*", trasposizione volgare dell'adagio latino "*ob populum multum crimen pertransit inultum*" contenuto nella Glossa Ordinaria alla voce "*moltitudo*" del canone "*non valet consuetudo quod extra statuta tempora sacri ordines conferantur*" delle Decretali di Gregorio IX [*Liber Extra* 1.11.2], si veda: Angela De Benedictis, *"... dove molti errano niuno si gastiga ..." (Istorie Fiorentine III, 13). La lingua della giurisprudenza e i tumulti in Machiavelli*, in *Niccolò Machiavelli e la tradizione giuridica europea*, a cura di G. M. Labriola e F. Romeo, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, p. 81-86.

rimozione del Frate, si configuravano come più libere e svincolate. Di conseguenza, come spesso accade in quella congiuntura liminale in cui la caduta di un regime precedente e l'instaurazione di un nuovo ordine vengono a coincidere, a pagare il peso della propria adesione alla fazione piagnona furono soltanto i personaggi simbolo (il capo spirituale, Fra Girolamo Savonarola, ed il capo politico, Francesco Valori), i quali vennero trattati come veri e propri capri espiatori, ed i membri di minore importanza, i quali non potevano far appello alla misericordia di uno spirito di classe. Tutti gli altri, esponenti dell'ordine magnatizio più o meno compromessi con la passata esperienza, se la cavarono con il pagamento di un'ammenda o poco più[92]. Così Paolantonio Soderini. Così Giovambattista Ridolfi. Così Lucantonio degli Albizi. Così Antonio Canigiani. Per citare solo gli esempi più lampanti di coloro i quali avrebbero continuato, senza grossi contraccolpi, a dirigere la macchina istituzionale fiorentina anche nel corso dei decenni successivi[93]. Per placare la sete di vendetta risultante dalla disillusione popolare nei confronti del Frate erano stati sufficienti il rogo di Savonarola e l'omicidio a tradimento del Valori. Fra gli esponenti di rango inferiore, invece, molti furono privati del diritto a partecipare alle sedute del Consiglio Maggiore per un certo numero di anni ed alcuni di essi furono altresì allontanati dall'ufficio che in precedenza ricoprivano. Fra questi ultimi, si ritrova anche Alessandro Braccesi, Segretario della Seconda Cancelleria, il quale era stato mandato nel corso dell'anno precedente a Roma per supportare presso Papa Alessandro VI la

---

[92] "Et però facto una praticha dove fu tutti e capi de' nimici del frate, nel quale luogho si comincciò a consultare se s'avevano a punire o no o come, molti furno d'oppinione di punirgli et achramente, molti altri legiermente, per la qual cosa Bernardo di G[i]ovanni Rucellai parllò, senddo de' primi, che si dovessi perdonare alleghanddo moltissime rag[i]oni et maxime che la ciptà si ghuasterebbe, e che Cesare passato il Rubhicone et g[i]unto / in Roma et preso tutto, gli fu presentato tutte le soschrittioni de' nimici che haveva fato Pompeio le quali Cesare arsse et non volle vedere e sua nimici acciò che loro sapenddo che Cesare non gl'aveva visti non si desperassino della sua amicitia, e molte altre rag[i]oni le quali piacquono assai". (Bartolomeo Cerretani, *Storia Fiorentina*, a cura di G. Berti, Olschki, Firenze, 1994, p. 255). La pratica cui fa riferimento Bartolomeo Cerretani, testimone oculare degli eventi di fede fratesca, si tenne 09 aprile 1498 e Bernardo Rucellai vi intervenì per la quinta pancata: "Bernardo di Giovanni Rucellai, per la pancata quinta: che siamo in tempo che la città è molto debole, et che questa seductione del Frate non ha lasciato pigliare da uno tempo in qua alcuno partito salutare, né ritenuto li amici di Italia né di fuora Italia. Item, che il Frate et socii pare si examini diligentemente, ma è da considerare quello possi partorire quando col Frate confessi essere intrigati molti cittadini; et che è da havere cura di non disparere, etc. Et demum se ne rimisse alla deliberatione della Signoria, raccordando che Cesare non volle vedere le scripture di Pompeo, etc". [*Consulte e Pratiche della Repubblica Fiorentina* I (1498-1505), *op. cit.*, p. 77].

[93] "E venutosi più allo stretto, non si accordavano e' Primati con i popolari: quelli salvare li voleano per bene, secondo diceano, della città; questi condannarli, per reprimere l'audacia loro e assicurarsi dello stato per lo avvenire, acciò altri a presumere non avessi di fare intelligenza. […] In effetto, sendo li intinti grande numero e avendo parenti assai, e sendo male per la città punire tanti cittadini, la Signoria, ristrettasi e consigliata da' primi cittadini, diliberò punire con misericordia, e benché molta differenza tra loro Signori fussi, ultimamemente in questo modo s'accordarono: che alquanti cittadini nominati nelle essamine prestassino buona quantità di danari per alquanto tempo; alquanti condannati in danari e privati delli uffici fussino". [P. Parenti, *Storia Fiorentina* II (1496-1502), *op. cit.*, p. 136].

causa di Savonarola, troppo debolmente difesa, a parere dei Dieci di allora, dal precedente inviato, Ricciardo Becchi. Questa missione di rilievo costò al Braccesi la rimozione dall'ufficio. Ed è proprio grazie al posto reso vacante dal Braccesi che inizia la carriera amministrativa di Niccolò Macchiavelli, il quale è chiamato nel giugno successivo a ricoprire la stessa carica[94].

Quale realtà politica trova, allora, di fronte a sé il quasi trentenne Niccolò Machiavelli, recrutato (per quanto ancora oggi se ne può sapere) dal nulla, a ricoprire la seconda carica amministrativa della Repubblica fiorentina? Il giovane trova, all'interno della Cancelleria, una squadra di collaboratori intraprendenti che avrebbero costituito, come possiamo evincere dall'epistolario privato di quegli anni, un sostegno fondamentale per la messa in pratica dei progetti in cui via via si sarebbe ritrovato coinvolto, sempre più in prima persona, nel corso del quindicennio successivo. Biagio Buonaccorsi, Agostino Vespucci, Antonio Dal Colle sono i nomi dei corrispondenti che ricorrono più frequentemente nelle lettere di questi quattro anni di formazione professionale che precedono l'avvento di Piero Soderini al Gonfalonierato a vita. Oltre alla propria famiglia cancelleresca, Machiavelli ha per altro presto modo di entrare in contatto con i principali esponenti della classe politica fiorentina, soprattutto gli ex-savonaroliani Lucantonio degli Albizi e Giovambattista Ridolfi, con i quali avrebbe sviluppato un rapporto di sempre maggiore intimità in occasione dell'attività amministrativa giornaliera e di quella straordinaria svolta durante la guerra contro Pisa. Soprattutto, è messo di fronte ad un quadro politico profondamente instabile, sul fronte interno così come su quello estero, dove al problema delle alleanze internazionali, rese più mobili dalla rimozione del Frate, si aggiunge quello mai sopito del conflitto pisano. È in tale congiuntura storica, della quale andremo ora a delineare rapidamente i tratti principali, che il giovane Niccolò muove allora i primi passi della propria esperienza politica ed è in tale contesto che s'inseriscono le lettere qui prese in esame.

[94] "Ser Alessandro Braccesi, cancelliere a Roma tenutovi da' X e operato in favore de' Frateschi contro alle leggi, privato fu dello ufficio". [*Ivi*, p. 137].

III. 2 AUTUNNO 1498: IL CONTESTO MILITARE SUI FRONTI PISANO E ROMAGNOLO.

Il 01 giugno 1498 a Paolo Vitelli è conferita in gran pompa dai Signori la nomina a Capitano generale dell'esercito fiorentino nella guerra contro Pisa. Dissapori con altri capitani di ventura al servizio di Firenze (in particolare, con il conte Rinuccio Farnese da Marciano, il quale ambiva a quella stessa carica e venne, invece, accontentato con il titolo meno prestigioso e militarmente meno rilevante di "Governatore") ed alcune oscillazioni politiche nei rapporti fra gli altri principali Stati della Penisola (primo fra tutti, il raffreddamento dell'alleanza tra la Repubblica di Venezia ed il Ducato di Milano, comportante un parziale riavvicinamento di Ludovico il Moro, Signore di Milano, alla Repubblica Fiorentina) determinano un ritardo nel decollo delle operazioni belliche. A giugno inoltrato l'attesa langue a tal punto da cominciare ad assumere i tratti di una vera e propria impasse: i Pisani scorrono indisturbati fino a Pescia, in Val di Nievole, e a San Miniato, in Val d'Arno, arrivando persino a minacciare un tentativo d'assedio all'avamposto fiorentino di Ponsacco. Come attestato dalle cronache del tempo, a Firenze comincia rapidamente a diffondersi il sospetto (piuttosto abituale, per la verità, in questi frangenti turbolenti) che qualche macchinazione occulta condotta dall'interno miri a sabotare la riuscita dell'impresa e con essa la stabilità della Repubblica. Questo sospetto risulta rinvigorito, intorno alla metà di luglio, dall'invio da parte del Duca di Milano di cento uomini d'arme e duecento balestrieri a cavallo in sostegno alle truppe fiorentine, il quale non sembra avere però alcun impatto positivo sull'andamento delle operazioni belliche. Movimenti sospetti sul confine romagnolo della compagnia di ventura di Armaciotto de' Ramazzotti, al servizio dei veneziani ed al cui seguito si congettura essere Giuliano de' Medici, gettano lo scompiglio nella nuova dirigenza fiorentina. Guidantonio Vespucci, nominato dopo la caduta di Savonarola ambasciatore a Milano e principale fautore del riavvicinamento con il Moro, è fatto rientrare d'urgenza in città sul finire del mese e subito dopo, al principio di agosto, viene inviato a Venezia insieme a Bernardo Rucellai per saggiare quali siano le intenzioni della Serenissima.

Mentre i due uomini più in vista del nuovo corso politico fiorentino sono fuori città, i movimenti dei Veneziani iniziano a scoprirsi nei fatti. Le incursioni sulla frontiera romagnola a danno delle possessioni di Firenze e del suo principale alleato locale, Caterina Sforza, signora di Imola e Forlì, si fanno più forti e frequenti. Si viene, per altro, a sapere di una nuova condotta fatta dai

Veneziani, questa volta al Duca di Urbino, Guidobaldo da Montefeltro. Con essa si profila la chiara possibilità che le compagnie del Duca e di Ramazzotto debbano ricongiungersi in qualche punto (Romagna, o più probabilmente, a Siena) per penetrare insieme in territorio fiorentino allo scopo di distogliere la Repubblica dall'impresa di Pisa, di minarne la nuova alleanza con Milano e di rimettere, nella migliore delle aspettative, i Medici in città. Per ovviare a questa situazione, vengono prese dai Fiorentini tre principali risoluzioni. In primo luogo, per guardare meglio il confine romagnolo, Giovanni di Pierfrancesco Popolani (già de' Medici), consorte in terze nozze di Caterina Sforza, è nominato commissario della Romagna, la quale si stima essere il fronte più rischioso delle future operazioni belliche. Contestualmente, vengono avviate trattative con Pandolfo Petrucci, signore di Siena, per rimuovere le ragioni che sin lì avevano impedito di siglare una tregua (perlopiù, inerenti alla questione della restituzione di Montepulciano e dell'abbattimento della torre e del ponte di Valiano) fra le due Repubbliche. L'obiettivo conclamato è di chiudere così ai nemici, qualora volessero profittarne, la via di Siena e di concentrare l'intero sforzo bellico sul confine romagnolo. Infine, sull'onda dell'accelerazione determinata da questo improvviso sdoppiamento di fronte e dalla specifica qualità dei tempi, si cerca di chiudere nel più rapido tempo possibile la partita pisana, forzando il Capitano a vincere le resistenze che sino a quel momento avevano appesantito la manovra bellica e spingendolo a lanciare una prima offensiva in grande stile contro la città ribelle.

Il 18 agosto hanno inizio le operazioni per sottrarre ai Pisani Vico, piazzaforte alle pendici del Monte Pisano che garantisce il controllo della piana orientale verso Cascina, massimo avamposto occidentale della città assediata. Il movimento studiato da Paolo Vitelli per mettere a sacco il castello mira a formare una sorta di tenaglia intorno a Vico che consenta alle truppe fiorentine di assestarsi prima con sicurezza nella piana per poi aprire, in seconda battuta, una via alle colline retrostanti da dove, una volta piazzate le artiglierie, possa essere bombardato il borgo sfruttando il vantaggio offerto dalla posizione sopraelevata. Il piano messo in opera dal Capitano scorre senza grandi intoppi ed il castello di Buti, borgo antistante Vico al centro della piana, si arrende ai Fiorentini dopo poco più di un giorno d'assedio. Paolo Vitelli conquista in tal modo un accesso sicuro alle colline e da lì il 20 agosto viene lanciato l'assalto a Vico. Dieci giorni dopo l'inizio delle ostilità, i Pisani abbandonano il bastione esterno e si asserragliano dentro il borgo fortificato, forti di ottocento fanti tra cittadini, veneziani e forestieri. Il primo di settembre comincia la battaglia per Vico che, dopo cinque giorni di intensi bombardamenti, si arrende, il 05 settembre 1498, consegnando ai Fiorentini la rocca e centinaia i prigionieri.

Questo primo successo, atteso a Firenze da più di tre mesi, è accolto come una liberazione. Ciò nonostante, i suoi effetti risultano pesantemente attutiti dalle notizie sempre più chiare che, mano a mano, cominciano ad affluire dai confini orientali e dalle missive inviate dall'ambasciatore fiorentino presso la corte pontificia, messer Francesco Gualterotti. Vicari e spie della frontiera romagnola informano che i Veneziani non cessano d'ingrossare le proprie truppe di stanza a Ravenna, mentre da Roma il Gualterotti conferma che Alessandro VI, preoccupato dal progressivo riavvicinamento dei fiorentini al Duca di Milano, ha dato a Piero de' Medici il proprio beneplacito per condurre le compagnie di ventura di Paolo Orsini e Bartolomeo d'Alviano, lungo la via di Siena, verso il territorio fiorentino[95]. Siglare la tregua con Siena diventa, allora, una priorità politica per la Repubblica, nonostante le condizioni svantaggiose imposte dal Petrucci a ser Antonio da Colle, mandatario fiorentino deputato alla negoziazione. Nella consulta convocata il 03 settembre, i partecipanti si esprimono all'unisono a favore della firma di un trattato quinquennale, benché esso comporti l'abbattimento della torre di Valiano e la parziale distruzione del ponte[96]. Tuttavia, la tregua non ottiene l'effetto dissuasivo sperato sulle mire di Veneziani, Medici e loro collegati e, dopo aver preso il tempo necessario per riorganizzare le proprie forze, sul finire del mese l'attacco è portato dai nemici, come ci si attendeva, all'altro capo del dominio.

Il 22 settembre Giuliano de' Medici compare, alla testa di un grande esercito, alle porte di Marradi. Ha risalito da Faenza, il cui signore era alleato dei collegati, tutta la valle del fiume Lamone e mira a sfondare in Mugello. A Firenze, è il panico[97]. Si teme che, nel giro di pochi giorni, l'armata possa essere sotto le mura della città e che questa volta, complice il sostegno dei Veneziani e l'imponente numero di forze in campo, l'esito sarebbe ben più nefasto di quello dell'anno precedente, quando Piero de' Medici si era spinto con un contingente raccozzato alla bell'e meglio fino a Firenze e, raccogliendo un nulla di fatto, aveva dovuto tornarsene a mani

---

[95] Il verbale della consulta tenutasi il 28 agosto 1498 reca in introduzione: "Essendosi lette 2 lettere venute da messer Francesco Gualterotti, oratore a Roma, contenenti andamenti di Piero de' Medici, il quale designava venire con gente d'arme inverso la città, et dipo che per uno de' Dieci si fu parlato sopra simile materia, sopra la quale fu chiesto consiglo, et tandem fu consigliato in questa sententia". [*Consulte e Pratiche della Repubblica Fiorentina* I (1498-1505), *op. cit.*, p. 101].

[96] "Lette certe lettere da ser Antonio da Colle, mandato a Siena, le quali contenevano il partito della tregua, con il rovinare il bastione di Valiano et parte del ponte, et examinato tutto fu consiglato in questa sententia". (*Ivi*, p. 104).

[97] "A dì 22 Giuliano de' Medici, partitosi di Val di Lamone con grossa fanteria e qualche homo d'arme, vennono alla volta di Marradi. […] El romore per tutta la valle del Mugello si divulgò: ciascuno quasi impaurì, e a sgombrare si mettevano. Molti cittadini e' quali erano alle ville a Firenze in furia se ne tornorono, dubitandosi che, se Piero col duca di Urbino vi s'aggiugnevano, scorrerebbono tutta la valle e forse a Firenze s'accosterebbono". [P. Parenti, *Storia Fiorentina* II (1496-1502), *op. cit.*, p. 155].

vuote da dove era venuto. Le opinioni sul da farsi sono contrastanti in seno alla stessa classe dirigente fiorentina e le missive spedite da Machiavelli, in questi giorni tumultuosi, ai quattro angoli del dominio fiorentino testimoniano di una certa difficoltà da parte dell'ufficio dei Dieci, deputato alle cose della guerra, a gestire il flusso d'informazioni provenienti dai territori ed a ritrasmettere ai funzionari del dominio consegne univoche sulle decisioni da prendere e sui rimedi da mettere in campo. Particolarmente divisiva è la scelta riguardante la continuazione della campagna contro Pisa. C'è chi propone di sospendere subito ogni operazione e di spostare l'insieme delle truppe sul fronte del Mugello e chi consiglia, invece, di lanciare un'ultima grande offensiva, prima di desistere da un'impresa che pare tanto vicina alla buona risoluzione.

In effetti, dopo la presa di Vicopisano, il fratello del Capitano, Vitellozzo, era riuscito a scorrere con la propria cavalleria più volte fin sulle porte di Pisa, facendo gran preda di gente e bestiame. Quest'indizio lasciava presagire un'intrinseca debolezza dei Pisani, cui era certo venuta meno buona parte degli aiuti che erano soliti ricevere dai Veneziani, i quali avevano preferito concentrare le proprie forze sul fronte romagnolo. Tuttavia, la risoluzione da prendersi in merito alla scelta del fronte di guerra da privilegiare (resistere, almeno per qualche giorno, su ambo le linee o spostare tutto il contingente in Mugello, rinunciando così definitivamente, perlomeno sino all'estate successiva, all'impresa di Pisa?) non era la sola a costituire una ragione di disaccordo all'interno della classe dirigente fiorentina. Accanto al dubbio in merito all'opportunità di proseguire o meno la guerra, vi era diversità di opinioni anche sul modo stesso di condurla. Tale contrapposizione aveva opposto, dopo la presa di Vicopisano, le valutazioni del Capitano generale a quelle dello stesso ufficio dei Dieci (sobillato in ciò, lasciano intendere alcune cronache dell'epoca, dalle critiche rivolte alla conduzione della campagna militare da parte del conte Rinuccino da Marciano). Le due opzioni erano riconducibili a due diversi maniere d'intendere la natura dell'assedio ed a due diversi modi d'interpretare i punti deboli della difesa pisana.

I Dieci, per parte loro, stimavano che fosse più produttivo, dopo aver preso i castelli di Buti e di Vicopisano, guadagnare definitivamente il controllo della piana che dava verso Firenze, muovendo l'assedio a Cascina per toglierla una volta per tutte ai Pisani. Caduta Cascina, si sarebbero assicurati il possesso della Val d'Era, che metteva nel senese, ed avrebbero impedito ai Pisani di scorrere indisturbati per la Val d'Arno. D'avviso diverso era, dal canto suo, il Capitano, che avrebbe preferito prendere prima il controllo del complesso sistema di fortificazioni di Ripafratta (bastione, torre, rocca), così da impedire ai Pisani di continuare a

ricevere aiuti e vettovaglie dal territorio lucchese (com'era avvenuto, in barba ad ogni proibizione fiorentina, sin dall'inizio delle ostilità), per impegnare poi, soltanto in un secondo momento, le proprie forze nella conquista della piana. A sostegno delle proprie valutazioni tattiche il Capitano convocava, inoltre, il sospetto che il Marchese di Mantova, in ultimo soldato dai Veneziani, fosse pronto a prender la via della Garfagnana per portare, passando per Lucca, ausilio ai Pisani assediati. Lo stallo derivante dall'indecisione venne spazzato via, come il più delle volte accade nei tempi di guerra, dal rapido susseguirsi degli eventi[98]. La comparsa di Giuliano de' Medici alle porte di Marradi e l'apertura di un secondo fronte ad oriente (non più di offesa, ma questa volta di difesa) spinse la magistratura a dar carta bianca al Capitano sulle scelte da prendere. L'importante era, a questo punto, al di là di quel che si facesse, farlo presto ed efficacemente. Lo stesso giorno della comparsa di Giuliano a Marradi, il campo fiorentino muoveva, allora, all'assedio della cintura fortificata di Ripafratta, come testimonia una lettera di mano di Machiavelli inviata, per conto dei Dieci, sul fronte orientale a Vieri de' Medici[99]:

"Di campo ci è stamane, per una de' commessarii, significato come el campo si de' levare stamane ad ogni modo per Libbrafatta"[100].

---

[98] "Finalmente l'esercito viniziano ottenne il passo per il contado di Faenza, e di val di Lamone da quel signore, che da essi Viniziani era stato condotto al soldo loro. Onde del mese di settembre del 1498 si condussero con l'esercito per la detta valle, sperando grandemente d'aver favore di quel paese per esser molto palleschi; ove giugnendo prima Giuliano de' Medici coll'aiuto delle genti bolognesi, che egli aveva seco a piedi e a cavallo, prese senza contrasto in Romagna improvvisamente il borgo di Marradi, e quindi a pochi giorni, essendovi giunto Piero suo fratello con le genti grosse viniziane, fu posto il campo al castello, o vero rocca soprastante al detto borgo, forte più tosto del sito che d'altro apparecchio per la difesa. Il quale assalto non aspettato da quella parte, essendo quel signor di Faenza in buona pace con la città, diede cagione a quella di gran travaglio". (Jacopo Nardi, *Istorie della città di Firenze* (I), a cura di L. Arbib, Luigi Pezzati Editore, Firenze, 1838-1841, p. 161).

[99] "Avvenga però che al principio su la venuta de' nimici, per opporsi al pericolo da quella banda, vi fusse mandato Vieri de' Medici, che poco innanzi era stato gonfaloniere di giustizia, come uomo che singularmente fusse contrario allo stato di Piero de' Medici suo consorte. Non però avendo seco compagnia di soldati, o pochi, ma solamente una moltitudine di contadini ragunati da lui per tutto il Mugello, non fu bastante a potere riparare che il romore e tumulto de' paesani, che da quella banda fuggivano, non si distendesse quasi in sino alle porte di Fiorenza. Avendo poi i Viniziani cominciato a battere quella rocca con le artiglierie, e essendo mal provveduta di quel che bisognava per la sua difesa, e oltre ciò avendo carestia grande d'acqua, per la moltitudine de' paesani, che in quella erano rifuggiti, l'arebbono per avventura ottenuta". (*Ivi*, p. 161-162).

[100] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), *op. cit.*, p. 67.

III. 3 L'ASSEDIO DI RIPAFRATTA DELL'OTTOBRE 1498.

L'assedio di Ripafratta cominciò negli ultimissimi giorni di settembre e si concluse ai primi di ottobre. Tutto sommato, poco tempo. Un assedio rapido, cruento. Tutto giocato sulla rapidità di manovra, sull'ostinazione dell'assalto e sull'effetto a sorpresa generato nei nemici. Le difese opposte dai Pisani vennero, infine, sbaragliate ed il 03 di ottobre anche gli ultimi occupanti, quelli della rocca, si arresero ai Fiorentini. Nelle parole di Piero Parenti, che narra l'episodio:

"Mentre che in Romagna seguivano tali cose, el campo nostro di Pisa forte strigneva Ripafratta, e prima per forza si prese la bastìa, poi la torricella, dove molti morirono, ultimamemente la rocca, a patti, che fu a dì 3 d'ottobre"[101].

Se la rocca si prese per patti e la torricella con grande dispendio di sangue, è pur vero che il bastione si prese "*per forza*". E la compagnia che con la forza prese il bastione è proprio quella composta da quei fanti alle dipendenze di messer Criaco dal Borgo che il poco lungimirante Vicario di Lari avrebbe voluto punire, un paio di mesi prima, per piccole intemperanze messe in atto dai suoi uomini contro gli abitanti della Val d'Era. Sulla base delle lettere ufficiali inviate tra la fine di settembre e l'inizio di ottobre 1498 da Machiavelli per conto dei Dieci a commissari, vicari e connestabili impegnati sui due fronti di guerra, possiamo agevolmente ricostruire quali furono le tappe dell'assedio di Ripafratta. Il 22 settembre, come abbiamo detto, il campo si mosse all'assedio della fortificazione. Il 29 le truppe di fanteria espugnarono il bastione ed il 30 cadde la "torricella". Dell'espugnazione della rocca in data 03 di ottobre, così come riportato dal Parenti, non viene fatta menzione nell'epistolario machiavelliano. Tuttavia, tale collocazione temporale sembra più che plausibile, se consideriamo che, il 05 ottobre, il Segretario scrive ai commissari fiorentini di stanza in campo presso il Capitano:

"Abbiamo dipoi la vostra per staffetta e quanto n'avvisate: intendiamo della presa di Santa Maria in Castello, il che ci è suto piacere assai"[102].

---

[101] P. Parenti, *Storia Fiorentina* II (1496-1502), *op. cit.*, p. 156.
[102] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), *op. cit.*, p. 90.

Il castello cui fa riferimento, sito nell'attuale comune di Vecchiano, rappresentava la fortificazione più propinqua a Pisa sulla via verso Lucca ed è assai probabile che l'esercito fiorentino vi ci sia diretto subito dopo l'acquisto di Ripafratta. Come che sia, la questione della presa di Ripafratta dovette senza dubbio giocare, nella particolarissima congiuntura temporale di quei giorni, una scommessa il cui peso è difficilmente comprensibile al di fuori del contesto bellico di fine settembre. Nell'avvallare la richiesta del Capitano di un'ulteriore dilazione temporale volta a sferrare un ultimo tentativo di attacco alle difese pisane, i Dieci assumevano di propria iniziativa una responsabilità di non poca importanza di fronte al popolo fiorentino ed agli altri collegi. Dalla lettura dell'epistolario ufficiale possiamo renderci conto di come, dopo l'occupazione di Marradi del 22 settembre, le lettere rivolte dai commissari del Mugello, del Casentino e della Romagna alla magistratura di cui Machiavelli era Segretario assumessero, di giorno in giorno, un tono sempre più nervoso, drammaticamente emergenziale, a tratti tragico.

Le pressioni ad interrompere al più presto la campagna contro Pisa ed a divertire l'insieme delle forze sul fronte orientale piovevano da tutte le parti sull'ufficio dei Dieci, la cui penna ufficiale, quella machiavelliana, da un lato confortava a non perdersi, dall'altro prometteva aiuti imminenti e, senza posa, trasmetteva amplificandole le buone notizie raccolte sul fronte occidentale ai commissari impegnati a difendere il fronte orientale. In questa congiuntura di eventi bellici simultanei nello svolgimento, ma contemplabili in maniera sinottica soltanto da parte del vertice cui affluivano le informazioni, la percezione stessa degli eventi finiva per essere sottoposta ad un'accelerazione temporale che ne alterava in profondità il profilo. Per fare un esempio concreto del fenomeno cui qui alludiamo diremo che se nelle lettere di agosto inerenti alla presa di Vicopisano l'accento era posto più sulla necessità stessa di occupare il borgo che sulla rapidità con cui dar corso all'azione, riguardo alla presa di Ripafratta del settembre la semplice conquista della fortificazione non è più sufficiente.

III. 4 LE LETTERE INVIATE DA MACHIAVELLI AI COMMISSARI IN CAMPO A RIPAFRATTA.

È l'elemento temporale a balzare ora in primo piano, a divenire esso stesso variabile politica. Ciò che scrive Machiavelli ai commissari in campo è che questi non devono limitarsi a prendere Ripafratta, ma che devono prenderla "in fretta". La variabile temporale assurge, allora, ad una dignità tutta particolare ed assume una colorazione congeniale alla specifica condizione dei presenti tempi di guerra, profondamente mutati da un mese all'altro. Machiavelli, che soltanto nel giugno precedente era arrivato a rivestire uno degli incarichi di maggior prestigio amministrativo dello Stato fiorentino, si trova allora a gestire in prima persona quella che si delinea in questo momento come la più grande crisi militare della storia della Repubblica dalla cacciata di Piero de' Medici in poi. Non siamo in grado di stabilire con quale bagaglio di esperienza il giovane Segretario si presentasse a questo appuntamento, ma possiamo appurare dai suoi dispacci come la gestione di questa crisi dovette senza dubbio sedimentare qualche lascito importante all'interno della sua percezione delle cose politiche. La presa del bastione di Ripafratta, conseguita il 29 settembre dai fanti di Criaco del Borgo, è salutata allora con un autentico sollievo da Machiavelli nella lettera di risposta inviata ai commissari in campo in seguito alla ricezione della notizia. Ciò nonostante, subito dopo aver reso le dovute felicitazioni per l'accaduto, il tono del discorso si fa immediatamente più cupo, il registro del Segretario più perentorio e la sua attenzione viene interamente spostata su quanto ancora resti da fare (la presa della torre e della rocca) – e da fare entro un termine temporale che possa conferire alla conquista una qualche utilità – piuttosto che su quanto sin lì è stato fatto.

La seconda parte della missiva è cadenzata, infatti, da una teoria non casuale di espressioni incalzanti attraverso cui Machiavelli cerca di trasmettere nel modo più lucido ed inequivocabile ai propri interlocutori la sua intima percezione della necessità di agire subito ed efficacemente. Ovvero, di agire in conformità alla velocità che hanno imposto alle cose i tempi di una guerra combattuta su due fronti. Espressioni come "*quando*", "*presto*", "*accelerare*" ritmano la prosa incalzante di questo dispaccio e configurano un nuovo spazio della *virtù* militare (dunque, della *virtù* politica) che non può più essere inteso al di fuori della sfera temporale. Già a queste date inizia a costruirsi, a parer mio, da parte di Machiavelli una prima intuizione dell'azione virtuosa come gesto in grado di riscontrare i propri effetti con la specifica qualità dei tempi entro cui il

soggetto si trova ad operare. Ben prima di comparire nei cosiddetti ghiribizzi (perugini) al Soderini del settembre 1506 e di trovare la propria sistemazione teorica nelle opere della maturità, un'idea di virtù indistricabile dalle condizioni peculiari della congiuntura si affaccia alla mente di Machiavelli già nel corso di queste prime e delicate esperienze di amministrazione bellica, nel corso delle quali la virtù ha modo di manifestarsi soltanto attraverso il riscontro con la temporalità imposta dalla guerra. La guerra (e, nello specifico, questa particolare guerra, giocata senza averlo deciso né voluto su due fronti, entrambi così propinqui al cuore della Repubblica da metterne a rischio la stessa sopravvivenza) fa risaltare, attraverso l'accelerazione imposta agli uomini ed alle loro azioni, lo spazio occupato dal tempo nelle cose della politica. Mette in risalto il tempo perché il suo tempo è un tempo inappellabile, il quale non concede né dilazioni, né una seconda possibilità. Alla delineazione di questo fenomeno, la lettera spedita da Machiavelli il 29 settembre ai commissari in campo è particolarmente eloquente:

"Con assai nostra satisfazione, per la vostra di stamane s'intese quanto generosamente, per ordine e virtù del Capitano e delle nostre fanterie, si espugnò el bastione: di che lo Altissimo ne ringraziàno, e voi e el signore Capitano con tutto lo esercito molto ne commendiamo. E se questo ci è suto piacere, molto più ci fia lo intendere voi avere conseguita interamente la vittoria: la quale al certo si potrà dire ottenuta, espugnata che arete cotesta rocca di Libbrafatta; la quale al tutto siamo certi che per vostra virtù si consequirà, ma solo ci tiene sospesi il quando"[103].

Si confida nella virtù (politica dei commissari e militare del Capitano), ma la virtù da sola non basta, se non è congiunta al necessario riscontro temporale. È il *quando* a tener sospesi i Dieci. Un giorno può fare la differenza perché può essere fatale tanto sul piano del sostegno interno accordato dall'opinione pubblica popolare all'impresa quanto su quello, ancora più importante, della tenuta del fronte orientale. Così, continua Machiavelli, incalzando i propri interlocutori:

"E dubitiàno forte, se non la accelerate, fra poco poco tempo non ci sia rotto el disegno da' gagliardi insulti che ci sono fatti verso Romagna da e' nimici nostri, e da e' forti provedimenti che per loro si ordinano: ché, benché noi non lasciàno a fare alcuna cosa in opprimerli, pure tuttavolta potrebbe essere che le gambe non rispondessino allo animo. Ma se, per la virtù vostra, si tira presto cotesta posta, noi non possiamo e non dobbiamo mai più dubitare d'alcuna cosa: e rimarranno e' nimici nostri sbeffati e tanto con maggiore loro vergogna quanto el caso sequirà con maggiore nostro onore. Pertanto noi vi

[103] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), *op. cit.*, p. 75.

confortiamo allo accelerare e operare ogni forza, ogni ingegno che questo riesca, acciò caviate voi, e noi, e tutta questa città di tanto pericolo quanto le imminenti occorrenzie ne minacciano"[104].

Bisogna, quindi, accelerare. Riscontrare la qualità dell'azione con la velocità che è stata impressa dai nemici alla condizione dei tempi presenti. Se non si accelera, il rischio è che "*fra poco poco tempo*" (si noti la ripetizione) la possibilità di condurre l'impresa a buon fine sul fronte pisano sia impedita dagli stessi sviluppi delle manovre del fronte romagnolo. È una temporalità, simultanea e velocissima, nella quale non si è scelto di giocare, ma la cui necessità risulta inaggirabile. In questo contesto, la *prudenza*, la classica prudenza politica del buon amministratore repubblicano o del buon condottiero di guerra, non è più sufficiente a gestire la situazione. Machiavelli esprime la drammaticità del frangente bellico attraverso un motto tirato dalla saggezza vernacolare fiorentina, così come erano usi fare i partecipanti alle consulte e alle pratiche della Repubblica quando avevano bisogno di rendere immediatamente un concetto della più grande rilevanza senza abbandonarsi a grandi giri di parole: "*potrebbe essere che le gambe non rispondessino allo animo*". Eppure, se la virtù di soldati e commissari (la quale, dopo la presa del bastione, non è suscettibile ad alcun dubbio) è in grado di riscontrarsi con le esigenze imposte dal tempo presente – se, insomma, *si tira presto cotesta posta* – i nemici resteranno sbeffeggiati. Ma, per far ciò, si richiedono forza, ingegno e, soprattutto, celerità.

Che questa prima messa a fuoco della relazione necessaria che astringe, nella condizione di guerra, tempo e virtù non si manifesti in maniera estemporanea nell'epistolario ufficiale machiavelliano, ma rappresenti piuttosto la cifra comune a molte delle lettere redatte in questo frangente del 1498, ci è confermato dall'insistenza con cui il Segretario torna sullo stesso tema già il giorno successivo, inviando una nuova missiva ai commissari in campo per meglio esplicitare il proprio pensiero e ribadire quanto detto il 29. La lettera, per meglio impressionare i destinatari e per condividere il flusso di informazioni in arrivo dal fronte orientale, è accompagnata da una copia di quella spedita il giorno precedente ai Dieci da Simone Ridolfi, commissario incaricato della difesa della piazzaforte che sovrasta il borgo di Marradi, caduto una settimana prima nelle mani di Giuliano de' Medici e delle sue truppe.

Per un castello nemico cinto d'assedio e pronto a capitolare, ce n'è uno amico che, sul versante opposto del territorio fiorentino, è obbligato a far fronte alla stessa situazione. Simultaneità dei

[104] *Ivi*, p. 75-76.

tempi di guerra significa anche questo: ogni battaglia è da considerarsi cruciale perché tutto ciò che avviene sullo scacchiere della guerra si configura come interdipendente e le forze impegnate in un certo sito di scontro sono, per definizione, forze sottratte a tutti gli altri potenziali luoghi del conflitto. Nonostante la battaglia condotta da Giuliano de' Medici per il castello di Marradi e quella condotta da Paolo Vitelli per la rocca di Ripafratta non si tocchino direttamente fra loro, l'esito dell'una avrà un'influenza determinante su quello dell'altra. La prima situazione di stallo che si sbloccherà metterà in movimento anche la seconda.

Una tale consapevolezza della sincronicità degli eventi nei tempi di guerra non può venire richiesta agli attori in campo, ma deve essere costantemente ricordata da chi, come Machiavelli, occupa una posizione di vertice e smistamento delle informazioni all'interno dell'amministrazione repubblicana la quale gli consente di godere d'una prospettiva sinottica sugli accadimenti. Ricordando senza sosta a Simone Ridolfi di non disperare nella difesa del castello e, contestualmente, ai commissari in campo a Pisa di velocizzare le proprie manovre di assedio, Machiavelli assolve, in quanto Segretario della seconda Cancelleria, al compito di connettere, nella parola e nel pensiero, ciò che si dà come scisso nella percezione esperienziale degli attori, benché sia unito, di fatto, nella catena degli effetti.

La fretta messa ai commissari del fronte occidentale è direttamente proporzionale alla calma ispirata al commissario del presidio orientale. È in questa simultaneità inestricabile delle azioni, concepita alla luce della consapevolezza di chi, da un punto di vista sovraordinato, può suggerire accelerazioni da una parte e decelerazioni dall'altra secondo quanto richiesto dall'equilibrio complessivo delle forze in campo, che lo spazio occupato dal tempo balza in primo piano e diventa la condizione stessa della virtù dell'azione politica. Se è vero, dunque, che non si dà virtù al di fuori della specifica qualità dei tempi, è altrettanto vero che questa qualità è, per definizione, da trovarsi caso per caso ed in connessione con gli altri. Poiché tutto è interdipendente nelle cose della guerra, la stessa virtù che su un fronte si configura come celerità (nell'assedio) su quello opposto si configurerà come pazienza (nella resistenza). E tutto ciò in ragione del fatto che il tempo, messo in movimento dalle azioni militari e reso pensabile attraverso la parola amministrativa di chi operativamente dice la guerra, è il medesimo e dall'esito di un'azione dipende quello di un'altra lontana, ma legata.

Conscio di questa concatenazione imposta alle cose dalla sincronia dei tempi, Machiavelli sente la necessità di ribadire, con la missiva del 30, ai commissari al seguito del Capitano quanto

detto loro il giorno precedente, rendendoli edotti su quanto avviene all'altro capo del dominio – e su quanto ciò li interessi direttamente. La rapidità con cui saranno in grado di condurre a buon fine l'impresa di Ripafratta interessa direttamente la riuscita complessiva della guerra:

"Noi vi scrivemo iarsera a longo, discorrendovi di quanta importanza era el mettere voi ogni ingegno e sollecitudine nello espedire cotesta impresa di Libbrafatta e mostramovi quanti pericoli si correvano nel dilatare, soprastandoci di verso Romagna tanti e tali pericoli quanti per voi medesimi potete pensare, avendo a petto tutte le forze de' Viniziani; di che se avessi dubitato, ve ne arà fatto certi la lettera vi mandamo di Simone Ridolfi. Pertanto, concludendo, bisogna mostrare ora quanta virtù regna in voi, nel Capitano e in tutto cotesto esercito: la quale si conoscerà prontamente nello esservi espediti presto da cotesta impresa"[105].

La conclusione su cui insiste qui Machiavelli presenta dei tratti di grande limpidezza comunicativa. Tali tratti sono senza dubbio imposti al discorso dalla necessità stessa della congiuntura: bisogna esprimere il proprio pensiero attraverso parole chiare, che siano chiaramente comprese dagli interlocutori per essere chiaramente applicate nelle loro azioni. Ciò detto, andrà sottolineato, infatti, come la parola rivolta dal Segretario a quei *cittadini* che dalla Seconda Cancelleria dipendono [*commissari*] e che si trovano impegnati in prima persona nella conduzione della guerra sia una parola destinata, prima di tutto, a produrre effetti, a generare le cose sperate attraverso l'azione di altri, a raggiungere il proprio scopo soltanto a condizione che l'ordine si traduca in gesto. Non c'è, allora, miglior mezzo per far agire gli altri conformemente a quanto atteso che quello di far loro comprendere la posta in gioco sottostante alla richiesta. In questo frangente critico, dove i Dieci si stanno giocando buona parte della propria credibilità e dove la Repubblica fiorentina mette a rischio la propria salvezza, non c'è tempo per lasciare spazio a mezze misure e sfumature interpretative. Ai vari attori in campo, dai commissari al Capitano, si richiede allora di mostrare quanta e quale sia la propria virtù. L'occasione non contempla appelli: bisogna farlo *ora* e bisogna farlo *prontamente*. Ovvero, senza lasciar sfuggire l'opportunità ed in maniera rapida. La virtù bellica non può essere conosciuta, infatti, che sulla base degli effetti prodotti e tali effetti si riducono ad un riscontro con la condizione dei tempi di guerra, che l'azione militare deve saper efficacemente dominare. Prontezza, speditezza, prestezza nell'assedio si configureranno, allora, come le sole qualità grazie a cui è possibile congetturare la virtù del buon soldato. Come avvenne nel caso di messer Criaco e dei suoi fanti il giorno precedente, in occasione dell'assedio del bastione. In maniera forse un po'

[105] *Ivi*, p. 77.

inusuale, infatti, per il costume cancelleresco di quegli anni, proprio a Criaco del Borgo ed alla sua compagnia Machiavelli aveva ritenuto opportuno indirizzare, dopo aver appreso la notizia della caduta del bastione, una lettera diretta e particolare, nella quale si congratulava con il capitano di ventura per il coraggio e la fedeltà dimostrati durante l'assedio di Ripafratta.

III. 5 LA GRATITUDINE DELLA REPUBBLICA PER I BENEFICI RICEVUTI.

A differenza di quelle rivolte tra il 29 e il 30 settembre ai commissari in campo, non si tratta di una lettera nella quale Machiavelli si attarda su ordini e consegne, né di una lettera puramente elogiativa. È una lettera nella quale è schizzata, piuttosto, prendendo occasione dal fluire altalenante degli eventi, una vera e propria teoria delle obbligazioni reciproche che legano, nei tempi di guerra, una compagnia di ventura alla Repubblica che la solda e, di converso, la Repubblica a quei soldati che, con le proprie azioni, si mostrano all'altezza del compito cui sono chiamati. Quelli che troviamo esposti da Machiavelli nel dispaccio destinato a Criaco sono, dunque, i doveri che una Repubblica nutre nei confronti di quei mercenari che hanno saputo beneficarla "*effettualmente*", ovvero attraverso i gesti compiuti sul campo di battaglia, i quali rappresentano le sole prove inoppugnabili di un'affezione e di una virtù reali.

Di fronte a Criaco ed ai suoi fanti, la Repubblica è tenuta a fare atto di aperta riconoscenza, dimostrando di saper gratificare chi la serve come deve. È un complesso circuito di mutue responsabilità quello che viene posto in essere in questa lettera tra l'istituzione repubblicana ed il proprio capitano. Buona parte del lessico impiegato per dargli forma è imprestato al tradizionale vocabolario utilizzato dalla letteratura classica di ambito filosofico per descrivere la natura del commercio di benefici esistente tra amici ordinati fra loro in posizione gerarchica. Una prima elaborazione del *beneficio* in quanto fondamento dell'amicizia utilitaria posta alla base della *philìa* politica compare già nelle tre *Etiche* di Aristotele[106]. Tuttavia, è con gli autori

[106] Il commercio di *benefici* tra gli amici costituisce la trama di diritti e di doveri su cui s'incardina, secondo Aristotele, una declinazione particolare dell'*amicizia*: l'amicizia fondata sull'*utile*, distinta, sulla base di una natura e di fini specifici, dall'amicizia fondata sul *piacere* e dall'amicizia fondata sulla *virtù*. Nel settimo libro dell'*Etica Eudemia* così come nell'ottavo e nel nono dell'*Etica Nicomachea*, questo genere di amicizia è, a sua volta,

dello Stoicismo latino del periodo tardo repubblicano ed imperiale che il fenomeno del *beneficio* conosce la sua più compiuta e ricca definizione, grazie anche alla particolare rilevanza accordata all'istituto della *clientela* all'interno del mondo romano. Con Cicerone[107], il circuito

---

suddiviso in due ulteriori classi, in ragione della statura degli amici: fra loro pari ed eguali, come nel caso dei fratelli, dei cittadini o degli uomini in generale oppure, al contrario, fra loro gerarchicamente identificabili in quanto superiore ed inferiore, come nel caso del padre e dei figli, del sovrano e dei sudditi, della divinità e degli uomini. La logica del *beneficio* costituisce, di conseguenza, il tessuto normativo essenziale su cui riposano le regole dell'*amicizia* finalizzata all'*utile*, qualora questa intervenga tra amici fra loro disuguali (benefattore-beneficato). Il *beneficio* ricevuto dal benefattore domanda implicitamente di essere riconosciuto e, per quanto possibile, restituito da parte del beneficato, come se si trattasse di un *prestito*, avanzando un'istanza di priorità rispetto agli altri rapporti di amicizia entro cui è coinvolto il soggetto: "*è chiaro che, per lo più, si devono ricambiare i benefici, piuttosto che fare favori agli amici e che, come avviene nel caso di un prestito, si deve restituire un favore a chi ce lo ha fatto, piuttosto che fare un favore a un amico*". (Aristotele, *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano, 2008, *Etica Nicomachea*, l. IX, 1164b, p. 501). Tuttavia, come può chi è inferiore ripagare convenientemente il *beneficio* fattogli da un superiore? Nell'amicizia tra ineguali volta all'*utile*, l'uguaglianza della relazione di amicizia è ristabilita grazie all'*onore* tributato dal beneficato al benefattore, la quale risarcisce il favore accordato: "*In tal modo, però, sembrerebbe che chi è superiore sia svantaggiato e che l'amicizia e la comunità si configurino come una prestazione onerosa. Occorre, perciò, ristabilire l'uguaglianza e realizzare la proporzione in qualche altro modo. Questo modo è l'onore che, per natura, spetta a chi comanda e alla divinità rispetto a colui che è comandato. Bisogna, dunque, che il guadagno sia eguagliato in rapporto all'onore*". (Aristotele, *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano, 2008, *Etica Eudemia*, l. VII, 1242b, p. 286-287). Le regole dell'amicizia *per utile* fondano, allora, la cornice generale entro cui sono declinate le norme particolari ed eterogenee che disciplinano la vita delle comunità politiche, dando vita ad una peculiare nozione di giustizia che si configura come giustizia "*per l'amico*": "*Ed è giusto soprattutto ciò che si trova nell'amicizia fondata sull'utile, poiché questa rappresenta la giustizia politica.* [...] *Dunque, interrogarsi su come si deve trattare l'amico, significa interrogarsi su una determinata forma di giusto. E infatti, in generale, tutto quello che è giusto lo è rispetto all'amico*". (Aristotele, *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano, 2008, *Etica Eudemia*, l. VII, 1242a, p. 285).

[107] Il capitolo XVIII del II libro del *De Officiis* ospita un elogio del commercio di *benefici*, identificato come fondamento di prosperità ed unità delle comunità politiche, al quale è opposta in contraltare la dura condanna dell'*ingrato*, nemico comune della società umana: "Quod autem tributum est bono viro et grato, in eo cum ex ipso fructus est, tum etiam ex ceteris. Temeritate enim remota gratissima est liberalitas, eoque eam studiosus plerique laudant, quod summi cuiusque bonitas commune perfugium est omnium. Danda igitur opera est, ut iis beneficiis quam plurimos adficiamus, quorum memoria liberis posterisque prodatur, ut iis ingratis esse non liceat. Omnes immemorem beneficii oderunt eamque iniuriam in deterrenda liberalitate sibi etiam fieri eumque, qui faciat, communem hostem tenuiorum putant". [Ma quando si fa del bene a un uomo onesto e riconoscente, doppio frutto se ne ricava: da lui e anche dagli altri. Perché la liberalità, usata con giusto criterio, acquista gran favore, e i più la lodano con tanto maggior entusiasmo, in quanto la bontà dei più grandi cittadini è comune rifugio aperto a tutti. Dobbiamo duqnue studiarci di rendere a quanti più è possibile tali benefizi che se ne trasmetta il ricordo ai figli e ai figli dei figli, sì che questi non possano sottrarsi al dovere della gratitudine. Invero, tutti odiano l'ingrato, pensando che l'ingratitudine, in quanto scoraggia la liberalità, sia un'offesa fatta anche a loro, e che l'ingrato sia il comune nemico dei poveri e degli umili]. (Cicerone, *Dei doveri*, in *Opere politiche*, a cura di A. Resta Barile e D. Arfelli, Mondadori, Milano, 2007, p. 509). L'invito a nutrire ed osservare fedeltà nei confronti degli amici, specie verso quelli di lunga data, trova posto nel dialogo che al tema dell'amicizia è interamente dedicato, il *Laelius*, e viene fatto poggiare proprio sull'autorità della *vis* esercitata dai *costumi* e dalla *consuetudine* nelle cose umane: "Novitates autem, si spem adferunt, ut tamquam in herbis non fallacibus fructus adpareat, non sunt illae quidem repudiandae, vetustas tamen loco suo conservanda. Maxima est enim vis vetustatis et consuetudinis. Quin in ipso equo, cuius modo feci mentionem, si nulla res impediat, nemo est, quin eo, quo consuevit, libentius utatur, quam intractato et novo. Nec vero in hoc, quod est animal, sed in iis etiam, quae sunt inanima, consuetudo valet, cum locis ipsis delectemur, montuosis etiam et silvestribus, in quibus diutius commorati sumus". [Le novità, se

di *benefici*, che interviene in maniera capillare e trasversale lungo tutti i livelli del corpo civile, comincia ad essere descritto in qualità di collante politico intorno a cui si dispongono la stabilità e la prosperità delle comunità umane, sottolineandone in maniera marcata l'antitesi rispetto all'*ingratitudine*, causa principale di disgregazione dell'unità sociale delle Repubbliche. È, però, con Seneca[108] e con il suo trattato in sette volumi "*De Beneficiis*", indirizzato all'amico e

---

portano qualche speranza, così che già come in germogli non fallaci ne appaia il frutto, non sono davvero da respingersi; tuttavia, le vecchie amicizie son da mantenersi al loro posto: grandissima è infatti la forza di una consuetudine antica. Anzi, quanto proprio al cavallo, di cui ho fatto or ora menzione, se niente lo impedisce, non v'è nessuno che non usi più volentieri quello a cui è avvezzo, che uno mai montato e nuovo. E non solo in questo che è un animale, ma pure in quelle cose che sono inanimate ha forza la consuetudine, tanto è vero che ci sono cari quei luoghi nei quali siamo stati a lungo, pur se sono montuosi e silvestri]. (Cicerone, *L'amicizia*, a cura di E. Narducci, Rizzoli, Milano, 2015, p. 138-141). Non a caso, all'argomentazione sulla forza dell'antichità e della consuetudine nella vita degli uomini è fatta immediatamente seguire, da Cicerone, la trattazione dei diritti e dei dovere che caratterizzano l'amicizia tra disuguali la quale, riguardando il circolo di obbligazioni sotteso all'amicizia politica, non costituisce argomento principale di questo dialogo, che è dedicato in maniera privilegiata all'esame dell'amicizia virtuosa tra pari ed eguali. Come nel passo tratto dal *De Officiis* che è stato ricordato poc'anzi, anche nel *Laelius* Cicerone s'impegna a delineare, intorno al commercio di *benefici*, la struttura elementare delle comunità umane. Tale relazione, asimettrica e fiduciaria, permette di astringere i più deboli ai più forti, i superiori agli inferiori e la società nel suo insieme, sulla base di un unico e solo vincolo politico. Condannando con fermezza l'ingratitudine dei beneficati ed elogiando con altrettanto vigore l'umiltà dei benefattori, nota Cicerone: "Ut igitur ii, qui sunt in amicitiae coniuctionisque necessitudine superiores, exaequare se cum inferioribus debent, sic inferiores non dolere se a suis aut ingenio aut fortuna aut dignitate superioris. Quorum plerique aut queruntur semper aliquid aut etiam exprobrant eoque magis, si habere se putant, quod officiose et amice cum labore aliquo suo factum quaent dicere. Odiosum sane genus hominum officia exprobrantium, quae meminisse debet is, in quem collata sunt, non commemorare, qui contulit. Quam ob rem, ut ii, qui superiores sunt, submittere se debent in amicitia, sic quodam modo inferiores extollere". [Come dunque coloro, che nel vincolo dell'amicizia e della parentela si trovano superiori, debbono sapersi mettere a pari degli inferiori, così gli inferiori non debbono dolersi d'essere superati dai loro o nell'ingegno o nella fortuna o nel prestigio. E invece la maggior parte di costoro o sempre si lagnano di qualcosa o anche fanno qualche rimbrotto, e tanto più se credono d'aver cosa che possano dire di aver fatta con premura e amicizia e qualche loro incomodo. Razza d'uomini veramente odiosa, quella di coloro che rinfacciano i servizi resi; mentre questi li deve ricordare colui al quale furono fatti, non colui che li fece. Per ciò, come coloro che sono superiori devono nell'amicizia abbassarsi, così in un certo modo gli inferiori devono innalzarsi]. (Cicerone, *L'amicizia*, *op. cit.*, p. 142-143).

[108] L'*ingratitudine* è, per Seneca, "*maximum crimen*" perché è da essa che originano, come da una fonte comune, tutte le altre cattive passioni e cattive disposizioni che flagellano la comunità umana: "Erunt homicidae, tyranni, fures, adulteri, raptores, sacrilegi, proditores: infra ista omnia ingratus est, nisi quod omnia ista ab ingrato animo sunt, sine quo vix ullum magnum facinus accrevit. Hoc tu cave, tanquam maximum crimen, ne admittas". [Ci saranno sempre omicidi, tiranni, ladri, adulteri, seduttori, sacrileghi, traditori; ma peggiore di tutte queste colpe è l'ingratitudine, se non altro perché tutte queste derivano dall'ingratitudine, senza la quali quasi nessun grave delitto ha assunto vaste proporzioni. Tu guardati dal commettere questo crimine, considerandolo come il più grave di tutti]. (Seneca, *I benefici*, in *Id.*, *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2013, p. 355-356). Mettendo a repentaglio, attraverso il disconoscimento e l'infedeltà, il funzionamento ordinario del circolo dei *benefici* all'interno della società, l'*ingratitudine* finisce per minare, infatti, anche la stessa "*concordia*" su cui si regge la comunità umana: "Ut scias, per se expetendam esse grati animi affectionem, per se fugienda res est ingratum esse : quoniam nihil aeque concordiam humani generis dissociat ac distrahit, quam hoc vitium". [Perché tu ti convinca che il sentimento della gratitudine è desiderabile di per sé: l'essere ingrati è cosa da evitarsi di per sé, perché niente come questo vizio divide e distrugge la concordia fra gli uomini]. (Seneca, *I benefici*, *op. cit.*, p. 411). Il passo più celebre del *De Beneficiis*, che avrebbe esercitato una profonda influenza sulla riflessione medievale ed umanistica in tema di *beneficio* e di *gratitudine*, è quello che

corrispondente Liberale da Lione, che la tematica del *beneficio* giunge alla sua piena maturazione antica, configurandosi nel I secolo d.C. come oggetto di analisi indipendente rispetto al più vasto tema dell'amicizia. Seneca presenta l'alternativa tra *riconoscimento* ed *ingratitudine* per il beneficio ricevuto come il terreno di scontro privilegiato di una lotta radicale e di vasta portata, che perennemente opera in seno alle società politiche, tra la *virtù* ed il *vizio*.

In ragione dell'importanza accordata durante il Medioevo al *beneficio* come base non trascurabile delle relazioni giuridiche di ambito pubblico e privato, questi testi sarebbero stati sottoposti ad un lungo processo di trasmissione e di rielaborazione esercitato dai dottori dello *ius commune*[109], i quali sarebbero col tempo giunti a mettere a punto un organico sistema di

---

figura in apertura del terzo libro dell'opera, dove Seneca distingue tre generi d'*ingratitudine* sulla base della loro rispettiva gravità. Se *ingrato* è colui che riceve il beneficio senza ricambiarlo o colui che lo accetta senza nemmeno riconoscerlo, *ingratissimo* fra gli *ingrati* sarà, però, colui che se ne dimentica: "Multa sunt genera ingratorum, ut furum, ut homicidarum; quorum una culpa est, ceterum in partibus varietas magna. Ingratus est, qui beneficium accepisse se negat, quod accepit: ingratus est, qui dissimulat: ingratus, qui non reddit: ingratissimus omnium, qui oblitus est". [Ci sono molti generi di ingrati, come di ladri, di omicidi: la colpa è unica, ma è suddivisa in numerose varietà; è ingrato chi nega di aver ricevuto un beneficio che invece ha ricevuto, è ingrato chi fa finta di non averlo ricevuto, è ingrato chi non lo ricambia, ma il più ingrato di tutti è chi l'ha dimenticato]. (Seneca, *I benefici*, *op. cit.*, p. 380). Se si vuole avere un saggio dell'influenza esercitata sullo sviluppo della coscienza medievale ed umanistica da questa "tassonomia" dell'*ingratitudine* proposta da Seneca nel I secolo d.C., si veda quanta ascendenza essa eserciti ancora ai primi del Cinquecento nel capitolo "*Dell'ingratitudine*", componimento in terzine dantesche composto da Machiavelli e dedicato al collega di Cancelleria Giovanni Folchi, rimasto coinvolto come l'amico nella cosidetta "congiura del Boscoli": "Tien questa peste (e mai non vengon manco, / ché dopo l'una poi l'altra rimette / ne la faretra ch'ell'ha sopra 'l fianco) / di venen tinte tre crudel saette, / con le qual punto di ferir non cessa / questo e quell'altro, ove la mira mette. / La prima de le tre, che vien da essa, / fa che l'uom solo il benefizio allega, / ma senza premiarlo lo confessa; / e la seconda che di poi si spiega, / fa del ben ricevuto l'uom si scorda, / ma sanza iniuriarlo solo il niega; / l'ultima fa che l'uom mai non ricorda / né premia il ben, ma che, iusta sua possa / il suo benefattor laceri e morda. / Questo colpo trapassa dentro a l'ossa; / questa terza ferita è più mortale; / questa saetta vien con maggior possa". (N. Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa*, *op. cit.*, vv. 40-57).

[109] Che la riflessione sviluppata dai dottori del diritto medievale intorno al tema del *benefici* e della *gratitudine* sia costruita in un continuo e diretto dialogo con i testi della tradizione filosofica antica di matrice aristotelica e stoica, può essere dimostrato ricorrendo a due esempi di primo piano tratti dalla decretalistica trecentesca. Introducendo la voce "*beneficium*" del "*Repertorium Innocentii*" (meglio noto con l'appellativo familiare "*Margarita*"), Baldo degli Ubaldi si rifa direttamente all'autorità di Seneca e di Quintilliano, notando come: "*Beneficio est benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo ait Seneca primo de beneficiis. Et omnium beneficiorum ista est natura ut non sit necessitas sed potestas ait quintilianus li*. I". (Baldus de Ubaldi, *Margarita*, Mediolanum, 1491, f. 6r). Contemporaneo di Baldo, Giovanni da Legnano dedica ben due trattati al tema dei *benefici*. Di argomento tecnico e finalizzato ad osteggiare la cattiva consuetudine di cumulazione delle prebende da parte del clero è il "*De pluralitate beneficiorum*", redatto su commissione di papa Urbano V negli anni '70 del XIV secolo e poi annesso alla "*Lectura in Clementinas*". Di più ampio respiro è, invece, il trattato "*De amicitia*", nel quale l'insieme di diritti e di doveri che caratterizzano la relazione amicale è considerato, in maniera del tutto inedita, alla luce della filosofia antica, da un lato, e delle norme di diritto canonico, dall'altro. In quest'opera originale, concepita secondo le rigorose regole dimostrative dell'argomentazione scolastica e giuridica, i brani tratti dai testi dedicati da Aristotele, Cicerone e Seneca alla problematica dell'amicizia figurano, senza soluzione di continuità e senza distinzione gerarchica, accanto a quelli estrapolati dal *Decretum* di Graziano e dalle raccolte di *Decretali* pontificie. Una lunga discettazione sul rapporto tra benefattore e beneficato e sulle disposizioni che presiedono

prerogative e di obbligazioni strutturato attorno alla nozione di *beneficio* ereditata dalla filosofia antica e valido a definire tanto la relazione tra l'istituzione ed i propri sudditi quanto il rapporto tra diverse istituzioni. Grazie alla mediazione svolta dalla giurisprudenza medievale, il termine entrava così, forte di un'inveterata tradizione e di una più che articolata formulazione, a far parte del patrimonio lessicale e concettuale adoperato dal volgare di Cancelleria della prima Modernità per trattare le cose della politica, quelle della pace così come quelle della guerra.

La lingua amministrativa impiegata sul finire del Quattrocento dalla Cancelleria fiorentina di cui Machiavelli è Segretario ha, allora, a propria disposizione una sorta di abbecedario atto a dire, a pensare ed a rappresentare l'insieme di obbligazioni politiche che avvincono un'istituzione belligerante al proprio comandante impegnato direttamente nella conduzione delle operazioni di guerra. Questa rete di obbligazioni, a cui ciascuna parte ha il diritto di fare appello, dà luogo così ad un codice condiviso, benché non scritto, atto ad interpretare sulla base di un sistema di valori comuni le azioni condotte da ciascun soggetto della relazione. Un codice entro cui, alle obbligazioni del soldato, fanno da contraltare quelle dell'istituzione ed il cui criterio di verità epistemica non è distinguibile dal piano dell'effettualità politica dell'azione.

---

alla retribuzione del beneficio trova, allora, spazio al centro di questo trattato. Ripercorrendo in parte l'andamento espositivo delle *Etiche* di Aristotele ed in buona parte discostandosene, qui sono prese in esame da Giovanni le qualità che permettono di identificare l'amicizia per "*utile*" dalle altre forme di amicizia così come le modalità che consentono di distinguere il *beneficio* dagli oggetti più prossimi del "*dono*" e dello "*scambio*". Ed è all'interno di questa riflessione che trova posto il titolo: "*An cuilibet benefactori sit retribuendum*". La rubrica prende le mosse dal commento del *De Beneficiis* di Seneca: "*Dico ergo primo quod non oportet omnem qui bonum facit retribuere et hoc declarat Seneca in libro de beneficiis per multos casus*" del quale sono, nelle righe che seguono alla citazione d'apertura, riportati ed analizzati diversi passi: "*Examinemus singula dicta Senecae*". Dopo aver passato in rassegna il testo di Seneca ed una volta ultimatane l'esegesi, Giovanni si accinge a dar corpo alla propria personale risoluzione del quesito, la quale, poggiando sulle autorità del diritto canonico e del testo aristotelico, mette in luce le tre cause che possono portare alla mancata retribuzione del *beneficio* ricevuto: la cupidigia; l'impotenza; l'amicizia. Di queste tre, soltanto l'impotenza è giustificabile. La cupidigia si configura, invece, come peccato, mentre l'amicizia è "*multipliciter*" peccato "*moraliter*": "Seneca non intendit excludere sic donationem a beneficio retributionis, sed interdit excludere quod illa sit donatio in suo strictissimo significato. Confirmo quod talis beneficiatus teneatur ad retribuendum. Nam si retinet et non retribuit aut hoc facit ratione cupiditatis aut ratione impotentiae vel ratione amicitiae. Si rationis cupiditatis peccat. [XLVII dis. oratio et c. sicut hii]. Si ratione impotentiae excusatur de furtiis. [Si quis Deus di. IIII] sicut debet tamen humiliter confiteri se impotentem et seipsum offerre talis recognitio habet vim retributionis ut scribitur in vitis phylosophorum de discipulo qui cum aliud non haberet quod offerret Socrati pretori suo obtulit seipsum quod strictius acceptatvit. Si autem retinet ratione amicitiae multipliciter peccat moraliter. Primo quia vel a principio non debuit tale bonum recipere vel ut dabat recuperare dabat enim ille sicut sperans ut amicus. Propter utile non autem propter honestum recipientem. Ergo a dante ut amico propter utile tamquam datum ad amico propter honestum male facit quia debuit conformari danti de donatione pastoralis. Secundo quia vult facere amicum propter honestum illum qui non vult sic sed solum non vult illud propter utile etiam sic peccat mortaliter ut scribit phylosophus ethicorum ibi nolentem autem amicum non est faciendum. Tertio peccat quia dissoluit amicitiam inter eos talem qualem sicut supra dictum fuit". (*Johannes de Lignano*, *De Amicitia*, Bononia, 1492, f. 8r).

"*Beneficio*" è un termine dallo spettro semantico ampio ed estremamente flessibile, come testimoniato, infatti, dalla fortuna del suo impiego e dalla varietà dei contesti d'applicazione. La nozione si presta ad indicare l'insieme delle azioni operate dal soldato a vantaggio dell'istituzione da cui dipende. Tali azioni saranno, allora, tanto variegate fra loro quanto vari sono i gradi della relazione politica che può essere stabilita tra la Repubblica e, caso per caso, un mercenario, un protetto o, ancora, un alleato. Denominatore comune ad ogni sorta di beneficio bellico è, però, il fatto che con esso si alluda sempre ad un'azione andata a buon fine e concernente la salute della patria. Del beneficio diremo, allora, riassumendo che si può parlare soltanto a posteriori, in riferimento al dominio delle pratiche ed ai fini dell'istituzione cui è reso. Il beneficio, una volta riscontrato negli effetti (a posteriori), permette quindi di stabilire la virtù e la fedeltà di un soldato. La virtù sulla base dei comportamenti effettivamente tenuti in campo; la fedeltà in ragione del vantaggio arrecato all'istituzione. Il beneficio impone, di conseguenza, di essere confacentemente riconosciuto da parte di colui che lo riceve.

Un beneficio adeguatamente riconosciuto apre la via a benefici futuri, che potranno essere resi tanto da parte di colui che già una volta si è distinto per averlo operato quanto da parte di nuovi potenziali beneficatori. In questo circolo di scambio, di natura ininterrotta ed auto-implementante, che viene ad istaurarsi tra soldato ed istituzione, il riconoscimento del beneficio è la causa principale della produzione di ulteriori benefici, allo stesso modo in cui il mancato riconoscimento del beneficio non si configura come un'azione neutra, ma piuttosto come un gesto foriero di conseguenze nocive e pericolose. Un beneficio riconosciuto tardi, in maniera non sufficiente rispetto quanto ricevuto o, infine, non riconosciuto del tutto è la manifestazione dell'ingratitudine che l'istituzione usa nei confronti dei virtuosi e dei fedeli. Massimo peccato politico, in ragione degli effetti che produce, l'ingratitudine di cui si macchia l'istituzione la rende allora un soggetto inaffidabile agli occhi dei propri comandanti, cittadini ed alleati.

Come già ci è capitato di sottolineare, in riferimento all'attenzione che i Romani mettevano nella preservazione dell'*antico costume giudiziario* di fronte agli errori compiuti in guerra dai propri generali, il tradimento dell'aspettativa fondata sulla continuità della tradizione può costituire un non problema (ed anzi un vero e proprio vantaggio) per coloro che soli si trovano a gestire le sorti di uno Stato ed a ponderare il peso delle proprie scelte. Come Machiavelli avrebbe avuto modo di constatare in prima persona sin dall'anno successivo, nel corso della legazione al Re di Francia Luigi XII, ed in maniera ancor più evidente nell'autunno del 1502,

in occasione di quella svolta al seguito di Cesare Borgia, i Principi possono sempre, se credono, disinteressarsi alle conseguenze prodotte da un atteggiamento apertamente ingrato. Il mancato riconoscimento del beneficio ricevuto diventa, anzi, nel caso di chi può governarsi a proprio piacimento e secondo i favori della fortuna, lo strumento stesso della buona condotta politica. Un modo di operare che, frustrando le aspettative in precedenza nutrite nel collegato, consente di riguadagnarne ogni volta la fedeltà attraverso lo spiazzamento delle sue previsioni.

Tuttavia, per quanto efficace si dimostri nella gestione degli affari della guerra da parte del Principe, questa maniera del procedere non può andare disgiunta dal governo dell'uomo solo al comando. Una Repubblica trova, invece, la propria forza proprio in quelle qualità politiche che, in un Principe, si configurerebbero come dei difetti - e nel suo caso sono, tutt'al contrario, dei pregi. La fedeltà osservata nei confronti dei propri collegati, la continuità dell'azione istituzionale, la gratitudine dimostrata a chi le apporta beneficio rappresentano le condizioni della sua stessa stabilità. Una Repubblica sarà tanto più affidabile (e, dunque, ben servita in futuro) quanto più saprà mostrarsi riconoscente verso il bene ricevuto. Ben lungi dal costituire il retaggio di una visione morale delle cose politiche, la necessità di operare conformemente ai doveri imposti dalla gratitudine rappresenta per l'istituzione repubblicana il modo privilegiato di tutelare nel tempo la propria sopravvivenza e prosperità, tenendosi vicini coloro che l'hanno aiutata in passato e tendendo una mano a coloro che volessero farlo in futuro. Il beneficio impone riconoscimento ed il riconoscimento deve prodursi in conformità agli obblighi implicitamente contenuti nella nozione di gratitudine.

Alla luce di quanto detto, leggeremo allora con un'attenzione particolare l'esigenza che Machiavelli (o l'ufficio dei Dieci) percepisce di rivolgersi direttamente a Criaco del Borgo, senza passare per l'intermediazione dei commissari, e quanto egli riporta nella missiva inviata al capitano di ventura. Ne va delle azioni che Criaco ed i suoi fanti saranno disposti a compiere in futuro e ne va, al tempo stesso, delle azioni che altre compagnie saranno pronte a mettere in campo imitando quelle del capitano che ha saputo prendere il bastione di Ripafratta. La posta politica in gioco, come si vede, è della più grande importanza. Lo è, soprattutto, se siamo disposti a contestualizzarla in quell'accelerazione della qualità dei tempi, simultanea ed interdipendente, che la guerra su due fronti ha imposto alla Repubblica fiorentina e che abbiamo provato a descrivere nelle pagine precedenti. Bisogna stimolare in messer Criaco e nei suoi uomini una propensione ad agire, qualora si ripresenti l'occasione propizia, così come hanno saputo fare nel caso della presa del bastione. Bisogna che altri, vedendo come la Repubblica ha

gratificato Criaco, siano disposti a fare lo stesso, quando il caso lo permetta loro. E l'occasione è lì sotto gli occhi dell'esercito fiorentino. La battaglia per Ripafratta non è ancora conclusa.

La caduta del bastione costituisce certo un buon indizio per congetturare lo sviluppo della manovra di assedio, ma non è che l'inizio. Il grosso del lavoro resta ancora da fare e va fatto nel più breve tempo possibile, per togliere i Dieci da una sospensione scomoda ed imbarazzante e per consentire ad una porzione dell'esercito di confluire sul fronte orientale. Perciò, a chi da Firenze vede e pensa la guerra nella sua totalità, spetta il compito d'intromettere la propria parola sin nelle pieghe di un assalto andato a buon fine, riconoscendo il gesto virtuoso e gratificandolo, se con le opere non può esser fatto, almeno a parole. La lode del Segretario, che va a pescare proprio la persona di Criaco ed a lui direttamente si rivolge, assolve allora ad un ruolo di portata generale per le sorti di Firenze. Scrivendo al capitano di ventura e ricordandogli l'insieme di obblighi che la Repubblica nutre oramai nei suoi confronti, Machiavelli afferma e conferma la credibilità della stessa istituzione repubblicana nel suo complesso. Una credibilità che riposa sulla perpetuità del *costume*. Siamo finalmente giunti al cuore del nostro discorso.

Perché il circolo dei benefici possa girare efficacemente nei tempi di guerra tra i differenti attori in campo e perché una gratitudine riconoscente verso i propri beneficatori rappresenti la maniera stessa del procedere di una Repubblica nelle cose politiche, è necessario che queste obbligazioni non restino pure istanze di massima, ma costituiscano una sorta di norma connaturata al modo di essere dell'istituzione nei confronti dei suoi sottoposti. Bisogna, in buona sostanza, che tale esigenza sia percepita come vincolante anche e soprattutto dalla stessa istituzione repubblicana. Che la Repubblica abbia, insomma, delle remore a procedere altrimenti. Che sia considerato scandaloso, cioè, dal suo personale amministrativo così come dalla sua *élite* dirigente, porsi diversamente di fronte a chi è autore del suo bene. Quest'istanza di obbligazione alla continuità nel modo di operare, che è di per sé stessa condizione della continuità nel modo del gratificare, non è dovuta ad altro che al *costume*. Nei verbali delle consulte e pratiche così come nei dispacci di ambasciata, ben prima del periodo machiavelliano e durante tutto il periodo machiavelliano, possiamo riscontrare un continuo appello rivolto dai membri della classe dirigente e dell'amministrazione fiorentina a quella che per loro costituisce la più valida arma a disposizione della Repubblica nella gestione delle cose politiche, indipendentemente dal frangente entro cui viene declinata (dal più tragico ai più quotidiano).

Quest'arma altro non è che l'affidabilità derivante a Firenze dalla propensione, immutata nel corso degli anni e dei governi, a procedere sempre in conformità ai propri antichi *costumi*. Nel caso specifico della grande politica, questa conformità è declinata nei termini di una fedeltà incondizionata della città alle alleanze tradizionali, le quali, come ricordano di continuo gli ambasciatori di stanza presso le varie corti europee, non vengono alterate nemmeno in funzione della convenienza congiunturale, anche qualora si corra il rischio di mettere con ciò a repentaglio la sicurezza dello Stato (nella fattispecie, si fa riferimento alle alleanze con il Ducato di Milano e con il Regno di Napoli, fino al 1494, ed all'alleanza con il Regno di Francia, in conformità alla vocazione guelfa della città, ben prima e ben oltre il 1494). Nel caso della pratica giurisdizionale, questa conformità è, invece, espressa attraverso un ostinato rispetto, cui fanno appello senza posa coloro che intervengono nelle sedute consultive, degli statuti delle comunità soggette, anche quando ciò si configuri come apertamente controproducente per gli interessi della Repubblica. Nel caso, infine, della gestione della guerra, questa conformità è, giustappunto, fatta coincidere con la volontà di riconoscere gratamente, ogni volta che l'occasione lo permetta ed i fatti lo meritino, i benefici ricevuti. In tutti e tre i casi, è comunque il *costume*, quel modo divenuto talmente tipico al procedere dell'istituzione fiorentina da esserle oramai pressoché connaturato, a cristallizzare in un ventaglio finito e definito di opzioni pratiche quali siano le regole della sua maniera di agire in politica. Una maniera tradizionale.

III. 5. 1 La gratitudine repubblicana di fronte alla fedeltà dei capitani di ventura.

Il registro con cui è redatta lettera indirizzata da Machiavelli a Criaco del Borgo il 29 settembre del 1498 non è retorico. Che l'istituzione riconosca la gratitudine dovuta ad un buon servitore e, attraverso tale riconoscimento, quella che potenzialmente deve ad ogni futuro benefattore equivale ad ammettere la forza vincolante di un *costume* passato per il modo di agire futuro della Repubblica. Tale obbligazione implicita si configura, al tempo stesso, come un'assunzione dell'importanza che la tradizione riveste nella gestione delle cose politiche e come una promessa per i tempi a venire. È la cifra che consente di distinguere tra il modo di operare proprio ad una Repubblica e quello peculiare ad un Principato. La gratitudine rappresenta, infatti, una sorta di marchio di fabbrica che dice perché Firenze sia qualcosa di

diverso dagli altri Stati peninsulari ed oltramontani – e lo dice a chi, in questo pericoloso frangente come nei futuri, dev'essere convinto di servire il meglio per servirlo al meglio. Bisogna, infatti, che sia chiaro a chi serve Firenze sui campi di battaglia come questo nocciolo di affidabilità repubblicana non sarà messo in discussione né dai casi della guerra, né dagli avvicendamenti al vertice delle istituzioni cittadine. Scrive, dunque, Machiavelli a Criaco:

"Per non preterire l'antico costume nostro che è laudare e premiare qualunche effettualemente fa cosa, per la quale si dimostri lo intero animo suo verso la Repubblica nostra, per quello che al presente intendiamo voi avere operato, nella espugnazione del bastione, animosamente e fedelmente, assai commendiamo e laudiamo la virtù vostra; offerendoci col tempo a quella con tale dimostrazione di gratitudine che potrà dare esemplo e inanimire ciascuno altro ad operare in beneficio di questa Repubblica, come grata a qualunche opera egregiamente verso di quella. E potetevi rendere certo che a nessuna cosa ci astrigne tanto el desiderio quanto al benificare e premiare la virtù vostra: il che sarà in voi tanto che el tempo e el luogo e la commodità lo richiega"[110].

La necessità di "*non preterire l'antico costume*" è il presupposto da cui viene fatta cominciare la lettera e che ne fonda l'intera argomentazione successiva. Il riferimento esplicito all'antico *costume* repubblicano funge, allora, nell'economia della missiva da prova atta a dimostrare l'autenticità dei disegni politici che l'istituzione si propone e la validità del discorso posto in essere in queste righe. L'antico *costume* da cui non bisogna deviare non è altro che l'osservanza accordata dalla Repubblica fiorentina allo schema triangolare "*beneficio, riconoscimento, gratitudine*" che i suoi servitori si aspettano legittimamente di veder rispettato nei tempi di guerra. Qui ne è esplicitata, pianamente e particolarmente, la struttura. Il beneficio, operato da "*qualunche effettualmente fa cosa*", ha un duplice valore per l'istituzione che lo riceve: da un lato, produce un risultato positivo per la salute della Repubblica, il quale inerisce al solo ordine di realtà rilevante per Machiavelli: quello degli effetti (*effettualmente*); dall'altro, testimonia della fedeltà del soldato in quanto permette di congetturare, sulla base delle opere, quale sia la disposizione del suo animo nei confronti della patria. Per questo, e per l'esempio che può esercitare sugli altri soldati, s'impone all'istituzione, con forza di necessità, il dovere di dimostrare la propria gratitudine (non solo di operarla, ma di mostrarla, di darla a vedere, di operarla) nei confronti di chi, arrecandole beneficio, ha manifestato la propria virtù. Una virtù integralmente politica che, nonostante nei tempi di guerra si lasci scorgere al meglio, non è al tutto riducibile ad una qualità puramente bellica. È uno spazio di virtù perimetrato, perlopiù, da

[110] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), *op. cit.*, p. 74-75.

avverbi quello che disegna qui Machiavelli. Una virtù che permette all'istituzione d'intravvedere nel proprio soldato quelle qualità di coraggio (*animosamente*) e d'affezione (*fedelmente*) che solo al prisma dei fatti compiuti possono essere riconosciute: *effettualmente*.

III. 5. 2 La gratitudine repubblicana di fronte alla fedeltà delle comunità soggette.

Così come avviene, attraverso la riproposizione di un canovaccio assai simile a quello che abbiamo appena descritto, nel caso della lettera spedita da Machiavelli alla comunità di Borgo di San Sepolcro, il 19 settembre del 1498. La missiva presenta, lo dicevo, perlopiù grandi analogie con quella indirizzata dieci giorni dopo a Criaco del Borgo, ma anche alcune importanti peculiarità. Per riassumerle in forma schematica, potremmo dire che a variare in questa seconda missiva sono principalmente la natura del soggetto cui Machiavelli si rivolge, la qualità dei tempi che la Repubblica attraversa (una decina di giorni di scarto temporale può significare, infatti, molto in politica – ed a maggior ragione in guerra) e lo spazio narrativo privilegiato, dove s'insiste più sulle promesse future che sui meriti passati.

Le tre questioni sono, in tutta evidenza, fra loro indistricabilmente connesse e dalla sovrapposizione dei tre piani argomentativi è determinata la peculiarità di registro che assume in questo dispaccio il discorso sulla continuità del costume istituzionale e sulla gratitudine della Repubblica di fronte al beneficio ricevuto. In primo luogo, non si tratta qui di un capitano alle dipendenze di Firenze, ma di una comunità soggetta, quella dei sudditi di Borgo San Sepolcro, la quale si trova all'estremo confine orientale del dominio repubblicano. La cura con cui i collegi fiorentini sono usi rivolgersi a questa e ad altre comunità frontaliere (Castrocaro, Modigliana, Bagno di Romagna) è direttamente consequenziale alla delicatezza della loro esposizione geografica. In una certa misura, la parola istituzionale è forzata, nei confronti di questi borghi di confine, a territorializzarsi, a farsi locale, a reinterpretare i canoni redazionali del discorso ufficiale di Cancelleria alla luce delle esigenze poste dalla collocazione spaziale.

In quanto si tratta di comunità dipendenti da Firenze, i paradigmi epistolari impiegati dalle cancellerie dei collegi non subiranno variazioni di rilievo rispetto a quelli utilizzati per

rivolgersi alle comunità, prendo alcuni esempi, della Val d'Arno, della Val di Chiana o della Val di Nievole. A variare sarà, invece, il modo di intessere fra loro questi stessi paradigmi e di piegarli alla condizione particolare. Una condizione che, in ragione della collocazione spaziale di frontiera, è sempre aperta al rischio di subire una pressione, una drammatizzazione, un'accelerazione imposta dall'insorgere della guerra, come attualità o, più spesso, come possibilità. Contemplare, dunque, la possibilità perenne della guerra, quando si rivolge a queste comunità una parola ufficiale, significa aver sempre bene a mente che lo spazio occupato da questi borghi può diventare, improvvisamente ed imprevedibilmente, lo scenario di un'eventuale manovra bellica. Significa aver ben chiaro in testa, da parte della mano che traduce in lettera scritta la voce ordinante della Repubblica, che quelle comunità sono, al tempo stesso, comunità come le altre e comunità speciali, in quanto con la stessa tranquillità con cui vengono quotidianamente amministrate possono trasformarsi in presidio sul fronte delle operazioni, in avamposto dinnanzi alle linee nemiche, in baluardo della salute repubblicana.

Data la sua posizione geografica, Borgo San Sepolcro riveste, più di ogni altro luogo alle dipendenze di Firenze, questo ruolo. Nel frangente in cui Machiavelli indirizza la propria missiva agli abitanti del Borgo, voci e sospetti di un tentativo di aggressione da parte di Medici, Veneziani e loro collegati sul confine orientale vanno facendosi, di giorno in giorno, sempre più inquietanti agli occhi dell'ufficio dei Dieci. La lettera permette di carpire fluidamente quest'ansia generalizzata ed il tono con cui è concepita tende già a presentarsi come un primo rimedio contro l'eventualità che la frontiera venga a configurarsi, a breve, come un fronte. L'esigenza per i Dieci, il solo rimedio cui possono ricorrere in questa fase d'informazioni carenti e di movimenti imprevedibili, è allora quella di stimolare nelle comunità di confine fiducia ed affezione per la patria. Bisogna far capire agli abitanti di questa comunità, lontana come nessun'altra dal cuore del potere e che potrebbero diventarne di lì a poco l'estremo presidio, che la Repubblica c'è, pensa a loro ed è pronta a supportarne le azioni.

Bisogna stimolare, in questi cittadini sperduti all'altro capo del dominio, il senso di appartenenza, l'orgoglio comunitario, l'amore per l'istituzione. Di conseguenza, la condizione del luogo frontaliero e la qualità del tempo bellico impongono, a chi scrive dal centro dello Stato, un'esigenza di chiarezza comunicativa e di persuasione retorica la quale viene assolta proprio attraverso l'appello al rispetto dell'antico *costume* repubblicano, nella sua triplice declinazione classica "beneficio, riconoscimento, gratitudine". A differenza di Criaco e della sua compagnia, alla comunità di Borgo San Sepolcro non è stata ancora offerta, tuttavia,

l'opportunità di mostrare, con le opere e con i fatti, la propria affezione nei confronti della patria. Tale occasione sembra, però, attendere dietro l'angolo delle peggiori previsioni di guerra e la prudenza cancelleresca non può, in questo frangente, farsi trovare impreparata.

La missiva inviata da Machiavelli ai cittadini del Borgo non risguarda, perciò, a ritroso le gesta in cui essi si sono distinti, ma assume la loro affezione come un dato di fatto (confermato, nei giorni precedenti, dalle lettere indirizzate all'ufficio dei Dieci dal Capitano locale) da cui prendere le mosse per confermarli nella necessità di non desistere dal modo consueto di operare nei confronti della propria Repubblica. Anche se i nemici dovessero presentarsi in armi alle porte. Anche se la situazione dovesse apparentemente precipitare. Anche se gli aiuti dovessero, in una prima fase, essere lenti a venire, ai cittadini del Borgo è necessario far comprendere, in questo sprazzo di sereno che anticipa la tempesta, che la Repubblica confida nei loro meriti passati, conosce la loro affezione presente e nutre un'aspettativa di non poco peso sul loro operato futuro. Il discorso ispirato al modello classico del commercio di benefici si presta, allora, perfettamente a servire da paradigma di scrittura in questo contesto comunicativo grazie alla sua attitudine a carpire, entro uno schema semplice e condiviso, la molteplicità delle variabili e delle implicazioni politiche in gioco. Machiavelli insiste, allora, su tre punti fondamentali, legati all'osservanza dell'*antico costume* repubblicano di fronte alle comunità:

"Noi abbiamo sempre aùto per antico costume laudare prima, e dipoi premiare, coloro che mostrono in qualunche tempo un cenno di benivolenza e di amore verso la nostra Repubblica; onde per non preterire l'antico nostro costume, avendo inteso dal Capitano, vostro e nostro dilettissimo concive, lo sviscerato amore e viva fede la quale dimostrate, come sapavamo e speravamo, in queste qualità di tempi, verso di noi, ci è parso scrivervi questa perché giudicavamo, non lo riconoscendo almanco con parole, potere essere accusati d'ingratitudine. Il che essendo al tutto discosto da noi, vi commendiamo assai e confortiamovi che noi crediamo in modo, con le opere, in tutte le occorrenzie vostre, e presente e future, satisfarvi che voi, più l'uno dì che l'altro, vi contenterete esservi in sul nostro braccio riposati; e dimosterreno, come per effetto vedrete, a' nimici nostri che noi non manchiamo né siamo in alcun tempo per mancare né di forze né di aiuto, in questa e in qualunche altra qualità di tempi che ne soprastessi"[111].

In primo luogo, Machiavelli riconosce la dimostrazione di "*sviscerato amore e viva fede*" che la comunità locale ha saputo testimoniare verso la patria "*in queste qualità di tempi*". A tale

[111] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), *op. cit.*, p. 64-65.

riconoscimento, fa seguito, in secondo luogo, un'attestazione di gratitudine da parte della Repubblica nei confronti della virtù mostrata dagli abitanti del borgo, la quale prende, nel presente, la forma della lode per ambire, nel futuro, a quello del premio. Se, infatti, in conformità con quanto predicato in quei testi di Cicerone e Seneca su cui si è in buona parte formata la prudenza umanistica del Quattrocento, l'istituzione non vorrà passare per ingrata, dovrà almeno riconoscere a parole (lodando) ciò che ancora non è in condizione di gratificare con le opere (premiando). In terzo luogo ed al fine di assicurarsi un appoggio concreto della popolazione nei tempi di guerra che verranno, Machiavelli prospetta ai cittadini una ricompensa da parte dell'istituzione, della quale la lode formulata in questa lettera costituisce già una promessa: bisogna che la comunità di confine non si diparta, in questo difficile frangente, dalla fede che nutre nei confronti della Repubblica e del rispetto che questa porta all'*antico costume*, il quale prevede di lodare prima e di premiare poi coloro che le apportano beneficio.

Come nel caso di Criaco, il ricorso da parte di Machiavelli allo schema normativo del "*riconoscimento dei benefici*" allude ad una modalità di azione e di gestione delle cose politiche propria all'istituzione repubblicana e, nello specifico, alla Repubblica fiorentina, la quale permetterebbe di distinguerla in maniera peculiare dalle altre entità statuali impegnate nel conflitto. Tale qualità è sintetizzabile nella promessa di una continuità formale e sostanziale nel modo del procedere. In mezzo a tante analogie, in questa missiva compare, tuttavia, un elemento inedito rispetto al dispaccio indirizzato poco tempo prima a Criaco. Nella qualità dei tempi di guerra, due volte ricordata da Machiavelli, la bilancia della dimostrazione effettuale d'affezione e di fedeltà grava, in questo caso, sulla Repubblica. È alla Repubblica che tocca, infatti, mostrare in futuro, *con le opere* e *per effetto*, la propria riconoscenza nei confronti della comunità, "*in questa e in qualunche altra qualità di tempi che ne soprastessi*".

Alle prese con gli abitanti di un borgo di frontiera, la parola di Machiavelli è obbligata a farsi più mite e, per certi versi, più sottile. Privilegiando lo spazio della promessa di ricompensa futura all'elogio dei meriti passati, l'autore permette di cogliere, forse ancora meglio che nella lettera precedente, quale sia per l'istituzione che lo enuncia la posta in gioco sottostante al discorso inerente alla preservazione dell'antico costume ed al riconoscimento dei benefici ricevuti: ovvero, quella di produrre con il solo mezzo a disposizione della Cancelleria, la parola, effetti che valgano come armi sul campo di battaglia, dando vita ad una trama di reciproche obbligazioni tra la Repubblica dominante e le comunità dipendenti che funga da estremo argine e da primo rimedio all'instabilità delle cose politiche nei tempi di guerra.

Quarto capitolo.

Buone leggi e cattivi costumi.

Giunti a questo punto, sembra opportuno riassumere brevemente quanto visto sin qui per cominciare a trarne qualche parziale conclusione. Non a caso, si è scelto di far iniziare la presente ricognizione intorno ai *costumi* dalla considerazione che Machiavelli svolge in *Discorsi* I, 18: "*così come gli buoni costumi per mantenersi hanno bisogno delle leggi, così le leggi per osservarsi hanno bisogno de' buoni costumi*". Come già si è avuto modo di sottolineare in precedenza, due elementi impediscono al lettore di prendere alla leggera il portato di quest'affermazione: da un lato, la struttura stessa della sua enunciazione, sotto forma di regola; dall'altro, la reciproca implicazione che l'autore esplicitamente stabilisce tra l'azione conservatrice svolta dalle *leggi* e l'azione invalidante esercitata dai *costumi*. Se da quest'assunto si è voluto, quindi, prendere le mosse è perché vi si trova espressa in maniera più lucida ed icastica che in qualunque altro luogo del testo machiavelliano quale sia il ruolo rivestito dai *costumi* all'interno di un ordine politico: ovvero quello di condizione privilegiata posta a salvaguardia dell'osservanza delle leggi. Tenendo ferma la portata del quesito di partenza, ci si è in seguito addentrati nella disamina di ulteriori luoghi testuali per arricchire una nozione di *costumi* che sembrava essenzialmente modellata in principio sul suo rapporto con la legge.

Quali conclusioni si è potuto trarne? Nelle sezioni che precedono, i *costumi* si sono profilati, di volta in volta, come uno degli elementi costitutivi di un ordine politico (accanto alla *lingua*, ad esempio) o come una delle cause della salute di una Repubblica (insieme alle *leggi*, naturalmente) o, ancora, come una delle condizioni che rendono un popolo atto alla *guerra* (di nuovo, di concerto con le *leggi*). Declinazioni diverse di un unico principio che non ci ha portato poi così lontano da quanto già emerse nel corso dell'analisi di *Discorsi* I, 18: non si può comprendere ciò che Machiavelli designa con il termine di *costumi* senza tener conto del rapporto di assoluta alterità e di contestuale reciprocità che lega questo spazio a quello delle leggi. *Costumi* e *leggi* vanno a braccetto. Tuttavia, la ricerca ha anche permesso di portare alla luce un ulteriore elemento, il quale appare come una complicazione di quanto or ora detto. Oltre alla loro centralità per la vita dell'ordine politico ed oltre al loro rapporto di necessaria implicazione con le leggi positive, i *costumi* presentano una terza caratteristica di rilievo.

Fra le pieghe fluttuanti del lessico machiavelliano, i *costumi* si trovano talora sottoposti ad un sensibile ondulamento di significato - in ragione del soggetto del quale vengono predicati. Non mi pare sia lecito parlare di una vera e propria polisemia del termine, conservando quest'ultimo pressoché invariate le proprie qualità strutturali di pratica sedimentata sul lungo periodo e divenuta come connaturata all'ente accostumato. Piuttosto, direi che lo spoglio di alcuni brani tratti dall'epistolario ufficiale dell'autore ci ha permesso di mostrare come, accanto a quella popolare che disciplina il rapporto con le leggi, altre configurazioni del *costume* interessino il mondo politico machiavelliano. Il *costume* giudiziario, ad esempio, antico (*Discorsi* I, 31) così come moderno (la punizione riservata agli assenti ingiustificati alle monstre della milizia) non allude ad altro che ad una serie di decisioni omogenee prese dai tribunali competenti per casi simili, la quale viene a tal punto reiterata nel tempo da assumere la forza vincolante del precedente per la formulazione di un giudizio su analoghi casi futuri. Non distante da questa accezione di *costume* giudiziario è stata, infine, da noi portata in luce quella di *costume* istituzionale. Alle ragioni della continuità e del rispetto nei confronti dell'antico costume istituzionale fa appello la penna ufficiale del Segretario qualora s'impegni a giustificare la liceità del modo tipico di procedere della Repubblica fiorentina nelle cose della politica, sulla base dell'osservanza della tradizione passata e degli obblighi contratti. Ciò detto, la domanda cui giunti a questo punto dobbiamo cercare di dare una risposta è la seguente: tanta varietà di accezioni cui può essere piegato il *costume* in ragione dell'ente di cui diventa predicato (istituzionale, giudiziario, popolare e, entro il ventaglio popolare, militare, nazionale, sociale) non finisce per attenuare la necessità stessa del suo rapporto con la legge, facendone non molto più che una declinazione specifica di una relazione particolare – quella tra legge positiva e costume popolare? O, tutt'al contrario, estendendo a qualsivoglia attore del mondo politico la possibilità di avere un proprio *costume* di riferimento, è l'eterogeneità stessa dei *costumi* a far sì che la nozione di *normatività* venga allargata ben al di là della semplice legislazione positiva?

La mia impressione è che si debba andare verso questa seconda direzione. Ovvero mi pare che, sulla base di quanto sin qui esposto e commentato, emerga con chiarezza come ogniqualvolta Machiavelli scelga di avvalersi della nozione di *costume* in riferimento alle pratiche di un determinato soggetto lo faccia tenendo conto, esplicitamente o implicitamente, di uno spazio di vincolatività normativa sulla base della quale la natura di un costume possa essere giudicata in quanto buona o in quanto cattiva. I costumi, che sono la condizione stessa di osservanza della legge, vengono quindi al tempo stesso valutati alla luce della legge, consista essa di disposizioni

chiaramente identificabili secondo i codici di riconoscimento del diritto positivo o in obbligazioni implicite fissate dalla normatività consuetudinaria dell'abitudine. Per sintetizzare, potremmo perciò dire che quando compare nel testo machiavelliano, al di là del luogo e del tenore specifico d'impiego, il lemma *costumi* presenta tre implicite caratteristiche: fa riferimento ad una normatività per così dire "interna", di natura essenzialmente pratica, fondata sul precedente e sulla tradizione; sta in rapporto con una normatività "esterna", la cui dialetticità è condizione stessa dell'esistenza dei costumi come qualcosa-di-altro rispetto alla legge; presenta una necessaria connotazione valoriale che forza a distinguere i costumi sani da quelli nocivi. È per questo che il tempo della *corruzione* si configura nel testo machiavelliano come lo spazio privilegiato per saggiare l'esistenza, la portata e la forza dei costumi. Una volta scivolati nel territorio della corruzione, i *costumi* si presentano in tutta la propria alterità di fronte alla legge. Finché si dà aderenza tra ciò che la legge dispone e ciò che il costume impone, i *costumi* passano inosservati all'occhio della riflessione perché il loro potenziale normativo non è intuibile, la loro forza oppositiva non è esperibile, la loro qualità valoriale è ponderabile. Al contrario, la linea di faglia scavata dalla corruzione tra legge e costumi permette a questi di emergere e di porsi come autonomo oggetto di pensiero, forti delle proprie regole, della propria efficacia, della propria qualità. Prima di concludere questa prima parte della nostra ricerca, vorrei dunque soffermarmi su due brevi testi i quali si rivelano fra loro assai distanti per registro e per collocazione all'interno dell'opera machiavelliana, benché entrambi siano dedicati alla descrizione del rapporto che corre tra buone leggi e cattivi costumi nel tempo della corruzione.

Quest'ultimo passaggio interpretativo costituisce, a parer mio, il correlato immediatamente conseguente – e, in un certo qual modo, indispensabile – dell'equazione stabilita in *Discorsi* I, 18. Se qui, infatti, si trovava esplicitato in maniera inequivocabile come le leggi buone per osservarsi abbiano bisogno dei buoni costumi, è giocoforza che altrove l'autore s'impegni a tratteggiare con la medesima chiarezza cosa accada quando le buone leggi siano messe di fronte a dei costumi cattivi. Per ora, ciò a cui siamo interessati e che si cercherà di esplicitare con il commento dei due testi che seguono, è la semplice descrizione fornita da Machiavelli del fenomeno. Per l'autore, infatti, la corruzione di un ordine politico consiste principalmente in una perversione dei suoi costumi, di fronte alla quale nemmeno le buone leggi possono alcunché. Da quest'assunzione maggiore si apre un ventaglio di questioni ulteriori, concernenti la natura e la misura dell'azione correttiva da intraprendere nel tempo della corruzione. Di ciò, ci si occuperà in seguito perché l'opportunità di ciascuna delle soluzioni politiche prospettate

da Machiavelli dipende in maniera diretta da quanto stabilito in questi due brani testuali: di fronte a costumi cattivi, nessuna buona legge è abbastanza potente da arrestare la corruzione.

IV. 1 QUELLA CITTATE CHE HA BUONE LEGGI E CATTIVI COSTUMI.

Una prima considerazione di rilievo inerente al rapporto intrattenuto tra leggi e costumi è contenuta proprio laddove (forse) meno ce la si aspetterebbe. Si tratta del celebre componimento poetico in rima "*L'Asino*", trasmessoci dai manoscritti in versione incompiuta e per il quale i critici non sono ancora stati in grado d'avanzare un'unanime proposta di datazione. Il brano che qui c'interessa compare all'altezza del capitolo quinto. Il malcapitato protagonista si è introdotto per errore nel regno di Circe dove vige la regola che gli uomini vengano tramutati in bestie ogniqualvolta siano penetrati, in maniera volontaria o fortuita, in questo mondo. Grazie all'aiuto benevolo di un'ancella, che lo incontra mentre sta conducendo una mandria di bestie al pascolo, l'uomo viene nascosto in una stanza del Palazzo così che possa sottrarsi ad una certa metamorfosi. Trascorsa la prima notte al sicuro ed in compagnia della bella dama, per il protagonista con il mattino viene il momento di separarsi dalla propria benefattrice, la quale per non destare sospetti deve, come ogni giorno, condurre la schiera di uomini perduti a razzolare nel bosco sotto sembianze animali. Rimasto solo e con obbligo di non lasciare per ragione alcuna il luogo a cui è stato assegnato, il nostro malcapitato inizia ad assecondare il flusso dei propri pensieri, perdendosi vieppiù. Così, per fuggire i ricordi d'amore della notte appena trascorsa, nei quali la mente sarebbe naturalmente inclinata ad infilarsi, con un misto di dolcezza ed ansietà, il protagonista si lascia andare ad una riflessione sulle "*passate cose corse*", ovvero sulle antiche storie. Una volta enunciato l'antefatto narrativo, la quasi totalità dei versi che compongono il quinto capitolo de "*L'Asino*" è dedicata ad accogliere una lunga discettazione, sotto forma di soliloquio, nella quale il protagonista, sempre ragionando in rima fra sé e sé, prende in esame alcuni nodi essenziali della vita umana e politica. Vi trovano spazio i temi della fortuna e della religione, quelli dell'ambizione e del timore, della necessità e della virtù e, non ultima, la coppia composta dalle leggi e dai costumi. L'intera riflessione del protagonista prende, allora, corpo a partire da una constatazione di ordine generale: sulla base

di quanto è ricavabile dalle storie, si può vedere come gli Antichi furono a volte "carezzati" ed a volte "morsi" dalla fortuna. Quale ragione presiede a tanta variazione delle cose mondane?

Benché la portata della questione tocchi trasversalmente tutti gli spazi del vivere umano associato, il ragionamento assume da subito un tono ed un interesse prettamente politici. La rovina dei regni da altro non sarebbe determinata che dall'impossibilità, per i potenti, d'essere paghi e sazi della propria potenza. A causa di quest'antropologia tracotanza, le cose umane finiscono per non stare mai ferme, sperando sempre chi è vinto di rifarsi in futuro a danno dei vincitori e temendo perennemente questi ultimi di perdere ciò che già hanno acquisito in passato. Dall'azione convergente dell'ambizione e del timore nasce allora un "appetito" che distrugge gli Stati:

"Questo appetito gli stati distrugge: / e tanto è più mirabil, che ciascuno / conosce questo error, nessun lo fugge"[112].

L'enumerazione storica degli esempi negativi tocca, fra gli Stati antichi, quelli di Atene e Sparta e, fra i moderni Stati, quelli di Venezia e Firenze. Si tratta, nei quattro casi, di Repubbliche, le quali sono assai diverse fra loro per impianto istituzionale e vocazione egemonica, benché si ritrovino tutte accomunate dal fatto di aver cominciato ad intraprendere la via del declino quando ciascuna è rimasta superiore rispetto ai propri antagonisti. Di segno opposto è, invece, l'esempio offerto dalle libere città repubblicane di area germanica, i cui modi di vita e di governo Machiavelli ebbe occasione di osservare e di descrivere durante la legazione condotta, nel 1508, presso l'Imperatore del Sacro Romano Impero, Massimiliano d'Asburgo, manifestando sin da subito grande attenzione ed ammirazione nei confronti della loro organizzazione politica:

"Ma di Lamagna nel presente giorno / ciascaduna città vive sicura, / per aver manco di sei miglia intorno"[113].

---

[112] Niccolò Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa*, a cura di A. Corsaro, P. Cosentino, E. Cutinelli-Rendina, F. Grazzini, N. Marcelli, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2012, p. 167, vv. 46-48.

[113] *Ivi*, p. 168, vv. 61-63. Di ascendenza certo vernacolare e perciò fortemente evocativa, la medesima espressione qui impiegata da Machiavelli per connotare il felice stato delle città libere di area germanica, le quali vivono sicure "*per aver manco di sei miglia intorno*", compariva anche nel capitolo dei *Discorsi* analizzato in precedenza (II, 19) per illustrare migliore condizione in cui versavano i Fiorentini prima della massiccia espansione sul territorio toscano: "*Non può acquistare forze chi impoverisce nelle guerre, ancora che sia vittorioso, che ei mette più che*

Anche in questo contesto "poetico", l'isolamento strutturale delle città "*di Lamagna*", la scarsità delle relazioni da esse intrattenute con le altre popolazioni europee (reale o immaginato che sia dall'autore) e, di conseguenza, l'integrità sostanziale dei loro *costumi* sono assunti dal ragionamento machiavelliano come presupposti fondamentali della loro efficienza militare, a sua volta, condizione di prosperità e di sicurezza politica per queste Repubbliche "*montanare*".

Restando il territorio dipendente da queste città confinato a meno di sei miglia d'estensione per ciascuna, esse fondano – foss'anche inconsapevolmente – la propria stabilità su tre pilastri politici dei più solidi. In primo luogo, evitando di mischiare i propri *costumi* con quelli provenienti dall'esterno, sono pressoché immuni da un processo di corruzione "per contaminazione". Secondariamente, dando vita ad una potenza discreta e, perciò stesso, perennemente esposta alle fluttuazioni alterne della fortuna, sono obbligate a mantenere vive le virtù dei propri cittadini-soldati – all'opposto di quanto avviene per i sudditi di quella repubblica che, essendosi ad un determinato momento imposta su nemici e vicini, può cominciare a rilassarsi in un pacifico ozio (ciò che è vero per Atene e Sparta, così come per Venezia e Firenze). Infine, la scarsa estensione territoriale delle città della Magna sembra produrre per esse un terzo effetto salutifero che già abbiamo avuto modo di analizzare nelle pagine precedenti e che chiama in causa proprio il rapporto proporzionale esistente tra la diffusione capillare di un *costume* virtuoso all'interno della cittadinanza e la quantità di terre poste alle dipendenze della Repubblica dominante. Se la diffusione e la conservazione della virtù popolare (bellica e politica, al tempo stesso) rappresenta infatti un fenomeno integralmente storico e qualitativo, visto che risposa su un *costume* talmente inveterato e condiviso all'interno di un popolo da divenirne una sorta di attributo naturale, ogni espansione territoriale rischia, di conseguenza, di metterne a repentaglio l'efficacia, allargando con il dominio anche il novero delle popolazioni soggette. Ne consegue che quella stessa Repubblica che è stata in grado di reggersi grazie alle virtù dei propri cittadini finisca per soccombere nel corso del tempo proprio a causa delle espansioni che l'hanno fatta grande nel passato:

---

non trae degli acquisti; come hanno fatto i Viniziani e i Fiorentini, i quali sono stati molto più deboli quando l'uno aveva la Lombardia e l'altro la Toscana, che non erano quando l'uno era contento del mare e l'altro di sei miglia di confini". (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 347). La riflessione su Venezia e Firenze interviene, non a caso, dopo la lunga analisi politica e storica condotta da Machiavelli intorno alle "*repubbliche della Magna*" e all'interno di un capitolo nel quale si mira a dimostrare, come anticipato nel titolo: "*che gli acquisti nelle repubbliche non bene ordinate, e che secondo la romana virtù non procedano, sono a ruina, non a esaltazione di esse*". (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 344).

"Perché quella virtute che soprasta / un corpo a sostener, quando egli è solo, / a regger poi maggior peso non basta"[114].

Tornano a profilarsi, in quest'immagine del "peso di un corpo", quei tratti propri alla virtù che abbiamo provato a metter in luce nelle pagine precedenti. In Machiavelli, la virtù (almeno nella sua accezione collettiva) non si presenta come un concetto, bensì – ed in primo luogo – come un insieme di pratiche. Pratiche diffuse. Pratiche reiterate. Pratiche diffuse e reiterate ad un punto tale da diventare il carattere connaturato ad un determinato popolo. Si tratta insomma di un'abitudine collettiva ad agire in modo virtuoso, ovvero di una virtù tanto più attiva quanto più si rivela essere abitudinaria. Potremmo parlare, cioè, di un "costume virtuoso" che contraddistingue alcune repubbliche proprio perché costituisce il modo peculiare e naturale di comportarsi dei loro stessi cittadini, nella guerra così come nella pace. I versi che seguono, su cui sarà necessario sostare per un tempo opportuno, aggrediscono proprio questo nocciolo problematico, mettendo in risalto (grazie alla concisione imposta dal registro poetico) quali siano i fattori che producono in un popolo questo costume virtuoso, quali quelli che lo disgregano e quali, infine, gli effetti della sua diffusione per la tenuta delle istituzioni politiche.

Dall'inizio del soliloquio a questo gruppo di versi centrali che ora andiamo a commentare, Machiavelli aveva indicato due cause fondamentali che genererebbero nel tempo la rovina delle potenze politiche: da un lato, l'azione antagonistica e complementare di opposti appetiti (timore ed ambizione); dall'altro, la rilassatezza generale dei *costumi* introdotta nelle Repubbliche dall'assenza di una necessità esterna (di un nemico oggettivo) cui far fronte. Per quanto chiaramente possano essere additate ed analizzate dall'autore, si tratta, però, di due cause pressoché ineliminabili dalla dialettica delle cose politiche, dipendendo la prima dalla natura stessa dell'uomo (mai pago del presente e sempre anelante ad altro, nella buona così come nella cattiva sorte) e essendo la seconda contenuta nel ciclo stesso di vita degli Stati che, come gli individui singoli, per conformazione tendono ad espandersi. Tuttavia, se anche non può arrivare a rimuovere alla radice queste cause potenziali di declino, la virtù può mirare a ritardarne la manifestazione, agendo dall'interno dei corpi politici come un sostituto artificiale della necessità esterna. A prima vista, quest'azione benefica della virtù prende, allora, le forme di un

[114] N. Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa*, *op. cit.*, p. 168, , vv. 70-72.

sapere prudenziale che è in grado di guidare l'attività legislativa e di presiedere alla scelta della più congrua architettura istituzionale:

"Vero è che suol durare o più o meno / una potenza, secondo che più / o men sue leggi buone e ordini fieno"[115].

In questa terzina d'apertura del nostro brano, Machiavelli sembra sancire, sotto forma di regola, una proporzione necessaria tra la longevità delle potenze e la bontà della loro impalcatura legislativa ed istituzionale. Tuttavia, l'impiego mitigante del verbo "*solere*" di fronte al ben più definitivo "*durare*" riduce sin dalla sua enunciazione la portata assoluta di questa regola, facendola retrocedere tutt'al più al grado di massima. Il procedimento argomentativo che Machiavelli mette in atto qui, e nei versi successivi, somiglia da vicino a quello che già abbiamo avuto modo di vedere all'opera nel capitolo terzo de "*Il Principe*" e che così peculiarmente contraddistingue il suo stile di scrittura e di pensiero. Nel momento stesso in cui enuclea una proposizione dal sapore universale, l'autore fornisce al lettore anche gli strumenti per procederne ad una parziale confutazione la quale serve – si badi bene – non certo a rigettare l'impianto generale della regola, ma a ristabilirla ad un più alto livello di validità, attraverso il passaggio concreto per la propria contraddizione. Di fatti, nelle righe che seguono, il ragionamento assume quella struttura diairetica che abbiamo identificato come tipica di questi passaggi machiavelliani. Da una parte, abbiamo il caso "solito", in cui essendo la massima appena esposta pienamente confermata dall'esperienza, può essere assunta a guisa di norma:

"Quel regno che sospinto è da virtù / ad operare, o da necessitate, / si vedrà sempre mai gire all'insù"[116].

Laddove un regno – una potenza, un Principato o una Repubblica, uno Stato – è guidato dalla necessità esterna (della cui descrizione Machiavelli si è occupato in tutta la prima parte del capitolo quinto) o dalla virtù interna (assetto istituzionale e legislativo) si vedrà sempre prosperare. Sin qui, tutto sembra estremamente logico e coerente. Non fosse che il caso opposto, il quale verrà descritto nelle righe successive, non è quello che ci si aspetterebbe, ovvero il caso di uno Stato che, in mancanza di buone leggi, si sia incamminato sulla via del declino, bensì quello di uno Stato nel quale a buone leggi non corrispondano altrettanto buoni costumi:

---

[115] *Ivi*, p. 169, vv. 76-78.
[116] *Ibidem*, vv. 79-81.

"e per contrario fia quella cittate / piena di sterpi silvestri e di dumi, / cangiando seggio dal verno a la state, / tanto ch'al fin convien che si consumi / e ponga sempre la sua mira in fallo, / che ha buone leggi e cattivi costumi"[117].

Il dato cruciale che permette di distinguere la città destinata a prosperare da quella destinata a rovinare non è, come si vorrebbe in ottemperanza alla premessa, la presenza o l'assenza di buone leggi, ma il grado di corruzione dei *costumi*, di cui pure non si fa cenno nella regola principale. In apparenza, potrebbe sembrare allora che l'esempio negativo introduca così un elemento terzo (i *costumi*, accanto alle leggi ed agli ordini) la cui portata politica è però tanto rilevante da render inefficace la presenza degli altri due. Ciò sarebbe vero soltanto qualora considerassimo i *costumi*, con lenti tutte moderne, come un fenomeno esclusivamente morale e non piuttosto come quell'elemento gius-politico che nel diritto medievale, entro cui Machiavelli ed i suoi contemporanei ancora ragionano e si muovono, preesisteva ed in taluni casi aveva facoltà di opporsi alla legge scritta. Trovo più convincente, allora, considerare la comparsa dei *costumi* nell'esempio negativo non già come l'apparizione estemporanea di un terzo elemento non contemplato in premessa quanto, piuttosto, come l'esplicitazione probante della stessa condizione di validità dell'assunto che in esso era, però, lasciata implicita. L'impiego del verbo "*solere*" in funzione introduttiva nella premessa rendeva senza dubbio il lettore dell'epoca, avveduto quanto Machiavelli sul peso e sul ruolo dei *costumi* all'interno della gerarchia normativa di un qualsivoglia ordinamento, conscio del fatto che essa andava presa per buona – era da considerarsi una "regola" – se e solo se i buoni costumi accompagnavano i buoni ordini e le buone leggi, benché, quando ciò non fosse, la regola fosse a sua volta da retrocedere al ruolo di massima, poiché dove i *costumi* sono cattivi nemmeno la legge più buona è sufficiente, di per sé, a correggerli. Come mostra il secondo testo che prenderemo in esame.

[117] *Ibidem*, vv. 82-87.

IV. 2 LE BUONE LEGGI, PER ESSERE DALLE CATTIVE USANZE GUASTE, NON RIMEDIANO.

Il brano è tratto dal capitolo quinto del terzo libro delle *Istorie Fiorentine*. Il capitolo in questione è occupato, nella sua interezza, da una allocuzione dedicata al tema della corruzione, la quale viene rivolta da un anonimo cittadino, "*mosso dallo amore della patria*", ai Signori della città[118]. Come non di rado avviene nell'impianto narrativo delle *Istorie*, questo relatore anonimo si stacca da un gruppo di cittadini altrettanto anonimi, rispetto ai quali svolge la funzione di corifeo, per proferire il proprio discorso di fronte alle istituzioni della Repubblica.

Il ricorso al discorso diretto, espediente stilistico tipico della storiografia classica, permette a Machiavelli d'interrompere per un momento il fluire continuo degli accadimenti per dar vita ad una parentesi retorica che è, al contempo, spazio riflessivo sugli eventi appena narrati e spazio narrativo a sé stante, dotato di una sua trama interna che non necessariamente deve osservare coerenza con quanto precede e con quanto segue. Una sorta, insomma, di fermo-immagine dove la presa di parola diretta di un personaggio anonimo (e, in quanto anonimo, collettivo) erompe con la propria voce sulla scena, guidando l'attenzione del lettore nella valutazione degli eventi appena riportati e instradandola nella direzione più congeniale all'autore per interpretare quelli a venire. Posto, dunque, che l'epifania del discorso diretto è sempre da leggersi, nelle *Istorie*, in diretta connessione con gli eventi che l'anticipano e posto che *Istorie* III, V, lungi dal sottrarsi a questa logica generale, ne rappresenta uno degli esempi meglio riusciti, non mi sembra inutile spendere qualche parola per spiegare a seguito di quali accadimenti storici Machiavelli scelga di presentare un'anonima orazione dedicata al tema della corruzione, dove può trovar spazio la definizione effettuale del rapporto politico che oppone le buone leggi ai cattivi costumi.

Intanto, bisogna notare che il libro terzo delle *Istorie* si apre con un primo capitolo dedicato al confronto delle conseguenze prodotte dalle lotte tra nobili e popolani a Roma ed a Firenze. La tesi è quella consueta di Machiavelli: a Roma tali conflitti, non degenerando in violenza, erano in grado di produrre ogni volta un'innovazione legislativa, mentre a Firenze, non innalzandosi mai dal piano dello scontro tra fazioni, causavano esilio e morte. Tuttavia, a questa premessa

[118] N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, *op. cit.*, p. 418.

generale, connotata in senso fortemente dicotomico sul piano del giudizio storico, segue una considerazione effettuale che sembra invertire, sul finale del capitolo, l'insieme dei termini della questione. L'ascesa progressiva della plebe a Roma ebbe, infatti, per effetto la trasformazione della virtù popolare in superbia, a forza di rivaleggiare con una nobiltà mai del tutto spodestata quanto piuttosto emulata, aprendo così le porte alle guerre civili del I secolo a.C. ed all'avvento necessario del principato. A Firenze, invece, la situazione si configura agli occhi di Machiavelli come opposta: la concreta e fisica eliminazione della nobiltà, attraverso le morti e gli esili, produsse nei fatti una tale uguaglianza dei cittadini che la città avrebbe potuto prendere qualunque forma "*un savio datore di leggi*" avesse voluto darle per riordinarla:

"E dove Roma, sendosi quella virtù convertita in superbia, si ridusse in termini che sanza avere un principe non si poteva mantenere, Firenze a quel grado è pervenuta che facilmente da uno savio datore di legge potrebbe essere in qualunque forma di governo riordinata"[119].

Tenendo ferma questa premessa introduttiva, l'autore passa allora in rassegna nei tre capitoli successivi (*Istorie* V, 2-4) le dispute che occuparono la città toscana dal 1354 al 1372, anno in cui si situa il discorso rivolto "*per amor di patria*" dall'anonimo cittadino ai propri Signori. Nella narrazione che ne restituisce Machiavelli, i due decenni in questione sembrano essere contraddistinti perlopiù dalle alterne vicende che segnano la lotta per l'egemonia sulla città tra la famiglia dei Ricci, quella degli Albizi ed i loro rispettivi consociati. Tanto per l'adozione di questa prospettiva affabulativa quanto per l'ordine, la scelta ed il dettaglio dei fatti riportati, l'autore mostra di seguire qui, in maniera pressoché unanime e fedelissima, la *Cronaca Fiorentina* di Marchionne di Coppo Stefani, che proprio al racconto degli eventi occorsi in questi due decenni dedicava un numero non irrilevante di rubriche (da 662 a 731). Svolgere il confronto sinottico tra i due testi non è certo il fine della nostra trattazione. Ciononostante, non si potrà non notare per inciso come ciascun episodio di rilievo contenuto in questi tre capitoli compaia anche nello Stefani, presentando la medesima struttura narrativa, i medesimi dati storici e, soprattutto, un'analoga interpretazione dei fatti riportati. Brevemente, è questo il caso della scaramuccia al Mercato Vecchio del 1354, a cui viene fatto risalire l'inizio di un'aperta ostilità tra la famiglia dei Ricci e la famiglia degli Albizi[120]. È questo il caso, poi, della ripresa,

---

[119] *Ivi*, p. 413.

[120] *Istorie* V, 2 ricalca la struttura della rubrica 662 della *Cronaca Fiorentina* dello Stefani, la quale ha per titolo "*Come cominciarono in palese a contrastare la casa degli Albizi e Rici*". Il testo dello Stefani recita: "Nella detta stagione nacque mormorio in Firenze per le due famiglie nominate capo di setta, cioè la setta degli Albizi e la setta de' Ricci. Per la venuta della detta compagnia gli Albizi ebbono de' fanti in casa di Casentino e d'altronde per la

su disegno dei Ricci, di una legislazione anti-ghibellina, operata attraverso i Capitani della Parte Guelfa e volta nei propositi a danneggiare proprio la famiglia degli Albizi, sospettata, in quanto originaria di Arezzo, di nascosto ghibellinismo e che, invece, si fa a sorpresa principale promotrice dell'iniziativa tra il 1355 e il 1358[121]. È questo il caso, ancora, di un'ulteriore

---

difesa di loro, se novità apparisse. Fu subito detto ai Ricci che gli Albizi gli offenderebbono; ed eglino si provvidono. E questo fanno li mali apportatori. Stette per modo che uno di una soma di rena diè di petto a uno in Mercato vecchio; quegli battè l'asinaro; quegli gridò. Gente trasse, e corse, e la boce andò: "Li Ricci vogliono assalire gli Albizi". Gli Albizi si missero in punto. Ed a' Ricci fu detto: "Gli Albizi s'armarono". E così s'armò tutta la Terra. Poi non si trovò esser nulla, e riposato' la cosa. L'Asseguitori a petizione de' sibillatori si volea inquisire, se non che li Signori vi puosero rimedio. E qui cominciò a parlare l'uno contro l'altro. Li Signori li fecero far pace; ma la volontà cattiva tra loro rimase". (Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca Fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Firenze Libri, Firenze, 2008, p. 245). Il testo di Machiavelli riporta, invece: "Venne pertanto l'anno 1353 una di queste compagnie in Toscana, capitaneata da Morreale provenzale; la cui venuta tutte le città di quella provincia spaventò; e i Fiorentini non solo pubblicamente di genti si provvidono, ma molti cittadini, intra i quali furono gli Albizzi e i Ricci, per salute propria si armorono. Questi intra loro erano pieni di odio, e ciascuno pensava, per ottenere il principato nella repubblica, come potesse opprimere l'altro. Non erano per ciò ancora venuti alle armi, ma solamente ne' magistrati e ne' Consigli si urtavano. Trovandosi adunque la città tutta armata, nacque a sorte una questione in Mercato Vecchio, dove assai gente, secondo che in simili accidenti si costuma, concorse. E spargendosi il romore, fu apportato ai Ricci come gli Albizzi gli assalivano, e agli Albizzi che i Ricci gli venivano a trovare; per la qual cosa tutta la città si sollevò, e i magistrati con fatica poterono l'una famiglia e l'altra frenare, acciò che in fatto non seguisse quella zuffa che a caso, e sanza colpa di alcuno di loro, era stata diffamata. Questo accidente, ancora che debile, fece riaccendere più gli animi loro, e con maggiore diligenzia cercare ciascuno di acquistarsi partigiani". (N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, *op. cit.*, p. 414-415).

[121] *Istorie* V, 3 riunisce in un unico capitolo quanto narrato dallo Stefani alle rubriche 665 e 674 della propria *Cronaca*. La rubrica 665, che ha per titolo "*Come ' si trovò l'ordine dell'ordinare in Firenze Parte guelfa*", riporta: "Negli anni di Cristo 1354 rinovellò lo maledetto seme, che già era stato seminato per adrieto, e quasi dormia quella sementa, come è adrieto in più luoghi narrato è de' guelfi e ghibellini. Questi nomi molto feciono di danno alla città di Firenze, e ora nuovamente. In questo anno si dice che perché gli Albizi erano calunniati essere d'Arezzo e ghibellini, li Ricci prendeano forma nuova di vietare gli ufici a' ghibellini. […] E tenuto consiglio, come detto è di sopra, della petizione, uno degli amici de' Ricci, vedendo questo a che fine si facea, o che nello intrinseco fosse amico di Piero Filippo, o che si volesse fare, la notte ragionato questo, e porta il dì la petizione, e la mattina si doveva andare a' consigli, costui per Arno uscì di Firenze, e andò a Piero di Filippo degli Albizi, ch'era capo della famiglia, e disse: "Così si dee fare". Dice Piero: "Ella' si vuole contrastare". Ed egli disse a che fine era ordinato; "e se tu la vieti, subito si dirà, che per paura che la legge non tocchi a te, tu lo fai". Accostossi la novella a Piero, e venne in Firenze, e quando andò la petizione, la favoreggiò con gli amici suoi; e vinsesi; che fu poi, usandola male, com'ella s'usò, la guastagione della buona e pacifica città di Firenze". (M. Stefani, *Cronaca Fiorentina*, *op. cit.*, p. 246-247). Più asciutta la resa di Machiavelli che mette l'accento sulla "*riputazione*" acquisita da Piero degli Albizi attraverso il proprio sostegno al provvedimento e sul rischio insito nel proporre una *legge* "*che riguarda assai tempo indietro*": "Uguccione de' Ricci pertanto, capo di quella famiglia, operò che si rinnovasse la legge contro a' ghibellini: intra i quali era opinione di molti fussero gli Albizzi, i quali, molti anni adietro nati in Arezzo, ad abitare a Firenze erano venuti; onde che Uguccione pensò, rinnovando questa legge, privare gli Albizzi de' magistrati, disponendosi per quella che qualunque disceso ghibellino fusse condannato se alcuno magistrato esercitasse. Questo disegno di Uguccione fu a Piero di Filippo degli Albizzi scoperto, e pensò di favorirlo, giudicando che, opponendosi, per se stesso si chiarirebbe ghibellino. Questa legge pertanto, rinnovata per l'ambizione di costoro, non tolse, ma dette a Piero degli Albizzi riputazione, e fu di molti mali principio: né si può fare legge per una repubblica più dannosa che quella che riguarda assai tempo indietro". (N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, *op. cit.*, p. 415-416). La seconda parte di *Istorie* V, 3 riformula quanto riportato alla rubrica 674 della *Cronaca*, "*Come si trovò modo a domandare li cittadini di Firenze per Parte guelfa*", dove si racconta come ai Capitani della Parte venne concessa, nel 1358, la facoltà di ammonire i cittadini

modifica legislativa alle norme anti-ghibelline, sempre incoraggiata dai Ricci, ma questa volta finalizzata a limitare i poteri dei Capitani della Parte Guelfa che nel 1366, dopo otto anni di attività, avevano ammonito già "*più di duecento cittadini*"[122]. È questo il caso, infine, della legge approvata nel gennaio 1371 per impedire a qualunque popolano fosse stato in passato magnate di accedere alla carica di Signore, fatta, secondo l'interpretazione di entrambi gli autori, *ad hoc* per colpire messer Benchi Buondelmonti, consociato degli Albizi, il quale aveva acquisito lo *status* di popolano per meriti nella guerra contro Pisa ed a cui i Ricci avrebbero

---

sospettati di ghibellinismo: "Nell'anno del Signore 1357 essendo li Guelfi da Firenze in pensiero che gli uomini, ch'erano d'origine ghibellina avieno gli uffici, e procacciavangli, e poi non si trovava chi li volesse accusare per farli condennare, e pure accusati era 'mpossibile a fare le prove come fosse ghibellino, si pensò un altro modo alla materia più abile. […] Fu diliberato che ' sei capitani di Parte guelfa ogni volta che in concordia fossero, o veramente li quattro de' sei, che uno fosse ghibellino, eglino gli notificavano, ed ammonivanlo di non pigliare alcuno uficio, e che se ne pigliasse più, allora era fatta la prova, ed ogni uomo potea accusare, e i rettori cadevano in pena, se non lo condannavano. […] Usaronla molti male poi, imperocché si accozzavano insieme alcuni a volerla usare. Dicea l'uno capitano all'altro: "Non hai tu alcuno nimico?" Consenti a me lo mio, ed io il consentirò a te lo tuo, e così a uno partito vadano; tutti e sei non inganneremo l'uno l'altro". (M. Stefani, *Cronaca Fiorentina*, *op. cit.*, p. 251). Nella propria versione, Machiavelli punta l'attenzione sull'audacia che crebbe nei Capitani della Parte a causa dello straordinario potere che erano in grado di esercitare sulla vita politica cittadina per mezzo dell'ammonizione: "Et perché non si trovava magistrato che ricercasse quali fussero i ghibellini, e perciò la legge fatta non era di molto valore, provvide che si desse autorità ai Capitani di chiarire i ghibellini, e chiariti, significare loro e ammunirgli che non prendessero alcuno magistrato; alla quale ammunizione se non ubbidissero, rimanessero condennati. Da questo nacque che di poi tutti quelli che in Firenze sono privi di potere esercitare i magistrati, si chiamono ammuniti. Ai Capitani adunque sendo con il tempo cresciuta la audacia, sanza alcuno rispetto non solamente quegli che lo meritavano ammunivano, ma qualunque pareva loro, mossi da qualsivoglia avara o ambiziosa cagione; e da il 1357 che era cominciato questo ordine, al '66, si trovavano di già ammuniti più che ducento cittadini". (N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, *op. cit.*, p. 416).

[122] Il contenuto della provvisione dell'08 dicembre 1366, volta a limitare il potere dei Capitani della Parte Guelfa e la loro facoltà di ammonimento nei confronti dei presunti ghibellini, è descritto da Machiavelli nella prima parte di *Istorie* V, 4 sulla base di quanto riportato dallo Stefani alla rubrica 695, "*D'uno ordine e freno che si messe a' capitani della Parte guelfa*", della sua *Cronaca*: "Uguccione di Ricciardo dei Ricci, trovandosi de' Priori e Proposto, pensò di medicare questo malore, ed ordinò con una petizione, che dove li capitani erano sei, fossero nove, infra ' quali avesse due dell'Arte minore, e quello che si diliberasse essere ghibellino bisognasse il meno sei fave nere, e per più avesse ad andare ancora ad un altro vaglio; ciò fosse che per li tempi si facessero borse d'uomini guelfi, le quali stessero ferme, e quando il caso fosse venuto che, in quella ora che i capitani avessero chiarito, fossero tratti 24 uomini, 6 per quartieri, e richiesto l'ammonito per gli capitani, gli fosse letto, come fosse ghibellino, ed egli si scusasse come meglio sapesse, e poi si desse il partito tra ' Capitani, e li 24; così per li 24 in concordia rimanesse. Questa petizione andò ai consigli, e vinta suso poi. E così vero è che chi volle fare male, vi trovò pure il modo a fare essere in concordia li 24, come innanzi diremo". (M. Stefani, *Cronaca Fiorentina*, *op. cit.*, p. 263). Nella narrazione machiavelliana è messo in luce, soprattutto, il ruolo di Uguccione de' Ricci il quale, con la proposta del provvedimento atto a moderare l'attività dei Capitani, cercava di rimediare alla mancanza di lungimiranza politica che aveva dimostrato in precedenza, riportando in auge la contrapposizione tra guelfi e ghibellini e facendo sì che la Parte si dotasse di un potere incontrastato: "Pertando, trovandosi Uguccione de' Ricci de' Signori, volle por fine a quel male di che egli e gli altri suoi erano stati principio, e con nuova legge provvide che ai sei Capitani di parte tre si aggiugnessero, de' quali ne fussero duoi de' minori artefici; e volle che i chiariti ghibellini avessero a essere da ventiquattro cittadini guelfi a ciò deputati confermati. Questo provvedimento temperò per allora in buona parte la potenza de' Capitani, di modo che lo ammunire in maggior parte mancò, e se pure ne ammunivano alcuni, erano pochi". (N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, *op. cit.*, p. 417).

voluto impedire, attraverso questa disposizione, l'accesso alla massima magistratura della Repubblica[123]. A seguito di questo gesto, percepito come una palese provocazione da parte della fazione degli Albizi, Firenze rischia di scivolare in un conflitto aperto tra le due consorterie.

Per impedire che il corso degli eventi degeneri in aperto scontro, una dozzina di cittadini, illustri ed al di sopra delle parti, si riuniscono allora nella chiesa di San Piero Scheraggio, prospicente piazza della Signoria, e dopo una lunga e segreta consultazione decidono di andare dai Signori per implorarli di far rispettare la legge ed il bene comune, al di là dello spirito di fazione. Il brano che qui analizzeremo è tratto, dunque, dal discorso rivolto ai Signori dall'anonimo cittadino che si offre di parlare a nome dell'insieme dei convenuti. Si tratta del solo brano presentato da Machiavelli in questi quattro primi capitoli del terzo libro delle *Istorie* che risulta essere completamente assente nella versione dello Stefani il quale, in luogo dell'orazione diretta ispirata, preferisce riportare stralci degli interventi tenuti dai cittadini virtuosi contro ai

---

[123] L'episodio della legge *ad personam* voluta dai Ricci nel gennaio 1371 per impedire l'accesso di messer Benchi Buondelmonti alla carica di Signore è narrato dallo Stefani alla rubrica 725, "*Come in questo anno fu in Firenze grandi novità per rivolgimento di stato de' cittadini, e la legge si fece per messer Benghi Bondalmonti*", della sua *Cronaca*: "In questo anno ebbe nella città di Firenze principio di molte rivoluzioni, le quali parvono veramente essere principio di molte novità grandi che poi seguirono. […] Di che per questo diguazzare messer Benghi Buondelmonti cavaliere del popolo, e avea ricevuto essere popolano per la guerra de' Pisani, come addietro fu fatta menzione, e in quel medesimo anno era stato imborsato de' Priori, e sarebbe stato in quell'anno medesimo Priore, per li modi suoi si fece una riformazione, la quale in effetto narro: che chi fosse stato Grande e fatto popolano, da quello dì del beneficio ricevuto, ed avesse consorti Grandi, non potesse essere, infra venti anni dal dì del beneficio, de' Priori, e non potesse essere a fare lo squittino. Questa legge fu fatta proprio per messer Benghi, perocch'egli avea consorti Grandi, e niuno altro avea consorti Grandi; perocché chiunque si facea di popolo mutava arme, e rifiutava la consorteria, e messer Benghi non mutò arme, né rifiutò la consorteria, di che ebbe divieto venti anni dal lì. Di che poi nell'ammonire diventò più fiero per lo sdegno. E ciò fu del mese di gennaio 1370". (M. Stefani, *Cronaca Fiorentina*, *op. cit.*, p. 276-277). Nella versione machiavelliana dei fatti è dato, se possibile, risalto ancora maggiore all'episodio dell'interdizione da cui venne colpito messer Benchi Buondelmonti, al punto da farne l'evento chiave che aprì la strada ad una saldatura tra "la antica nobiltà", da cui il cavaliere proveniva per ceto, e la setta degli Albizi, la quale aggregava "la maggiore parte de' popolani potenti": "Era nella famiglia de' Buondelmonti uno cavaliere chiamato messer Benchi, il quale, per i suoi meriti in una guerra contro ai Pisani, era stato fatto popolano, e per questo era a potere essere de' Signori abile diventato; e quando egli aspettava di sedere in quello magistrato, si fece una legge che niuno grande fatto popolano lo potesse esercitare. Questo fatto offese assai messer Benchi, e accozzatosi con Piero degli Albizzi deliberorono con lo ammunire battere i minori popolani e rimanere soli nel governo. E per il favore che messer Benchi aveva con la antica nobiltà, e per quello che Piero avea con la maggiore parte de' popolani potenti, feciono ripigliare le forze alla setta de' guelfi, e con nuove riforme fatte nella Parte ordinorono in modo la cosa che potevono de' Capitani e de' ventiquattro cittadini a loro modo disporre. Donde che si ritornò ad ammonire con più audacia di prima, e la casa degli Albizzi, come capo di questa setta, sempre cresceva. Dall'altro canto i Ricci non mancavano di impedire con gli amici, in quanto potevano, i disegni loro; tanto che si viveva in sospetto grandissimo, e temevasi per ciascuno ogni rovina". (N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, *op. cit.*, p. 417-418). Le "*nuove riforme*" cui fa cenno Machiavelli sono quelle descritte nel dettaglio dallo Stefani alla rubrica successiva, 726, la quale ha per titolo: "*Come seguì forte la legge dell'ammonire, e chi fu ammonito in quest'anno*". (M. Stefani, *Cronaca Fiorentina*, *op. cit.*, p. 277-278).

consociati dei Ricci e degli Albizi nella *pratica* convocata dalla Signoria per dirimere la questione. Tuttavia, nella fonte cronachistica trecentesca, troviamo comunque un elemento che, a ben guardare, non è esente da interesse, se pensiamo al taglio prettamente gius-politico che Machiavelli avrebbe dato all'orazione dell'anonimo. Di fatti, appena prima di passare a dar voce alle singole posizioni espresse nella *pratica*, lo Stefani nota rapidamente come i cittadini:

"diceano ch'erano ragunati in S. Piero Scheraggio per venire a ricordare ai Signori che mantenessero ragione e libertà"[124].

Per mantenimento della "*ragione*" bisognerà intendere la conservazione del "*vivere civile*", ovvero di un governo esercitato entro i limiti posti dalle leggi e dai buoni costumi cittadini, mentre per mantenimento della "*libertà*" il "*vivere libero*", ovvero la tutela dell'insieme di ordini ed istituzioni repubblicane che caratterizzano il libero Comune medievale. La "*ragione*" e la "*libertà*" difese dai savi e buoni cittadini, al di sopra degli interessi di parte ed a beneficio del bene comune, rappresentano, allora, i due pilastri posti a fondamento del "*vivere politico*", tanto nella narrazione trecentesca dello Stefani quanto in quella cinquecentesca di Machiavelli. Secondo la versione dei fatti fornita dallo Stefani, i consociati non chiedevano ai Signori di far rispettare il "*vivere politico*" agendo straordinariamente, al di fuori delle leggi, quanto piuttosto di riaffermare, limitando l'azione degenerativa e disgregante delle parti, quello stesso ordine repubblicano che era garantito dal governo del diritto e dal rispetto della libertà comunale.

Scegliendo di concentrare il *focus* della propria orazione sul tema generale degli effetti prodotti dalla corruzione nelle città italiane e, nello specifico, in quella di Firenze, Machiavelli finisce per prendere rapidamente le distanze dagli eventi particolari che avevano determinato l'occasione del discorso (il conflitto tra i Ricci e gli Albizi) e per dar vita ad una trattazione che può essere con facilità applicata alle epoche più diverse, compresa naturalmente la propria. Dalla corruzione come male primigenio e comune di tutta la Penisola italiana si scende, poi, al dettaglio del caso fiorentino, analizzandone sin nelle pieghe la vicenda storica, dalle lotte di fazione (prima guelfe e ghibelline, poi bianche e nere) al tentativo del Duca di Atene di imporre alla città un ordine signorile, sino all'enumerazione di quelle famiglie che alla Repubblica furono "fatali". In un tale crescendo tragico che, come nel XXVI del *Principe*, prelude all'esortazione finale a cogliere l'occasione nefasta per riformare interamente lo Stato, il

[124] M. Stefani, *Cronaca Fiorentina*, *op. cit.*, p. 281.

discorso sui costumi compare ai due poli estremi dell'orazione, ovvero in apertura, quando si parla del male che colpisce in egual misura tutte le città italiane, ed in chiusura, quando l'anonimo tratteggia una possibile e gloriosa via di uscita per Firenze, al colmo della corruzione.

La prima occorrenza della voce "*costumi*" all'interno dell'orazione ce ne restituisce un duplice spettro valoriale, in entrambi i casi negativo. I *costumi* rappresentano, allora, tanto le concrete pratiche di vita che sono proprie alla maggioranza della popolazione quanto le *usanze* con cui si è soliti dar esecuzione alle leggi. Nella prima accezione, i *costumi* fanno allusione, dunque, alla "*natura*" di un popolo, mentre, nella seconda, fanno riferimento ai "*modi*" con cui sono eseguite ed applicate le leggi. La corruzione, in quanto fenomeno universale e comune a governanti e governati, concerne tanto il vertice quanto la base della piramide istituzionale repubblicana al punto da rendere doppiamente inefficace l'azione dell'apparato legislativo. Volta a conservare i buoni *costumi* popolari, l'influenza della legge si rivela, nel tempo viziato della corruzione, impotente tanto nel condizionare i modi di vita dei cittadini, la cui normatività si sottrae immancabilmente alle disposizioni del diritto scritto, quanto nel dirigere l'operato delle istituzioni, il cui profilo risulta irrimediabilmente alterato delle cattive usanze delle *élites*:

"E veramente nelle città di Italia tutto quello che può essere corrotto e che può corrompere altri si raccozza: i giovani oziosi, i vecchi lascivi e ogni sesso e ogni età è piena di brutti costumi; a che le buone leggi, per essere dalle cattive usanze guaste, non rimediano"[125].

Nel mondo dei *costumi*, analizzato nella descrizione fatta dall'anonimo al prisma della condizione sofferta dalle città italiane del XIV secolo, la corruzione segue un andamento di contaminazione che ricorda da vicino la dinamica di diffusione e di propagazione delle epidemie. Terra corrotta per eccellenza, l'Italia del secondo Trecento, così come quella del primo Cinquecento, è in tal misura infestata da questo flagello che non è più possibile distinguere, per il savio e buono osservatore esterno, tra ciò "*che può corrompere*" e ciò "*che può essere corrotto*" poiché tutto "*si raccozza*". La *lascività* dei vecchi e la *scioperataggine* dei giovani sono, al tempo stesso, causa e conseguenza l'una dell'altra. Sono due facce della stessa medaglia perché "*ogni sesso e ogni età è piena di brutti costumi*". Costatando amaramente l'apoteosi del malcostume sull'insieme delle città italiane, la testimonianza resa dall'anonimo di fronte alla più alta magistratura della Repubblica fiorentina mira, certo, ad esprimere una

[125] N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, *op. cit.*, p. 419.

triste condanna della miseria del proprio tempo, ma soprattutto pretende di certificare l'inadeguatezza della legge, con le sue disposizioni scritte e la sua minaccia di pene, ad arginare e contrastare tale fenomeno. Quest'implicita assunzione d'impotenza dello strumento legale fa i conti non tanto con l'impossibilità storica della "*redenzione*", leva centrifuga sempre agente nella sensibilità machiavelliana quando si descriva il colmo della *corruzione*, quanto piuttosto con la debolezza giuridica del diritto scritto nei confronti di quello non scritto. Se le *leggi*, benché buone, non arrivano a rimediare ai brutti *costumi* è perché esse sono, a loro volta, "*guaste*" dalle cattive usanze. Con Machiavelli e con l'anonimo, bisogna chiedersi, tuttavia, a che cosa si riduca una buona legge quando la sua applicazione sia guastata da cattive usanze. Presa nella morsa dei brutti *costumi* popolari e delle cattive *usanze* istituzionali, la *legge*, per quanto buona, si riduce a lettera morta, ottima per soppesare quanto la realtà effettiva di una città sia distante da ciò che per la Repubblica avevano immaginato i suoi "*savi datori di leggi*".

A riprova di quanto detto compare, all'altro capo dell'orazione, la seconda occorrenza del termine *costumi*. Dopo aver fornito una lunga e dettagliata descrizione dello stadio complessivo raggiunto dalla corruzione all'interno della Repubblica fiorentina, l'anonimo cittadino propone, allora, ai Signori la propria ricetta per fare della corruzione che regna a Firenze il punto di partenza per un'opera di redenzione. Data per assunta l'impreparazione della *legge* a far fronte all'attacco a tenaglia mosso al bene comune dai brutti *costumi* e dalle cattive *usanze*, l'argomentazione dell'anonimo si trova, nel finale, posta dinnanzi ad un crocevia: riformare subito la città, per *elezione* e "*con la benignità delle leggi*", o attendere sino al momento in cui brutti *costumi* e cattive *usanze* si propaghino a tal punto che gli uomini siano obbligati a riformarla per *necessità* e "*con il favore delle armi*". Posta in questi termini, la questione glissa, di conseguenza, sulla natura dei "*modi*" che i Signori hanno ancora a disposizione per riformare la città senza essere costretti a ricorrere all'ausilio delle *armi*. I "*modi*", dei quali dovrebbero avvalersi nell'opinione dell'anonimo per restituire la Repubblica al bene comune, sono quelli con cui è solita governarsi una città orientata al vivere libero: i modi "*civili*". Agire civilmente significa agire con il concorso e con la tutela del diritto, delle leggi scritte, degli ordini consueti.

Tuttavia, perché tale azione si renda efficace al colmo della corruzione, senza necessità di tracimare nell'impiego di mezzi straordinari, è indispensabile che l'opera di governo dei Signori si configuri, sul piano storico, come un'impresa "*riforma*" politica della città e non soltanto come una pratica fra le tante della sua ordinaria amministrazione. Per evitare di scivolare nel campo della straordinarietà, dove la necessità e le armi deciderebbero delle sorti della

Repubblica, bisogna che la difesa del bene comune si ponga come un atto di *rifondazione* della città stessa sulla base di ciò che più la caratterizza: l'attaccamento ai *modi* civili e l'amore per la *libertà*, propri di ogni *vivere politico*. Com'è possibile, però, per l'istituzione dar corso ad un simile progetto di riforma senza far appello al sostegno dei buoni *costumi* popolari?

"E questa nostra republica massimamente si può, nonostante gli antichi esempli che ci sono in contrario, non solamente mantenere unita, ma di buoni costumi e di civili modi riformare, pure che Vostre Signorie si disponghino a volerlo fare. A che noi, mossi dalla carità di patria, non da alcuna privata passione, vi confortiamo. E benché la corruzione di essa sia grande, spegnete per ora quel male che ci ammorba, quella rabbia che ci consuma, quel veleno che ci uccide; e imputate i disordini antichi non alla natura degli uomini, ma ai tempi, i quali sendo variati, potete sperare alla nostra città, mediante i migliori ordini, migliore fortuna. La malignità della quale si può con la prudenza vincere, ponendo freno all'ambizione di costoro e annullando quegli ordini che sono delle sette nutritori, e prendendo quegli che al vero vivere libero e civile sono conformi. E siate contenti piuttosto farlo ora con la benignità delle leggi che, differendo, con il favore delle armi gli uomini sieno a farlo necessità"[126].

L'opera di riforma che i Signori debbono intraprendere per "*mantenere unita la città*" può, allora, poggiare su tre pilastri. Nel passato e sul piano giuridico, all'interno della tradizione comunale della Repubblica fiorentina, la Signoria avrà modo di cercare ispirazione per prendere quegli *ordini* "*che al vero vivere libero e civile sono conformi*". Nel presente e sul piano politico, in un gruppo di cittadini esenti dallo spirito di fazione e "*mossi dalla carità di patria*", la Signoria sarà in grado di reperire la base di sostegno sociale alla propria azione di governo ed il nucleo incorrotto di buoni *costumi* dal quale ripartire per una rifondazione complessiva della città. Nel futuro e sul piano storico, grazie alla "*migliore fortuna*" che riserva l'avvenire, la Signoria troverà la consapevolezza che "*migliori ordini*" producano una sorte migliore e che la malignità non venga agli uomini dalla loro natura, ma dalla cattiva congiuntura dei tempi.

Agire *in tempo* ed agire *con prudenza*, riscontrando la virtù di chi è preposto al governo della città con la specifica qualità dei tempi entro cui deve operare, è la sola condizione che garantisce la salvezza del vivere libero, di fronte al rischio di trapassare in quel territorio nel quale le parole ed i modi civili si tacciono dinnanzi al clamore della necessità e delle armi. Tuttavia, perché ciò sia possibile, è necessario che un'avanguardia di cittadini, i quali hanno più a cuore l'integrità della patria e dei costumi che le ambizioni e gli onori privati, supporti tale riforma repubblicana,

[126] *Ivi*, p. 422.

la quale resterebbe, altrimenti, vana e vacua azione direttiva calata dall'istituzione sul popolo, come, nel racconto dello Stefani, dà ad intendere Filippo di Cionetto Bastari ai Signori intervenendo nella *pratica* a nome dei "*buoni e savi*" cittadini in sostegno della *libertà*:

"Subito si levò di dietro uno de' maggiori giurati, ciò fu Filippo di Cionetto Bastari, il quale disse: Signori, egli è vero che circa cinquanta cittadini si ragunarono in San Piero a Scheraggio, de' quali io fui uno, a intenzione di fare quello che facemmo, di venire alla vostra Signoria a narrare la libertà, sotto che questa Terra è stata, e stare dee, e starà per vostra virtù, e non sarà tanta di forza in certi malevoli, che si sono fatti capi di setta, a vendere gli altri come schiavi; perocché chi non è di loro setta è incusato, molestato e disfatto, e chi è dell'una setta, e non è del tutto schiavo, egli è mezzo abbandonato, e l'altra setta l'impronta addosso. Noi ci siamo ragunati per essere liberi; e, o Signori, dateci libertà"[127].

[127] M. Stefani, *Cronaca Fiorentina*, *op. cit.*, p. 281.

SECONDA PARTE

COSTUMI E *CONSUETUDINE* ALLA BASE DELL'ORDINE GIURIDICO MEDIEVALE

Introduzione.

Come abbiamo avuto modo di anticipare a più riprese nelle pagine che precedono questa seconda parte, la nozione di *costumi* che Machiavelli impiega all'interno dei propri scritti non si offre certo "vergine", per così dire, alla penna dell'autore. Il concetto di *costumi* del quale Machiavelli ed i suoi contemporanei largamente si avvalgono, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, raccoglie nelle pieghe del proprio significato tutto l'insieme di elaborazioni, di definizioni, di interpretazioni – in breve, tutta la storia – a cui il lemma era stato sottoposto nei secoli precedenti. Un lavoro intellettuale continuo, collettivo ed a volte persino involontario del quale ogni parola, presa in un dato momento storico, costituisce un fedele testimone. Come una parete rocciosa, attraverso i suoi piani di stratificazione sedimentati l'uno sull'altro da un accumulo millenario, permette al geologo di leggere l'avvicendarsi delle ere, tra lunghi periodi di stasi e subitanei sconvolgimenti, allo stesso modo la parola, presa in una determinata congiuntura temporale, racconta al lettore la catena d'interventi, di manipolazioni, di mutamenti che l'hanno portata ad essere ciò che è, proprio grazie alla fisionomia che nel presente assume. Le accezioni di lungo periodo in cui da tempo immemorabile la parola risulta impiegata convivono allora, nel suo spettro semantico, accanto a quei significati ulteriori che ad un dato momento le si sono aggiunti, insieme a quelli più recenti che, arbitrariamente o involontariamente, determinano in una data epoca la fortuna o la sfortuna di un certo lemma.

Se ciò è vero ed esperibile per ciascuna parola che entra a far parte di una lingua, a maggior ragione lo sarà per quelle che occupano quel territorio liminale che si situa alla frontiera tra linguaggio naturale e linguaggio tecnico, com'è il caso dei *costumi*. Parole di tal fatta nascono in principio nel linguaggio naturale, alla cui evoluzione spontanea e (per definizione) incontrollabile non cessano mai di essere esposte nel corso della propria esistenza, ma al contempo crescono e si arricchiscono di nuovi significati, di limitazioni ed estensioni successive, grazie ad un'opera di definizione volontaria, mirata, consapevole condotta dagli "esperti della parola" appartenenti ad una determinata comunità che delle parole si serve e, per servirsene a dovere, ha bisogno di stabilire esattamente e concordemente che cosa esse significhino. Ovvero, che cosa esse siano. La parola in questione risulta, allora, sottoposta ad una pressione evolutiva incrociata, che risponde a criteri normativi ed a temporalità d'azione

quanto mai distanti: collettiva, costante ed involontaria, quella apportata dal linguaggio naturale; autoritativa, traumatica e consapevole, quella sviluppata dal linguaggio tecnico – o, per meglio dire, professionale. Come già anticipato, questo è il caso, fra migliaia di altre parole del volgare toscano del primo Cinquecento, dei *costumi*, la cui fisionomia è determinata, per un verso, dall'uso che comunemente se ne fa all'orale ed allo scritto e, per l'altro, da alcuni magistrali interventi autoritativi che, nel corso dei secoli, hanno saputo definire, a beneficio di una comunità di utenti consapevoli, che cosa per *costumi* dovesse a regola intendersi.

Tuttavia, la questione, già di per sé così variegata, è nel caso dei *costumi* arricchita da un ulteriore fattore di complessità. Il lento processo di incubazione linguistica che dai secoli del tardo impero romano aveva condotto, sulle soglie dell'anno Mille, alla formazione delle lingue volgari di area romanza aveva prodotto, per quanto riguarda i *costumi*, un insieme di sovrapposizioni lessicali e di cortocircuiti semantici che meritano di esser ripercorsi per render ragione del significato che la parola avrebbe assunto ai primi del Cinquecento. Il *costume* del volgare italiano (così come la *custume* della lingua d'oïl o la *costuma*, *cosdumna*, *costum* della lingua d'oc) nasce da una catena di contrazioni successive che, a partire dal basso volgare latino, avevano interessato il latino classico *consuetudo,* nella sua forma a terminazione accusativa. Attraverso le evoluzioni intermedie di *consuetumine* prima*, consuetum'ne* poi*,* infine *cons'tum'ne,* si sarebbe costituito, sulla base dell'accusativo *consuetudinem*, il volgare *costume*. Tuttavia, *costume* non è il solo lemma a vantare una discendenza diretta dal latino *consuetudo*. Il *costume* del volgare medievale, fortemente debitore di un processo di formazione orale e popolare, sarebbe stato destinato infatti a convivere, fino all'italiano di oggi, con un'altra forma lessicale, derivata anch'essa dall'uscita in accusativo del latino *consuetudo*. Essa manteneva (e mantiene tuttora) un maggior grado di prossimità morfologica rispetto alla matrice latina, ciò che avrebbe giocato un ruolo determinante nella definizione del suo spettro di significati. Si tratta, naturalmente, del volgare *consuetudine*, il quale deriva in maniera diretta dal latino classico *consuetudinem*, attraverso la sola elisione della –*m* di terminazione.

Due vocaboli, dunque, *costume* e *consuetudine*, che nonostante entrassero insieme a far parte dei lessici volgari di area italiana, presentavano sin dal principio caratteristiche ben distinte, dovute perlopiù al grado di distanza morfologica osservato rispetto alla comune fonte classica ed al registro linguistico da cui traevano origine. Calco fedele della *consuetudo* classica, il volgare *consuetudine* avrebbe conservato intatta nel tempo una forte aderenza di uso rispetto ai contesti nei quali già gli scrittori latini erano soliti impiegare il lemma. Esso compariva perlopiù

nel linguaggio giuridico (importanti le occorrenze all'interno delle *Istituzioni*, del *Codice* e del *Digesto*), filosofico (*Cicerone*, in primis) e, per il tramite della filosofia romana, negli scritti patristici di ambito liturgico e teologico. E proprio gli ultimi esponenti della patristica tardo antica avrebbero dato un contributo determinante alla stabilizzazione di senso del vocabolo latino in chiave cristiana, grazie all'impiego fattone da Agostino (soprattutto, nell'epistolario) e grazie alla definizione datane da Isidoro da Siviglia nelle sue *Etymologiae*, entrambi ripresi nel XII secolo da Graziano nelle prime distinzioni del proprio *Decretum*[128]. Forte, dunque, di

[128] Dei testi tratti dal titolo "*de legibus divinis et humanis*" del quinto libro "*de legibus et temporibus*" delle *Etymologiae* di Isidoro ed impiegati da Graziano per costruire l'intelaiatura complessiva della prima distinzione che apre il *Decretum* ci si occuperà, nel dettaglio, nel secondo capitolo. Gli scritti di Agostino cui qui si allude figurano, invece, nella distinzione undicesima del primo libro dove Graziano considera il rapporto intrattenuto tra la *consuetudine* e la *legge*. La "*pars prima*" della distinzione considera i casi in cui sia opportuno che "*legibus consuetudo cedat*". Apre la distinzione un canone estrapolato dai "*Synonyma*" di Isidoro, "*Pravus usus ratione superatur et lege*", che sancisce come il diritto e la legge vincano il cattivo uso. Seguono due brani di matrice pontificia, rispettivamente secondo e terzo della distinzione. Il secondo, redatto da Papa Nicolò I, afferma il primato della legislazione papale sulla consuetudine, "*Non potest statutis pontificum consuetudo cuiusquam refragari*", mentre il terzo, redatto da Papa Giulio I, stablisce l'autorità della *consuetudine* ecclesiastica considerata nel suo insieme sui *costumi* particolari delle singole membra di cui si compone la Chiesa, "*Non licet a consuetudine Romanae Ecclesiae membris dissentire*". Il quarto canone riporta, invece, il testo della celebre costituzione dell'Imperatore Costantino tramandata da *Codice* 8.52, "*Quae sit longa consuetudo*", la quale sancisce che "*consuetudinis ususque longaevi non vilis auctoritas est: verum non usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat aut legem scriptam*". I canoni che riportano passi tratti dall'epistolario agostiniano figurano, invece, nella "*pars secunda*" della distinzione nella quale Graziano s'impegna a stabilire le condizioni per cui: "*Inviolabis est consuetudo quando nec humanis legibus nec sacris canonibus obviare monstratur*". (*Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 9r.). Entrambi i passi che qui interessano la nostra ricerca sono selezionati da Graziano all' interno della corrispondenza scambiata dal vescovo d'Ippona con il presbitero Casulanum. Nel primo [D. 1.11.6] è ribadita in termini generali la bontà di quella consuetudine che non contrasti con la fede cattolica, "*Laudabilis est consuetudo quae nichil fidei contrarium usurpat*", mentre nel secondo [D. 1.11.7], più vasto ed articolato, è accordato al "*mos populi Dei*" (i costumi della Chiesa fissati nella "*liturgia*") ed agli "*instituta maiorum*" (precetti ed insegnamenti apostolici tramandati dalla "*traditio*") valore di "*legge*" per quei casi in cui l'autorità della Scrittura non stabilisca nulla di certo o di preciso. Il rilievo normativo attribuito da Agostino alla *liturgia* della Chiesa ed alla *tradizione* degli Apostoli di fronte al silenzio del *Libro* fa pensare al paragrafo delle *Istituzioni* di Giustiniano, che si analizzerà nel dettaglio nel primo capitolo di questa seconda parte, nel quale è detto: "*sine scripto ius venit, quod usus approbavit*" [I. 1.2.9]. Grazie al suo inserimento nel *Decretum*, in qualità di canone settimo dell'undicesima distinzione, questo denso brano tratto dall'epistolario agostiniano avrebbe esercitato una grande influenza sulla coscienza giuridica e politica del Medioevo, non solo in rapporto all'interna organizzazione ed esistenza della comunità ecclesiastica. In esso, infatti, la perpetuazione di quelle pratiche collettive che prendono forma di "*rito*" e la trasmissione di una tradizione inconcussa delle "*origini*" vengono elevate a principi normativi da conservare con cura in quanto sono in grado di sopperire al dettato della legge scritta nel caso di una sua manifesta vacanza. È per questo che, concludendo la propria argomentazione, Agostino mette sullo stesso piano di assoluta gravità la prevaricazione esercitata contro le leggi divine e l'attentato mosso contro le consuetudini ecclesiastiche. Benché in forme ed in modi diversi, tanto la parola divina redatta nelle Scritture (la *Legge* scritta) quanto l'esistenza concreta della vita della Chiesa (la *Tradizione* storica) emanano dal medesimo nocciolo normativo: il diritto del popolo di Dio. "*Ubi auctoritatis deficit mos populi et maiorum instituta pro lege servantur*. In his rebus de quibus nihil certi statuit divina scriptura, mos pouli Dei et instituta maiorum pro lege tenenda sunt. Et sicut prevaricatores divinarum legum, ita comptemptores eccelesiasticarum consuetudinum cohercendi sunt". (*Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 9v.).

un'immediata assonanza ad orecchio rispetto alla *consuetudo* classica e di un'estrazione che la colloca all'interno di un registro linguistico alto e tecnico, la *consuetudine* volgare non sembra discostarsi granché dall'antecedente latino, né dotarsi nel tempo di significati nuovi.

Tutt'al contrario, grazie alla dittologia tipica dell'ordine linguistico medievale, in cui il latino è lingua vivente e propria alle principali istituzioni politico-culturali dell'epoca (la Chiesa, le Università, l'Impero, le cancellerie, i tribunali), la *consuetudine* volgare avrebbe per lungo tempo beneficiato in maniera riflessa degli sforzi di interpretazione, di esplicazione e di attualizzazione che nel Medioevo interessarono la nozione latina di *consuetudo*. Si pensi soltanto (ed a titolo d'esempio) a quei passi del *Corpus Iuris Civilis* in cui, sin dal tempo della prima Glossa, i giuristi erano soliti esprimere le proprie opinioni in fatto di *consuetudine*. I fr. *Omnes populi* (D. I, 1, 9 = Ist. I, 2 § 1) e *De quibus* (D. I, 3, 32) del *Digesto* così come il *Quae sit longa consuetudo* (C. 8, 53) del *Codice* s'imposero ben presto ai dottori come luoghi di sosta obbligata all'interno del proprio percorso di esposizione ed interpretazione dei volumi. I tentativi di chiarificazione apportati al testo giustinianeo dai glossatori (dalla *Summa Codicis* di Azzone[129] a quella del Piacentino[130]) aprirono così la strada a commenti sempre più vasti,

---

[129] Nella sua *Summa Codicis*, Azzone fornisce della *consuetudine* una definizione sintetica che fa poggiare su quanto contenuto nelle *Istituzioni* di Giustiniano. Tale definizione non tralascia alcuno degli elementi distintivi del fenomeno consuetudinario (la natura non scritta; l'origine nei *costumi* popolari; la diuturnità che lo induce): "*consuetudo est ius non scriptum moribus populi diuturnis inductum: ut insti. de iu. natu.* § *constat*". (*Domini Azonis iuriconsultorum principis Aurea Summa*, Moylin, Lugduni, 1537, f. 158r.).

[130] Come prima e generale descrizione della *consuetudine*, il Piacentino adotta la medesima formula che viene proposta da Azzone nella sua *Summa* a cui fa seguire, tuttavia, una definizione di sapore meno tecnico, la quale ricorda la maniera di presentare il tema proprio della letteratura latina di epoca classica e della filosofia scolastica medievale: "*Consuetudo est ius non scriptum moribus populi diuturnis inductum. Item consuetudo est altera natura, estque dicta consuetudo magnae acutoritas*". (*In Codicis Domini Iustiniani Sacratissimi Principis ex repetita praelectione libros* IX *Summa a Placentino legum interprete excellentissimo, ante* 400. *ferme annos conscripta, et nunc primum in lucem aedita*, Schoeffer, Moguntiae, 1536, p. 416). A differenza di Azzone, che nella rubrica di commento a C. 8.52 si impegnava soprattutto a stabilira quale fosse la durata di tempo necessaria perché una consuetudine potesse essere legittimamente considerata come tale, proponendo infine il termine temporale di un decennio, il Piacentino si concentra, soprattutto, nell'illustrare quali siano le principali caratteristiche ed i più rilevanti domini d'impiego della *consuetudine*, chiamando in causa i più importanti luoghi testuali di regolazione del fenomeno consuetudinario presenti all'interno del *Digesto* e delle *Istituzioni* di Giustiniano, i quali saranno oggetto di esame specifico e particolareggiato nel prosieguo della presente trattazione: "*Sed etiam consuetudo iuris conditrix est in tempus, et abrogratix sicut sequentia explanabunt, ut* […]. *Consuetudo alias communis, ut populi Romani: alias specialis ut cuiuscunque populi, vicanei, ut* […]. *Ubi lex deficit, vel ambigua est in quocunque opido ad consuetudinem urbis Romanae decurrendum est; ut* […]. *Roma enim communis nostra patria est, ut* […]. *Ergo secundum mores et consuetudines est agendum et iudicandum, ut* […]. *Sed etiam provinciales magis faciunt sibi mores. Sed etiam in legibus cum extra ordinem alicui beneficium largimur, morem ei genere dicimur. Ita tamen secundum consuetudinem iudicare debebit, si iuri scripto adversa non fuerit, ut* […]". (*In Codicis Domini Iustiniani Sacratissimi Principis ex repetita praelectione libros* IX *Summa a Placentino legum interprete excellentissimo, ante* 400. *ferme annos conscripta, et nunc primum in lucem aedita*, Schoeffer, Moguntiae, 1536, p. 416).

articolati ed esaustivi, nei quali erano volta per volta passati in rassegna lo stato della dottrina precedente, le proposte di definizione avanzate, il rapporto della consuetudine con la legge scritta ed i casi di dubbia interpretazione. Commenti *ad locum* che talora si rivelavano così estesi e complessi da prendere la forma di veri e propri trattati, i quali divenivano a loro volta imprescindibili per tutta letteratura successiva sul tema. È questo il caso, fra i tanti che si potrebbero rammentare, del commento di Cino al *Quae sit longa consuetudo* (C. 8, 53) del *Codice*, dove il giurista pistoiese si avvale delle più recenti teorie avanzate dai *moderni doctores* di Orléans (il più celebre dei quali fu certo il suo maestro, Jacques de Révigny[131]) per criticare proprio la definizione data da Azzone un secolo prima, entro il cui solco si era mossa sin lì tutta la dottrina dedicata alla *consuetudine*[132]. Senza voler entrare nel dettaglio delle posizioni

---

[131] La portata innovativa dell'approccio proposto, nella seconda metà del Duecento, da Jacques de Révigny e dalla cosidetta "Scuola di Orléans" è riassumibile nei termini di un mutamento di paradigma rispetto alla qualità che si considera come distintiva del fenomeno consuetudinario. Se a partire da Azzone e fino alla svolta operata dai maestri francesi, la mancata redazione scritta era stimata come la caratteristica sostanziale ed ineliminabile della *consuetudine*, con la svolta operata Oltralpe l'attenzione dei dottori civilisti si sposta sul tema del "*tacitus consensus populi*". Nel tentativo di definire quale sia l'essenza del fenomeno consuetudinario, Jacques de Révigny preferisce preporre, alla modalità giuridica attraverso cui la consuetudine si presenta (*lex non scripta* di contro ad una *lex scripta*), l'origine politica di tale *ius*, ovvero la sua inerenza al concreto comportamento popolare ed alla tacita volontà che esso esprime. Su un cambiamento tanto radicale della postura intellettuale e dell'angolo di analisi da adottare nei confronti della materia consuetudinaria da parte dei civilisti francesci dovettero, certamente, incidere tanto la progressiva redazione delle *consuetudini* locali, che andava via via affermandosi all'interno del *droit coutumier*, quanto le innovazioni concettuali che i canonisti approntavano alla nozione di *consuetudine* sulla base del commento di Graziano al canone "*Quid sit consuetudo*" [D. 1.1.5] dove si diceva, come vedremo in seguito nel dettaglio, che "*quod consuetudo partim est redacta in scriptis, partim moribus tantum utentium est reseruata. Quae in scriptis redacta est, constitutio siue ius uocatur; quae uero in scriptis redacta non est, generali nomine, consuetudo uidelicet, appellatur*". (*Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 2v.). L'entità e la natura del cambio di passo imposto dall'opera esegetica di Jacques de Révigny rispetto alla tradizione interpretativa entro cui si erano poste le generazioni precedenti è ben rappresentata da L. Prosdocimi che la coglie nel suo farsi e nei suoi elementi portanti: "*Egli è innanzitutto il primo che affronta decisamente l'equivoco – che noi ci spieghiamo ormai storicamente – delle fonti romane, le quali parlando della consuetudine la qualificavano ora come diritto «non scritto» e ora come legge «tacita». Le due terminologie, pacificamente alternantesi nelle compilazioni giustinianee, ma concettualmente assai lontane l'una dall'altra, urtano la sua esigenza di chiarezza e lo obbligano a chiedersi quale delle due qualificazioni tocchi veramente il segno e ci dia l'essenza vera della consuetudine.* […] *La scelta del maestro di Orléans tra le due qualificazioni della consuetudine era stata decisa e netta: la differenza tra questa e la legge (o lo statuto) – egli aveva detto – è quella che corre «inter tacitum et expressum»; in tal modo egli poneva l'accento su quella delle due terminologie che effettivamente trovava riscontro nella teoria della consuetudine come «tacitus consensus populi» che, elaborata nel periodo postclassico, era stata trasmessa al medioevo da Giustiniano*". (L. Prosdocimi, *Observantia. Ricerche sulle radici fattuali del diritto consuetudinario nella dottrina dei giuristi dei secoli XII-XV*, *op. cit.*, p. 61-62).

[132] Accanto all'esperienza acquisita in terra di Francia, al magistero di Jacques de Révigny e di Pierre de Belleperche, per strutturare la propria definizione della *consuetudine* Cino ha a propria disposizione una solida competenza degli strumenti argomentativi offerti dalla logica scolastica ed una sensibilità letteraria di rara finezza, maturata attraverso un'intensa attività poetica al fianco degli altri esponenti del cosidetto "Stil Novo". Il lavoro di distinzione minuziosa che svolge sulla *consuetudo* per distinguerla dall'*usus* risente, allora, in maniera diretta e ben identificabile di queste tre influenze. In primo luogo, Cino aggredisce il nodo problematico della questione consuetudinaria con le armi della logica per sgombrare il campo dagli equivoci cumulati dalla dottrina precedente.

espresse dai singoli commentatori all'interno delle loro *repetitiones* e senza voler indugiare sulla natura della contesa teorica che li occupava, ci si limiterà qui soltanto a notare come uno sforzo tanto reiterato, corale ed accurato nel definire che cosa la "*consuetudo*" fosse non dovette certo lasciar indenne da influenze e ripercussioni il significato che andava addensandosi intorno al corrispettivo volgare di "*consuetudine*", impiegato nella lingua ordinaria di ogni giorno.

Un discorso analogo si potrebbe fare per l'ambito canonistico e per la messe di *Summae* che corredò il *Decretum* di Graziano sin dai decenni successivi alla sua compilazione. La rilevanza assoluta attribuita dal monaco camaldolese al tema della consuetudine fin dalla primissima *distinctio* del suo *Decretum* fece sì che intorno alla definizione del suo significato e della sua portata normativa si concentrassero gli sforzi di alcuni dei principali decretisti che operarono nella seconda metà del XII secolo. Già Paucapalea[133] e l'anonimo autore della cosiddetta *Summa Parisiensis*[134] cercarono di mettere ordine nel crogiuolo lessicale della prima *distinctio*

In seconda battuta, fa poggiare la propria dimostrazione sull'autorità dei maestri di Orléans per portare in luce come l'*usus* sia causa della *consuetudo* in quanto esprime la *tacitas voluntas populi*. Infine, fornisce una soluzione tutta "poetica" al problema definitorio la quale avrebbe goduto di grande fortuna nel corso dei secoli successivi e perché risolveva, attraverso la facoltà evocativa di cui è capace soltanto la lingua della letteratura, un dilemma che appariva insolvibile sul piano del semplice registro giuridico o filosofico. Il testo in questione compare nella lunga quarta rubrica del commento in cui Cino è impegnato a separare il concetto di *consuetudo* da quelli più prossimi di *usus*, *stylus* e *praescriptio*. Scrive Cino in merito alla differenza tra *consuetudo* ed *usus*: "*Quidam dicunt quod consuetudo et usus in nichilo differunt* ut hac lex et ff. e. l. de quibus *quia hic reperiuntur copulativa sed certe per hoc deberent concludere diversa quia copula cadit inter diversa* […]. *Hoc non approbat Ja. de Ra*. [Jacques de Révigny] l. prealleg. de quibus § inveterata. *ubi dicitur consuetudo moribus introducta. Ergo mores sunt causa consuetudinis. Et ideo ipse dicit quod usus sive mores ex una parte et consuetudo ex altera parte differunt sicut causa et effectus. Causa est ad cuius esse sequitur aliud. Hoc non placet Pe*. [Pierre de Belleperche] *quia usus non est causa consuetudinis sed tacita voluntas populi. Sed quia de tacita voluntas populi non constat nobis non per usus ideo dicitur quod consuetudo est moribus introducta. Dicendum est ergo quod consuetudo sonat in ius. Usus sonat in factum unde laici possunt salvari quando dicunt istud est consuetudo et usus istius civitatis*". (*Lectura domini Cyni de pistorio legum doctoris prestantissimi super aureo volumine codicis*, Sacon, Lugduni, 1517, f. 315v.).

[133] Allievo diretto di Graziano ed autore della prima *Summa* al *Decretum*, a commento ed interpretazione dei canoni IV e V della prima *distinctio* scrive Paucapalea negli anni '40 del XII secolo: "*Mos autem longa cons*. plurium est *de moribus* paucorum *tracta tantummodo*. Licet enim mos et consuetudo unum videantur, inter se tamen differunt, quia mos in uno esse potest, consuetudo autem nonnissi in pluribus. Sed ne longe in ecclesiasticis hoc nomen consuetudo vagetur, ostendit Innocentius, cuiuscunque ecclesiae consuetudini romanam praeponi, cum ibi omnium ecclesiarum sit caput. C. 5 *Consuetudo autem est ius quoddam plurium* hominum *moribus* paucorum *institutum* etc. Sed volens ostendere, quod consuetudo partim est redacta in scriptis, quae constitutio sive ius vocatur, partim moribus tantum utentium reservata, subiungit: *Nec differt*, i. e. nihil interest, *an scriptura*, i. e. lege scripta, *an ratione*, i. e. consuetudine consensu utentium approbata, *consistat quando*, i. e. quandoquidem *et ratio*, i. e. consuetudo, *commendat legem scriptam*". (*Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, a cura di J. F. von Schulte, Emil Roth, Giessen, 1890, p. 4-5).

[134] L'anonimo autore della *Summa Parisiensis* (1160 circa) faceva risalire l'ambiguità e l'instabilità delle definizioni contenute nella prima *distinctio* del *Decretum* direttamente al testo di Isidoro e, attraverso questo, alla pluralità di fonti, non sempre concordi ed omogenee, contemplate dal vescovo di Siviglia per la compilazione delle proprie *Etymologiae*. Non privo d'interesse è notare come, nella *Summa Parisiensis*, i "*mores*" siano descritti,

(canoni IV e V) dove i lemmi *mos, mores* e *consuetudo* si sovrapponevano in maniera ambigua, intrecciandosi fra loro, definendosi a vicenda e conservando tutta l'oscurità propria delle *Etymologiae* di Isidoro da Siviglia da cui il testo dei due canoni sopraccitati era stato ereditato.

Primo di una lunga serie di tentativi esegetici che si sarebbero fatti con il passare dei decenni sempre più fini e sempre più fitti, a sbrogliare una matassa di definizioni tanto intricata contribuì l'intervento originale di Stefano Tornacense[135] il quali ebbe il pregio di cominciare ad individuare ed a chiarire il significato da attribuire a ciascun lemma della triade. Nel far ciò egli andava ad estendere, tuttavia, ad un punto tale il dominio autoritativo accordato alla consuetudine tra le fonti del diritto da rendere in parte problematica l'accettazione delle proprie definizioni per i giuristi delle generazioni successive, i quali avrebbero dovuto far i conti con un interventismo pontificio di stampo assolutistico sempre più marcato[136]. Un interventismo del vertice che concretamente si esprimeva attraverso leggi scritte e che rischiava di trovare proprio nello spazio concesso alle consuetudini comunitarie il limite principale alla propria azione direttiva. Ciò spiega, almeno in parte, perché presso i decretalisti che, a partire dal secolo successivo, cominciarono a commentare le raccolte di decretali pontificie (delle quali, a volte, essi erano gli stessi estensori, come nel caso di Giovanni d'Andrea) il tema della consuetudine si faccia sempre più rado, per non dire assente. Semplicemente, esso non trovava spazio, se non

---

nella loro accezione più larga, in quanto "*institutiones hominum*": "Mores dicuntur institutiones hominum, sive scriptae, sive non. Notandum vero hic poni diversas iuri divisiones, diversas legis et consuetudinis, quandoque strictius, quandoque largius his acceptis vocabulis; nec semper una illarum divisionum sub alia includitur. Dantur enim secundum diversos auctores ex quibus Isidorus compilavit, postea ex Isidoro Gratianus". (*The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, a cura di T. P. McLaughlin, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1952, p. 1).

[135] Nella sua *Summa* (1160-1170), alla glossa al canone quarto della prima *distinctio*, Stefano cerca di distinguere il *mos* dalla *consuetudo* sulla base di un criterio di diffusione quantitativa: "C. 4 *Mos*. i. e. ius, quod proprie dicitur mos, scil. quod non est scriptum. Et hic strictius accipitur, quam supra, quia ibi et scriptum et non scriptum intelligitur. *longa cons*., i. e. ius tractum ex longa consuetudine utentium. *de moribus*, i. e. assiduis usibus vel cohabitantium moderatis actibus, unde et compositos affectus vel actus hominum bonos mores appellamus. Quidam ita distinguunt inter morem et consuetudinem, ut dicant, morem esse, quod in uno vel paucis coepit, consuetudinem, quod in pluribus". (*Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, a cura di J. F. von Schulte, Emil Roth, Giessen, 1891, p. 9),.

[136] La glossa al quinto canone della prima *distinctio*, *quid sit consuetudo*, contiene infatti un'esplicita dichiarazione di priorità della *consuetudine*, attraverso la quale il *populus* dichiara "*rebus ipsis*" la propria *voluntas* (citazione diretta e fedele del passo di Giuliano riportato in *Dig*. 1.2.32§1), sulla *legge scritta*, la quale può essere abrogata per *desuetudine*, qualora la *consuetudine* si ponga deliberatamente e scientemente come contraria al *diritto scritto*: "C. 5 *Consuetudo*, i. e. ius consuetudinarium. *nec differt*, i. e. non interest, an scripta sit consuetudo, cum tamen ratione nitatur, an non, si tamen non sit iuri scripto contraria. Sed et si iuri scripto contraria sit, et populus, qui habeat potestatem condendi leges, sciens legem contrariam esse, contra eam consuetudine utatur, consuetudo etiam praeponitur legi scriptae. Nihil enim interest, an suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis. Tanto enim consensu omnium per desuetudinem leges abrogantur. Secus est, si nescierim, legem in contrarium dictare". (*Ibidem*).

occasionale e restrittivo, all'interno della legislazione curiale, nonostante continuasse a sopravvivere in maniera fulgida ed esemplare proprio nella *distinctio* di *incipit* del *Decretum.*

Del resto, che l'interesse a definire con precisione la natura della *consuetudo* costituisse un punto essenziale della riflessione gius-politica medievale, in grado di travalicare il campo d'indagine dei giuristi (civilisti o canonisti che fossero) *stricto sensu*, è testimoniato dal rilievo che Tommaso d'Aquino accorda all'argomento all'interno della sua opera più celebre. L'esame della *consuetudo* trova spazio in quella parte della *Summa Theologiae* che l'autore riserva alle *quaestiones* di argomento giuridico (*Prima Secundae,* q. 90-114) e dove tratta delle quattro *leges* (*aeterna,* q. 93; *naturalis*, q. 94; *humana,* q. 95-97; *divina*, q. 98-114). Nelle tre *quaestiones* dedicate alla descrizione della legge umana, la prima (q. 95) ne considera la definizione, la seconda (q. 96) la *potestas* e la terza (q. 97) la possibilità di mutazione. Ed è proprio laddove si pone il tema della facoltà per gli uomini di mutare le proprie leggi scritte che Tommaso sente il bisogno di introdurre la *consuetudo*, definendone i limiti e l'autorità proprio a partire dal rapporto che essa intrattiene con la *lex scripta*[137]. Possiamo affermare, dunque, con

[137] Nel primo dei quattro articoli, *Utrum lex humana debeat aliquo modo mutari*, in cui è suddivisa la q. 97, *De mutatione legum*, della I-II, Tommaso identifica due cause che possono giustificare la mutazione della legge. *Ex parte rationis*, essa è legittimata dal ritrovamento di una legge migliore, più consona e confacente alla comune utilità, mentre, *ex parte hominum*, è il mutamento delle condizioni umane a richiedere l'adattamento conseguente dello strumento normativo, attraverso l'introduzione di una nuova legge: "Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur: una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanae leges rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt magis perfecta. Ita etiam est in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficentia; quae posteribus mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent a communi utilitate. Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt". Il secondo articolo della questione, *Utrum lex humana semper sit mutanda quando occurrit aliquid melius*, consiglia, tuttavia, di prendere alcune precauzioni qualora si consideri opportuno mutare una legge. Benché, infatti, tale mutazione sia considerata come lecita in forza dell'argomentazione svolta nell'articolo precedente, Tommaso suggerisce di ricorrervi soltanto in caso di "*evidentissima utilità*" o di "*massima necessità*" poiché ogni alterazione della legge va a "*detrimento della salute comune*". Perché tale avvertimento? La ragione è semplice e ripercorre il ragionamento già svolto da Aristotele in *Politica* 1269a: se "*l'osservanza delle leggi*" riposa sulla *consuetudine*, ogni alterazione della legge ne riduce "*la forza costrittiva*": "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis. Quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo: intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videantur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis costrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo numquam debet mutari lex humana, nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit: vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod

una certa sicurezza che alle date in cui il *doctor angelicus* soprintendeva alla stesura della *Summa Theologiae* (tra gli anni '60 e gli anni '70 del Duecento) i frutti dell'esegesi condotta per circa un secolo da glossatori e decretisti intorno al lemma *consuetudo* erano già così importanti per quantità e per qualità da influenzare l'impiego del termine in senso squisitamente giuridico anche in contesti apparentemente extra-giuridici. Di tale cristallizzazione del significato latino si sarebbe nutrito proprio il volgare *consuetudine* che, come già abbiamo avuto modo di ricordare, non avrebbe conosciuto oscillazioni di senso rilevanti nel corso dei secoli successivi. Cosa dire, invece, del termine *costume* che, in ragione della sua origine meno nobile e schiettamente orale (testimoniata in ciò dalla catena di cambiamenti morfologici intercorsi rispetto all'antecedente latino), rappresentava un lemma meno suscettibile a riduzioni unilaterali e più prossimo ad un registro linguistico quotidiano?

Grazie proprio a questa sua peculiarità, il *costume* dei volgari di area italiana sviluppò presto una doppia natura che conservò nel corso del tempo e che conserva ancora oggi, la quale già abbiamo visto all'opera all'interno degli scritti machiavelliani. Da un lato, raccogliendo il retaggio latino della *consuetudo*, da cui comunque dipendeva, e beneficiando, al pari della *consuetudine*, della vitalità e vastità d'interesse cui l'antecedente classico era stato sottoposto lungo tutto il Medioevo, il *costume* costituì una sorta di sinonimo della *consuetudine* – proprio, però, ad un contesto d'impiego meno formale e più realistico. Nella sua versione singolare, il *costume* veniva così a designare l'*habitus* proprio ad un individuo; nella sua versione plurale, invece, i *costumi* alludevano infondo a quegli stessi fenomeni che andavano sotto il nome di *consuetudine* (individuale, comunitaria, nazionale), senza per questo lasciar trasparire da parte dell'interlocutore la medesima *maîtrise* delle condizioni da esaudire per poter alludere con

---

lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva". Il terzo articolo della questione, *Utrum consuetudo possit obtinere vim legis*, s'interroga, allora, sul valore da accordare alla consuetudine nei confronti della legge scritta. Come nel brano di Giuliano contenuto in *Dig*. 1.2.32§1, se la legge è una dichiarazione della volontà attraverso "*la parola*", la consuetudine lo è attraverso "*i fatti*" e, in quanto manifestazione fattuale della volontà popolare, bisogna riconoscerle la medesima forza della legge ed il diritto di contribuire a modificare ed interpretare le disposizioni scritte: "Respondeo dicendum quod omnis lex profiscintur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina vel naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto: hoc enim unusquisue eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestam interiorem motum et conceptum rationis humanae. Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat: inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus, efficacissime declaratur; cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix". (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae, pars prima et prima secundae*, a cura di P. Caramello, Marietti, Genova, 1952, p. 440-441).

proprietà e cognizione ad un fenomeno consuetudinario. Nonostante un certo grado di sovrapposizione con lo spettro semantico della *consuetudine* risulti costante nella sua modalità d'impiego, possiamo allora dire che il *costume*, in questa prima accezione, viene ad identificare il modo abituale di comportarsi di una determinata persona (reale, un individuo, o *ficta*, una corte, ad esempio), mentre i *costumi* vanno ad indicare ciò che di più costante è possibile riscontrare nella natura di un individuo, di una comunità o di una nazione (*natio sanguinis*).

Entrambi i lemmi, *costum-e/-i* e *consuetudine*, presentano perciò un riferimento diretto al dato esperibile del comportamento; entrambi riguardano azioni reiterate, individuali o collettive, da cui è possibile inferire una regolarità, valida per il futuro; entrambi, infine, ineriscono ad una sfera essenzialmente fattuale che cade sotto i domini, a seconda del soggetto di cui si parla, dell'etica, dell'etnografia o della politica. Tuttavia, il contesto tipico d'uso di ciascuna delle due parole determina anche una sfumatura d'accezione tra le due che è nient'affatto irrilevante. Mentre la *consuetudine* mantiene sempre, anche laddove essa sia usata inconsapevolmente o impropriamente, un fondo di significazione giuridica, il *costume* ne è, in questa prima accezione, totalmente sprovvisto. Il processo di definizione ed attualizzazione cui i giuristi medievali sottoposero per secoli il latino *consuetudo* non fece altro – e lo vedremo a breve – che approfondire il solco di questa distanza fra i due vocaboli volgari, la quale è, però, già interamente contenuta nel percorso evolutivo che aveva permesso d'individuarli come parole distinte. È una questione, insomma, prima di tutto genealogica quella che sin qui ci ha occupato o, per dirlo altrimenti, è la possibilità stessa di disporre di due lemmi distinti all'interno del linguaggio naturale che permette a quello tecnico di dar vita in seguito a due concetti separati.

Dall'altro lato, il singolare *costume* e, soprattutto, il suo plurale *costumi* conoscono ben presto una seconda specificazione di senso, la quale passa ancora una volta da quel rapporto di simbiosi con il latino classico che abbiamo riconosciuto come tipico della dittologia medievale. In questo caso, tuttavia, la catena di derivazione semantica sembra agire secondo la linea del volgarizzamento, piuttosto che secondo quella dell'ascendenza diretta. Il *costume* ed i *costumi* dei volgari di area italiana si sovrapporranno allora precisamente allo spazio di significato che, nella lingua latina classica di età antica ed in quella professionale del Medioevo, è occupato dalle voci *mos* e *mores*. Un punto va, però, subito messo in evidenza. Essendo questi due vocaboli latini stati sottoposti da parte di giuristi e teologi al medesimo lavoro di scavo ed esegesi che aveva interessato la *consuetudo* (insieme alla quale *mos* e *mores* si trovavano sempre variamente intrecciati all'interno delle definizioni giuridiche e dei passi tratti dalla

letteratura patristica), va da sé che questa seconda accezione presenti a prima vista connotati di senso e d'impiego decisamente più tecnici rispetto alla prima. Per riassumere, diremo quindi che il *costume* della prima accezione da noi riscontrata sta in un rapporto pressoché sinonimico con la *consuetudine* volgare - senza possederne, però, quella connotazione tecnica di stampo teologico e giuridico che raccoglie il senso peculiare attribuito alla *consuetudo* latina dal lavoro esegetico esercitato da una comunità di professionisti della parola sui testi del diritto giustinianeo e canonico. Tutt'al contrario, il *costume* della seconda accezione, che traduce direttamente *mos*, assume su di sé, trasponendola nel volgare, l'intera tradizione di significati che nella lingua latina era stata cumulata intorno a questo lemma. Una tradizione che, per la letteratura latina classica, spazia dalla storiografia (Tito Livio) alla filosofia (Cicerone e Seneca); per la patristica, comincia con Tertulliano e Lattanzio per arrivare sino ad Agostino ed Isidoro; per il Medioevo, infine, conosce tanto l'esegesi di ambito giuridico e teologico quanto le traduzioni latine di autori greci (Aristotele, *in primis*). Una tale densità di significati letterari, assemblata da un lavoro millenario attorno alla parola *mos*, si troverà allora trasfusa nel suo volgarizzamento *costume* che pertanto possiede, accanto ad un'accezione fluida attribuita dall'impiego orale e da contesti di scrittura informale, anche una denotazione precipuamente tecnica, in grado di cristallizzare ascendenze di senso tratte dalle tradizioni più diverse (storiografica, filosofica, teologica, giuridica). Ed è proprio su questa seconda accezione tecnica che si sarebbe riverberato nella maniera più duratura lo sforzo intellettuale posto in opera dai giuristi medievali per distinguere nettamente il *mos* e i *mores* dalla *consuetudo*, mettendo così a disposizione degli scrittori in lingua volgare due lemmi dotati di uno spettro di significato e di un codice d'applicazione completamente distinti: il *costume* e la *consuetudine*.

Potremmo, quindi, concludere osservando che proprio il fatto di trovare *mos* e *consuetudo* ambiguamente congiunti all'interno dei testi giustinianei e patristici spinse i giuristi, per evidenti ragioni di chiarezza professionale, ad uno sforzo d'individuazione dei rispettivi limiti di significato che passava per una complessificazione del senso stesso delle due parole, le quali andarono così a dotarsi della facoltà d'essere impiegate con proprietà e cognizione in maniera tecnica. Il resto venne da sé, trasponendo la specificazione già avvenuta nel linguaggio artificiale anche su quello naturale e dando così vita, a partire dalla disponibilità concreta di due forme lessicali diverse, a due opposti concetti associati alle parole volgari *costume* e *consuetudine*. Prima di passare al capitolo successivo, un esempio tratto dalle vicende evolutive di un'altra lingua romanza, il francese, potrà servire a render più chiaro quanto detto sin qui.

Tanto in lingua d'oïl quanto in lingua d'oc, non è possibile reperire un termine che osservi lo stesso grado di prossimità presentato dal volgare italiano *consuetudine* rispetto all'antecedente latino *consuetudo*. Come già ricordato al principio di questo capitolo, possono invece essere rintracciate una (*custume*, per la lingua d'oïl) o più (*costuma*, *cosdumna*, *costum* per la lingua d'oc) forme lessicali che hanno seguito la medesima evoluzione incontrata dal *costume* di area italiana, risultante cioè da una catena di contrazioni successive dell'accusativo latino *consuetudinem.* Dalla *custume* sarebbe allora derivata la *coutume* del francese moderno. Tuttavia, l'assenza di un vocabolo più vicino al latino classico *consuetudo* era compensata, nelle lingue d'oïl e d'oc, dalla presenza di un lemma derivato in maniera diretta dal latino *mos*. Si tratta del provenzale *mor* la cui attestazione d'uso si dà principalmente al plurale (le *mors* per la lingua d'oc; le *mors* o le *murs* per la lingua d'oïl); da esso sarebbe derivato in seguito il francese moderno *mœurs.* Anche in questo caso, come in quello dei volgari italiani, la disponibilità all'interno del linguaggio naturale di una coppia di lemmi fra loro prossimi e, al tempo stesso, ben distinti produce, attraverso l'integrazione del lavoro esegetico svolto da giuristi e teologi sulla coppia latina *mos / consuetudo*, una polarizzazione di significato che sarebbe andata via via approfondendosi nel corso del tempo. Valga qui, in buona parte, quanto già detto per la relazione *consuetudine / costume*. Se, infatti, un certo grado di sovrapposizione sinonimica tra i due lemmi non sarebbe mai venuto completamente meno (specie negli usi più impropri e disinvolti), altrettanto vero è che la *coutume* avrebbe assorbito il campo di significati ed impieghi propri della *consuetudo* e le *mœurs* quelli riservati ai latini *mores.* In maniera ancor più marcata che nel caso italiano, giocava qui a favore della specificazione semantica la chiara assonanza morfologica rispetto alla fonte latina (*consuetudo-coutume; mores-mœurs*).

L'accezione prettamente giuridica entrerà allora a far parte, ed in qualità di elemento distintivo, del bagaglio di significati associati alla *coutume*, come dimostrano le usanze delle comunità locali, le consuetudini feudali, i diritti propri alle varie aree regionali via via entranti a far parte del Regno di Francia: tutti disciplinati dal *droit coutumier*. Le *mœurs*, dal canto loro, raccoglievano la varietà della tradizione di sensi ed usi che ai *mores* era andata via via associandosi nel tempo e di cui la natura giuridica era certo una componente di rilievo, ma in tal accezione subordinata a quella della *consuetudo*. Più rilevanti erano, invece, entro il loro spettro semantico, la connotazione etica (le *mœurs* di una persona individuale, la sua condotta morale, o di una persona *ficta*, le abitudini di una corte, ad esempio), quella etnografica (le *mœurs* di un determinato popolo) o quella politica (*habitus agendi* di un soggetto, individuale o collettivo che fosse). E, sia detto qui soltanto per inciso, sarà proprio tale rilevanza

dell'elemento extra-giuridico all'interno delle *mœurs* (prodotta, tuttavia, grazie al lavoro interpretativo degli stessi giuristi medievali) a metter a disposizione della filosofia moderna, da Pascal a Rousseau, un lemma in cui il fondo giuridico era oramai quasi irriconoscibile e che sarebbe stato, di conseguenza, impiegato per tutt'altri scopi discorsivi, in un mondo in cui anche lo stesso diritto consuetudinario andava scomparendo, come un fenomeno residuale, di fronte all'assolutismo statuale. Tuttavia, per autori del XVI secolo, come Montaigne, o per autori impregnati di cultura giuridica, come Montesquieu, le *mœurs* avrebbero conservato ancora, tra gli altri, anche il proprio significato giuridico, che nell'impiego della parola si presentava, però, come un'eco, come una presenza di sfondo, come il *rottame* vichiano di un'era passata la quale, non più vivente nell'ordine politico delle istituzioni, continuava a sopravvivere nell'esistenza di lungo periodo delle parole, che sempre conservano traccia di ciò che in passato sono state.

Primo capitolo.

Mores e *consuetudo* nel diritto civile: il *Corpus Iuris Civilis.*

Come già largamente anticipato in sede introduttiva, una mappatura del campo semantico occupato, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, dalla triade lessicale *costume-costumi-consuetudine* non può che prendere le mosse da una descrizione accurata di quei fenomeni evolutivi (a volte, traumatici ed arbitrari; più spesso, lineari e collettivi) che, dagli antecedenti latini di origine, hanno condotto lungo lo spazio di un millennio alla formazione delle tre voci volgari in questione. Ed in questa storia, che ci accingiamo qui a ripercorrere attraverso quelle tappe che ci sembrano più importanti per una fruttuosa esegesi del testo machiavelliano, la parte dell'*ouverture* iniziale tocca alla compilazione giustinianea del *corpus iuris civilis* (529-534 d.C.). Tale scelta non è determinata soltanto, com'è naturale che sia, da una preoccupazione di coerenza rispetto ai fini della presente ricerca, la quale muove dalla lingua del diritto medievale per arrivare a quella della moderna politica, quanto piuttosto dall'assunzione consapevole del ruolo giocato dalla raccolta giustinianea come *summa* della cultura dei secoli precedenti e come *tresor* per la formazione di quella dei secoli successivi.

Sembra consistere proprio in questa funzione di cerniera, di limite, di frontiere tra un'epoca ed un'altra il maggior contributo esercitato sullo sviluppo della storia occidentale dall'insieme dei testi assemblati e riordinati da Triboniano nella prima metà del VI secolo. L'impresa consistette in un impressionante sforzo di raccolta, di cernita e di sistemazione dei migliori frutti della produzione giuridica latina, dalla Roma repubblicana in poi. Questo materiale, messo a disposizione dei contemporanei così come delle generazioni successive, permise di concentrare in un solo luogo, fissandolo in unico istante di tempo, un lavoro intellettuale e collettivo che si era protratto sullo spazio di secoli, restituendone così un'immagine sistematica ed organica, malgrado le interne aporie ed incongruenze. Coerentemente con i principi ispiratori della *renovatio imperii*, di cui Giustiniano fu il più grande ed estremo interprete, ciò che fino a quel momento languiva allo stato di frammento, editto, parere, sentenza o rescritto, divenne allora parte integrante di un solo testo, del quale finiva per rappresentare non più che un brano. Dal *collage* di fonti eterogenee per tempo, stile e fini, nasceva infine qualcosa di nuovo. Grazie alla

reductio ad unum operata dai giuristi della corte bizantina, nel *corpus* arrivava così a stingersi la polifonia della pluralità di autori che avevano dato vita ai singoli testi ed a sfumarsi, di conseguenza, la storicità dei momenti della loro rispettiva composizione. Da quel momento in poi, il blocco di testi latini che entrarono a far parte del *corpus* avrebbe rappresentato quanto della romanità giuridica e politica sarebbe stato trasmesso ai secoli successivi, al contempo fissando l'istantanea di una civiltà in dissoluzione, proprio nel momento antecedente alla sua fine, e consegnando alle generazioni successive un'immagine che, da Federico Barbarossa a Napoleone Bonaparte, non avrebbe cessato d'ispirare i più diversi tentativi di *restauratio imperii* che alla Roma dell'apogeo si sarebbero richiamati. Tra l'impresa di sintesi giuridica che interviene a conclusione di un'epoca millenaria e la nascita di un mito politico la cui fortuna sarebbe stata altrettanto millenaria, si situa lo spazio, in apparenza senza autore e senza tempo, del *corpus iuris civilis.* Lo spazio di un testo che, insieme a quello biblico, avrebbe costituito la base identitaria ed il riferimento ideale dell'intera cultura medievale, prima che la filologia umanistica, tra la fine del Quattrocento ed il principio del Cinquecento, cominciasse ad aggredire con il proprio acume entrambe le opere, restituendone l'interna articolazione al proprio tempo, ai propri autori. Questa posizione ineguagliata, se non dalla Bibbia, di fonte e di anelito del pensiero medievale mi pare forzi a cominciare proprio da qui la nostra trattazione.

Tre sono i luoghi in cui, all'interno del *corpus iuris civilis*, si tratta di *costumi* e *consuetudine*. Luoghi testuali che sarebbero poi divenuti, nel corso del Medioevo, i territori privilegiati di esplicitazione delle teorie civiliste sul tema, attraverso lo strumento della glossa, della summa e del commento. Ritroviamo il primo luogo in questione al titolo secondo del primo libro delle *Istituzioni* di Giustiniano [I. 1.2]. Qui si tratta delle interne partizioni del diritto (*ius naturale, ius gentium, ius civile*) ed i *mores* vi rientrano come parte del diritto civile (proprio e peculiare a ciascuna *civitas*) in quanto fonte del diritto non scritto. Il secondo luogo figura, invece, alla fine del titolo terzo del primo libro del *Digesto* [D. 1.3.32-41]. Il titolo terzo del Digesto è dedicato, conseguentemente alla partizione già esplicitata in D. 1.1.9, alle fonti normative del diritto civile romano (*de legibus, senatusque consultis et longa consuetudine*). Vi si prendono in esame le leggi, i senatoconsulti e, infine, la consuetudine - nel suo rapporto alla legge ed all'assenza di legge. A differenza delle *Istituzioni*, che trattano dei *mores* come fonte fattuale del diritto civile, nel *Digesto* siamo in presenza di un oggetto di discorso che è già considerato come integralmente giuridico: la *consuetudine,* di cui si considerano validità, portata e limiti, assemblando frammenti di pareri sul tema espressi dai principali giuristi romani. Il terzo ed ultimo luogo è rappresentato dal titolo cinquantaduesimo dell'ottavo libro del *Codice* [C. 8.52

– *Quae sit longa consuetudo*]. Vi si trovano annoverati tre testi imperiali (1. Alessandro Severo, 224 d.C.; 2. Costantino, 319 d. C.; 3. Leone e Antemio, 469 d.C.) i quali, definendo natura ed obbligatorietà della consuetudine a partire da tre casi di specie, rendono esplicito come abbia a regolarsi il potere di fronte al fenomeno consuetudinario. Troviamo, dunque, tre luoghi testuali, all'interno del *corpus iuris civilis*, i quali, pur ruotando intorno al medesimo tema (*usus*, *mores*, *consuetudo*), ne mettono in luce aspetti sensibilmente diversi. Ciò discende tanto dalle differenti destinazioni d'uso cui i brani di partenza, poi rifusi nella raccolta giustinianea, erano indirizzati quanto dal diverso statuto della parola proferita dai soggetti parlanti. Con le *Istituzioni* di Giustiniano, siamo in presenza di un manuale introduttivo allo studio del diritto romano e dei suoi lineamenti fondamentali, inspirato in buona parte alle *Institutiones* di Gaio (II secolo d.C.) ed immaginato per una fruizione essenzialmente accademica; un testo, dunque, pedagogico, destinato a giovani baccellieri addetti ai lavori, presentato nel *Corpus Iuris Civilis* con funzione introduttiva e propedeutica (533 d.C.). Con il *Digesto*, siamo invece confrontati ad una pluralità di testi, d'origine e scopo i più eterogenei, redatti dal fior fiore della giurisprudenza romana dei secoli antecedenti al VI d.C., il cui principio di unità è rappresentato proprio dal fatto stesso di essere stati riuniti, da Triboniano e dai suoi collaboratori, in un unico luogo della raccolta al fine di chiarificare il punto in questione. È, insomma, il quadro formale di classificazione, la linearità del contenitore, ad indirizzare, supportare ed unificare la varietà del contenuto, trasformando una polifonia, altrimenti cacofonica, in un coro. Infine, con il *Codice*, siamo posti di fronte alla parola direttamente proferita dalla bocca del vertice del potere. Costituzioni e rescritti che entrano a farne parte rappresentano ciò che, di quanto impartito ai propri sudditi dai propri predecessori, Giustiniano intende salvaguardare e rendere diritto vigente per l'Impero romano d'Oriente di cui è a capo. Questi tre luoghi testuali rappresentano, dunque, per i civilisti medievali una sorta di percorso tematico, di progressione intensiva, di processione ascendente, che ciascuno avrebbe scelto di declinare secondo i propri interessi, le proprie qualità ed i propri scopi. In taluni casi, più rari, abbiamo un percorso a tappe che attraversa l'insieme dei tre momenti, con sensibili oscillazioni teoriche che dipendono, in parte, dal testo commentato, in parte, dal momento della vita in cui il giurista stila il proprio commento; più spesso, l'attività interpretativa dell'autore, in tema di *mores* e *consuetudo*, si concentra su un solo passaggio, al quale affida l'insieme delle proprie riflessioni sul tema – spesso in funzione (non sarà ozioso ricordarlo, per meglio ancorare il nostro discorso alle condizioni materiali di produzione del sapere) delle differenti sezioni del *corpus* che i giuristi erano chiamati a commentare a lezione.

I. 1 IL DIRITTO NON SCRITTO NELLE *ISTITUZIONI* DI GIUSTINIANO.

Nel primo titolo delle *Istituzioni* di Giustiniano, "*de iustitia et iure*", si trovano esposte le celeberrime definizioni intorno a che cosa siano la "*iustitia*", la "*iurisprudentia*" ed i "*praecepta iuris*"[138]. Definizioni brevi e densissime, che permettono al lettore odierno di saggiare, sin dalle prime righe del testo, quale grado di considerazione fosse accordato all'attività giurisprudenziale ed al concetto di giustizia all'interno della romanità classica ed a qual punto tale mondo fosse impregnato di categorie tratte dal pensiero filosofico ellenistico. Una serie di definizioni che, al pari di quelle contenute nel titolo primo del primo libro del *Digesto*, avrebbero costituito, per i secoli a venire, il modello politico di una società retta secondo giustizia ed il metro di paragone di un'attività giudiziaria ordinata verso il bene. Una sorta di saldo ed inaggirabile pilastro etico, quello contenuto in queste definizioni, sulla cui autorità i Dottori della legge medievali avrebbero concepito e fondato la giustificazione del proprio ruolo e delle proprie responsabilità all'interno della "*civitas*". Accanto alle definizioni appena ricordate, il primo titolo delle *Istituzioni* presenta anche un'enunciazione esplicita e non priva d'interesse per comprendere la natura del metodo seguito per la compilazione dell'opera.

"His igitur generaliter cognitis, et incipientibus nobis exponere iura populi Romani, ita maxime videntur posse tradi comodissime, si primo levi ac simplici via, post deinde diligentissima atque exactissima interpretatione singula tradantur. Alioqui si statim ab initio rudem adhuc et infirmum animum studiosi, multitudine ac varietate rerum oneraverimus, duorum alterum, aut desertorem studiorum efficiemus, aut cum magno labore, saepe etiam cum diffidentia (quae plerumque iuvenes avertit) serius ad id perducemus, ad quod leviori via ductus, sine magno labore, et sine ulla diffidentia maturius perduci potuisset"[139]

Come ricordato poc'anzi, il testo è diretto ad una fruizione accademica. Nella consapevolezza di quanto sforzo richieda una didattica buona ed efficace per l'insegnante, gli autori illustrano

---

[138] "1.1 Iustitia est constans et perpetua voluntas, ius suum cuique tribuens. 1.1.1 Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia. […] 1.1.3 Iuris praecepta sunt haec, honeste vivere, alterum non laedere, ius suum cuique tribuere". (*Institutiones Imperiales Ordinate glosis textuales divisiones habentur*, Parisiis, Gering et Rembolt, 1505, f. 4r.-4v.).

[139] *Ibidem*.

allora la propria pedagogia come una progressione appassionata dal semplice al complesso. Il diritto può essere insegnato "*comodissimamente*" se prima vi si penetra per una "*via lieve e semplice*", che soltanto in seguito porterà, con il passare del tempo, ad una "*interpretazione diligentissima ed esattissima*" da parte dello studente. La bontà genuina di tale metodologia è dimostrata sulla base degli effetti negativi che verrebbero ad essere prodotti dall'impiego della tecnica d'apprendimento opposta. Se fin dall'inizio, infatti, si gravasse il "*rude ed infermo animo dello studente con una moltitudine e varietà di cose*", si produrrebbe l'uno dei seguenti risultati: o che lo studente finisca per abbandonare gli studi o che lo si conduca con maggior "*labor*" (*lavoro*, *fatica, travaglio*) e spesso con maggior "*diffidenza*" a quello stesso punto in cui, "*più maturo*", potrebbe essere condotto per una via "*più lieve, senza grande labor e senza alcuna diffidenza*". Una volta delineati i grandi assi concettuali del proprio disegno, gli autori fissano in *Ist.* 1.1.4 quale sarà l'oggetto del titolo successivo, *Ist.* 1.2, di cui qui ci si occuperà nel dettaglio. Si tratta della distinzione tra "*ius publicum*" e "*ius privatum*", il quale pertiene all'*utilità dei singoli* ed è composto dai *precetti del diritto naturale, delle genti e civile*[140].

Il titolo secondo del primo libro, "*de iure naturali, gentium, et civili*", mira a definire la natura e l'interna partizione di quello "*ius civile Romanorum*" che costituirà l'oggetto d'indagine e d'esposizione dei quattro libri delle *Istituzioni*. Per individuare la peculiarità del proprio oggetto di studio, gli autori procedono a distinguerne, in primo luogo, il campo di competenza rispetto agli altri ambiti del diritto, ovvero rispetto al diritto naturale (I. 1.2, "*de iure naturali*") ed al diritto delle genti (I. 1.2.1, "*de iure gentium*"). Ciò fatto, possono concentrarsi sulla trattazione delle origini del diritto romano (I. 1.2.2) e sulla sua grande distinzione interna tra un diritto scritto ed un diritto non scritto (I. 1.2.3). Segue una sintetica rassegna dei principali istituti del diritto scritto che rende, ancora una volta, ragione della complessità del sistema politico imperiale (I. 1.2.4, "*de lege et plebiscito*"; I. 1.2.5, "*de senatuconsulto*"; I. 1.2.6, "*de constitutionibus*"; I. 1.2.7, "*de iure honorario*"; I. 1.2.8, "*de responsis prudentium*"), sulla base della gerarchia mista delle sue fonti normative (plebe, senato, imperatore, prefetti, giurisperiti). Tuttavia, la riflessione che a noi qui maggiormente interessa è quella concernente il diritto non scritto. Una definizione densa ed articolata sull'origine e sulla validità giuridica del diritto non scritto introduce la tematica (I. 1.2.9). Fa seguito un curioso passaggio genealogico, di ambientazione greca, sul primato del diritto scritto (Atene) o del diritto non scritto (Sparta)

[140] "1.1.5 Huius studii duae sunt positiones: publicum, et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat. Privatum est quod ad singolorum utilitatem pertinet. Dicendum est igitur de iure privato: quod est tripartite collectum. Est enim ex naturalibus praeceptis, aut gentium, aut civilibus". (*Ivi*, f. 5r.).

nella "*civitas*" (I. 1.2.10) e chiude la trattazione un brano sul margine di mutabilità del diritto civile (in opposizione all'immutabile diritto delle genti), il quale avrebbe goduto di una larghissima fortuna nel Medioevo, ogniqualvolta si fosse abbordato il tema del rapporto autoritativo tra leggi scritte, costumi/consuetudini ed ordine giuridico (I. 1.2.11); un tema che ricorrerà perpetualmente tra i giuristi, ma non solo, se si pensa alla già evocata *quaestio* XCVII della I-II della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Chiude l'esposizione la classica tripartizione latina del diritto non secondo estensione (naturale, delle genti, civile), ma secondo "*obiectum*": il diritto delle persone, delle cose e delle azioni. Andiamo ora a vedere da vicino i brani che definiscono il nostro soggetto di studio: il diritto non scritto costituito dai "*mores*".

Se lo "*ius naturale*" è quel diritto che "*la natura insegnò a tutti gli animali che nascano nel cielo, nella terra, nel mare*", consistente essenzialmente nella "*congiunzione del maschio e della femmina*", che gli uomini chiamano "*matrimonio*", nella "*procreazione della prole*" e nella sua successiva "*educazione*"[141], tanto lo "*ius gentium*" quanto lo "*ius civile*" sono, invece, dei diritti esclusivamente umani. Fra loro differiscono per estensione, essendo lo "*ius civile*" quel diritto che "*ogni popolo costituisce per sé stesso*", in quanto "*proprio alla sua propria civitas*", e lo "*ius gentium*" quel diritto che "*la ragione naturale costituisce tra tutti gli uomini*", il quale "*da tutti è custodito*" quasi come "*un diritto che tutte le genti osservano*"[142] [I. 1.2.1]. Questo il contenuto del brano. Eppure, il passaggio che più c'interessa figura in apertura della rubrica, quando gli autori si accingono ad introdurre il proprio argomento. Ci viene detto che:

"Tutti i popoli, *qui legibus et moribus reguntur*, in parte con un loro proprio diritto, in parte con il diritto comune a tutti gli uomini si amministrano".

En passant, proprio nel momento in cui si sta ponendo mano alla grande distinzione teorica tra il diritto civile ed il diritto delle genti, gli autori ci lasciano intravvedere, attraverso l'inciso, quali siano i due strumenti pratici che reggono la vita di ciascun popolo: le "*leges*" ed i "*mores*"

---

[141] "1.2 Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non solum humani generis proprium est, sed est omnium animalium quae in caelo quae in terra, quae in mari nascuntur. Hinc descendit maris atque foeminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus. Hinc liberorum procreatio et educatio. Videmus etenim caetera quoque animalia istius iuris peritia censeri". (*Ivi*, f. 5r.-5.v).

[142] "1.2.1 Ius autem civile vel gentium ita dividitur. Omnes populi qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est, vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes gentes constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur". (*Ivi,* f. 5v.-6r.).

di cui si parlerà nelle rubriche successive. Tale assunzione di pariteticità tra le due principali fonti normative del diritto civile potrebbe passare in sordina all'orecchio contemporaneo, allenato ad un assoluto primato della legge scritta sancito dagli ordinamenti giuridici successivi alle codificazioni del primo Ottocento. Non fu così per i civilisti medievali i quali, glossando prima e commentando poi questa rubrica che figurava pari pari nel *Digesto* (D. 1.1.9), seppero mettere senza posa in valore il peso politico espresso da questa equazione, tirandone tutte le conseguenze implicite per il proprio mondo. E se "*leges*" e "*mores*" stanno sullo stesso piano nel governo della vita dei popoli, messe le une accanto agli altri in quel testo che nel Medioevo era considerato diritto vigente, non dovremmo stupirci di trovarle accoppiate anche in Machiavelli laddove il Segretario s'interroga sui fondamenti politici di una Repubblica, mettendo in relazione, come si è visto, *leggi* e *costumi* in numerosi passaggi della propria opera. Continuando la nostra lettura commentata, giungiamo allora alla breve rubrica (I. 1.2.3) che funge giusto da cappello introduttivo per le successive, dov'è posta in essere la distinzione tra diritto scritto e diritto non scritto. Le parole, in questo contesto, pesano. Gli autori esordiscono con la constatazione che "*constat autem ius nostrum quo utimur, aut ex scripto, aut ex non scripto*"[143]. Il diritto civile romano consta, dunque, di una parte scritta e di una parte non scritta. Dopo essersi occupati delle diverse qualità e delle interne suddivisioni del diritto scritto, le Istituzioni passano a descrivere "*de iure non scripto*" (I. 1.2.9). Il brano è il seguente:

"Ex non scripto ius venit quod usus approvabit: nam diuturni mores consensu utentium comprobati, legem imitantur"[144].

Questo brano presenta un tale livello di densità concettuale (dovuta in larga parte alla straordinaria ricchezza lessicale ed all'audace formulazione sintattica) che ne avrebbe fatto una sorta di passaggio obbligato per tutti quegli autori che, dal punto di vista giuridico, si fossero confrontati con il fenomeno del diritto consuetudinario nel corso dei secoli a venire. L'impressione che si ricava già ad una prima lettura della citazione è quella di un nesso lasciato implicito, non svelato, tra la prima e la seconda proposizione, sul quale tuttavia si regge l'intera tenuta logica della definizione. Vediamo con ordine. Il primo segmento testuale ci dice che, anche "*in assenza di (diritto) scritto, emerge un diritto, il quale l'uso approvava*". Intanto, anche se ci limitassimo soltanto a questo primo corno della citazione, si potrebbe già notare come il "*diritto approvato dall'uso*" non si esaurisca nell'uso stesso (fenomeno fattuale), ma

[143] *Ivi*, f. 6v.
[144] *Ivi*, f. 8r.

alluda piuttosto all'insieme di norme che l'uso istituisce (fenomeno giuridico) in forza dell'approvazione che esprime (fenomeno politico). Tre domande, dunque, sorgono spontanee in vista del passaggio al secondo corno della citazione. In primo luogo, che cos'è questo "*usus*", che incontriamo qui per la prima volta e che ritroveremo di continuo, associato alternativamente ai "*mores*" ed alla "*consuetudo*", mano a mano che avanzeremo nello spoglio dei testi? Secondariamente, chi è il soggetto (lo ripeto: politico) dell'approvazione che, attraverso la reiterazione dell'uso, si manifesta? E, infine, quale sorta di diritto lasci intravvedere il pronome relativo "*quod*", in riferimento all'uso? Per rispondere a queste tre questioni, dobbiamo passare alla seconda parte della citazione: "*infatti, i diuturni costumi, comprovati dal consenso degli utenti, imitano la legge*". Quest'asserzione proclitica, introdotta da "*nam*", non fa che posporre sintatticamente sotto forma di spiegazione ciò che, sul piano logico, funge invece da premessa al primo enunciato. Se, infatti, decostruissimo e riordinassimo il testo, sulla base delle sue sole implicazioni logiche, la concatenazione degli interni rapporti di necessità apparirebbe più o meno come segue: *se i costumi sono diuturni e comprovati dal consenso degli utenti, allora imitano la legge; se si è in assenza di legge, il diritto che emerge è allora ciò che imita più da vicino la legge; si è in assenza di legge: dunque, il diritto approvato dall'uso vale come diritto.* Una volta ricomposto formalmente il testo, iniziamo dunque a commentarlo dalla coda.

L'asserzione di peso su cui si basa l'intera giustificazione della validità giuridica accordata al diritto non scritto, in assenza di quello scritto, si muove parallelamente sul campo del tempo e sul campo del consenso – due ambiti che già nello spoglio delle pagine machiavelliane abbiamo imparato a riconoscere come fondamentali (ed anzi strutturanti) per il mondo dei *costumi*. I *costumi* degli utenti di un sistema giuridico rappresentano un fatto, un puro fatto sociale. Tuttavia, la loro reiterazione perpetua nel corso del tempo, lo spazio della loro *diuturnità* – termine che ritroveremo continuamente associato, in forma aggettivale, anche alla *consuetudine*, tanto nei testi romani quanto in quelli canonici – ne rende manifesta una qualità che è più che sociale: ovvero, il consenso politico che godono tali comportamenti presso la maggioranza degli utenti del diritto in ragione del semplice fatto di essersi perpetuati come tali, senza variazione, per un diuturno lasso di tempo. È questa implicita assunzione, nella quale un lungo tempo dimostra un largo consenso ed un largo consenso giustifica un lungo tempo, che permette ai "*mores*" di saltare (letteralmente) dal territorio materiale della fattualità a quello formale del diritto. I "*mores*" non sono ancora *legge*, ma si limitano ad imitare la legge. Dunque, in assenza di un diritto scritto, offrono ad una comunità di utenti l'espediente più congruo per sopperire alla vacanza. Crediamo di aver risposto, dunque, a due delle domande che ci eravamo

posti: da un lato, il soggetto dell'approvazione non sarà altro che la maggioranza degli utenti e, in quanto maggioranza, ciò sta ad intendere l'insieme del popolo, sudditi o cittadini che siano i membri; dall'altro, il diritto di cui si parla nel caso dei "*mores*" è un diritto non scritto ad attivazione parziale, in quanto emerge soltanto laddove vi sia una mancanza da parte della legge scritta. Resterebbe da chiedersi in che cosa consista l'"*usus*" di cui nel primo enunciato si fa cenno. Forniamo una risposta soltanto interlocutoria, per il momento, che sarà da integrare attraverso lo spoglio dei testi. Nelle *Istituzioni*, l'"*usus*" pare costituire un sinonimo dei "*mores*", benché l'esigenza definitoria dei giuristi successivi avrebbe tentato di farne un concetto a parte.

Di un interesse non certo inferiore alla precedente è la rubrica immediatamente successiva (I. 1.2.10) nella quale è organizzata un'operazione intellettuale e discorsiva di grande finezza: far risalire alle due "*civitates*" per eccellenza del mondo greco, Atene e Sparta, l'interna divisione dello "*ius civile*" tra una parte scritta ed una parte non scritta. Tale ricorso ha almeno una triplice valenza genealogica. In primo luogo, ricollegare l'origine dei due domini del diritto romano alle pratiche istituzionali della Grecia classica equivale a nobilitarne *de facto* i natali, costruendo un'ideale discendenza che, dall'epoca delle "*polis*", conduce in maniera diretta sino all'Impero. Secondariamente, questa filiazione di lunga data permette di comprovare l'esistenza di un'unità sostanziale oramai raggiunta tra mondo ellenico e mondo latino. Infine, ciò che in Grecia si dava come separato, polarizzato e, in una certa misura, contrapposto dagli opposti modelli istituzionali di due città, a Roma è riunito entro la cornice ordinamentale di un unico diritto, facendo perciò dello "*ius civile Romanorum*" il miglior diritto particolare apparso nella storia. Chi scrive è conscio dell'*elegante dispositivo genealogico* che si accinge a dispiegare:

"Et non ineleganter in duas species ius civile distributum esse videtur: nam origo eius, ab institutis duarum civitatum, Athenarum scilicet et Lacedaemoniorum, fluxisse videtur"[145].

Come un fiume dalla propria fonte scorre fino al mare, il diritto civile dalla propria origine greca giunge fino a Roma. Ed in che cosa si distinguevano le pratiche giuridiche delle due città?

[145] *Ivi*, f. 8v.

"In his enim civitatibus ita agi solitum erat, ut Lacedaemonii quidem magis ea, quae pro legibus observarent, memoriae mandarent: Athenienses vero ea, quae in legibus scripta comprehendissent, custodirent"[146].

Non facciamoci trarre in inganno dall'apparente specularità piatta e sapientemente bilanciata del passo. È chiaro che qui si sta esplicitando, *in primis*, una differente pratica di autogoverno: gli Spartani si reggevano con i "*mores*"; gli Ateniesi con le "*leges*". Tuttavia, se ci soffermassimo un attimo in più sulle pieghe del dettato, ci renderemmo presto conto di come, sotto le spoglie della distinzione alquanto usuale tra due modelli istituzionali alternativi (Sparta-costumi; Atene-leggi), tutt'altra e ben più profonda sia la dinamica che gli autori sono interessati a portare in luce: ovvero, il processo stesso di formazione della norma a partire dal fatto o, per dirla con Hart, la norma di riconoscimento che fa di una nuda pratica una disposizione valida. Questo criterio di riconoscimento, a Sparta, è rappresentato dalla reiterazione collettiva di un comportamento (*ciò che gli Spartani osservano come legge, lo mandano poi a memoria*), mentre, ad Atene, è fissato nell'azione pubblica della scrittura redigente (*per gli Ateniesi, ciò che di scritto era compreso nelle leggi, veniva custodito*).

Queste due differenti pratiche associate, che rimandano dunque a due norme di validità quanto mai distanti, si situano altresì ai due poli opposti della temporalità giuridica: a Sparta, quei "*mores*" che erano osservati come se fossero delle leggi, venivano poi mandati a memoria, ovvero trasformati in vere e proprie leggi; ad Atene, invece, ci si limitava a custodire per il futuro ciò che già in forma era nelle leggi ricompreso. In tal senso, Sparta incarna la logica giuridica dell'aposteriorità, della fattualità, della processualità; Atene quella dell'apriorità, della formalità, della fissità. Ovvero, la logica dei "*mores*", da un lato, e delle "*leges*", dall'altro, che Roma ricomprende ed esalta in un unico e solo orizzonte ordinamentale. Se insistessimo ancora un poco, prima di passare al commento del passo successivo, sul corno della questione che più ci riguarda, ovvero quello spartano dei "*mores*", noteremmo come il lessico adoperato in questo caso rievochi quei temi che abbiamo considerato come propri del diritto non scritto.

Prima di tutto, la dimensione temporale di lungo periodo e vissuta nell'abitudine. La *diuturnità* dei "*mores*" di *Istituzioni* 1.2.9 fa, infatti, da contraltare alla *memoria* del brano successivo, così come l'*imitatio legis* prepara all'*observantia pro lege*. Non solo. Al pari della *diuturnitas*,

[146] *Ibidem*.

l'altro lemma che, nel corso della nostra ricerca, vedremo accompagnare perennemente in posizione ancillare quello di "*mores*" (e di "*consuetudo*") è proprio l'*observantia*, la quale fornisce al lessico giuridico latino uno strumento prezioso per alludere a quel territorio liminale e nebuloso in cui una pratica collettiva agisce già con l'efficacia di una norma senza perciò essere ancora divenuta una norma. Quello stesso concetto di "*observantia*" che avrebbe ricevuto un impulso ineguagliato dalla tradizione giuridica medievale (specie di ambito canonistico) e che, attraverso l'impiego di tanti autori moderni, fra i quali massivamente Machiavelli, giunge un po' trasformata fino a noi, che ancora parliamo, nel linguaggio comune, dell'*osservanza* di una legge. Per concludere, dunque, nella ricostruzione fornita dalle *Istituzioni*, Sparta ed Atene appaiono dotate di due differenti criteri giuridici atti a mutare, alla bisogna, i propri quadri normativi: attraverso la materialità dei *costumi,* presso gli Spartani; attraverso la formalità delle *leggi*, presso gli Ateniesi. Una riflessione sulla possibilità e sul grado di mutabilità del diritto civile che costituisce l'argomento principale del brano successivo. L' "*alia iuris divisio in immutabile et mutabile*" di *Istituzioni* 1.2§11, infatti, altro non è che un modo di rivenire, per insistervi in maniera più netta, sulla divisione che già implicitamente si profilava in *Istituzioni* 1.2.1 in quanto suprema distinzione del diritto in "*ius gentium*" e "*ius civile*". Se, infatti, il diritto delle genti è quello che "*la ragione naturale costituisce fra tutti gli uomini*", va da sé che esso possieda un assoluto grado di immutabilità. Il testo di I. 1.2.11 è il seguente:

"Sed naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraque observantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent"[147].

Non si dà spazio, insomma, per l'alterazione in quei diritti naturali che, osservati presso tutte le genti e costituiti dalla divina provvidenza, sempre permangono fermi ed immutabili. Tuttavia, questo ritorno sul carattere distintivo del diritto delle genti serve, nell'economia generale del discorso, per giungere con maggior forza a mettere in evidenza la qualità propria del diritto civile, in quanto puro artificio umano: la sua possibilità, cioè, di mutare non solo in funzione dello spazio (da popolo a popolo, da città a città), ma anche in funzione del tempo. Infatti:

"Ea vero [*iura*] quae ipsa sibi quaeque civitas constituit saepe mutari solent, vel tacito consensu populi, vel alia postea lege data"[148].

[147] *Ibidem*.
[148] *Ibidem*.

Quindi, al diritto civile non si riconosce soltanto la possibilità di variare nel corso del tempo, ma in una qualche misura anche la stessa necessità di tale mutazione. Lo "*ius civile*" suole, dunque, essere mutato, così come avrebbe notato secoli dopo Tommaso in riferimento alla "*lex humana*" nella più volte ricordata q. 97 della *Summa Theologiae* I-II. E quali fattori ne producono, allora, la mutazione? In quanto moderni, non saremo certo stupiti di trovare fra questi fattori l'"*alia postea lex data*", in quanto una legge successiva che giunge ad integrare il quadro delle leggi precedenti rappresenta un codice d'intervento normativo, per noi, immediatamente riconoscibile. Così come per gli Ateniesi. Più complesso, invece, decifrare quale fenomeno giuridico e quale soggetto politico si celino dietro a quel "*tacitus consensus populi*" che tanta parte avrebbe giocato nella storia del pensiero e delle pratiche occidentali sino al XVIII secolo. Certamente complesso sarebbe interpretare tale categoria, se questa figura non facesse irruzione proprio nell'epilogo del secondo titolo delle *Istituzioni*, quando tutti gli elementi necessari a comprenderne il profilo sono già stati inanellati nel corso della trattazione.

Se, allora, in conclusione ripercorriamo rapidamente quanto visto sin qui, noteremo che *Ist.* 1.2.1 ci spiega che "*tutti i popoli sono retti da leggi e da costumi*" ed *Ist.* 1.2.3 che "*alcune leggi" sono scritte ed altre non scritte*". "*Le leggi non scritte sono*", come vuole *Ist.* 1.2.10, "*quei mores che, osservati in quanto leggi, venivano dagli Spartani mandati alla memoria*" o meglio saranno, come vuole più universalmente *Ist.* 1.2.9, "*quei mores diuturni che imitano la legge*", qualora "*comprovati dal consenso degli utenti*". Ecco stagliarsi, infine, sull'intreccio sapientemente ordito del discorso, quel soggetto politico che è la fonte della validità giuridica dei "*mores*", ma che non può manifestarsi se non per il tramite dei "*mores*" stessi.

Si trova già interamente contenuto in questa affascinante imprendibilità concettuale il mistero che il "*tacitus consensus populi*" avrebbe rappresentato, come nozione giuridica e politica, lungo tutto il Medioevo, sino a Machiavelli e ben oltre. Grazie al ruolo che i "*mores*" rivestono all'interno della lingua giuridica romana e, tramite la fortuna del *corpus iuris civilis*, all'interno dell'intero ordine politico medievale, lo spazio del consenso che le azioni di un popolo esprimono, attraverso la loro pura fattualità, non potrà essere né trascurato, né negato da parte della parola autoritativa. Sarà un territorio soggetto, piuttosto, ad una costante opera di limitazione, di perimetrazione, di restrizione, come nel caso dei decretalisti del Trecento, alle prese con l'armonizzazione, rispetto all'assolutismo pontificio, dei propositi contenuti nella prima *distinctio* del *Decretum Gratiani*. Un territorio entro il quale la politicità del giuridico, i "*mores*", e la giuridicità del politico, il "*tacitus consensus populi*", sono a tal punto fusi e

confusi da farci dubitare della distinzione categoriale con cui siamo oramai soliti approcciare questi due domini. I "*mores*" valgono, dunque, in forza del "*consensus*" che rappresentano e tale "*consensus*", del resto, non potrebbe esprimersi che sotto forma di "*mores*". Entro questa impalpabile sfera sono da ricercarsi le ragioni del vigore discorsivo, della malleabilità dialettica e del successo retorico di cui il binomio "*mores-consensus*" avrebbe goduto lungo tutta la storia europea. Una storia ricca, sin dall'origine romana, di flessibili contraddizioni e di fruttuose aporie, sulle quali la nozione di "*consuetudine*" sarebbe calata a mettere un poco di ordine.

I. 2 I MOLTI VOLTI DEL DIRITTO NON SCRITTO NEL *DIGESTO*.

A conferma del ruolo fondante esercitato dal fenomeno consuetudinario sull'insieme dello "*ius civile Romanorum*", la trattazione dei "*mores*" e della "*consuetudo*" interviene assai presto all'interno del Digesto, sin dalle pagine introduttive del primo dei cinquanta libri di cui è composto. Tracciando un percorso non troppo distante da quello che già abbiamo messo in luce per le *Istituzioni*, il titolo primo del primo libro ospita le celeberrime definizioni dedicate a ciò che per giustizia e diritto debba intendersi (D. 1.1, "*de iustitia, et iure*"), secondo l'opinione dei più illustri giuristi della latinità, mentre il titolo secondo offre una panoramica, in parte storica in parte genealogica, sull'origine del diritto civile romano, sul profilo delle sue principali magistrature e sull'evoluzione della sua giurisprudenza (D. 1.2, "*de origine iuris, et omnium magistratum, et successione prudentium*"). Il titolo terzo, che prenderemo in esame, tratta, invece, dei tre essenziali strumenti di espressione del diritto: le leggi ed i senatoconsulti, per il diritto scritto, e la consuetudine, il diritto non scritto – ovvero, per dirla con *Ist.* 1.2.1, "*delle leggi e dei costumi da cui ciascun popolo è governato*". Il titolo in questione consta di quarantuno rubriche dedicate, le prime trentuno, allo "*ius scriptum*" e le seguenti, dalla trentaduesima alla trentanovesima, delle quali qui ci occuperemo nel dettaglio, al *non scriptum*; chiudono la serie due rubriche attinenti al fenomeno giuridico nella sua complessità.

Fra queste rubriche di materia consuetudinaria è possibile stabilire, sin da subito, una prima divisione tematica, la quale ci aiuterà ad orientarci nel corso dell'analisi successiva. I testi dei

giuristi raccolti da Triboniano e dai suoi collaboratori in questa sezione sono di natura fortemente eterogenea ed aggrediscono il fenomeno consuetudinario da una molteplicità di punti di vista, diversi per metodo e per merito. Una varietà di approcci che permette al lettore di cogliere tanto l'ampiezza dello spettro semantico occupato dalla "*consuetudo*" (all'interno del linguaggio tecnico elaborato dalla giurisprudenza latina) quanto l'estensione dei suoi impieghi pratici nella macchina istituzionale romana (in sede giudiziaria, giurisdizionale, interpretativa). Anticipando per sommi capi i contenuti delle rubriche che di seguito andremo a commentare, notiamo come l'antologia sia aperta da un lungo passo di Giuliano, tratto dal novantaquattresimo libro del suo *Digestum*, il quale ad un'interrogazione eminentemente pratica (D. 1.3.32, "*in quibus causis consuetudo vel aliud ius observatur*") fa seguire il brano senza dubbio più importante della raccolta, in cui si definisce quale sia e da dove provenga l'autorità della *consuetudine* (D. 1.3.32.1, "*de auctoritate consuetudinis*").

In ragione della fortuna di cui avrebbe goduto lungo tutto il Medioevo giuridico e dell'influenza che avrebbe esercitato sull'elaborazione politica occidentale, sino alla stagione delle codificazioni, il brano in questione costituirà il punto privilegiato della nostra analisi. Segue una coppia di rubriche, tratte dal *De officio proconsulis* di Ulpiano, nella quale si tratta di definire in quali contesti giurisdizionali sia lecito ricorrere alla *consuetudine*, ovvero all'autorità del diritto non scritto (D. 1.3.33, "*in quibus causis consuetudo observatur*"), e come essa debba essere provata in sede processuale (D. 1.3.34, "*quomodo probatur consuetudo*"). Segue un'altra coppia di rubriche, rispettivamente tratte dal primo libro delle *iuris Epitomae* di Ermogeniano e dal settimo libro *ad Sabinum* di Paolo, in cui si torna sul tema del rapporto tra il diritto scritto ed il diritto non scritto, affermandone una sostanziale parità, nella prima, e mettendo in luce una peculiarità rilevante dello "*ius non scriptum*", nella seconda (D. 1.3.35-36, "*de auctoritate consuetudinis*"). Le due rubriche successive, entrambe tratte dal primo libro delle *Quaestiones* di Callistrato, considerano invece la *consuetudine* sotto il profilo del suo impiego giudiziario, come "*optima interpres legum*", la prima, e come "*auctoritas rerum perpetuo similiter iudicatarum*", la seconda (D. 1.3.37-38, "*de legem per consuetudine interpretandam*"), mentre la rubrica seguente, tratta dal ventitreesimo libro del *Digestum* di Celso, pone, come limite alla logica del precedente giudiziario, la *consuetudine* nata da errore, ovvero quella che nel Medioevo sarebbe stata identificata come la *mala consuetudo iudicandi* (D. 1.3.39, "*quae consuetudo in similibus non obtinet*"). Ciò che emerge è un ritratto a tutto tondo del fenomeno consuetudinario, tratteggiato a partire dai suoi differenti contesti d'impiego e dalle sue diverse modalità d'applicazione all'interno dell'ordine giuridico romano: dalla condizione di validità

normativa della *consuetudine* al suo rapporto con lo "*ius scriptum*" nella gerarchia delle fonti; dal suo statuto di prova in sede processuale alla "*consuetudo iudicii*" come modo del giudicare, in maniera analoga, per casi analoghi. Eterogenee sfaccettature di un solo tema che, lo ricordiamo *en passant*, sarebbero state per secoli al centro della riflessione giuridica medievale e su ciascuna delle quali Machiavelli si è prodotto, con una qualche cognizione ancora tutta da verificare nella sua portata, ogniqualvolta si sia cimentato con il tema della *consuetudine*. Chiude la serie un curioso dittico di rubriche, su cui avremo modo di tornare in sede conclusiva, rispettivamente tratte dal primo libro delle *Regulae* di Modestino e dal secondo libro delle *Institutiones* di Ulpiano e dedicate, la prima, all'origine del diritto (D. 1.3.40, "*quae ius faciunt*") e, la seconda, alla sua natura (D. 1.3.41, "*ius in quo consistit*"). Singolare appare la loro collocazione a conclusione del titolo terzo, come se con essa si andasse idealmente a chiudere quella che rappresenta una vera e propria introduzione propedeutica all'insieme dell'opera: dal sommo concetto di "*iustitia*", custodito dalla giurisprudenza, al posto occupato dal diritto vivente della *consuetudine* popolare alla base dell'ordine giuridico romano.

I. 2. 1 I fatti e le cose: l'inveterata consuetudine ed il tacito consenso popolare.

La questione dilemmatica da cui prende avvio la riflessione di ampio respiro svolta da Giuliano intorno ai "*mores*" ed alla "*consuetudo*" in *Dig.* 1.2.32.1 consiste in un'interrogazione intorno alla tipologia di fonti normative da mobilitare all'interno del processo, qualora ci si trovi in presenza di un caso di specie non espressamente disciplinato dal diritto scritto. Già le *Istituzioni* ci avevano resi edotti su come, "*in assenza di diritto scritto, un* (altro) *diritto emerga, il quale dall'uso è stato approvato*" (I. 1.2.9). Ritroviamo anche in Giuliano quest'assunzione manifesta della funzione suppletiva esercitata dal diritto non scritto nei confronti delle lacune rintracciabili nel diritto scritto. Tuttavia, al posto d'interrogarsi sulle relazioni generali tra le due sfere dello "*ius civile*", Giuliano si preoccupa di stabilire una gerarchia di fonti alternative allo scritto in grado di permettere la decisione del caso anche in assenza di legge. La prima è, per l'appunto, costituita da quel diritto che dai costumi e dalla consuetudine può essere indotto:

"De quibus causis scriptis legibus non utimur: id custodiri oportet, quod moribus et consuetudine inductum est"[149].

[149] *Digestum vetus Digestorum seu Pandectarum iuris civilis tomus primus*, De Porta, Lugduni, 1534, f. 8v-9r.

In quelle cause in cui non ci si può avvalere delle leggi scritte bisogna, dunque, custodire ciò che dai "*mores*" e dalla "*consuetudo*" è indotto. Il lessico verbale è qui particolarmente parlante ai fini ermeneutici: bisogna, infatti, custodire come un diritto quella regola che è inducibile dalla ripetizione seriale di una catena di comportamenti analoghi, espressi attraverso i costumi e la consuetudine. Nel campo del diritto scritto, si deduce a partire dal dettato della disposizione; nel campo del diritto non scritto, si induce sulla base della reiterazione delle abitudini. In assenza di una norma inducibile dal mondo consuetudinario, che permetta al giudice di regolarsi nella decisione del caso difficile, Giuliano prevede due altri fonti possibili: quella del ricorso all'analogia, in prima istanza, e quella dell'applicazione del diritto vigente nell'*Urbs*, in ultima:

"Et si qua in re hoc deficeret, tunc quod proximum et consequens ei est. Si nec id quidem appareat: tunc ius, quo in urbs Roma utitur, servari potest"[150].

Dunque, o quei casi che, rispetto al giudicato, sono "*prossimi*" *e* "*contigui*" o in alternativa "*il diritto in vigore nella città di Roma*". Da questa premessa tecnica prende, allora, le mosse quella che lungo tutto il Medioevo avrebbe costituito la più fortunata, glossata e commentata rubrica del diritto civile romano in tema di "*mores*" e "*consuetudo*". Dopo aver accordato al fenomeno consuetudinario un ruolo all'interno del processo ancora più importante di quello rivestito dal giudizio analogico, Giuliano deve ora fare i conti con la fondazione politica del proprio discorso. Un'assunzione tanto forte in tema di gerarchia delle fonti richiede, infatti, una giustificazione, in termini di validità ed effettività, che si dimostri all'altezza del proposito tenuto. Bisognerà, in primo luogo, mettere a fuoco in che cosa consista la peculiarità di quel diritto che dalla consuetudine è tratto; secondariamente, da dove esso tragga la propria autorità e, infine, come esso si rapporti, nei suoi lineamenti essenziali, al mondo del diritto scritto, al di fuori del perimetro processuale entro cui svolge una funzione prettamente vicaria. Bisognerà, insomma, tracimare dal campo della pura riflessione giuridica al territorio del rapporto di forza politico su cui si fonda l'ordine istituzionale romano.

L'*incipit* di *Dig.* 1.3.32.1 riprende quanto detto nella rubrica precedente. Così come "*bisogna che sia custodito ciò che dai costumi e dalla consuetudine è indotto*", allo stesso modo:

[150] *Ivi*, f. 9r.

"Inveterata enim consuetudo pro lege non immerito custoditur: et hoc est ius, quod dicitur moribus constitutum"[151].

Dunque, non immeritatamente viene custodita in quanto legge quella consuetudine che è inveterata; e questo è quel diritto che viene detto costituito dai costumi. In questa sintetica introduzione al brano, che rappresenta al contempo una definizione analitica ed un giudizio di valore, troviamo già identificati con nettezza i due poli istituzionali (le leggi ed i costumi) entro cui, da questo momento in poi, sarebbe andato ad incunearsi lo spazio riservato al fenomeno consuetudinario dalla riflessione gius-politica dei secoli successivi, sino a Machiavelli. La "*consuetudo*" vi appare, in primo luogo, come qualcosa di diverso rispetto ai "*mores*": essa è quello "*ius*" che dai "*mores*" è costituito. La questione non è di secondaria importanza perché sancisce, in modo trasparente ed inoppugnabile, la differenza qualitativa tra dei fatti sociali, i "*mores*", che danno vita ad un diritto ed il diritto stesso, la "*consuetudo*", che da essi scaturisce.

D'ora in avanti, chiunque avesse voluto impegnarsi a stabilire una rigorosa distinzione concettuale tra due lemmi che, nel resto dei testi civilisti e canonici tardo-antichi, si trovavano spesso confusi, sovrapposti o utilizzati in maniera impropria, avrebbe avuto a disposizione un brano della massima autorità su cui fondare la propria rivendicazione, a partire proprio dalle indicazioni già contenute nel passo di Giuliano. Sulla pietra miliare di questa primigenia separazione tra "*mores*" e "*consuetudo*" e sulla continua rielaborazione del tema attraverso le pagine dei giuristi medievali, riposa l'origine della separazione, ben più importante per la nostra ricerca, tra il volgare *costumi* ed il volgare *consuetudine* impiegati, con criteri e finalità opposti, dal Machiavelli segretario e scrittore. Una distinzione che eredita dall'altro polo della citazione, la descrizione del rapporto che lega la *consuetudine* alla *legge*, la propria ragion d'essere giuridica e politica. Infatti, *quel diritto che dai costumi è costituito, ovvero l'inveterata consuetudine, è da custodirsi* "*pro lege*": ovvero, come se una legge fosse in tutto e per tutto.

La causa e la ragione di tale equiparazione tra "*lex scripta*" e "*inveterata consuetudo*" sono esplicitate da Giuliano nelle righe immediatamente successive, tramite il ricorso tanto repentino alla dimensione del politico che lascia spiazzato ancora oggi il lettore per la sua disinvolta naturalezza. Senza operare alcuna soluzione di continuità, un discorso che aveva preso le mosse dalla gerarchia delle fonti normative all'interno del processo e che era poi sceso a definire la

[151] *Ibidem*.

natura della *consuetudine* in antitesi ai contigui campi dei *costumi* e delle *leggi* vira ora bruscamente verso l'identificazione del soggetto politico che sta alla base della validità di un ordine giuridico: il *popolo* che, attraverso le sue consuetudini, esprime la propria volontà. Questo ripiegamento folgorante verso la figura giuridica del "*populus*" fa detonare d'un colpo tutta la tensione dialettica sottesa al presente passaggio testuale, lasciandone trasparire gli *enjeux* politici. Se l'inverata consuetudine è costudita come una legge, si deve al fatto che:

"Nam cum ipsae leges nulla ex alia causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt: merito et ea quae sine ullo scripto populus provabit, tenebunt omnes. Nam quid interest suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis et factis?"[152].

Ancora una volta, come per i passi analizzati nelle *Istituzioni*, ci troviamo di fronte ad una formulazione sintattica di vasta portata logica, il cui alto grado di persuasività retorica riposa sulla capacità inferenziale dei passaggi argomentativi. Tutti gli elementi del discorso sono saldati in uno schema deduttivo, di natura sillogistica, che risulta tanto più pregnante quanto più viene celato al di sotto dell'andamento naturale di un eloquio in bella forma. Siamo in presenza, infatti, di due premesse, esplicitate in buona parte delle proprie implicazioni, le quali conducono il lettore in maniera necessaria verso la conclusione che a Giuliano preme dimostrare. La prima consiste nell'assunzione che *le stesse leggi* (scritte) *non ci* "*tengano*" – ovvero, non ci obblighino – *per nessun'altra causa che per il fatto di essere state* "*recepite*" – ovvero, accettate, approvate, convalidate – *dal giudizio del popolo*. Per spiegare perché la consuetudine vada osservata come una legge, Giuliano sceglie di rispondere con un'ulteriore domanda, ben più profonda: perché bisogna rispettare le leggi? Da dove il diritto scritto trae la propria origine, la propria validità e, in definitiva, la propria la efficacia? E la risposta, esplicitata nella prima premessa, è tanto forte quanto univoca: *per nessun'altra causa*, lo si dice apertamente, *le leggi ci legano che per il fatto di essere state recepite dal giudizio popolare.*

È un assunto doppiamente significativo. Da una parte, sotto un profilo più generalmente politico, Giuliano arriva ad attribuire alla figura giuridica del "*populus*" il ruolo di attore protagonista all'interno dell'insieme di soggetti sociali che danno vita alla gerarchia di fonti dell'ordinamento romano. E ciò proprio laddove tratta di quel fenomeno consuetudinario di cui già a più riprese abbiamo sottolineato l'intrinseca imprendibilità concettuale e l'estrema

[152] *Ibidem*.

versatilità discorsiva. D'altra parte, sotto un profilo più strettamente giuridico, Giuliano giunge all'estrema conseguenza di schiacciare l'autorità normativa di una legge sul momento stesso della sua ricezione all'interno dei comportamenti effettivamente tenuti dalla maggioranza del popolo. Così formulata, questa constatazione, in apparenza semplice, presenta delle dirompenti conseguenze teoriche le quali, lungo tutto il Medioevo, i giuristi non avrebbero mancato di mettere in luce: se, infatti, nel giudizio popolare – e solo in esso – risiede la ragione per cui una legge ci obbliga a rispettarla, cos'accadrà a quella legge che dal giudizio popolare è manifestatamente rigettata? E, soprattutto, dato che il criterio di verità epistemica del diritto riposa su una provazione formalmente corretta del fatto giuridico da certificare, attraverso quali prove potranno essere dimostrati l'approvazione o il rigetto da parte del popolo di una disposizione scritta? Già il testo stesso fornisce alcuni indizi per rispondere a queste domande, a cominciare dalla seconda premessa. Spie inferenziali che sarebbero state declinate in tutte le proprie implicazioni teoriche soltanto dall'attività interpretativa della civilistica medievale.

Ai fini di una maggiore persuasività ed eleganza dell'eloquio, la seconda premessa viene fatta seguire rispetto alla conclusione. Se la ricezione da parte del giudizio popolare è la sola ed unica causa per cui le leggi scritte ci obbligano, *cosa cambia se il popolo dichiara la sua volontà attraverso un suffragio* – ossia, tramite una votazione – *o attraverso le cose stesse ed i fatti*? Qui tocchiamo, con mano, il vero cuore argomentativo del discorso. Questo soggetto politico, il "*populus*", che è appena stato messo al centro dell'intero ordine giuridico romano, ha a disposizione due modi per dichiarare la propria volontà i quali sono, nella forma retorica della domanda negativa, posti assolutamente su uno stesso piano di valore e vigore: da un lato, il *voto* (evenemenziale, formale, universale); dall'altro, le *cose* ed i *fatti* (processuali, materiali, trans-individuali). Le due modalità di attestazione politica della volontà popolare, che rappresentano al contempo due alternativi strumenti giuridici di prova dell'accettazione o del rifiuto della disposizione scritta, non si escludono a vicenda, ma sono tutt'al contrario fra loro complementari. Al popolo sono riservati dei momenti, nella vita dell'ordine giuridico romano, in cui prendere parola, esplicitamente, attraverso le proprie scelte elettive; in tutto il resto del tempo, il popolo parla, implicitamente, per mezzo delle cose e dei fatti. Ovvero, tramite quei *costumi* che hanno al tempo stesso la forza di dare vita al diritto consuetudinario e di accogliere o di rigettare una legge. Non stupirà, dunque, la conclusione delle due premesse, formulata tuttavia *en passant*, in cui si dice che "*meritatamente quelle* (leggi) *che senza alcuno scritto il popolo approva obbligano tutti*". Prima di passare al commento dell'ultimo passo di *Dig*. 1.3.32.1, in cui verrà esposto da Giuliano l'insieme di conseguenze sistemiche che debbono

essere dedotte da questa constatazione politica, mi sembra importante notare come nel testo sia presente un'acuta triangolazione di soggetti che permette di raccogliere, sin d'ora, alcuni elementi rilevanti per l'identificazione di questa figura giuridica del "*populus*".

Se ritorniamo un momento al dettato del brano, vedremo come le leggi *ci* obbligano (cioè, obbligano *noi*) a rispettarle *se e solo se* sono state recepite dal giudizio del *popolo*; e meritatamente quelle che, senza alcuno scritto, il *popolo* ha approvato, legano *tutti.* Tra il *popolo* e la *totalità* degli utenti del diritto, tra il *popolo* ed il *legislatore*, tra il *popolo* e *noi*, si esprime dunque una dialettica che coinvolge, da un lato, il giudizio perenne di una maggioranza, la cui volontà è continuamente espressa attraverso gesti ed azioni collettive, e, dall'altro, l'insieme di leggi vigenti all'interno di un ordine, le quali nei costumi popolari incontrano un limite, una barriera, un banco di prova. Il "*populus*" si profila, allora, al tempo stesso come *parzialità*, la quale tende all'*autonomia*, e come *maggioranza*, la quale pretende all'*universalità*, all'interno dell'ordinamento romano; una dissociazione politica le cui conseguenze giuridiche saranno tirate nelle righe successive, dedicate all'abrogazione di una legge scritta per desuetudine. Infatti, una volta fissata l'equipollenza tra diritto scritto e diritto consuetudinario ed una volta stabilita, all'interno di quest'ultimo, l'equivalenza tra l'espressione della volontà popolare attraverso suffragio e quella attraverso *cose* e *fatti*, la conclusione di *Dig.* 1.3.32.1 insiste sulla definizione dei criteri da soddisfare perché una legge sia considerata come abolita in forza della sua desuetudine. Conclude Giuliano dicendo:

"Quare rectissime etiam illud receptum est, ut leges non solum suffragio legislatoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogentur"[153].

Dunque, non soltanto la manifestazione diretta della volontà del legislatore, palesata tramite suffragio, permette di abolire una legge. Accanto a questo principio autoritativo, un altro partecipa in maniera profonda e costante alla modificazione delle norme scritte: si tratta del *consenso di tutti* (ovvero, della maggioranza del popolo), espresso *tacitamente* dai costumi, nel quale già ci siamo imbattuti commentando *Ist.* 1.2.11. In quel caso, gli autori delle *Istituzioni* puntavano la propria attenzione sul grado di mutabilità dello "*ius civile*" – in antitesi allo "*ius gentium*" che "*sempre permane fermo ed immutabile*" – ed identificava due fonti legittime alla base di tale mutazione: da un lato, l'"*alia postea lex data*" (ovvero, una nuova legge, promulgata

[153] *Ibidem*.

dal legislatore, che va ad integrare e modificare l'insieme di quelle già esistenti); dall'altro, il "*tacitus consensus populi*", che soltanto a partire dai costumi è esperibile e che ad essi dona, pertanto, tutta la loro validità giuridica. L'abrogazione di una legge scritta per desuetudine, di cui qui si occupa Giuliano, non è altro allora che un caso specifico di mutazione dello "*ius civile*": quello in cui un'inveterata consuetudine alla legge contraria, lasciando trasparire la disapprovazione del popolo attraverso i suoi costumi, conduce sino all'abrogazione della legge stessa. In quella che Machiavelli definisce "*la vita degli ordini*", questo processo di adattazione continua del diritto scritto alle concrete pratiche di esistenza di un popolo non rappresenta che un polo della questione: quello che agisce dal basso. E non può farlo che attraverso il fenomeno consuetudinario. Insieme ad esso, bisogna pensare l'altro polo che perpetualmente l'accompagna: quello che agisce dall'alto, a partire dalla volontà di un legislatore la quale si esprime attraverso la produzione di nuove disposizioni scritte. La dialettica dei poteri alla quale queste due figure giuridiche, il *legislatore* ed il *popolo*, danno vita all'interno del testo di Giuliano andrà, allora, a costituire uno dei dispositivi di pensiero più fortunati di cui si varrà la tradizione politica occidentale per rappresentare *la vita degli ordini*, sino alla codificazione: da un lato, il *legislatore*, la cui parola si esprime in forma scritta, una volta per tutte ed in maniera univoca; dall'altro, il *popolo*, la cui voce si fa intendere per mezzo delle *cose* e dei *fatti*, senza posa ed attraverso una tale polifonia che soltanto il variegato mondo dei costumi può arrivare a cristallizzare in diritto. Quel diritto consuetudinario che, magistralmente ritratto da Giuliano e consegnato da Triboniano all'elaborazione dei secoli successivi, entra prepotentemente nella storia e nella coscienza politica dell'Occidente come fenomeno giuridico ineludibile, alla definizione del quale saranno dedicate le rubriche conclusive del titolo terzo del primo libro.

I. 2. 2 Consuetudine in giudizio: la prudenza di Ulpiano e l'esperienza di Machiavelli.

Abbiamo sommariamente indicato come d'argomento *giurisdizionale* la coppia di rubriche che segue il lungo passo introduttivo di Giuliano. I due brani, lo ricordiamo, sono tratti dal "*De officio proconsulis*" di Ulpiano e si occupano di stabilire quando (D. 1.3.33) e come (D. 1.3.34) debba essere utilizzata la *consuetudine*, di cui oramai è stato integralmente fissato il profilo giuridico, in sede processuale. Facendo l'originario testo ulpianeo diretto riferimento all'ufficio del proconsole, ovvero del governatore di una provincia dell'Impero, il tipo di processo a cui

qui si allude è quello di natura amministrativa che interviene nella gestione di un territorio sottoposto alla potestà romana, il quale può presentare nondimeno *consuetudini* proprie di cui l'ufficiale romano deve tener conto all'atto del giudizio. *Dig.* 1.3.33 riprende, adattandole ad un contesto pratico, le grandi linee di *Ist.* 1.2.9, concernenti il ricorso all'autorità del diritto non scritto in caso di vacanza o silenzio del diritto scritto:

"Diuturna consuetudo pro iure et lege in his, quae non ex scripto descendunt, observari solet"[154].

Ci limiteremo a registrare come il lessico impiegato in questa rubrica sia, ancora una volta, fortemente debitore di una dimensione temporale di lungo periodo, nella quale è proprio la *diuturnità* della consuetudine a richiamare, fondare e giustificare l'*abitudine* della sua *osservazione* come *diritto* e *legge* in sede processuale. *Dig.* 1.3.34 si occupa, invece, di disciplinare un fenomeno più particolare, ovvero il frangente in cui la *consuetudine* di una città o di una provincia sia convocata all'interno del processo in quanto "*prova*":

"Cum de consuetudine civitatis vel provinciae confidere quis videtur: primum quidem illud explorandum arbitror, an etiam contradicto aliquando iudicio consuetudo firmata sit"[155].

In tal caso, Ulpiano suggerisce al proconsole di constatare, in primo luogo, se questa *consuetudine* sia già stata *fermata* (confermata, stabilita, provata) da qualche altro giudizio. In effetti, tra i criteri di validità che permettono di decidere la trasformazione di una *consuetudine* da fatto sociale a diritto acquisito, il più importante è certamente il suo riconoscimento come tale da parte di coloro a cui formalmente spetta "*ius dicere*", ovvero le corti detentrici della "*iurisdictio*". Una precauzione prudenziale quella evocata da Ulpiano di cui dovrebbe dotarsi ogni buon funzionario chiamato a giudicare in un processo in cui siano convocate come prove le consuetudini locali, per non cadere in contraddizione con le sentenze precedenti o per giustificare in maniera conveniente la propria scelta. Un'indicazione di merito e di metodo concernente il rapporto di una Repubblica con le città e le provincie ad essa sottomesse la cui eco giunge, grazie alla longevità del *corpus iuris civilis*, sino a Machiavelli, come mostra la lettera indirizzata dal Segretario in nome della Repubblica il 29 novembre 1505 al Vicario di Certaldo. La lettera scritta da Machiavelli all'ufficiale fiorentino Giovanni del Nero Cambi fa seguito ad una rimostranza mossa direttamente presso la Signoria dalle comunità locali di Castel

[154] *Ibidem*.
[155] *Ibidem*.

Fiorentino e di Poggibonsi, le quali dall'autorità amministrativa del Vicariato di Certaldo dipendono. Le due *universitates*, che sono situate in prossimità del confine tra la Repubblica di Firenze e quella di Siena, lamentano come negli ultimi quattro mesi abbiano dovuto sopportare spese eccessive per soldare uomini che controllassero le frontiere, al fine di intercettare messaggi sospetti e di sorvegliare i movimenti di persone tra un territorio e l'altro. Ai Signori avanzano, dunque, la richiesta di essere esonerati per il futuro da questo pagamento, chiedendo che sia la Repubblica a farsene carico ed allegando, a sostegno della propria domanda, la giustificazione che così voglia la *consuetudine*. In primo luogo, Machiavelli riassume a beneficio di una migliore comprensione da parte del Vicario i termini della questione:

"Li uomini di Castel Fiorentino e Poggibonzi ci fanno intendere come l'uno e l'altro di loro hanno da 4 mesi in qua per ordine del Magistrato nostro e de' nostri Signori speso certi danari in tenere guardie a' passi per trovare lettere e osservare chi va e viene, e vorrebbono che tale spesa fussi stanziata costì e messa in vicariato, allegando così essere la consuetudine"[156].

Dopodiché, egli sollecita il Vicario ad effettuare due sorte di verifiche: da un lato, ad accertare se le comunità in questione abbiano effettivamente speso quanto sostengono; dall'altro, a sincerarsi del fatto che, anche qualora quanto affermato corrisponda a verità, la *consuetudine* preveda che sia la Repubblica a caricarsi al posto loro di tali oneri. Nonostante il Segretario ed i propri Signori si considerino per nulla soddisfatti dell'operato di tali comunità e nonostante dubitino che la *consuetudine* allegata abbia una qualche fondatezza, nondimeno l'autorità della *consuetudine* – e del ricorso ad essa come prova in sede giurisdizionale – è ancora talmente diffusa in questo primo decennio del Cinquecento che la sua verifica giudiziaria appare prioritaria a qualsivoglia valutazione di ordine politico. La prudenza raccomandata da Machiavelli al Vicario di Certaldo appare, allora, del tutto simile a quella prescritta da Ulpiano all'ipotetico proconsole, al quale domanda in prima istanza di accertare "*se in un qualche giudizio la consuetudine sia stata fermata*". Ciò che emergerà da tale indagine corrisponderà a quanto il Vicario sarà tenuto a far osservare come giustizia in sede amministrativa:

"E volendo favore da noi, ti facciamo intendere che intenda prima se la verità è che loro abbino speso cosa alcuna in tenere dette guardie, e dipoi se li è usanza o costume che simile spese vadino in vicariato,

[156] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo V (1505-1507), *op. cit.*, p. 225.

e li farai osservare loro intendendo come si è detto se loro hanno fatto el debito perché noi non abbiamo mai inteso che ufizio si abbino fatto e teniànci di loro malissimo satisfatti"[157].

Prima di tornare ad occuparci del *Digesto*, notiamo in conclusione come le scelte lessicali operate da Machiavelli in questa missiva siano i più fedeli testimoni di quel processo parallelo di sovrapposizione e specificazione semantica che abbiamo provato a mettere in luce nell'introduzione. Nel volgare cancelleresco del primo Cinquecento fiorentino, la linea di demarcazione tra i *costumi* e la *consuetudine* appare certo meno netta di quanto non sia, nel linguaggio tecnico dei giuristi, quella che distingue i *mores* dalla *consuetudo*. Ciò nondimeno, il fatto che i due termini appaiano insieme – accanto all'*usanza*, l'*usus* latino, che al *mos* spesso si accompagna all'interno dei testi classici e medievali – ed insieme in una lettera di ambito giurisdizionale dice molto sulla fortuna di tale associazione lessicale all'interno di una lingua, quella della politica, che va a situarsi alle sue origini in un territorio intermedio, collocabile tra il discorso degli specialisti del diritto e la parola della vita quotidiana.

Già di per sé, questa constatazione di un uso forse improprio, ma certo simultaneo, dei lemmi *consuetudine*, *costume* ed *usanza* da parte di Machiavelli permetterebbe di soppesare l'influenza di lungo periodo esercitata dal latino giuridico sulla formazione del volgare istituzionale, il quale sorge sulle fondamenta di un lessico millenario a cui continua ad attingere anche qualora non ne domini scientemente le interne relazioni. Resta da chiederci, tuttavia, se quest'apparente sfuggevolezza sia davvero all'opera in maniera univoca ed inconfutabile all'interno della missiva machiavelliana. Se, infatti, ad una prima lettura saremmo tentati di considerare come sinonimico l'uso fatto dal Segretario dei tre lemmi base del vocabolario consuetudinario, tornando con attenzione a rileggere il brano scopriremmo che la *consuetudine* vi è convocata come un puro *diritto*, ossia quello allegato dalle comunità rimostranti a giustificazione delle proprie prerogative, allorché il *costume* e l'*usanza* rappresentano quei *fatti* sociali la cui esistenza dev'essere preliminarmente dimostrata perché si possa legittimamente far appello all'autorità del diritto consuetudinario. Come in *Dig.* 1.3.32.1, qualora la sua sussistenza sia correttamente provata, "*un'inveterata consuetudine è da custodirsi*" e "*questo è quel diritto che si dice costituito dai costumi*". Iniziamo, allora, a mettere a fuoco, con una nitidezza via via maggiore mano a mano che ci addentriamo nello spoglio dei testi, come il punto più sensibile in tema di *consuetudine* sia rappresentato dalla definizione di quei criteri

[157] *Ibidem*.

che presiedono al suo accertamento in quanto *fatto*, anticamera del suo successivo riconoscimento come *diritto*. E tale processo di dimostrazione non potrebbe certo prodursi ad un minor grado di rigorosità, se si considera che la posta in gioco è quella di trasformare una serie di eventi reiterati in norma. Provare in maniera formalmente corretta l'esistenza di una *consuetudine* è, dunque, la priorità teorica ed il primo passo argomentativo di ogni autore che si approcci al fenomeno consuetudinario, da Machiavelli Segretario nel 1505 risalendo a ritroso, lungo tutto il Medioevo, fino ai giuristi ospitati nel *Digesto* che qui prendiamo in esame.

I. 2. 3 Le temporalità del fenomeno consuetudinario nella dottrina del Digesto.

Proprio dalla rubrica tratta dalle *Iuris Epitomae* di Ermogeniano, D. 1.3.35, dedicata ai criteri da osservarsi per un'adeguata provazione della consuetudine, riprendiamo la nostra analisi. Il passo, breve ed incisivo, è di grande interesse perché rifonde in un'unica e felice formulazione tutti quegli elementi che già abbiamo riscontrato come tipici dello "*ius non scriptum*", esplicitandone tuttavia gli interni nessi logici e mettendo l'accento sulla relazione che si dà tra dimensione temporale e consenso popolare. Lo scopo del testo è quello di mostrare come il diritto non scritto sia da conservare *non meno* che il diritto scritto – andando, dunque, nel ragionamento un po' più in là della semplice funzione suppletiva rispetto alla legge scritta. Per meglio supportare la propria posizione, Ermogeniano si chiede implicitamente in che cosa consistano questi *iura non scripta* comprovati da una lunga consuetudine, così fissando un paradigma probatorio che si sarebbe imposto lungo tutto il Medioevo. I diritti non scritti sono quelli *osservati per numerosi anni come* (*se vi fosse*) *una tacita convenzione dei cittadini*:

"Sed et ea, quae longa consuetudine comprobata sunt, ac per annos plurimos observata, velut tacita civium conventio, non minus, quam ea, quae scripta sunt iura, servantur"[158].

Sono da conservare, dunque, non meno dei diritti scritti quelli (non scritti) che da una lunga consuetudine sono comprovati e da molti anni osservati, come una tacita convenzione dei cittadini. Il nesso che qui c'interessa mettere in luce è quello che stabilisce una relazione paritaria tra diritto scritto e non scritto, sostenuta dalla considerazione che se quest'ultimo è

[158] *Digestum vetus Digestorum seu Pandectarum iuris civilis tomus primus*, De Porta, Lugduni, 1534, f. 9r.

stato osservato per lungo tempo, significa che intorno ad esso si è prodotto un accordo di fatto tra i cittadini. Il principale criterio di prova della *consuetudine*, che ad essa conferisce tutto il suo valore giuridico, consiste, allora, in una *diuturnità* calcolata sulla base di *anni*. Ai dottori del diritto medievale sarebbe toccato, quindi, l'onere di stabilire, attraverso sottilissimi ragionamenti, a quale durata precisamente corrisponda questo metro annalistico e non stupirà certo come, a seconda del posizionamento politico di ciascun singolo giurista, tale misura sarebbe stata accorciata o dilatata, in funzione di una maggiore o minore adesione alle istanze popolari che danno vita ad un diritto interamente prodotto dal basso. Noteremo *en passant* come, non a caso, fra i civilisti si sarebbe imposta, già a partire dall'epoca della prima Glossa e grazie all'autorità di Azzone[159], la durata di dieci anni o al massimo vent'anni per definire il "*longaevum tempus*" della *consuetudine*, mentre lo sforzo dei canonisti, tutto diretto a limitare l'autonomia dei diversi corpi della Chiesa di fronte all'assolutismo papale, sarebbe giunto a fissare unanimemente tale durata in quarant'anni. Un lasso di tempo ben più difficile da coprire e, soprattutto, da certificare per poter avanzare richieste legittime di fronte al potere centrale[160].

Con la rubrica di Paolo, tratta dal settimo libro *Ad Sabinum* (D. 1.3.36), siamo invece posti dinnanzi ad uno scarto discorsivo di tutto rilievo rispetto a quanto letto e commentato sin qui. In apparenza, l'operazione messa in campo da Paolo è assai semplice, eppure proprio nella sua linearità ed icasticità assolute risiede buona parte della forza persuasiva che seppe esercitare lungo tutto il Medioevo, facendo di quello che potrebbe esser considerato come il principale difetto dello "*ius non scriptum*" la sua principale qualità. Se, infatti, il limite di validità lamentato a questo diritto consisterebbe proprio nell'impossibilità di attingerne i contenuti per il tramite di una redazione scritta, Paolo inverte radicalmente i termini della questione,

---

[159] Come nota L. Prosdocimi a proposito dell'attenzione posta da Azzone nel fissare, con cura e con dovizia di dettagli, il termine temporale sufficiente perché un diffuso costume popolare possa essere considerato come una legittima consuetudine giuridica: "*C'è nei glossatori civlisti, e le espressioni di Azzone rispecchiano l'esistenza di una discussione certo avviata da tempo, il bisogno di precisare colla più accanita e sottile interpretazione l'elemento durata, così come gli altri elementi costituenti, nella dottrina tradizionale, il diritto consuetudinario*". (L. Prosdocimi, *Observantia. Ricerche sulle radici fattuali del diritto consuetudinario nella dottrina dei giuristi dei secoli XII-XV*, *op. cit.*, p. 47). Per la sottile argomentazione di Azzone, costruita per buona parte in opposizione al quarantennio richiesto dai canonisti per la "*praescriptio*", si veda la rubrica della *Summa* [C. 8.52], già citata in precedenza. (*Domini Azonis iuriconsultorum principis Aurea Summa*, Moylin, Lugduni, 1537, f. 158r).

[160] Sempre L. Prosdocimi, nel commento alla rubrica della *Summa* [C. 8.52] in cui Azzone definisce la propria posizione in merito al decorso decennale della *consuetudine* in antitesi ad "*alii*" che prevederebbero piuttosto un quarantennio, nota: "*Gli 'alii' cui Azzone accenna sono certamente i decretalisti suoi contemporanei (o i fautori delle loro idee) i quali tendevano a prolungare il più possibile la durata richiesta alla 'praescriptio' della consuetudine*". (L. Prosdocimi, *Observantia. Ricerche sulle radici fattuali del diritto consuetudinario nella dottrina dei giuristi dei secoli XII-XV*, *op. cit.*, p. 47).

dimostrandone il grado di autorità proprio sulla base della constatazione che a tal punto risulta provato ed approvato che non è stato nemmeno necessario metterlo per iscritto:

"Immo magnae auctoritatis hoc ius habetur: quod in tantum probatum est, ut non fuerit necesse scripto id comprehendere"[161].

Questa considerazione ha avuto il pregio indiscusso, una volta entrata a far parte del *Digesto* e, dunque, della Bibbia giuridica occidentale dei secoli a venire, di fornire una leva a chiunque volesse fare della critica fondata sulla intrinseca difficoltà di provazione della *consuetudine* lo strumento stesso della sua dimostrazione: se non è stato necessario mettere per iscritto il diritto non scritto è perché la sua autorità è a tal punto accettata che non si percepiva il bisogno di provarlo ulteriormente. Accettata da lungo tempo. Tacitamente. E, soprattutto, popolarmente.

I. 2. 4 La consuetudine, la legge, il processo. Modi d'interpretazione e di giudizio.

Nell'esperienza concreta del processo, la *consuetudine* non svolge, tuttavia, soltanto una funzione probatoria (D. 1.3.34) o suppletiva di fronte alle lacune del diritto scritto (D. 1.3.33), come rammentato da Ulpiano nel suo *De officio proconsulis*. Il giudice può ricorrere alla *consuetudine* anche per sciogliere eventuali ambiguità (apparenti contraddizioni o aporie) riscontrabili all'interno del dettato di una disposizione scritta. Quest'ultima si configura, allora, come un'ulteriore declinazione del complesso rapporto esistente, nello "*ius civile Romanorum*", tra il diritto scritto ed il diritto non scritto: quella in cui la *consuetudine* funge da *interprete* privilegiata della legge scritta. Tuttavia, dovremmo chiederci, con Callistrato che tratta l'argomento nelle sue *Quaestiones*, a che genere di *consuetudine* si alluda nel momento in cui venga fatto riferimento a questa specifica forma del diritto non scritto, alla quale è lecito far appello per risolvere un caso altrimenti difficilmente decidibile. Tale forma è quella che già abbiamo visto impiegata dallo stesso Machiavelli quando, analizzando nella prima parte della nostra ricerca alcune lettere tratte dal suo epistolario, ci siamo occupati delle pene da comminare a coloro che disertassero le *mostre* della milizia. In tale occasione, Machiavelli consigliava ai funzionari del dominio di applicare, nei confronti dei disertori, o la sanzione

[161] *Digestum vetus Digestorum seu Pandectarum iuris civilis tomus primus*, De Porta, Lugduni, 1534, f. 9r.

prevista dal testo della provvisione (ovvero, venti soldi di ammenda) o piuttosto la pena *consueta* (ossia, due giorni di prigione), verso la quale il Segretario propendeva per ragioni di educazione civile e militare. Cos'accomuna, allora, questa *pena consueta* prescritta da Machiavelli nei primi anni del Cinquecento alla *consuetudo interpres* descritta da Callistrato in *Dig.* 1.3.37? Ebbene, entrambe poggiano, dalla concretezza particolare del primo caso alla teorica generale del secondo, sull'*auctoritas rerum perpetuo similiter iudicatarum,* che il giurista latino definisce in *Dig.* 1.3.38; cioè, su quella manifestazione prettamente giudiziaria della *consuetudine* che consiste nel giudicare in forma simile casi analoghi. Detto in altre parole, questa *consuetudine* designa l'abitudine di un ente giudicante a risolvere sempre nella medesima maniera casi omogenei la quale si profila così, con il passare del tempo, come un *costume* a tal punto inveterato da costituire a sua volta un diritto: quello che, dai giuristi medievali, sarebbe stato definito come lo "*stylus curiae*". E tale *consuetudine*, si noterà incidentalmente prima di passare al commento del testo, non è assimilabile alla semplice logica del precedente già evocata in *Dig.* 1.3.34, quando Ulpiano consigliava al proconsole di verificare, in primo luogo, "*se la consuetudine fosse stata confermata in un giudizio precedente*". Qui è la *serialità* dei giudizi precedenti a contare proprio in quanto reiterazione di un comportamento giuridicamente performativo ed a far, di conseguenza, slittare il piano di significato della *consuetudine* da prova legittima per la soluzione di un caso specifico a diritto applicabile – ed appellabile – per la decisione di un insieme generale di casi particolari.

Dunque, le due rubriche tratte dal medesimo libro delle *Quaestiones* di Callistrato ed inerenti alla *consuetudo curtis* mi sembra vadano lette sinotticamente e consequenzialmente, in relazione altresì a *Dig.* 1.3.39 che ne stabilisce, invece, il limite di impiego. La prima rubrica (D. 1.3.37) presenta una struttura circolare. Callistrato comincia domandosi a che cosa bisogna rivolgersi quando s'interpreti una legge e conclude affermando che "*ottima interprete è la consuetudine*":

"Si de interpretatione legis quaeratur, in primis inscipiendum est, quo iure civitatis retro in eiusmodi casibus usa fuisset: optima enim est legum interpres consuetudo"[162].

Come già abbiamo riscontrato in più di un'occasione (si pensi in special modo a *Dig.* 1.3.32.1), quella che in questo passo è presentata in maniera retoricamente efficace come la conclusione

[162] *Ibidem*.

altro non è che la premessa logica dell'intera argomentazione. Infatti, proprio perché "*la consuetudine è* (in generale) *ottima interprete delle leggi*", qualora s'interpreti una legge (particolare) *in primo luogo è da indagare con quale diritto la civitas fosse solita regolarsi nel passato in simili casi*. Laddove la legge scritta, fissata una volta per tutte ed universalmente, abbia bisogno di appoggiarsi ad un'altra fonte autoritativa per arrivare a sussumere un caso di specie particolare, è all'insieme dei giudizi pronunciati nel passato in casi simili che la prudenza del giudice deve fare appello, orientando la propria interpretazione del diritto scritto sulla base della memoria collettiva di una specifica "*civitas*" che i giudizi concreti incarnano. È in questo senso che la *consuetudine*, situata (come già messo numerose volte in luce) al crocevia tra diritto e politica, si configura in quanto "*ottima interprete delle leggi*": proprio poiché permette al dispositivo asettico della legge d'intersecare in un dato momento storico, quello della vita concreta del processo, l'insieme di pratiche e di modi, l'insieme di *costumi*, attraverso i quali si esprime l'esistenza collettiva di un popolo e, in forza di quest'incontro, di trasformare il proprio enunciato in nuova vita grazie alla decisione di un giudice. Gli *usi* che la "*civitas*" ha osservato per il passato in processi simili a quello su cui nel presente ci si trova a giudicare altro non sono, allora, che la serie di risoluzioni analoghe prese nel corso del tempo in tali processi – in associazione, naturalmente, alla *consuetudine* intesa come diritto non scritto proprio ad una "*civitas*" particolare, il quale sempre contribuisce a completare ed esplicitare il diritto scritto.

L'esplicitazione di quanto rimaneva implicito in *Dig.* 1.3.37 interviene, invece, alla rubrica successiva che spicca all'interno della sezione del *Digesto* da noi presa in esame per una singolare lucidità e linearità. Ciò è dovuto principalmente al fatto che la citazione da Callistrato ospitata in *Dig.* 1.3.38 è a sua volta – si scuserà l'apparente gioco di parole – la citazione fatta dal giurista di un rescritto imperiale il cui statuto discorsivo preme, di conseguenza, la parola del testo ad adeguarsi ad un codice comunicativo conciso, cristallino e, soprattutto, imperativo. Oltre all'evidente pregio associabile, sul piano della chiarezza e della sinteticità, alle prime due qualità stilistiche del rescritto, il caratteristico tono imperativo del brano fa sì che in questa rubrica si produca uno scarto lessicale rispetto a tutte quelle analizzate in precedenza. Infatti, alla prosa congiuntivale incardinata su verbi attinenti al campo semantico dell'abitudine e tipica del linguaggio prudenziale dei giuristi (*custodire, solere, servare*, per fare solo alcuni esempi), succede qui la lingua dispositiva ed impositiva del potere, la quale si esprime attraverso taglienti infinitive e verbi obbliganti (nel caso specifico, *debere*). Non si consiglierà, allora, di *custodire* e *conservare* la *consuetudine* "*in quanto autorità delle cose da giudicare perpetualmente in*

maniera simile" e la *consuetudine* tout court in quanto "*ius non scriptum*" come se fossero delle leggi, ma piuttosto si ordinerà che tali *consuetudini* devono ottenere forza di legge (D. 1.3.38):

"Nam imperatore noster Severus rescripsit, in ambiguitatibus, quae ex legibus profiscintur, consuetudinem, aut rerum perpetuo similiter iudicatarum auctoritatem, vim legis obtinere debere"[163].

La forza autoritativa del *Digesto* funziona, sarà forse superfluo dirlo, tanto grazie all'omogeneità dei testi in esso raccolti quanto in ragione della loro profonda eterogeneità. E spesso è proprio l'ordine secondo cui si trovano inanellati l'uno dopo l'altro a far risaltare e mettere in valore le loro intrinseche differenze. Non sfugge certo a tale logica di bilanciamento per contrappunto questa rubrica di taglio imperiale che occorre, tra le ultime del titolo terzo del primo libro, a chiudere in un crescendo rossiniano la trattazione riservata al diritto consuetudinario. In *Dig.* 1.3.38, quei civilisti medievali che avevano interesse ad estendere ruolo e portata della *consuetudine* all'interno della gerarchia delle fonti avrebbero trovata una sponda preziosa alla quale far poggiare le proprie rivendicazioni, servendosi di una parola che comunicava nella lingua del dovere e del potere in luogo di quella, a cui eravamo stati abituati sin qui, del volere e della prudenza. Un argine parziale ai contenuti di peso espressi nelle rubriche appena esaminate è posto dalla successiva, tratta dal *Digesto* di Celso (D. 1.3.39).

Vi si trova una prima definizione della "*mala consuetudo*" e dei limiti cui essa deve essere soggetta per non perpetuare, attraverso la reiterazione (e la derivante legittimazione) di un comportamento scorretto, un'abitudine nociva all'ordinamento nel suo complesso. Questa declinazione della "*mala consuetudo*" è quella che concerne, in continuità con il contenuto delle rubriche di Callistrato, una perversione della "*consuetudo curtis*", ovvero l'*errore* in sede giudiziaria e la conseguente impossibilità della sua perpetuazione. Ben diversa sarà la configurazione della "*mala consuetudo*" in senso universale, confinante e pressoché sovrapponibile al territorio della "*corruptela*", sviluppato in seguito soprattutto in ambito canonistico. Qui si tratta, invece e più semplicemente, di un *errore* giudiziario il quale, in quanto tale, non può ambire all'autorità giuridica derivante alla *consuetudine* dalla serialità dei giudizi precedenti, anche qualora – quest'ultimo è forse l'aspetto più interessante della rubrica – si configuri *de facto* come una *consuetudine*, ovvero come una catena di sentenze sbagliate:

[163] *Ibidem*.

"Quod non ratione introductum, sed errore primum, deinde consuetudine obtentum est, in aliis similibus non obtinet"[164].

In tal caso, quindi, la serialità degli eventi non è di per sé sufficiente a far valere la ripetizione di un fatto come fondazione di un diritto. Quando non dal diritto, ma dall'errore una consuetudine (giudiziaria) è stata introdotta, essa non è applicabile ad altri casi simili. Noteremo, dunque, come al vertice dell'ordinamento giuridico romano – e, non a caso, evocato proprio sul finire di questo terzo titolo del primo libro dedicato alla descrizione della sua grande bipartizione fra diritto scritto e non scritto – agisca un unico principio il quale sovrasta, dirige e di quando in quando interviene a correggere le interne regole dello "*ius civile*": questo principio è quello della "*iustitia*", la cui conoscenza prudenziale spetta ai giurisperiti e la cui applicazione può permettersi di recidere anche lo stesso meccanismo di funzionamento del fenomeno consuetudinario, qualora una sua cattiva applicazione mini le basi dell'ordine civile nella sua interezza. È un tema che, filtrato attraverso le connotazioni morali infusegli dal diritto canonico e trasformato grazie ad una riflessione costante della Scolastica dominicana, da Tommaso a Savonarola, ritroveremo come chiave di volta retorica e concettuale nel discorso che Machiavelli svolge intorno alla corruzione tendenziale degli ordini ed alla possibilità che buone leggi, dalla giustizia indirizzate, hanno di ritardare questo processo espansivo e contagioso della "*mala consuetudo*". Tuttavia, questo tema millenario, ereditato direttamente dalla lingua dei giuristi romani, della "*iustitia*" come sommo principio regolatore di un ordine, la quale agisce sulle leggi attraverso la buona consuetudine e sulla consuetudine attraverso le buone leggi, con Machiavelli si manifesterà, oramai, in quanto puro oggetto di pensiero politico, associando alle prime due dimensioni il territorio, sino ad allora inesplorato, della *forza.*

Ed alzando sensibilmente il registro del discorso, attraverso la distinzione netta tra una buona *consuetudine* costituita dalla *ragione* ed una cattiva *consuetudine* costituita dall'*errore*, il posizionamento della rubrica di Celso operato da Triboniano ha, altresì, il merito d'introdurci al ragionamento complessivo svolto intorno all'origine (D. 1.3.40) ed alla natura (D. 1.3.41) del diritto che chiude, con il titolo terzo, il nostro percorso di analisi del *Digesto.*

[164] *Ibidem*.

I. 2. 5. Eziologia e fisiologia del fenomeno giuridico.

Bisognerà leggere in maniera sinottica queste due ultime rubriche che rispondono rispettivamente alle seguenti domande: da un lato, quali fattori stiano all'origine del fenomeno giuridico; dall'altro, in che cosa esso "*effettualmente*" consista. La persuasività anodina del primo passo, tratto dalle *Regulae* di Modestino (D. 1.3.40), dipende dalla felice combinazione di una serie di sostantivi e di verbi che chiariscono reciprocamente il proprio significato e che risultano ordinati secondo uno schema sintattico esclusivo (… *aut* … *aut* ... *aut* ...). Tre sono le cause contemplate da Modestino come possibile fondamento di qualsivoglia diritto:

"Ergo omne ius aut consensus fecit, aut necessitas constituit, aut firmavit consuetudo"[165].

Ogni diritto, quindi, o (lo) fece il consenso, o (lo) costituì la necessità, o (lo) fermò la consuetudine. Noteremo in primo luogo come, in relazione al tema fondante della nascita del diritto, la *consuetudine* paia designare un territorio più esteso, più sfumato e decisamente più politico di quello rappresentato dal semplice "*ius non scriptum*" che era stato tratteggiato dall'insieme delle rubriche precedenti. Quei diritti che diventano tali grazie ad una *confermazione* consuetudinaria vanno a porsi, in maniera alternativa, accanto a quelli che dal *consenso* sono stati fatti o dalla *necessità* sono stati costituiti. La dialettica dell'origine del diritto in quanto fenomeno costituente non s'incardina, dunque, su quella dicotomia tra "*scriptum*" e "*non scriptum*" posta nelle *Istituzioni* a fondamento dello "*ius civile*", quanto piuttosto su una tricotomia che, in Modestino, prende le forme del consenso poietico, della necessità costitutiva e della consuetudine confermativa. Proprio perché danno vita ad *ogni* manifestazione del giuridico, questi tre fattori, fra loro antagonisti e complementari, si configurano, allora, come intrinsecamente più-che-giuridici. Nelle parole della presente rubrica, consenso, necessità e consuetudine si situano – in quanto cause agenti all'origine e, dunque, perennemente agenti –al di qua di un dato ordine giuridico, lasciando intravvedere al lettore il campo di forze politiche che ciascuna di esse rappresenta e le modalità storiche della propria azione (*facere, constituere, firmare*). Il significato di questa rubrica è, inoltre, tanto più pregante in quanto le sue parole risultano sganciate da qualsiasi riferimento al contesto argomentativo di partenza, nel quale costituiscono la conclusione particolare di uno specifico ragionamento. Se leggiamo, infatti, il brano con gli occhi dell'interprete medievale e moderno,

[165] *Ivi*, f. 9v.

il quale, senza il soccorso offerto dagli strumenti della filologia testuale e della comparazione storica, lo considera come parte di un *unicum* redazionale, il *corpus iuris civilis,* senza tempo e senza autore, sentiamo vibrare in questa breve rubrica le note di un messaggio dalla portata assoluta ed apodittica. Grazie, soprattutto, alla posizione privilegiata che gli è stata assegnata da Triboniano e collaboratori, conclusiva rispetto all'intero discorso svolto nel titolo terzo del primo libro sulla differenza tra "*ius scriptum*" e "*non scriptum*", la "*consuetudo*" di *Dig.* 1.3.40 si staglia su quanto annoverato in precedenza come il fenomeno giuridico per eccellenza che muove la vita degli ordini *in quanto* costituisce, insieme al "*consensus*" ed alla "*necessitas*", la triade di elementi politici che ne attraversano perpetualmente l'esistenza.

Tuttavia, se la *consuetudine* dello "*ius civile Romanorum*" altro non è che "*tacitus consensus populi*" (I. 1.2.11) o "*tacitus consensus omnium*" (D. 1.3.32.1) o, ancora, "*tacita civium conventio*" (D. 1.3.35) e se proprio da questa implicita ed universale espressione del consenso di cui è portatrice assume tutto il proprio valore ed il proprio vigore, come dovremmo intendere la relazione posta in essere in questa rubrica tra una *consuetudo* (consenso implicito) che *conferma* il diritto ed un *consensus* (consenso esplicito) che *fa* il diritto? Per dirimere questa questione apparentemente aporetica, dobbiamo allora tornare con la mente a *Dig.* 1.3.32.1 dove Giuliano distingueva i due modi (l'uno, dichiarativo, evenemenziale e formale; l'altro, approvativo, processuale e fattuale) attraverso i quali il popolo dichiara la propria volontà: "*nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis et factis?*".

Tuttavia, le parole di Modestino vanno più in là di quelle dello stesso Giuliano: accanto allo spazio riservato alla "*voluntas populi*" per la formazione di qualsivoglia diritto (nella sua duplice manifestazione esplicita, del "*consensus*", ed implicita, della "*consuetudo*"), figura, infatti, un altro principio, quello della "*necessitas*", la cui azione è a tal punto iscritta nella costituzione e nel funzionamento degli ordini da rappresentare un *fatto* che non giunge nemmeno a configurarsi come oggetto di pensiero. Così strutturante ed onnipresente la "*necessitas*" da costituire una sorta di ovvietà per il discorso intorno all'origine degli ordinamenti; almeno fino a quando, con altri presupposti e con altre finalità, Machiavelli ne avrebbe fatto il centro di una riflessione sul politico strutturata a partire dalla coppia necessità-consenso. Se *Dig.* 1.3.40 mostra come alla costituzione di ciascun diritto partecipino in origine o la mano della *necessità*, attraverso la costrizione, o la mano della *volontà*, attraverso l'adesione esplicita (*consenso*) o implicita (*consuetudine*), l'ultima rubrica del presente titolo, tratta dalle *Istituzioni* di Ulpiano, mira invece ad identificare un denominatore comune tramite

il quale sia possibile unificare il variegato mondo dei diritti sulla base del loro dispositivo di funzionamento. Il problema intorno a cui ruota la presente rubrica non sarà, allora, quello di reperire le cause primordiali che presiedono alla formazione dei diritti quanto piuttosto quello di ordinarne le molteplici manifestazioni qualitative in funzione di un unico modulo operativo.

In quanto riduzione della varietà oggettuale ad un solo schema logico, tale processo non potrebbe darsi in altra forma che quantitativa, esprimendo la totalità dei fenomeni giuridici che fanno vivere un ordinamento nei termini essenziali dell'acquisizione, della conservazione e della diminuzione. Così come bisogna notare, se si sceglie di concentrarsi sulla sua origine, che ogni diritto deriva dalla necessità o dalla volontà, allo stesso si deve osservare, se si decide di analizzarne il principio operazionale, che "*totum autem ius consistit aut in acquirendo, aut in conservando, aut in minuendo*", dove le tre azioni espresse dai gerundivi si riducono ad una comune funzione di natura algebrica: l'addizione. E per rendere meglio intellegibile a che cosa si riduca questa triplice funzionalità del diritto, Ulpiano chiosa (D. 1.3.41):

"totum autem ius consistit aut in acquirendo, aut in conservando, aut in minuendo. Aut enim hoc agitur, quemadmodum quid cuiusque fiat, aut quemadmodum quis rem vel ius suum conservet, aut quomodo alienet, aut amittat"[166].

Troppo lontano ci porterebbe – rispetto ai propositi della presente ricerca, consistenti nell'indagare il retroterra giuridico dei *costumi* e della *consuetudine* nel pensiero machiavelliano – una riflessione accurata intorno all'influenza che questo passo, così insolito per stile e contenuto rispetto agli altri contenuti nel *Digesto*, ha potuto esercitare in epoca moderna sulla formazione di un lessico della relazione politica costruito attraverso categorie essenzialmente quantitative ed addizionali. Prima di passare al commento del *Codice,* varrà nondimeno la pena notare come alla base di questo stravagante testo, posto a chiusura del titolo teoricamente più denso del *Digesto*, agisca una concezione dell'interazione giuridica la quale presenta già tratti interamente politici e la cui eco, ben prima di assumere compiuta formulazione nel sistema hobbesiano, è tratteggiata nelle pagine di Machiavelli, laddove ogni fenomeno che anima la vita degli ordini è riducibile e riconducibile, con un poco di approssimazione, ad una dialettica dell'accrescere, del mantenere o del perdere.

[166] *Ibidem*.

I. 3 IL *CODICE* E LE TRE LEGGI IMPERIALI: "*QUAE SIT LONGA CONSUETUDO*".

Con l'analisi della sezione del *Codice* dedicata al tema della *consuetudine* concludiamo il nostro percorso di indagine sullo "*ius non scriptum*" all'interno del diritto romano. Abbiamo già avuto modo di sottolineare a più riprese, a partire dall'introduzione generale al *corpus iuris civilis* sino al commento specifico di *Dig.* 1.3.38, come la parola impiegata nei testi del *Codice* presenti delle caratteristiche del tutto particolari rispetto a quella che possiamo ritrovare nelle *Istituzioni* o nel *Digesto*. Questo statuto peculiare del discorso influenzerà, di conseguenza, la stessa trattazione del fenomeno consuetudinario, alla definizione del quale sono riservate, nel *Codice*, appena tre costituzioni. Per altro, questi tre scritti imperiali figurano in una posizione assai meno rilevante (ottavo libro) rispetto a quella (di carattere propedeutico ed introduttivo) che era stata accordata alla *consuetudine* nelle prime pagine delle *Istituzioni* e del *Digesto*.

Se ci chiedessimo, allora, da che cosa derivi questa eterogeneità di trattamento dello "*ius non scriptum*" tra una parte e l'altra del *corpus iuris civilis*, saremmo portati ad identificare il concorso di (almeno) due cause: da un lato, la diversa finalità redazionale cui rispondono originariamente le costituzioni raccolte nel *Codice,* rispetto ai brani ospitati nel *Digesto*; dall'altro, la diversa finalità editoriale che presiede al processo di cernita e selezione dei testi da ordinare nel *Codice*, rispetto a quelli contenuti nel *Digesto*. In quanto manifestazione scritta della volontà imperiale, sollecitata ad intervenire su un singolo caso per dirimerne in maniera perentoria dubbi ed ambiguità, le costituzioni non hanno necessità di situarsi nel territorio esplicativo della parola didattica (*Istituzioni*) o sapienziale (*Digesto*). I fenomeni di cui trattano sono assunti in quanto tali, senza bisogno di definirne sostanza e contorni che si presumono come noti a tutti gli utenti del diritto. La voce dell'Imperatore prende corpo, piuttosto, per stabilire quale sia la giusta interpretazione di tali fenomeni, quale debba essere la loro corretta applicazione in sede giudiziaria e come debba intendersi la loro interna gerarchia sul piano delle fonti. Come già ricordato, tale presa di parola della massima autorità riconosciuta nell'ordinamento romano è sollecitata, il più delle volte, da un'interrogazione diretta posta dagli attori del diritto, la quale forza il potere ad esprimersi per sancire, nella forma assertiva della costituzione, che cosa sia universalmente giusto alfine di risolvere le incertezze suscitate dal caso di specie. In tal senso, ci troviamo di fronte ad una scrittura che, per quanto concerne la

sua origine, langue su un piano d'immanenza decisamente più marcato di quello che contraddistingueva le tipologie testuali da noi incontrate sin qui. Una scrittura, diremmo, stimolata da un evento rispetto al quale essa stessa si pone come ulteriore evento. Ultimo, decisorio, definitivo. Una scrittura, dunque, il cui ancoraggio nella dimensione storica è certo più sensibilmente percepibile di quanto non avvenga per i brani che vanno a comporre il *Digesto* o le *Istituzioni*. Una scrittura, infine, nelle pieghe della quale la temporalità storica si fa sentire in maniera netta ai due poli del processo redazionale, rappresentando ogni costituzione, al contempo, una risposta ai problemi posti da un caso particolare e la soluzione da applicare in futuro per tutti i casi analoghi. Se, quindi, rispetto all'occasione che la origina, questa scrittura responsoriale si dà come immanente e congiunturale, al pari di ogni altra espressione del potere che si voglia come responsiva e dirimente, rispetto al carattere assertivo che assume, essa si pone, invece, come assoluta ed inappellabile, in quanto si situa in quello spazio proiettivo di validità entro cui ciascun potere struttura la propria parola come universale perché immagina la propria esistenza destinata a durare per sempre. Quando Alessandro Severo (224 d.C.), Costantino il Grande (319 d. C.), gli Imperatori d'Oriente, Leone I il Trace, e d'Occidente, Antemio (469 d.C.), o i loro collaboratori per essi, redigono le tre costituzioni di cui qui ci occuperemo intendono risolvere, attraverso il proprio intervento, un problema al tutto contingente; tuttavia, per ciò fare in maniera efficace ed insindacabile, tali scritti non possono che parlare la lingua dell'infinità temporale che da quest'intervento si vorrebbe inaugurata.

Pur sorgendo, in maniera evenemenziale, da una catena di causalità storiche, la costituzione, evento a sua volta, si configura irrimediabilmente, allora, come un cominciamento: sul disordine delle cose e sulla varietà d'interpretazioni che tale disordine permette, la parola imperiale scende, sotto forma di verbo, a sancire una volta per tutte cosa sia giusto e cosa sia errato, senza perciò perdersi in una rete di definizioni ed esplicitazioni. A tal punto è degna di autorità la voce imperiale che da essa ci si attende giusto che dica dove risieda il lecito e dove l'illecito, senza preoccuparsi di supportare con dimostrazioni il giudizio proferito. Da questi tre testi, raccolti sotto il titolo "*quae sit longa consuetudo*", non dobbiamo, allora, aspettarci una vera e propria argomentazione intorno a ciò che per *lunga consuetudine* debba intendersi, quanto piuttosto una regola su come essa vada utilizzata all'interno del processo (C. 8.52.1), su come essa vada posizionata all'interno della gerarchia di un ordinamento (C. 8.52.2) e su come essa, infine, vada impiegata nel suo rapporto con l'altra principale fonte del diritto civile, ovvero la legge (C. 8.52.3). Questo statuto testuale, comune ad ogni costituzione imperiale, di cui abbiamo messo a fuoco come tratti essenziali l'immanenza dell'occasione e l'universalità

dell'anelito, costituisce la prima peculiarità che rende i brani raccolti nel *Codice* così diversi da quelli in cui ci siamo imbattuti sin qui. La seconda è rappresentata, invece, dal *Codice* stesso in quanto sistema-libro, con le sue proprie finalità ed i suoi interni criteri di classificazione, assai distanti da quelli pedagogici e prudenziali che presiedono alla compilazione delle *Istituzioni* e del *Digesto*. Finalità e criteri di un libro che, tuttavia, non potrebbero esistere se non sulla base di uno statuto testuale, quello delle costituzioni stesse, che corre sul filo della doppia temporalità propria alla storia: quella che si-sa-immanente, dei suoi oggetti, e quella che si-vuole-eterna, delle sue parole. Una doppia temporalità sulla quale il *Codice* mette ordine.

Per quanto concerne la concezione editoriale che ne sta alla base, il *Codice* non è certo accostabile a quella che siamo abituati a considerare come la forma classica di un libro, del quale si possono più o meno agevolmente reperire un autore individuale o collettivo, una data o un periodo di stesura ed un piano unitario dell'opera che orienti la composizione dei testi che ne fanno parte. All'interno del *corpus iuris civilis,* il solo libro in senso classico è rappresentato dalle *Istituzioni*, per le quali è possibile rintracciare un testo principale d'ispirazione (le *Institutiones* di Gaio, composte nel II secolo d.C.) ed un'unica concezione comune ai quattro volumi dell'opera. La stravaganza del *Codice* come oggetto-libro è, invece, integralmente associabile a quella dell'altra grande sezione che dà vita alla compilazione giustinianea: i cinquanta libri del *Digesto*. Entrambi sono l'esito di una selezione, messa in atto nella prima metà del VI secolo d.C. dal giurista Triboniano e dai suoi collaboratori di corte per conto dell'Imperatore Giustiniano, che consiste nella raccolta, nella cernita e nel riordinamento di quanto d'illustre e degno di nota era stato prodotto, lungo secoli d'incessante attività, dalla tradizione giuridica romana. I punti in comune riscontrabili tra le due opere si fermano, tuttavia, qui. L'idea che guida la compilazione del *Digesto* consiste, infatti, nel progetto di rendere disponibile in un solo luogo l'insieme di pareri e d'opinioni che i migliori giuristi della latinità avevano saputo esprimere intorno ad ogni tematica su cui potesse esercitarsi la loro prudenza, rendendone agevole la consultazione attraverso un ordinamento tematico strutturato per libri, titoli, rubriche e senza perciò sacrificare al principio della *reductio ad unum* la profonda varietà ed eterogeneità dei loro testi. Ne emerge, come già sottolineato nel precedente capitolo, un quadro estremamente polifonico, che a tratti funziona all'unisono ed in maniera corale, a tratti parla per contrappunto e per contrasto, facendo convivere entro la comune cornice del *Digesto* testi che spaziano, per epoca di composizione, dal periodo tardo repubblicano agli ultimi secoli dell'Impero. Ben diverso è, invece, il piano che accompagna la raccolta delle costituzioni che sarebbero andate a comporre i dodici libri del *Codice*. In questo caso, si tratta di restringere in

un unico volume tutte quelle costituzioni emanate dagli imperatori precedenti a Giustiano, d'Oriente così come d'Occidente, alle quali s'intende conferire, per il presente e per il futuro, il valore di diritto vigente. Tutto ciò che, filtrato attraverso questo processo di scarto, non è entrato a far parte del *Codice* viene considerato, dal momento della sua promulgazione, come decaduto. Se, di conseguenza, il criterio che presiede alla scelta del materiale da inserire nel *Digesto* è quello di rappresentare, nella maniera più ampia e più fedele, quanto di meglio è stata in grado di costituire la giurisprudenza romana per mezzo di un lavoro collettivo durato secoli, il criterio che sottostà alla cernita operata dal *Codice* è di segno decisamente opposto.

Vi si tende ad eliminare tutte quelle costituzioni accumulate lungo secoli di attività legislativa che appaiano come incongruenti o ripetitive o, ancora, desuete rispetto al diritto giustinianeo. Ciò che resta, ciò che entra a far parte del *Codice*, ciò che resta *perché* è entrato a far parte del *Codice* rappresenta, da qui in poi, il diritto vigente dell'Impero e, dunque, l'insieme di leggi che di tale Impero vengono consegnate al Medioevo giuridico europeo. Si capirà forse meglio, allora, perché i testi che trattano della *consuetudine* all'interno del *Codice* siano in numero assai ridotto ed ospitati in una posizione inusuale rispetto alle due opere analizzate in precedenza. L'esiguità del numero discende direttamente da quell'esigenza di chiarezza ed omogeneizzazione che abbiamo or ora descritta, mentre la posizione non proprio rilevante riservata al titolo "*quae sit longa consuetudo*" dipende dal fatto che, lungi dal costituire un'interrogazione sulle origini dello "*ius civile*" del quale sarebbe parte integrante e fondamentale, la trattazione riservata al fenomeno consuetudinario in questa sede mira semplicemente a disciplinarne le manifestazioni negli aspetti più concreti della vita del diritto, limitandone con ciò il territorio di espressione alla dialettica tra una normatività dall'alto, imperiale, ed una dal basso, comunitaria.

La costituzione che apre il titolo cinquantaduesimo dell'ottavo libro del *Codice* è, senza dubbio, quella di argomento più pratico ospitata nel "*Quae sit longa consuetudo*", oltre a costituirne, secondo l'ordine di catalogazione cronologica comune a tutti i titoli del volume, la più antica. Emanata nel 224 d.C. da Alessandro Severo, questa costituzione si rivolge direttamente ai "*praesidentes provinciarum*", governatori civili e giudici di ultima istanza nell'amministrazione provinciale del III secolo d.C., ai quali l'Imperatore indica come avvalersi correttamente della *consuetudine* in sede giudiziaria. L'*incipit* del testo ricorda, allora, da vicino la rubrica ulpianea di *Dig.* 1.3.34, destinata a consigliare come debbano comportarsi i proconsoli qualora si trovino a giudicare un processo entro cui la *consuetudine* della città o

della provincia è chiamata in causa in quanto *prova*. Ricordiamo come Ulpiano suggerisse, in primo luogo, ai governatori di verificare se tale *consuetudine* fosse stata già confermata in sede processuale da un giudizio precedente. In maniera analoga, Alessandro sancisce che

"Praeses provinciae probatis his quae in oppido frequenter in eodem genere controversiarum servata sunt causa cognita statuet"[167].

Ovvero, il presidente di provincia giudica *con cognizione di causa* una volta provato ciò che frequentemente nel medesimo genere di controversie è osservato localmente (*in oppido*). Ciò che si chiede al presidente di provincia di provare preliminarmente per poter in seguito giudicare con cognizione di causa altro non è che la "*consuetudo*" locale, la quale presenta, infatti, quelle tre caratteristiche che, nell'esame di *Digesto,* abbiamo identificato come qualità strutturanti della *consuetudine* all'interno del diritto romano, ossia l'estensione (*in oppido*), la durata (*frequenter*) e l'analogia (*in eodem genere controversiarum*). Per governare in maniera prudente i territori soggetti all'autorità imperiale, il presidente di provincia, quando si trovi ad essere giudice di un processo, deve orientare le proprie decisioni sulla base della *consuetudine,* la quale, per configurarsi come tale sotto il profilo giuridico, dev'essere stata in passato osservata a livello locale per un numero sufficientemente frequente di casi analoghi. Che proprio alla *consuetudine* giudiziaria rimandi l'espressione "*quae servata sunt*" lo testimonia, del resto, il seguito della costituzione, la quale, introdotta dalla particella causale "*nam*", svela al lettore le radici teoriche che stanno a fondamento della scelta imperiale:

"Nam et consuetudo praecedens et ratio quae consuetudinem suasit custodienda est. Et ne quid contra longam consuetudinem fiat ad sollicitudinem suam revocabit praeses provinciae"[168].

Questa frase conclusiva presenta una costruzione assai complessa ed articolata, poiché fornisce tanto i principi giuridici che stanno alla base di quanto statuito nella prima parte del testo quanto la possibilità per il presidente di provincia di delegare ad essi, esercitando un ruolo politico che va al di là della pura amministrazione giudiziaria. Dunque, la motivazione del fatto che, nella giurisdizione provinciale, si debba giudicare appoggiandosi a quanto, di frequente e localmente, è osservato per casi simili, riposa sull'assunto che "*la consuetudine precedente ed il diritto che*

[167] *Codicis Iustiniani amplissimum argumentum*, Fradin, Lugduni, 1512, f. 341v.
[168] *Ivi*, f. 342r.

sostenne tale consuetudine siano da custodire", esprimendo nella scelta del verbo un'evidente analogia con *Dig*. 1.3.32/32.1. La *consuetudine*, dunque, come reiterazione di un fatto giudiziario, ed il *diritto* che la sostiene, come principio fondante dello "*ius civile Romanorum*", sono da custodire e, continua il testo, "*certamente ciò che va contro una lunga consuetudine, il presidente di provincia lo revoca al proprio ufficio*". Ovvero, alla propria discrezionalità di azione e di decisione. Espressa in questi termini, la coordinazione immaginata dalla costituzione di Alessandro Severo tra il centro e la periferia dell'Impero, tra il suo vertice e la sua base, tra una giustizia generale da rendere e delle consuetudini locali da rispettare trova nell'autonomia di giudizio dei funzionari statali e nel processo, come luogo concreto della vita del diritto, il proprio punto di mediazione politica, costituendo un precedente normativo rilevante per l'architettura giurisdizionale del Medioevo.

Insieme a *Dig.* 1.3.32.1, del quale rappresenta un vero e proprio contraltare teorico, la seconda costituzione del titolo "*Quae sit longa consuetudo*" avrebbe dato vita alla coppia di testi latini d'ambito consuetudinario più fortunata e più commentata dai civilisti lungo tutto il Medioevo giuridico europeo. La ragione di questo successo è manifesta e facilmente intuibile, già ad una prima lettura, dal dettato conciso, apodittico ed inequivocabile del testo. Emanata da Costantino nel 319 d.C., questa costituzione si propone di mettere ordine una volta per tutte nella gerarchia di fonti che stanno alla base dell'ordinamento romano, dicendo in maniera chiara e perentoria quale sia il posto da assegnare in tale gerarchia allo "*ius non scriptum*" rispetto alla "*lex*".

Come abbiamo potuto appurare dall'esame del *Digesto*, nel corso della sua secolare produzione la giurisprudenza non sempre si era ritrovata concorde sul ruolo da attribuire al fenomeno consuetudinario, specie per quanto riguardava la sua relazione con il diritto scritto. Accanto al riconoscimento unanime di una funzione probatoria della *consuetudine* all'interno del processo, del suo magistero di precedente rispetto alla formulazione della decisione giudiziaria o, ancora, di una sua attivazione suppletiva in caso di vacanza della legge, alcuni autori spingevano più in là le conseguenze da tirare dall'autorità del diritto non scritto, giungendo a farne una sorta di fondamento del fenomeno giuridico nel suo complesso. Di fronte a tali titubanze ed ambiguità della giurisprudenza, la costituzione imperiale di Costantino cala, così come le compete, a fugare i dubbi ed a mettere una parola a tal punto definitoria e definitiva sul tema da costituire, lungo tutti i secoli successivi, l'autorità indiscussa cui avrebbe fatto appello chiunque si fosse provato a negare o, più semplicemente, a limitare il peso della *consuetudine* di fronte alla legge. Il testo presenta una formulazione doppiamente negativa che è di grande persuasività retorica.

L'uso della negazione ricorre, infatti, per ben due volte nel brano e serve a definire tanto il valore autoritativo della *consuetudine* in sé stesso quanto nel suo rapporto rispetto alla *legge*:

"Consuetudinis ususque longaevi non vilis auctoritas est, verum non usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat aut legem"[169].

L'autorità della consuetudine e di un uso longevo non è vile, tuttavia non è forte a tale punto nel suo valore da vincere il diritto o la legge. Affermare che l'autorità della *consuetudine* e dell'*uso* non sia vile permette a Costantino di saldare i conti con una tradizione giurisprudenziale che nel diritto non scritto aveva identificato una delle due fonti dell'intero "*ius civile Romanorum*", senza perciò definire in che cosa consista tale autorità. Per altro, grazie all'impiego del termine "*auctoritas*", la cui polisemia spazia dall'autorità intesa come "*potestas*" alla più corrente e diffusa accezione di *autorevolezza*, "*consuetudo*" ed "*usus*" sono ridotti al rango di principi sussidiari dell'ordinamento, il cui spazio di validità risulta tracciabile, tangibile ed in una certa misura esistente soltanto qualora ci si trovi in assenza di più nobili principi. La denotazione di un'autorità in quanto "*non vile*" non dice nulla, in definitiva, sulla consistenza intrinseca di tale autorità, mentre predispone efficacemente il lettore alla tracimazione successiva del discorso nella quale l'inanità del diritto non scritto dinnanzi alla "*lex*" si configura come una conseguenza necessaria della sua sostanza, priva d'infamia e di lode. Priva di forza. Ed un lessico della forza punteggia, infatti, in maniera uniforme il secondo membro della costituzione, nel quale compaiono il participio del verbo "*valere*", il sostantivo "*momentum*" ed il congiuntivo conclusivo "*vincere*". Questo campo semantico della potenza, costruito a tre voci, contrappone, nella maniera più lampante, all'autorevolezza non vile del diritto consuetudinario la forza schiacciante del diritto scritto espresso dalla legge.

Grazie all'accoglienza riservatale nel *Codice*, questa costituzione – che è, senza dubbio, da leggersi come diretta emanazione ed attestazione dell'estremo tentativo di restaurazione del potere imperiale operato da Costantino al principio del IV secolo d.C. – si stacca dall'originario contesto politico e culturale di redazione per divenire uno dei luoghi più importanti e più frequentati dal diritto medievale in tema di consuetudine. Recepito nel *Decretum Gratiani* (D. 1.11.4), il dettato della costituzione costantiniana avrebbe influenzato anche la produzione dei

[169] *Ibidem*.

canonisti, fornendo una leva preziosa a chi fra loro cercasse di limitare, attraverso la propria esegesi, gli stravaganti propositi contenuti nella prima *distinctio* dell'opera.

La terza costituzione contenuta nel titolo "*quae sit longa consuetudo*" rappresenta un caso singolare dal punto di vista storico, non fosse che per la data e la modalità in cui è emanata. Essa costituisce, infatti, uno degli ultimi provvedimenti ad essere promulgati in maniera congiunta dall'Imperatore d'Oriente, Leone I il Trace, e da quello che egli aveva strenuamente voluto sul trono d'Occidente, Antemio, il quale avrebbe regnato sino al 472 d.C.

La costituzione risale al 469 d.C. e torna, ultima della lunga serie di pareri giurisprudenziali e di scritti imperiali che abbiamo sin qui analizzato, ad occuparsi del rapporto intrattenuto dalla *consuetudine* con la *legge* scritta. Proprio questa collocazione temporale estrema fa sì che nel testo sia reperibile, già ad un primo colpo d'occhio, l'insieme di elementi e qualità che abbiamo imparato a riconoscere come caratteristici del fenomeno consuetudinario, lasciando così intravvedere, per l'ultima volta, al lettore quella sostanziale solidità espressa dal campo semantico della *consuetudine* lungo tutta l'esperienza romanistica. Di lì a poco, infatti, nuove sensibilità e nuove concezioni avrebbero fatto il proprio ingresso nella lingua del diritto, spezzando una continuità d'approccio, di metodo e di senso durata secoli e modificando, in chiave trascendente, l'intera percezione della vita giuridica. Una riformulazione complessiva del diritto romano che riceve dalle migrazioni barbariche e dalla sacralizzazione cristiana il proprio impulso storico e che, lungi dal lasciare indenne il territorio della *consuetudine*, proprio su di esso avrebbe gettato le fondamenta di un nuovo ordine politico e morale. A monte di questo processo, realizzato in special modo grazie alla trascrizione ed alla reinterpretazione del patrimonio giuridico romano all'interno delle *Etymologiae* di Isidoro da Siviglia (fine VI – inizio VII secolo d.C.), sta la costituzione di cui qui ci occupiamo.

Oltre ad essere una delle estreme testimonianze di un tentativo di legislazione comune tra un Oriente ed un Occidente del Mediterraneo che non si sarebbero mai più ritrovati uniti sotto la medesima autorità, questa costituzione rappresenta anche l'ultimo scritto, in ordine di tempo, che provi ad affermare la validità giuridica della *consuetudine*, in assoluto e rispetto alla legge, con il solo ricorso ad istanze secolari, senza perciò ricorrere a giustificazioni di natura metafisica o teologica. Porre in essere questo obbiettivo equivale, allora, a mobilitare, entro lo spazio conciso della comunicazione imperiale, un insieme di figure e di valori che rimandino, direttamente e senza mediazioni, al patrimonio di codici e di immagini elaborato lungo tutta la

storia romana e da essa trasmesso a quelle ultime generazioni dell'Impero che ne condividono, in maniera oramai residuale, cultura e principi. Nell'*incipit*, ritroveremo allora scelte verbali ed aggettivali che rievocano da vicino i testi dei grandi autori della giurisprudenza romana, da noi analizzati quando ci occupammo del *Digesto*:

"Leges quoque ipsas antiquitus probata et servata tenaciter consuetudo imitatur et retinet"[170].

In quanto manifestazione di un tacito consenso popolare, di cui a queste date, così lontane dal periodo repubblicano, più non si parla, "*una consuetudine anticamente provata e tenacemente conservata imita e ritiene anche le stesse leggi*". Come nelle *Istituzioni* (I. 1.2.9), ciò che nobilita la *consuetudine*, trasformandola da fatto in diritto, è proprio la sua intrinseca capacità di *imitare* la legge; un'*imitazione* che si dà, convenientemente e legittimamente, quando la *consuetudine* sia, sotto il profilo giudiziario, *anticamente comprovata* e, sotto il profilo politico, *tenacemente conservata*, così come nel testo di Ermogeniano (D. 1.3.35). Quest'insieme di rimandi e di significati, ereditato dalla tradizione giurisprudenziale, si presenta al suddito-funzionario del 469 d.C. come un collante culturale a tal punto condiviso che la costituzione non sente il bisogno di fondare ulteriormente, magari con una dimostrazione introdotta dal tipico nesso consequenziale "*nam*", la propria argomentazione. Essa passa, allora, direttamente alla statuizione, in una forma pressoché identica a quella che, due secoli e mezzo prima, animava il rescritto severiano trasmessoci dalle *Quaestiones* di Callistrato (D. 1.3.38), a sottolineare una sostanziale omogeneità di stile curiale lungo tutta l'esperienza imperiale:

"Et quod officiis curiis civitatibus principiis vel collegiis praestitum fuisse cognoscitur, perpetuae legis vicem obtinere statuimus"[171].

Di fronte ad una disgregazione dell'Impero che si fa sempre più palpabile e dinnanzi ad un allentamento progressivo del nesso tra vertice e periferie che prepara ed anticipa il nuovo ordine medievale germinante sotto le spoglie dell'antico, l'autorità centrale, percependo l'inefficacia oramai manifesta della legge, fa appello, come estremo principio di ordine, alle *consuetudini* locali le quali, coincidendo con la vita stessa del popolo, sono depositarie di un'autorevolezza e di una forza ben più superiore a quelle veicolate dalla semplice disposizione scritta. *Statuendo che ottiene valore di legge perpetua ciò che si conosce essere stato dagli uffici, dalle coorti,*

[170] *Ibidem*.
[171] *Ibidem*.

dalle città, dai principi e dai collegi "*praestitum*" (con tutta la polisemia di "*praestitum*", il quale significa al contempo "*osservato, preferito, garantito, rispettato, mantenuto, conservato*"), gli Imperatori Leone e Antemio scelgono di ricorrere alla normatività superiore delle *consuetudini* come ultimo presidio di salvezza pubblica. La mano tesa da un centro imperiale affannato ed in difetto di validità verso l'effettività consuetudinaria espressa dalle comunità locali, più forte sul piano normativo in quanto aderente e coincidente con la vita stessa del popolo, sarebbe andata a costituire la cifra del codice di valori e di comunicazione del diritto medievale europeo. Un codice filtrato, tuttavia, dalla mediazione e dalla rielaborazione operata sul patrimonio romano dall'esegesi canonistica che con le *Etymologiae* di Isidoro da Siviglia inizia il proprio cammino per giungere a compimento con la redazione del *Decretum* di Graziano. Una vera rivoluzione culturale della quale ci occuperemo nelle pagine successive.

Secondo capitolo.

Mores e *consuetudo* nel diritto canonico: il *Decretum* di Graziano.

Nella prima metà del VI secolo d.C., con la promulgazione del *corpus iuris civilis*, può considerarsi concluso quel lento processo di elaborazione del fenomeno consuetudinario che aveva accompagnato l'intera storia del diritto romano, dalla giurisprudenza tardo-repubblicana sino alla sistemazione definitiva operata da Triboniano per conto dell'imperatore Giustiniano. Una volta entrati a far parte del *corpus*, i testi da noi analizzati nella sezione precedente (il titolo secondo del primo libro delle *Istituzioni* 1.2, il titolo terzo del primo libro del *Digesto* 1.3, il titolo cinquantaduesimo dell'ottavo libro del *Codice* 8.52) non avrebbero più cessato d'influenzare quanti, nel corso dei secoli a venire, si fossero cimentati con la definizione e la descrizione della *consuetudine*. Almeno sino al XVIII secolo compreso, l'eco di questi brani non avrebbe smesso di raggiungere gli autori di estrazione più varia, fornendo a giuristi e non giuristi un serbatoio lessicale ed una cornice categoriale di riferimento entro cui inquadrare la trattazione dei *costumi*, del *diritto non scritto* e del *tacito consenso popolare*.

Un riferimento al diritto romano che dovremmo considerare, all'interno della storia del pensiero politico europeo, come obbligato, benché non esclusivo. Si è già avuto modo di anticipare, infatti, come alla cristallizzazione operata a Bisanzio del patrimonio giuridico antico corrisponda, in maniera pressoché consequenziale, l'affermazione di una diversa creatività concettuale: quella incarnata dai padri della Chiesa che, alternando sapientemente continuità ed opposizione nei confronti della tradizione precedente, contribuiscono a dar voce e vita ad un nuovo sistema di valori il quale ha nei "*mores*" la propria fondazione. Pur continuando ad essere gli stessi "*mores*" del linguaggio tecnico dei giuristi, i "*mores*" dei padri della Chiesa avrebbero iniziato progressivamente ad alludere ad una realtà oggettuale più ampia e più profonda. Da fondamento di un diritto non scritto suppletivo alla legge soltanto in caso di vacanza, i "*mores*" sarebbero passati ad identificare, negli scritti di Agostino d'Ippona e di Basilio di Cesarea, la fonte normativa essenziale, insieme alle Scritture, della comunità ecclesiastica grazie alla

"*traditio*" apostolica per arrivare, con le *Etymologiae* di Isidoro da Siviglia, a rappresentare la base stessa di ogni diritto umano, in associazione al diritto naturale ed alla provvidenza[172].

Una risemantizzazione lessicale, quella a cui i padri della Chiesa sottopongono i "*mores*", che anticipa la metamorfosi complessiva delle strutture antropologiche sulle quali si era incardinata la sostanziale continuità del mondo classico. Ai radicali mutamenti di natura etnica ed economica, sociale e politica, che attraversavano l'età antica nella sua fase più tarda e ne minavano le stesse basi di esistenza, i primi pensatori cristiani avrebbero contrapposto l'unità del "*mos populi Dei*", ovvero l'unità di un principio normativo immanente alla comunità, coagulato intorno alla religione ed espresso da un insieme di pratiche liturgiche comuni. Un'unità mondana ritrovata all'interno del "*corpus mysticum Ecclesiae*" alla quale faceva seguito, come conseguenza diretta, l'elevazione dei "*mores*" a fondamento di qualsivoglia ordinamento giuridico particolare, in un'epoca in cui la varietà dei diritti tribali importati dalle migrazioni germaniche cominciava a sgretolare l'universalità del diritto romano. Questa è, a grandi linee, la situazione di fatto entro cui prende corpo l'elaborazione originale proposta dai padri della Chiesa in tema di "*mores*". L'influenza che tali scritti seppero esercitare sullo sviluppo complessivo del pensiero politico medievale fu certamente profonda. Nondimeno, bisogna chiedersi quali fattori abbiano concorso a consolidare tale fortuna nel corso dei secoli successivi alla loro redazione. Certo, l'autorevolezza associata alla parola dei primi vescovi costituisce la causa necessaria di un'affermazione di così lunga data.

Tuttavia, presa isolatamente, tale causa non sarebbe ancora sufficiente a spiegare la ragione per la quale questi testi, di ambito perlopiù teologico o liturgico, abbiano potuto guadagnare nel

---

[172] Il testo di riferimento è riportato a corredo del quinto canone dell'undicesima distinzione del *Decretum*, "*Inviolabilis est consuetudo, quae nec humanis legibus nec sacris canonibus obviare mostrantur*", sotto forma di citazione fatta da Agostino di un lungo passo di Basilio di Cesarea nel suo "*ex dictis Basilii*": "Ecclesiasticarum institutionum quasdam scriptis, quasdam vero apostolica traditione per successores in ministerio confirmatas accipimus; quasdam vero consuetudine roborata approbavit usus, quibus par ritus et idem utriusque pietatis debetur affectus unde quis vel aliquantulum sacrarum expertus scripturarum hesitaverit. Si enim attenderimus consuetudines ecclesiae non per scripturas a patribus traditas nihil estimare quantum religio detrimenti sit latura intentive inspicientibus liquido constabit. §. 1. Que enim ut inde exordiamur scriptura salutiferae crucis signaculo fideles docuit insigniri. Vel que tripharia digesta super panem et calicem prolixae orationis vel consecrationis verba commendavit. Nam non modo quod in euangelo continetur vel ab Apostolo quod est in insertum secretis dicimus, sed et alia plura adiicimus magnam quasi vim commendantia mysteriis que orientem versus nos litterarum orare forma docuit. Benedicimus fontem baptismatis oleo unctionis. Huic accedit quod ter oleo inungimus quos baptizamus: verbis abrenunciare sathanae et angelis eius informamus. Unde et hec et alia in hunc modum non pauca nisi tacita ac mistica traditione a patribus ecclesiastico more ac reverentiori diligentia sunt in ministeriis obseruata magis silentio quam publicata scripto". (*Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 9 v.).

Medioevo il ruolo di autorità giuridica principale, in concorso con quelli di ambito civilistico contenuti nel *corpus* giustinianeo. Per provare a rendere conto della trasformazione degli scritti patristici da volumi indipendenti a fonti dell'ordine giuridico medievale, si deve far riferimento ad una nuova impresa compilatoria, che per spessore ed importanza non è seconda a quella bizantina. Osservando, nelle differenze di epoca e di contesto, modalità e finalità editoriali assai simili a quelle che avevano caratterizzato l'opera di Triboniano nel VI secolo d.C., intorno alla metà del XII secolo il monaco camaldolese Graziano ed i suoi confratelli raccolsero in un unico luogo testuale i frutti più rilevanti della produzione cattolica a carattere normativo che si erano stratificati in mille anni di storia della Chiesa e che giungevano spaiati al nuovo millennio.

Come lascia intendere a prima vista il titolo della raccolta, *Concordia discordantium canonum*, questa compilazione mirava a rendere disponibile in un solo volume un insieme di testi assai eterogenei per età, autore e statuto. Il proposito di Graziano era quello di armonizzare il contenuto dei brani grazie alla loro classificazione per rubriche tematiche e, qualora si rendesse necessario, attraverso un commento esegetico di raccordo fornito dallo stesso curatore. Divisa in tre parti, l'opera ospitava i contributi più diversi: alle lettere pastorali e pontificie si alternano le disposizioni di sinodi e concili; agli stralci di costituzioni imperiali romane passi scelti fra le epistole e i trattati della letteratura patristica. Ne risulta un quadro d'insieme fortemente articolato all'interno del quale, come già abbiamo notato nel caso del *corpus iuris civilis*, il principio di unità è conferito dalla stessa intelaiatura formale della compilazione, mentre il comune denominatore fra i testi raccolti non è rappresentato da altro che dal valore autoritativo riconosciuto a ciascuno di essi. Infatti, nonostante le profonde differenze che li distinguono l'uno dall'altro, ognuno di questi brani è considerato da Graziano alla stregua di un *canone*, ovvero di una disposizione di condotta individuale o collettiva alla quale la storia della Chiesa ha conferito lo statuto di regola. Nell'ordinare, nel disporre e nel commentare la lettera di questi canoni, Graziano non manca di rammentare l'autore e la destinazione delle opere da cui sono tratti, presentando di frequente a corredo della regola una porzione importante del testo dal quale è stata estrapolata. I canoni stessi presentano, per altro, una struttura assai variegata.

A volte, non sono nulla più che la riproduzione fedele di una citazione diretta del passo autoriale, la quale segue il nome dell'autore ed il riferimento del luogo in cui è stata reperita, come a restituire in una sola pagina l'immagine nitida di un grande dialogo polifonico fra le più grandi menti della cristianità. Più spesso, i canoni rappresentano la trascrizione fatta da Graziano in forma concisa ed impositiva di un lungo brano teorico, il quale viene comunque

riprodotto in maniera estesa a sostegno della disposizione normativa. In tanta complessità ed in tanta varietà di contributi, la voce di Graziano si lascia udire agli snodi cruciali dell'opera, quando il monaco prende parola per inquadrare l'argomento di una *distinctio* o per suggerire la lettura interpretativa di un canone o ancora per svolgerne il commento. Quella che sarebbe passata alla storia con il nome di *Decretum* di Graziano è, insomma, una raccolta che, al pari del *corpus iuris civilis*, svolge una funzione di carattere epocale: sistemando in una sola compilazione una mole di testi cumulati lungo tutto il primo millennio di produzione cristiana, il *Decretum* stabilisce implicitamente che cosa debba valere da lì in avanti come *regola* per la cristianità occidentale e che cosa possa essere scartato o tralasciato. E, attraverso quest'operazione di cernita e riattualizzazione, ciò che grazie alla selezione di Graziano viene sottratto logorio del tempo è restituito a nuova vita ed elevato al rango di norma vigente per la comunità cristiana dei secoli a venire, almeno sinché, al principio del XVI secolo, la Riforma protestante non avrebbe spezzato l'unità giuridica, ancor prima che religiosa, degli Stati europei. Questa è la luce sotto la quale dovremo considerare i passi di Isidoro da Siviglia analizzati nella presente sezione. Non tanto in quanto opera rilevante per il proprio tempo o in ragione della sua intrinseca qualità; quanto, piuttosto, come testo che, una volta accolto e riprodotto all'interno della prima distinzione del *Decretum*, assume un valore nuovo ed inedito rispetto all'originario contesto di redazione. Da voce autorevole, diviene voce autoritativa. Da parola filosofica o teologica, disposizione normativa. Da brano antologico, canone di un decreto rintracciabile attraverso un numero. In questa forma si presentava ancora all'età di Machiavelli.

II. 1 ALLE ORIGINI DELLA PRIMA *DISTINCTIO*: LE *ETYMOLOGIAE* DI ISIDORO DA SIVIGLIA.

I dodici canoni che compongono la prima distinzione del *Decretum,* così come gli otto che formano la seconda, sono integralmente tratti dal quinto libro delle *Etymologiae* di Isodoro da Siviglia. Questo volume ha per titolo "*De legibus et temporibus*" ed è dedicato, come lascia intendere l'intestazione, a tematiche di natura giuridica ed istituzionale. Il libro in questione, certo il più celebre delle *Etymologiae*, non rappresenta tuttavia che una delle venti sezioni tematiche in cui è suddivisa la grande compilazione enciclopedica redatta dal vescovo di

Siviglia tra gli ultimi decenni del VI ed i primi del VII secolo d.C. Con essa, Isidoro mirava a concentrare in un unico luogo di facile consultazione l'intero patrimonio di conoscenze scientifiche e civili sviluppate in età antica, rendendone agevole la fruizione attraverso un ordinamento per rubriche definitorie e reinterpretandone, ogniqualvolta possibile, il contenuto alla luce dei nuovi valori cristiani. L'impresa condotta dal vescovo di Siviglia era certo debitrice del clima relativamente pacifico e propizio per la cultura che animava il Regno visigoto di Spagna a cavallo fra i due secoli. In special modo, la conversione nel 587 d.C. del Re Recaredo dall'arianesimo al cattolicesimo aveva dato vita ad una particolare convergenza d'interessi tra il Regno romano-barbarico e le gerarchie ecclesiastiche iberiche ai cui vescovi era affidato un ruolo non secondario nella gestione dello stato e della sua campagna di *renovatio* culturale. Accanto all'attività pastorale come vescovo di Siviglia (dal 600 d.C.), Isidoro si spese con profusione per adeguare l'unità della Chiesa iberica a quella politica del Regno visigoto (si ricordi, a tal proposito, il Concilio dei vescovi tenuto a Toledo nel 633 d.C. e da lui presieduto).

Se, dunque, l'opera intellettuale di Isidoro è da contestualizzarsi pienamente all'interno di questa felice sintonia maturata in terra spagnola tra le nuove *élites* germaniche ed il principale superstite dell'ordine giuridico romano, ovvero la Chiesa, bisogna nondimeno riconoscere che le sue *Etymologiae* godettero, lungo tutto l'Alto Medioevo, di una fortuna che andava ben al di là dei Pirenei. Una fortuna determinata, in maniera preponderante, dallo statuto stesso del testo. Ancora una volta, ci troviamo in presenza, infatti, di un testo-cerniera, come altri ne abbiamo incontrati nel corso della presente ricerca. Un'opera strutturata, cioè, per filtrare, condensare e trasmettere l'insieme di conoscenze e di valori propri di un'epoca alla successiva. Un'opera, ancora, che non finisce per esercitare questo ruolo malgrado i propositi dell'autore che l'ha immaginata, quanto piuttosto che è pensata, sin dalla sua concezione, per servire a questo fine. Un'opera, quindi, che grazie all'immediatezza delle sue definizioni ed alla vastità del sapere millenario da esse veicolato s'impose, nella penuria di testi e di spazi atti ad accoglierli caratteristica dell'Alto Medioevo, come un luogo di frequentazione obbligata per chiunque cercasse argomenti solidi per fondare le proprie dimostrazioni, come una referenza immancabile fra le *auctoritates* universalmente riconosciute, come una miniera inesauribile di grandi riferimenti e di piccole curiosità. Sotto questo stesso manto, le *Etymologiae* giungono sino al XII secolo ed a Graziano, che dobbiamo figurarci come non troppo distante dall'approccio appena descritto se, nelle due *distinctiones* introduttive del *Decretum* dove si tratta di definire che cosa il diritto sia e quali siano le sue interne partizioni, il monaco camaldolese sceglie di riprodurre alla lettera le parole contenute nel quinto libro di Isidoro,

ricalcando persino l'ordine di trattazione proposto dal vescovo di Siviglia. Eppure, seguendo passo passo il dettato delle *Etymologiae* ed adottando così un costume redazionale che doveva parere quanto mai usuale e giustificato agli occhi dei suoi contemporanei, Graziano inaugurava un nuovo capitolo nella storia della fortuna di questo testo. Inserito nel *Decretum* e nella più nobile collocazione della sua apertura, il messaggio di Isidoro si schiudeva ad una nuova esistenza, impensabile per il vescovo di Siviglia al momento della stesura. Al di là dei confini del Regno visigoto ormai islamizzato ed al di là dell'influenza esercitata nei chiostri dei conventi altomedievali, il quinto libro delle *Etymologiae* andava ad affermarsi come pilastro della coscienza giuridica e politica europea, ineludibile per la sua posizione autoritativa, eppur greve di tutte quelle ambiguità ed aporie che caratterizzavano un testo vecchio di cinque secoli.

In effetti, se il pregio delle definizioni raccolte nelle *Etymologiae* è rappresentato dalla loro concisione e dalla loro esaustività, il rischio cui si trovano perennemente esposte consiste nell'assenza di chiarezza e nella conseguente semplificazione concettuale dei termini impiegati. L'abbiamo detto: lo scopo che si prefigge il vescovo di Siviglia con la propria opera è quello di ridurre in un solo volume il sapere, le conoscenze, i luoghi comuni caratteristici della sua epoca. E proprio perché essi appaiono come interamente giustificati sulla base della tradizione precedente e della diffusione presente, Isidoro non sente il bisogno di approfondire le proprie definizioni, di comprovarle, di scomporle nei loro elementi strutturanti. Egli prende per buone, senza aver necessità di tornarci sopra o di illuminarne ulteriormente il significato, le credenze offerte al suo tempo dai secoli passati. Ne emerge un quadro complessivo di stile e di registro entro cui le definizioni fornite al lettore si stagliano, l'una dopo l'altra, come una serie di assunti apodittici, secondo la sintassi tipica dei manuali lessicografici "soggetto, copula, predicato".

Quest'assenza di complessità, reperibile in maniera trasversale lungo tutto il testo delle *Etymologiae*, è certo spiegabile a partire dal contesto romano-barbarico di redazione e, in una qualche misura, è persino congeniale all'obbiettivo che l'opera si pone: veicolare nella maniera più semplice una realtà complessa per favorirne la fruizione, educativa e politica, da parte di *élites* quanto mai semplici. Il problema, che si sarebbe imposto con forza agli esegeti canonisti del Basso Medioevo, sorge invece nel momento in cui queste stesse proposizioni, concepite in un'epoca e per un'epoca di crisi culturale, sono accolte in blocco nelle prime due distinzioni del *Digestum*, assurgendo così a definizione unica, normativa ed inappellabile intorno a che cosa sia e da quali elementi sia composto il diritto. Una problematica resa ancora più scottante dal fatto che Isidoro, nel comporre le proprie definizioni, si avvale di un lessico interamente

mutuato dal linguaggio comune, senza apportarvi delucidazioni di natura logica, né tantomeno linguistica. I vocaboli impiegati nel quinto libro "*De legibus et temporibus*" sono gli stessi che ricorrono nelle sezioni dedicate al fenomeno consuetudinario all'interno del *corpus iuris civilis.*

Tuttavia, se i giuristi romani erano animati dalla preoccupazione di elevare il proprio linguaggio da naturale a tecnico, operando sul lessico di cui si servivano continui tentativi di chiarificazione ed interpretazione, Isidoro assume come dato di fatto la polisemia dei suoi stessi strumenti linguistici, formulando di conseguenza definizioni anodine e cadendo talvolta in contraddizione. Come vedremo a breve, non è raro nel suo testo l'incrocio di definizioni: ad esempio, termini chiave di un predicato diventano, alle voci successive dell'enciclopedia, soggetti di predicati esplicitati da precedenti soggetti. In conclusione, la confusione creata dall'incontro tra una forma enunciativa puramente assuntiva ed apodittica, da un lato, ed una scelta lessicale modellata sul linguaggio naturale romano-barbarico del VII secolo d.C., dall'altro, sta alla base dell'infinità di problemi ermeneutici che queste definizioni avrebbero posto a generazioni di commentatori medievali, una volta divenute il testo cardine dell'ordine giuridico europeo. Eppure, nella nebulosità e nella malleabilità di questi lemmi riposa, altresì, una parte considerevole della loro fortuna. Parole che, a differenza di quelle ben ponderate e lungamente levigate della giurisprudenza romana, potevano prestarsi alle interpretazioni, alle contestualizzazioni, alle attualizzazioni più varie, grazie al legame diretto che avevano saputo intrattenere con la realtà mutevole ed imprendibile del linguaggio naturale tardo-latino.

II. 2 *MORES, MOS, CONSUETUDO* NELLA PRIMA *DISTINCTIO* DEL *DECRETUM*.

L'*incipit* della prima distinzione è dello stesso Graziano e funge da premessa per interpretare quanto contenuto nel primo canone. Due sono i modi attraverso cui il genere umano si governa:

"Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus"[173].

Il diritto naturale ed i costumi rappresentano, allora, i due grandi principi normativi attraverso i quali è regolata la vita degli uomini. Se la struttura diairetica del testo avvicina per certi versi la formulazione di Graziano a quella delle *Istituzioni* (*Ist.* 1.2.1: "*omnes populi qui legibus et moribus reguntur*"), svariati sono gli elementi che permettono di soppesare quanto grande sia la distanza del monaco camaldolese e della sua epoca dalle categorie tipiche del diritto romano. In primo luogo, alla nozione plurale ed eterogenea di "*omnes populi*", Graziano preferisce quella unica ed indivisibile di "*humanum genus*". Lo slancio universalistico del "*genere umano*" si salda, poi, perfettamente con la sua bipartizione normativa in *diritto naturale*, da un lato, e *costumi*, dall'altro. Alla divisione, tutta secolare, del diritto in *leggi* (scritte) e *costumi* (non scritti) propria della giurisprudenza latina, Graziano preferisce la distinzione tra i "*mores*", che soli oramai fondano l'intero diritto umano, e lo "*ius naturale*", indisponibile per l'uomo. È una doppia rivoluzione quella in atto in questa primissima riga del *Decretum*, i cui termini si implicano reciprocamente. Se, infatti, i *costumi*, nella loro assoluta varietà ed eterogeneità, possono arrivare ad assorbire l'intera esperienza normativa umana è perché, su di essi ed al di là di essi, impera un unico principio normativo, valido per l'intero genere umano: quello del *diritto naturale*[174]. Che cosa debba intendersi poi per diritto naturale, è indicato nel seguito:

---

[173] *Ivi*, f. 2r.

[174] Nella sua *Summa* (1160-1170), Stefano Tornacense pone l'accento sulla radicalità di quest'operazione attraverso la quale Graziano riduce a due, *ius naturale* e *mores*, i principi normativi da cui è governato il genere umano, mettendo in risalto come i *costumi* finiscano inevitabilmente per riunire, in quest'accezione, *leggi* e *consuetudini*, visto che sorgono dallo *ius gentium* e sono confermati dallo *ius civile*: "*Humanum genus*. De iure dicturus ecclesiastico iurisperitis, i. e. legum doctoribus definitionem iuris relinquit, divisiones eius ponens et in duobus membris tria, quae in legibus continentur, comprehendens. Cum enim ibi dicatur: i. a. n. a. g. a. c., iste naturale similiter ponit, sub moribus autem ius gentium et civile complecitur. Mores enim et a iure gentium sumpserunt initium, et confirmationem a civili. Item mores alii non scripti, alii in scriptura redacti. Unde et per hoc nomen *mores* non solum hic intellige consuetudines, sed etiam scriptas leges". (*Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, *op. cit.*, p. 7).

"Ius naturae est quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in evangelio: Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis. Haec est enim lex et prophetae"[175].

Anche se non ci si volesse attardare a sottolineare la modernità kantiana di questo testo, che riduce l'intero diritto naturale alla massima evangelica "*non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te*", bisognerebbe nondimeno notare come l'accezione di "*ius naturale*" adottata da Graziano abbia in comune con quella latina soltanto il nome. Al diritto naturale delle *Istituzioni* che, lo ricordiamo, consisteva in ciò che "*natura omnia animalia docuit*" (*Ist.* 1.2) e si riduceva in buona sostanza alla "*procreatio*" ed "*educatio*" della prole, Graziano sostituisce un precetto etico di portata universale, il quale obbliga l'intero genere umano implicitamente, in quanto comunità di esseri razionali, ed i cristiani particolarmente ed esplicitamente, grazie alla Rivelazione di Cristo, della Legge mosaica e dei profeti. Lo iato che separa queste due concezioni del diritto naturale non potrebbe essere più profondo. Da un lato, si trova quello formulato e tramandato dalla giurisprudenza romana, che coincide con il grado più elementare di normazione, comune a tutti gli esseri viventi del pianeta, e che è definito dagli autori delle *Istituzioni* come quel diritto che "*non humani generis proprium est, sed omnium animalium quae in coelo, quae in terra, quae in mari nascuntur*" (*Ist.* 1.2); dall'altro, sta la nuova accezione cristiana elaborata lungo secoli di riflessione teologica e fatta propria da Graziano nella sua introduzione, la quale, tagliando i ponti tra l'uomo ed il resto delle creature, restringe la naturalità del diritto ad un fatto puramente umano e, di conseguenza, precipuamente etico, aprendo così le porte alla moderna concezione di giusnaturalismo ed a quella, ancora più recente, di diritti umani. Al di là delle considerazioni di lungo e lunghissimo periodo a cui la definizione di "*ius naturale*" resa da Graziano potrebbe condurci, questo preambolo serve, nell'economia del *Decretum*, a fornire al lettore le coordinate indispensabili per ben intendere il dettato del primo canone che, tratto dalla seconda rubrica "*de legibus divinis et humanis*" del quinto libro delle *Etymologiae,* recita:

"Divinae leges natura, humanae moribus constant"[176].

---

[175] *Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 2r.
[176] *Ibidem*.

Il primo canone della raccolta ci pone, dunque, di fronte ad una doppia regolarità: l'una caratterizza il mondo in quanto tale, nel suo insieme, ed all'interno di esso regge anche, per estensione, il mondo degli uomini; l'altra è, invece, peculiare soltanto a quest'ultimo mondo, alla vita umana individuale ed associata, e consiste di *costumi*. Riformulato altrimenti, il primo canone del *Decretum* individua due grandi leggi alla base del creato: la "*natura*", legge ontologica, interessa tutti gli enti e, fra essi, evidentemente anche l'uomo, ente tra gli enti; i "*mores*", legge politica, pertengono unicamente al genere umano che, come anticipava Graziano nel preambolo, a sua volta si regge secondo la varietà dei *costumi*, da un lato, e l'universalità del precetto di diritto naturale "*non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te*", dall'altro. Se volessimo forzarci a reperire una qualche univocità, perlomeno provvisoria, all'interno della terminologia impiegata da Graziano in queste prime linee del *Decretum*, diremmo che siamo in presenza di una triplice regolarità: la *natura* regge il mondo in quanto principio fisico e metafisico; i *costumi* reggono il mondo degli uomini in quanto principio politico e, di conseguenza, giuridico; il *diritto naturale*, rivelato concordemente dal Nuovo e dal Vecchio Testamento, regge il mondo dei Cristiani in quanto principio etico e, esso stesso, giuridico. Come anticipato in sede d'introduzione, si rivela assai difficile individuare un uso coerente ed un significato stabile all'interno dei vocaboli impiegati da Isidoro e, per il tramite di Isidoro, da Graziano. Lo stupore un po' imbarazzato che i canonisti medievali provavano di fronte all'attacco del *Decretum* non risulta attutito dallo scorrere del tempo e queste definizioni, così formulate ed incrociate, fanno sorgere una certa perplessità anche nel lettore contemporaneo. Qualche indicazione in più per carpire con maggiore esattezza in che cosa consista la differenza tra "*leges divinae*" e "*leges humanae*" è fornita da Graziano nelle righe seguenti, quando sceglie di riportare per esteso il passo da cui è estrapolato il canone di Isidoro e di svolgerne successivamente un breve commento. Il testo delle *Etymologiae* suona così:

"Omnes leges aut divinae sunt, aut humanae: divinae natura, humanae moribus constant. Ideoque hae discrepant quoniam aliae aliis gentibus placent. § Fas lex divina est: ius lex humana.§ Transire per agrum alienum, fas est, ius non est"[177].

La lunga e diretta citazione da Isidoro ci fornisce elementi importanti per capire a che cosa siano effettivamente assimilabili le due leggi e quali siano le loro rispettive qualità. Non esistono, dunque, leggi che non siano di origine o divina o umana. Le leggi divine sono

[177] *Ibidem*.

riconducibili alla "*natura*", dove per natura bisogna intendere il "*Fato*". Ciò che muove, cioè, ogni singolo ente e gli enti fra loro, come mostra l'esempio "*transire per agrum alienum fas est, ius non est*", dove l'attraversamento del campo altrui è considerato come lecito per il diritto naturale in quanto "*communis est possessio*", mentre non lo sarebbe per le leggi umane che attribuiscono la proprietà ad un "*dominus*"[178]. Le leggi umane sono, invece, integralmente riducibili ai "*mores*", i quali si distinguono per la propria varietà, *discrepanza*, poiché "*aliae aliis gentibus placent*". Se, allora, il "*Fato*" è legge divina, il "*Diritto*" è legge umana[179].

Quest'ultima indicazione ha una duplice valenza interpretativa, interna ed esterna rispetto al testo del *Decretum* che stiamo esaminando. In primo luogo, ci consente finalmente di capire

---

[178] Scrive Paucapalea nella sua *Summa* a commento di questo passo isidoriano accolto nel primo canone del *Decretum*: "Sed quod inter se differant lex divina et humana ostenditur, cum subiungit: '*Transire per agrum alienum fas est, ius non est*', i. e. quantum ad humanam legem non est licitum transire, domino renitente vel non permittente, quantum vero ad divinam licitum est, qua ominium naturali maxime iure communis est possessio". (*Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, *op. cit.*, p. 4).

[179] Per meglio misurare l'entità dell'influenza esercitata sullo sviluppo lessicale e concettuale dei secoli successivi dalle definizioni isidoriane che si trovano ospitate in questa prima distinzione del *Decretum* di Graziano, non mi pare irrilevante far appello ad un testo che potrebbe a prima vista apparire come distante ed eterogeneo rispetto ad un contesto di elaborazione e di comunicazione prettamente giurisprudenzaile. Si tratta di uno dei primi commenti alla *Commedia* di Dante, il cosidetto "*Ottimo Commento*", il cui autore rimane ancora oggi ignoto, benché si supponga che abbia operato in ambito toscano (con tutta probabilità a Firenze, nella prima metà del XIV secolo) e che non fosse alieno da rudimenti di natura giuridica, forse di ambito canonistico. Attraverso il confronto tra il testo delle *Etymologiae* di Isidoro, che con l'inserimento nell'*incipit* della compilazione grazianea assurge al rango di fondamento dell'ordine istituzionale e della coscienza politica propri del Basso Medioevo, ed il proemio anteposto dall'anonimo al commento del sesto canto del Paradiso, dove Dante incontra nel cielo di Mercurio l'Imperatore Giustiniano, può essere valutato in quale misura e con quanta forza la lingua tecnica del latino giuridico abbia condizionato le evoluzioni e le stabilizzazioni di senso dei lemmi impiegati in ambito volgare – perlomeno nel volgare di area toscana che interessa il nostro studio in rapporto a Machiavelli. Nel testo della *Commedia*, Giustiano si presenta a Dante mettendo da subito in rilievo la propria opera importante, la compilazione del *Corpus Iuris Civilis*, il quale ha permesso di trarre dalle leggi il troppo e il vano: "*Cesare fui e son Iustinïano, / che, per voler del primo amor ch'i' sento, / d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano*". (Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Il Paradiso*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Le Monnier, Firenze, 2002, p. 130, c. VI, vv. 10-12). Per introdurre la materia che sarà oggetto di commento nel sesto canto del Paradiso, l'autore dell'*Ottimo Commento* s'impegna, nel proemio, a trattare: "*de' primi conponitori de le leggi, e poi d'esse leggi, secondo Ysidoro Ethymologiarum*". (*L'Ottimo Commento alla Commedia. Saggio di edizione critica*, tesi di dottorato di Vittorio Celotto, sostenuta presso l'Università degli Studi di Trento, anno accademico 2011-2012, p. 67). La storia fornita dall'anonimo "*de' primi conmponitori de le leggi*" inizia con "*Moysè*", che "*de la gente ebrea primo di tutti, le leggi divine con sante lettore esplicò*", e si conclude con Giustiniano: "*L'ultimo d'essi compilatori e correggitori fue Iustiniano, il quale qui è introdocto per l'autore a parlare*". (*Ibidem*). Nelle righe seguenti, la lettera del dettato isidoriano è ripresa in maniera fedele dall'anonimo e secondo l'ordine con cui le definizioni approntate dal vescovo di Siviglia compaiono nella prima distinzione del *Decretum* di Graziano. Ciò che pare degno di nota in questo raffronto tra i due testi è la scelta di lemmi con cui il commentatore trecentesco decide di tradurre in lingua volgare i termini latini impiegati da Isidoro, la quale rende testimonianza di un processo di penetrazione e di stabilizzazione del significato fissato dai giuristi all'interno del linguaggio ordinario di estrazione volgare. Questa prima definizione è, allora, tradotta come segue: "*Tucte le leggi o sono divine o sono umane. Le divine sono secondo natura, l'umane sono composte di custumi. La legge divina è cosa licita etc*". (*Ibidem*).

perché lo "*ius naturale*" che Graziano ha posto in introduzione accanto ai *costumi* e che consiste in una massima evangelica suffragata dalla tradizione mosaica e profetica faccia parte, a pieno titolo, della normatività umana, seppur confermata attraverso la Rivelazione divina. Ciò è possibile proprio perché si tratta di un *diritto* e, in quanto tale, appartenente interamente a quella normatività tipica del mondo umano. Un precetto etico essenziale che, di contro all'eterogeneità dei "*mores*", è a tal punto valido a livello universale da dar vita ad una regolarità pressoché naturale, benché umana. Riguardo, invece, alla portata esterna esercitata da questo denso e stratificato *incipit* del *Decretum*, bisogna notare come la bipartizione maggiore tra una legge divina (coincidente con la *natura*) ed una legge umana (coincidente con i *costumi*), che Graziano fa propria a partire da Isidoro, si sarebbe radicata in maniera così profonda all'interno della sensibilità giuridica e politica medievale da costituire il sostrato, l'intelaiatura, il canovaccio su cui Tommaso d'Aquino avrebbe incardinato, nel secolo successivo, la propria divisione tra i diversi tipi di "*leges*" (divina, eterna, naturale e positiva) che regolano il creato. Il commento fatto seguire da Graziano alla lunga citazione di Isidoro serve, al contempo, a mettere in evidenza i punti-chiave del testo, ad indirizzarne il lettore verso una corretta interpretazione e, infine, a prepararlo all'esposizione del secondo canone. Vi si dice:

"Ex his verbis huius auctoritatis evidenter datur intelligi in quo differant inter se lex divina et humana: cum omne quod fas est nomine divinae vel naturalis legis accipiatur, nomine vero legis humanae mores iure conscripti et traditi intelligantur. § Est autem ius generale nomen, multas sub se continens species"[180].

Dunque, tutto ciò che è disciplinato dal *Fato* è da raccogliere sotto il nome di *legge divina* o *naturale*, mentre per *legge umana* bisogna intendere quei *costumi* "*iure conscripti et traditi*". Non facciamoci ingannare dalla fluidità e della linearità del testo che rischierebbero di far passare sotto gamba una precisazione che ovvia non è. Graziano tiene a specificare che i "*mores*" a cui spetta veramente il nome di "*lex humana*" sono quelli "*conscripti*" (iscritti, istituiti, fissati, introdotti, redatti) e "*traditi*" (tramandati, consegnati, insegnati) dal *diritto*. Non tutti i *costumi*, quindi, si presentano agli uomini con il valore ed il vigore di *leggi*, bensì soltanto quelli che, da fatti sociali diffusi e condivisi, si sono trasformati, attraverso la tradizione, in diritti. Una precisazione ricca di implicazioni su cui Graziano tornerà ai canoni quarto e quinto di questa prima distinzione, allorquando si troverà a definire la differenza che passa tra il "*mos*"

[180] *Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 2r.

e la "*consuetudo*". Come per i testi da noi analizzati nel *Digesto*, la questione in atto qui è tanto fine quanto della massima importanza e consiste nel sancire una distinzione netta tra realtà sociale e fenomeno giuridico, attraverso il ricorso ad una differenziazione concettuale tra il campo dei *costumi* e quello della *consuetudine*. Per dar vita a questa separazione, che prenderà corpo nel prosieguo del testo, Graziano ha necessità di cominciare a distinguere sin d'ora, per il tramite del proprio commento, ciò che nella citazione di Isidoro permane come indistinto, avvicinandosi così se non alle soluzioni, almeno alle problematiche che avevano animato l'impresa definitoria della giurisprudenza romana. E altrimenti non potrebbe essere.

Le *Etymologiae* di Isidoro sono, infatti, una miniera di conoscenze e di vocaboli la cui straordinaria autorità è costituita dalla fortuna altomedievale del testo e dall'autorevolezza indiscussa associata alla parola dell'ultimo dei padri della Chiesa. Non c'è bisogno di giustificazioni, dunque, per inserire questa citazione in apertura del *Decretum*; eppure, i contenuti ed i propositi del primo canone esigono un'immediata limatura. Il mondo entro cui sono stati pensati e per cui sono stati concepiti era, infatti, un mondo in cui alla "*lex romana*" si erano interamente sostituiti i "*mores*" dei popoli germanici e della Chiesa delle origini, la cui validità incontrastata Isidoro si limita ad assumere e riportare nelle proprie definizioni. Altro, radicalmente diverso, il contesto storico della Chiesa e dell'Europa nel quale Graziano si trova a scrivere ed operare, commentando una citazione vecchia di cinque secoli che, per la sua scottante inattualità, necessitava di essere depotenziata sin dal momento della sua enunciazione. La premessa sulla generalità del diritto c'immette, invece, al secondo canone.

Sulle orme di Isidoro, Graziano aveva impiegato nel primo canone e nel suo commento il termine "*lex*" per definire i due grandi principi normativi che regolano il mondo: la "*lex divina*", identificabile con la "*natura*" e riducibile al "*Fato*", da un lato, e la "*lex humana*", identificabile con i "*mores*" e riducibile al "*Diritto*", dall'altro. All'altezza del secondo canone, ricompare la "*lex*", benché il significato associato al vocabolo sia decisamente più tecnico, più terreno, più tassonomico rispetto alla precedente accezione. Secondo il modello aristotelico dei generi e delle specie, la "*lex*" non allude ad altro che all'interna partizione del diritto umano:

"Ius genus, lex species eius est"[181].

[181] *Ibidem*.

Il dettato di questo secondo canone rappresenta un riassunto fedele di quanto espresso da Isidoro nell'*incipit* della rubrica terza, "*Quid differunt inter se ius, leges et mores*", del quinto libro delle *Etymologiae*, il cui testo è riportato subito dopo per esteso, privo di commenti da parte di Graziano. Isidoro vi illustra la divisione "nominalistica" del diritto in genere e specie, l'etimologia di "*ius*" e la sua divisione, questa volta, "oggettiva" in "*leges*" e "*mores*"[182]:

"Ius generale nomen est; lex autem iuris est species. Ius autem est dictum, quia iustum est. Omne autem ius legibus et moribus constat"[183].

La relazione posta dal vescovo di Siviglia tra "*ius*" e "*iustum*" fa eco alla celeberrima definizione di Ulpiano che inaugura il titolo primo del primo libro del *Digesto*, dove si dice che il diritto "*est autem a iustitia appellatum*"[184]. Se poniamo mente a quanto detto sin qui, decisamente più curiosa apparirà, invece, la divisione dell'intero diritto umano in *leggi* e *costumi*. Nella rubrica precedente, "*de legibus divinis et humanis*", da cui il primo canone è tratto, Isidoro riconduceva, infatti, esplicitamente ai "*mores*" l'intero fenomeno giuridico umano, mentre a partire da quella successiva, dov'è impegnato a distinguere fra loro "*ius*", "*leges*" e "*mores*", arriva a porre sullo stesso piano di validità normativa le *leggi* ed i *costumi*[185].

---

[182] Nell'*Ottimo Commento*, a cui più sopra si è fatto riferimento, i termini latini presenti nel testo isidoriano "*ius*", "*lex*" e "*mores*" sono tradotti con la triade di lemmi volgari "*ragione*", "*legge*" e "*costumi*": "*Ragione è generale nome. La legge è specie di ragione. Ogni ragione è di legge e di costumi*". (*L'Ottimo Commento alla Commedia. Saggio di edizione critica*, tesi di dottorato di Vittorio Celotto, sostenuta presso l'Università degli Studi di Trento, anno accademico 2011-2012, p. 67).

[183] *Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 2r.

[184] *Digestum vetus Digestorum seu Pandectarum iuris civilis tomus primus*, De Porta, Lugduni, 1534, f. 3v.

[185] In accordo con i testi d'Isidoro accolti nella prima distinzione del *Decretum*, la coppia normativa composta dalle *leggi* e dai *costumi* si profila, di conseguenza, come il fondamento comune degli ordinamenti politici e dello "*ius*" in senso lato. Come già si è potuto constatare nella prima parte di questo studio grazie all'analisi degli scritti di Machiavelli, la consapevolezza che siano l'azione e la permanenza di tale binomio a regolare la vita degli ordini e degli uomini travalica i limiti del discorso e della riflessione propri al linguaggio tecnico della giurisprudenza per imporsi come un'acquisizione di senso comune all'interno del patrimonio lessicale e concettuale della lingua volgare. Un'indicazione importante per saggiare la fortuna di tale costruzione al di là delle frontiere di una scrittura eminentemente professionale ci è offerto dal prologo di una novella contenuta nel *Decameron* di Boccaccio. Certo, Boccaccio non era ignaro di nozioni e di categorie giuridiche. A Napoli, dove si era trasferito in giovane età (1328) al seguito del padre che vi lavorava come agente per il potente banco dei Bardi, Giovanni aveva frequentato in maniera svogliata tre anni di diritto canonico (1331-1334) e, sempre nella capitale del Regno angioino, aveva avuto occasione di seguire, benché non fosse iscritto, le lezioni tenute da Cino da Pistoia sulla lettura del *Codice*. La novella in questione è la nona della nona giornata, raccontata dalla "*reina*" del giorno, Emilia, ed ha per titolo: "*Due giovani domandan consiglio a Salomone, l'uno come possa essere amato, l'altro come gastigare debba la moglie ritrosa; all'un risponde che ami e all'altro che vada al Ponte dell'Oca*". (Giovanni Boccaccio, *Decameron* (II), a cura di V. Branca, Einaudi, Torino, 1992, p. 1092). Della novella, non si è interessati alla trama ed al contenuto, quanto piuttosto alle parole con cui Emilia presenta in introduzione l'argomento che andrà a narrare. Facendo leva su una sensibilità misogina cara a Boccaccio, che attraversa in maniera più o meno velata l'intera

Questa brusca virata impressa dal vescovo di Siviglia alla propria argomentazione nello spazio di due rubriche obbliga certamente Graziano, che al testo di Isidoro si riferisce in maniera esclusiva nella prima *distinctio* del *Decretum*, a seguirne l'andamento. Di conseguenza, le tre voci successive sono dedicate a definire, rispettivamente, che cosa debba intendersi per *legge,* "*Quid sit lex*", per *costume,* "*Quid sit mos*" e per *consuetudine*, "*Quid sit consuetudo*".

---

produzione giovanile e matura e che sarebbe tuttavia emersa in forma esplicita ed autonoma soltanto con le opere più tarde ("*Il corbaccio*", 1363-1366), Emilia illustra ai compagni di brigata per quale ragione "*l'ordine delle cose*" preveda che "*tutta la universal moltitudine delle femine*" sia "*dalla natura e da' costumi e dalle leggi*" (ovvero, dalla totalità dei tre principi normativi dell'ordine divino ed umano stabiliti nel *Decretum* di Graziano) "*sottomessa agli uomini e secondo la discrezione di quegli convenirsi reggere e governare*": "*Amabili donne, se con sana mente sarà riguardato l'ordine delle cose, assai leggermente si conoscerà tutta la universal moltitudine delle femine dalla natura e da' costumi e dalle leggi essere agli uomini sottomessa e secondo la discrezione di quegli convenirsi reggere e governare, e però, a ciascuna, che quiete, consolazione e riposo vuole con quegli uomini avere a' quali s'appartiene, dee essere umile, paziente e ubidiente oltre all'essere onesta, il che è sommo e spezial tesoro di ciascuna savia*". (*Ivi*, p. 1092-1093). Dopo aver enucleato, sotto forma di massima prudenziale, la regola per la quale alla moglie non sia sufficiente osservare soltanto l'*onestà* nei confronti del proprio marito, dovendo questa dote accompagnarsi altresì alle qualità dell'*umiltà*, della *pazienza* e dell'*ubbidienza*, Emilia passa a considerare, a partire da questo caso specifico, il ruolo che hanno le "*leggi*", il "*costume*" o l' "*usanza*" e la "*natura*" nella conduzione e nella regolazione delle cose umane: "*E quando a questo le leggi, le quali il ben comune riguardano in tutte le cose, non ci ammaestrassono, e l'usanza, o costume che vogliamo dire, le cui forze son grandissime e reverende, la natura assai apertamente cel mostra, la quale ci ha fatte ne' corpi dilicate e morbide, negli animi timide e paurose, nelle menti benigne e pietose, e hacci date le corporali forze leggieri, le voci piacevoli e i movimenti de' membri soavi: cose tutte testificanti noi avere all'altrui governo bisogno*". (*Ivi*, p. 1093). Dunque, qualora la necessità della donna di reggersi con "*l'altrui governo*" non fosse sufficientemente e convenientemente mostrata ed inculcata dalle "*leggi*", che perseguono "*il ben comune in tutte le cose*", e dall' "*usanza*" o dal "*costume*", "*le cui forze son grandissime e reverende*", è la "*natura*" a "*testificare*", come se si trattasse di una "*probatio plaena*", nel "*corpo*" nell' "*animo*" e nella "*mente*" l'impossibilità delle donne di governarsi da sole ed il bisogno che hanno di essere guidate da altri. Da quest'assunzione, normativa ed esperienziale, che mobilita l'interezza delle fonti giuridiche umane e divine per mostrare la sottomissione della donna all'uomo, discende, come logica conseguenza, la regola tratteggiate nelle righe successive: la "*ragione*" (il "*diritto*", l' "*ordine giuridico umano e divino*") pretende, dunque, che chi abbia bisogno dell'altrui aiuto e governo per mantenersi, sia anche "*ubbidiente*", "*sottomesso*" e "*riverente*" nei confronti del proprio "*governatore*": "*E chi ha bisogno d'essere aiutato e governato, ogni ragion vuol lui dovere essere obediente e subgetto e reverente al governator suo: e cui abbiam noi governatori e aiutatori se non gli uomini? Dunque agli uomini dobbiamo, sommamente onorandogli, soggiacere; e qual da questo si parte, estimo che degnissima sia non solamente di riprension grave ma d'aspro gastigamento*". (*Ibidem*). Quella donna che si diparta, dunque, dall'onore sottomesso che deve per "*legge*", per "*costume*" e, soprattutto, per "*natura*" al proprio uomo, non merita soltanto una grave "*riprovazione*", ma anche un aspro "*castigo*". Così era stato mostrato nella novella settima, raccontata da Pampinea nella medesima nona giornata, "*Talano d'Imole sogna che un lupo squarcia tutta la gola e l' viso della moglie; dicele che se ne guardi; ella nol fa, e avvienle*" (*Ivi*, p. 1080), dove, per non essersi attenuta ai consigli del marito, la moglie finisce per andare incontro al castigo divino e meglio sarebbe stato se il marito si fosse deciso a castigarla prima di sua propria mano; così, poggiando sull'autorità sapienziale di Salomone, sarà dimostrato anche nella novella narrata da Emilia, dove si illustrerà quando all'uomo convenga dispensare amore e quando, piuttosto, castigo nei confronti della propria donna, alla quale "*la natura, l'usanza e le leggi*" dispongono di essere "*piacevole, benevola e pieghevole*" nei confronti del proprio sposo: "*E a così fatta considerazione, come che altra volta avuta l'abbia, pur poco fa mi ricondusse ciò che Pampinea della ritrosa moglie di Talano raccontò, alla quale Iddio quello gastigamento mandò che il marito dare non aveva saputo; e per ciò nel mio giudizio cape tutte quelle esser degne, come già dissi, di rigido e aspro gastigamento che dall'esser piacevoli, benivole e pieghevoli, come la natura, l'usanza e le leggi voglion, si partono*". (*Ivi,* p. 1093).

Il canone che solleva meno problemi di formulazione ed interpretazione è senza dubbio quello indirizzato a fornire questa nuova definizione della "*lex*" in quanto parte strutturante, in concorso con i "*mores*", il diritto umano. Dimostrando una piena continuità con la tradizione romana e limitandosi in questo caso a citare alla lettera le parole di Isidoro, la "*lex*" è detta da Graziano semplicemente una "*constitutio scripta*"[186]. Sembra riaffacciarsi, dunque, quella separazione del diritto in "*scriptum*", la *legge*, e "*non scriptum*", i *costumi*, che abbiamo imparato a conoscere e riconoscere come tipica della giurisprudenza latina, dalle *Istituzioni* (I. 1.2.1-11) al *Digesto* (D. 1.3.32-39). Maggiori difficoltà sono poste, invece, dalle due definizioni seguenti, le quali parrebbero, a prima vista, intrecciarsi, sovrapporsi ed in una certa misura persino completarsi vicendevolmente. Se la "*consuetudo*" è, infatti, chiamata in causa per definire il "*mos*", i "*mores*" sono a loro volta interpellati per chiarire il significato della "*consuetudo*". Si ha l'impressione di penetrare, tra quarto e quinto canone, in un circolo vizioso nel quale non è semplice districarsi[187]. Tuttavia, se si prenderà il tempo di leggere con la dovuta lentezza i due testi in questione, scomponendone con calma gli elementi portanti e facendo leva su quanto detto sin qui a proposito del lessico latino, si scoprirà come le definizioni avanzate da Isidoro, lungi dal profilarsi come ambigue o mistificanti, siano tutte tese a piegare la fissità della parola giuridica verso l'imprendibilità del fenomeno consuetudinario, dando così vita a

---

[186] Nell'*Ottimo Commento*: "*Legge è constitutione scripta*". (*L'Ottimo Commento alla Commedia. Saggio di edizione critica*, tesi di dottorato di Vittorio Celotto, sostenuta presso l'Università degli Studi di Trento, anno accademico 2011-2012, p. 67).

[187] A commento e spiegazione della sovrapposizione di significati che caratterizza le definizione isidoriane accolte in D. 1.1.4 e in D. 1.1.5, scrive L. Prosdocimi: "In queste definizioni noi troviamo l'assenza della concezione del *tacitus consensus populi*; il che credo possa spiegarsi coll'interferire nel pensiero di Isidoro della concezione germanica della consuetudine, e ancor più colle particolari condizioni in cui il diritto veniva a trovarsi nel Regno visigoto data la coesistenza di popolazioni diverse, ma potrebbe anche essere interpretato come una conferma del fatto, validamente sostenuto dagli studiosi dei testi isidoriani, che l'Ispalense non attinse al pensiero giuridico romano attraverso il Digesto, ma si servì piuttosto di compilazioni scolastiche, dando larga parte alle fonti non giuridiche, ai retori e grammatici, oltre – s'intende – agli scrittori ecclesiastici. Qui però importa piuttosto notare, in questo passo isidoriano, il sovrapporsi e alternarsi confuso delle espressioni *mos*, *consuetudo*, *mores* delle quali l'autore cerca di definire l'una facendo stranamente ricorso all'altra. Ora di tutto ciò si potrebbe dare – se un paziente ricercatore vi si cimentasse espressamente, confrontando testi e terminologia – una documentata spiegazione e una giustificazione storicamente valida, in quanto in Isidoro confluivano, attraverso le scuole retoriche e giuridiche, gli apporti complessi di tutta l'antichità greco-romana e cristiana, e in questo testo un orecchio abituato alle sottigliezze filologiche, oltre che giuridiche, potrebbe distinguere risonanze e derivazioni e trovare, ad esempio, nell'avvicendarsi del singolare *mos* e del plurale *mores* un interessante giustapporsi del modo di esprimersi tutto proprio di Roma (*mores, mores maiorum, boni mores*) e di quello più astratto di derivazione greca (mos = ἔθος, e anche, con una diversa sfumatura di significato: ἦθος)". (L. Prosdocimi, *Observantia. Ricerche sulle radici fattuali del diritto consuetudinario nella dottrina dei giuristi dei secoli XII-XV*, *op. cit.*, p. 26-28).

due delle definizioni più fortunate ed influenti del Medioevo[188]. Per coglierne il significato unitario e le reciproche implicazioni, mi pare che questi due canoni vadano letti in coppia:

"Mos est longa consuetudo, de moribus tantummodo tracta. // Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex"[189].

Il "*costume*" è, allora, una lunga consuetudine la quale è *altrettanto* (cioè, "a sua volta") tratta dai *costumi*, allorché la "*consuetudine*" è un diritto istituito dai costumi, il quale è osservato come legge, in assenza di legge. Siamo qui in presenza di tre differenti stadi evolutivi del fenomeno consuetudinario i quali, dalla giurisprudenza romana, erano invece abitualmente ridotti a due[190]. I "*mores*", che, lo rammentiamo, erano stati posti da Graziano alla base dell'intera esperienza giuridica umana, formano il grado più elementare e magmatico di questa piramide. Multiformi e cangianti, i *costumi* che, seguendo Isidoro, "*variano secondo il gusto dei popoli*", si alternano continuamente e senza posa, costituendo la manifestazione più semplice e naturale della vitalità del diritto umano. Nondimeno, alcuni di essi, con il tempo, si stabilizzano, dando luogo a quel "*mos*" per la definizione del quale il vescovo di Siviglia non ha a disposizione termini migliori che quello, mutuato dalla tradizione latina, di *lunga consuetudine*. Nonostante la sua diuturnità, il "*mos*" permane, tuttavia, ancora al livello di puro fatto sociale. Una serialità di abitudini pratiche, collettive e di lunga data non basta ancora, da sola, a costituire un diritto. Certo, nel "*mos*" è già contenuto, *in nuce*, tutto il portato giuridico della "*consuetudo*", come dimostra l'equivalenza stabilita tra soggetto e predicato al canone

---

[188] Dopo aver lamentato l'ambiguità del testo isidoriano, che pone nella descrizione ciò che deve essere descritto, già l'anonimo autore della *Summa parisiensis* (1160 circa) provava a mettere ordine nelle definizioni del femomeno consuetudinario contenute in questi due canoni, applicando un criterio di classificazione ascendente che dalla dispersione fattuale e molteplice dei "*mores singularum personarum*" ambirebbe a condurre sino al formale ed unitario "*mos civitatis*": "[ad c. 4] *Mos est*. Haec descriptio videtur reprehensibilis quia nomen descripti ponitur in descriptione. Resp.: Mos generalis castelli vel vici. De moribus trahitur singularum personarum ut quia iste mos est istius, huius et illius; etiam sic de singulis. Sic mos huius castelli et ita largius in descripto et strictius ponitur in descriptione. – [ad c. 5]: *Consuetudo autem*, i. e. mos civitatis ex moribus castellorum vel vicorum". (*The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, *op. cit*., p. 2).

[189] *Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 2r.-2v.

[190] Benché l'autore dell'*Ottimo Commento* tralasci nella traduzione offerta di questi due canoni un segmento non irrilevante della definizione fornita da Isidoro di "*mos*", si può affermare con convinzione come, nella prima metà del Trecento, il significato attribuito ai termini "*costume*", "*costumi*" e "*consuetudine*" all'interno del lessico volgare di area toscana sia oramai avviato verso una stabilizzazione ed una specificazione di senso, le quali risentono in maniera non trascurabile dell'influenza esercitata dai testi fondanti del diritto europeo e del lavoro di esegesi e chiarificazione effettuato su di essi da generazioni di giuristi: "*Costume è lunga consuetudine. Consuetudine è ragione ordinata di costumi, la quale per legge si prende quando la legge manca*". (*L'Ottimo Commento alla Commedia. Saggio di edizione critica*, tesi di dottorato di Vittorio Celotto, sostenuta presso l'Università degli Studi di Trento, anno accademico 2011-2012, p. 67).

quarto "*mos est longa consuetudo*". Ciononostante, perché da una serie di *costumi* reiterati per lungo tempo possa essere istituito quello "*ius*" oggetto del canone quinto, è necessaria, accanto alla presenza del "*mos*", una mancanza. È la vacanza della legge scritta, infatti, che permette al *costume* di farsi *consuetudine* in stretto senso giuridico, ovvero di valere come legge, in assenza di legge. Se quanto detto sin qui è condivisibile, non mi pare si possa trattare come frutto del caso il fatto che la sola frase presente alla rubrica "*Quid differunt inter se ius, leges et mores*" del quinto libro delle *Etymologiae* non accolta da Graziano all'interno del *Decretum* sia proprio quella in cui il "*mos*" è definito da Isidoro come "*lex non scripta*"[191].

Se avesse accolto questa indicazione del testo di partenza, Graziano avrebbe dovuto, in primo luogo, sfumare almeno in parte la netta bipartizione tra "*lex*" e "*mos*", rivenendo ad una dialettica rappresentativa "*ius scriptum*/*ius non scriptum*" più prossima a quella elaborata dalla giurisprudenza latina, e, in secondo luogo, sarebbe stato costretto ad ammettere un valore della "*lex non scripta*" indipendente dal silenzio della "*lex scripta*". Per altro, se Graziano avesse osservato integralmente il dettato del testo di partenza, accogliendo senza omissioni la definizione di Isidoro "*mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta*", difficile sarebbe stato immaginare il prosieguo del canone dove il monaco camaldolese distingue ulteriormente la *consuetudine* in due generi: quella che giunge, dopo un tempo congruo, ad essere redatta in forma scritta, ovvero lo *statuto*, e quella che permane, nonostante la sua longevità, allo stato di *costumi*, ovvero la *consuetudine* intesa in senso stretto.

Con il commento di Graziano al quinto canone della prima distinzione, ci troviamo di fronte alla più antica enunciazione di una questione che, assente nell'approccio della giurisprudenza latina al tema della *consuetudine*, si sarebbe imposta da questo momento in poi come uno dei punti più dibattuti dai giuristi medievali, canonisti e civilisti, intorno alla natura del fenomeno consuetudinario. Se per un attimo facciamo nostro il linguaggio scolastico di cui si avvalevano e con cui pensavano i dottori del diritto medievale, la questione risulta riassumibile come segue: l'assenza di redazione scritta è una qualità sostanziale o accidentale della *consuetudine*? Detto altrimenti, ed in maniera assai prossima alle parole impiegate da Graziano nel proprio commento, che genere di *consuetudine* è quella che, ad un determinato momento della sua diuturna esistenza, viene redatta per iscritto? Smette essa di essere *consuetudine* per diventare

[191] "Mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta". (*Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri* XX, *Tomus* I *libros* I-IX *continens*, a cura di W. M. Linsday, Oxford University Press, Oxford, 1911, p. 192).

"*lex scripta*", come avrebbe voluto la dicotomia romana tra "*ius scriptum*" e "*ius non scriptum*", o dà vita, piuttosto, ad un'altra specie di *consuetudine*, ancora più valida, in quanto fissata in forma scritta? Benché la nostra sensibilità di moderni, educati al primato codicistico della legge scritta e quanto mai distanti dall'attualità delle categorie scolastiche, non ci permetta di cogliere a pieno il tenore della domanda, dobbiamo nondimeno sforzarci di percepire a qual punto quest'interrogazione giuridica investisse le basi stesse dell'ordine istituzionale proprio al Medioevo europeo. Per comprendere la portata politica della questione associata alla definizione della *consuetudine*, ci limiteremo a due soli esempi. L'uno dottrinale, l'altro normativo. Sul piano dottrinale, si ricorderà come Azzone, e con lui l'intera stagione della glossa allo "*ius civile Romanorum*", rigetti totalmente questa nuova opzione introdotta dal *Decretum* della "*consuetudo scripta*", ribadendo la sostanzialità dell'assenza di redazione per il fenomeno consuetudinario e tenendosi sotto tale aspetto quanto mai vicino all'insegnamento romano della *consuetudine* come "*ius non scriptum*". Così, quando Cino da Pistoia, facendo proprie le argomentazioni che aveva appreso in Francia, ad Orléans, al magistero di Jacques de Révigny[192], afferma l'assoluta accidentalità della scrittura per la natura della *consuetudine*, è proprio contro l'autorità di Azzone e dei suoi epigoni che indirizza i propri strali, arrivando ad importare anche nel diritto civile di area italiana un'innovazione teorica che era già da tempo

[192] Della svolta che avrebbe rappresentato, per la trattazione del fenomeno consuetudinario, il nuovo approccio inaugurato dalla Scuola di Orléans già si è parlato in precedenza. Non si è visto, tuttavia, se non per sommi capi, in che cosa consistesse questo radicale mutamento nel modo di considerare la *consuetudine*. Sintentizzando gli assi portanti intorno a cui si organizza la risistemazione complessiva della materia consuetudinaria operata da Jacques de Révigny, scrive L. Prosdocimi: "*Tutti i tentativi di analisi del fenomeno consuetudinario fatti sin qui sono presenti alla mente del Révigny, il quale, nella «Lectura» alle Istituzioni, li discute e ne ricava una tripartizione fondamentale della consuetudine:* 1) *la consuetudine che è «nomen facti» e dalla quale, perché «mala» (o anche perché semplicemente irrilevante?), non potrà nascere il diritto;* 2) *quella che è «nomen facti», ma dalla quale «resultat ius»;* 3) *la consuetudine che, essendo munita dei requisiti richiesti, è e vale come «ius»*". (L. Prosdocimi, *Observantia. Ricerche sulle radici fattuali del diritto consuetudinario nella dottrina dei giuristi dei secoli XII-XV*, *op. cit.*, p. 64). Il testo in questione, "*repetitio*" sul paragrafo "*ex non scripto*" delle *Istituzioni* di Giustiniano [I. 1.2.9], è oggi accessibile, insieme agli altri scritti dedicati da Jacques de Révigny al fenomeno consuetudinario, nell'edizione proposta da L. Waelkens a partire da ms. Paris, Bibl. Naz., lat. 4488, f. 301va-395ra (P): "*De primo sciendum quod tribus modis sumitur consuetudo. Uno modo sumitur consuetudo prout nomen facti ex quo non resultat ius aliquod scriptum vel non scriptum, secundum quod solemus dicere:* '*Iste homo est assuetus male agere qui bis delinquit*'; sic similitur C. de epi. audien. l. iii. *et sic consuetudo nichil aliud est quam assuefactio. Secundo modo sumitur prout est nomen facti ex quo ius resultat et sic consuetudo est nomen ipsius facti, idest ipsius usus ex quo resultat ius et sic intelligo doctores cum dicunt consuetudo, mores, usus idem sunt. Si enim ipsi intelligunt quod consuetudo, quae est ius, idem esset quod usus, falsum dicerent. Usus enim inducit consuetudinem ut hic et sic est causa consuetudinis. Ergo non sunt idem, quia causa est ad cuius esse sequitur aliud*. Item ff. eodem de legibus et senatus con. et quae sit longa consue. l. De quibus § i. *est contra eos, quia, ut ibi dicitur, consuetudo est moribus introducta; ergo mores, cum sint causa consuetudinis, non sunt consuetudo, immo aliud ab ea. Tertio modo sumitur consuetudo ut est ius per mores vel usum introductum* et sic sumitur hic et C. eodem et in ff. in dicta lege De quibus, cum lege sequenti". (L. Waelkens, *La théorie de la coutume chez Jacques de Révigny*, Brill / Universitaire Pers Leiden, Leiden, 1984, p. 419-420).

maturata ed assunta Oltralpe come orizzonte comune del discorso intorno al fenomeno consuetudinario[193]. Sul piano normativo, bisogna chiedersi, invece, quale posto sarebbe stato riservato agli *usi feudali*, agli *statuti municipali* e, più generalmente, all'insieme di "*consuetudines*" delle quali si erano dotate, nel corso dei secoli, le "*communitates*" locali, nel momento in cui la *consuetudine* scritta avesse cessato di essere considerata come tale per divenire una vera e propria "*lex scripta*", in tal senso confliggente con quelle promulgate dai soli enti deputati a legiferare: i sovrani reali, il Papa e l'Imperatore[194]. La rivoluzione di significato che stiamo raccontando inizia, anche in questo caso, da una citazione diretta del testo di Isidoro, la quale fa seguito all'enunciazione del canone "*Quid sit consuetudo*". Il passo tratto dalle *Etymologiae* è lungo, fedele pressoché esattamente al brano di partenza e redistribuito da Graziano su tre rubriche. L'oggetto del canone è, naturalmente, la *consuetudine*:

---

[193] Sottile e di grande finezza si rivela, anche in questo frangente, la distinzione operata da Cino sulla scorta delle riflessioni sviluppate, al di là delle Alpi, dai maestri della scuola di Orléans. *Sub specie essentiae*, la presenza di scrittura da considerarsi accidentale rispetto alla sostanza della "*lex*" così come l'assenza di scrittura è del pari accidentale a quella della "*consuetudo*". Tuttavia, *sub specie observantiae*, la scrittura sarà, in una certa misura, necessaria alla "*lex*" poiché in mancanza di redazione non si darebbe nemmeno conoscenza (e, dunque, rispetto) delle disposizioni imposte dalla norma, mentre per ambedue vale la constatazione che, nella più parte dei casi, si presentino rispettivamente come "*scripta*" e "*non scripta*", benché tale continuità non inerisca al piano essenziale della sostanza, ma langua piuttosto sul quello accidentale della "*frequentia*". Sostanziale ad entrambe è, invece, il "*consensus*", in termini civilisti, o la "*voluntas*", in termini canonistici, che nel caso della "*lex*" è espresso e nel caso della "*consuetudo*" è tacito. Scrive, dunque, Cino nel definire al principio del proprio commento a C. 8.52 che cosa sia la consuetudine: "*Primo ergo quaero quid sit consuetudo. Dicit Azo quod consuetudo est ius non scriptum moribus populi constitutum* ut no. in summa huius ti. in prin. et probat ff. e. l. de quibus § inveterata. *Alii doctores voluerunt calumniare dicentes quod Azo nec recte nec plaene descripsit consuetudinem. Recte non descripsit quia in diffinitione debent comprehendi essentialia rei diffinite. Sed de esse consuetudinis non est non scriptum. Immo est accidens sicut de esse legis non est scriptura. Ut patet quia eius diffinitione non ponitur*. Quae est ff. e. l. i. *Sed consuetudo appellatur ius non scriptum et lex ius scriptum inspecta frequentia*. Ut ff. eo l. nam ad ea et sic intelligitur insti. de iure natura. § ex non scripto. *Breviter istud concedi oportet quod quantum ad essentiam scriptum non sit de esse legis. Nec non scriptum de esse consuetudinis. Sed expressum et tacitum*. Ut ff. e. l. de quibus. *Ibi nunquid interest et quando dicitur ius nostrum constat ex scripto et non scripto. Expone lex constat ex expresso et tacito. Verum tamen negari non potest quin quantum ad observantiam requiratur scriptura in lege quia non ligat nisi scientes*. Ut in de tabul. l. generali et super de legi. l. humanum et in aut. ut fac. no. co. in prin. col. v. *Et ideo in diffinitione consuetudinis Ia. de Ra*. [Jacques de Révigny] *non posuit illa verba non scriptum. Quia non sunt de suo esse. Pet*. [Pierre de Belleperche] *vero posuit non ut denotent essentiam. Sed frequentiam. Vel ut denotarent ius tacitum ad differentiam expressi. Ut dictum est. Preterea reprobatur Azo in eo quod truncate et minus plene diffinit consuetudinem omittendo multa essentialia. Quare Ia. de Ra*. [Jacques de Révigny] *sic describit. Consuetudo est ius moribus et usibus populi totius vel maioris partis recte initiatis et continuatis constitutum habens legis auctoritatem. Sed Pe*. [Pierre de Belleperche] *bene ponit ius non scriptum ad differentiam expressi. Ut dixi*" (*Lectura domini Cyni de pistorio legum doctoris prestantissimi super aureo volumine codicis*, Sacon, Lugduni, 1517, f. 315r.-315v.).

[194] Cino prova a risolvere la questione come segue, riconducendo la nozione di "*statuto*" nell'alveo della "*lex*" per consenso espresso e garantendo alla "*consuetudo*" la propria natura di manifestazione fattuale della "*tacita voluntas populi*": "*Sed tertio loco quaero quae sit differantia inter consuetudinem municipii et statutum. Dicendum est quod eadem quae est inter legem et consuetudinem. Quia statutum nihil aliud est quam lex municipalis*. Ut ff. de iustici. et iur. l. omnes populi. *Differunt ergo statutum et consuetudo inter se sicut expressum et tacitum. Et hoc facit ad illud de quo aliquando fuit sophisticatio*". (*Ivi*, f. 315v.).

"§ Nec differt, an scriptura, an ratione consistat, quoniam et legem ratio commendat. § Porro si ratione lex constat, lex erit omne, iam quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat. § Vocatur autem consuetudo, quia in communi est usu"[195].

Non fa, dunque, differenza se la *consuetudine* consista di "*scriptura*" (sia, cioè, redatta per iscritto) o di "*ratio*" (nell'accezione giuridica antica, medievale e ancora moderna, *principii, dottrina, diritto* in senso lato) dal momento che la "*ratio*" conferma la "*lex*". Il principio normativo che dà valore giuridico alla *consuetudine* è, quindi, la "*ratio*" dottrinale che al diritto istituito dai costumi si trova implicitamente associata. Che poi la *consuetudine* possa trovarsi redatta in forma scritta o meno è considerazione accessoria, visto che la *ratio* non si oppone alla legge, ma la rinforza. Questa prima parte del testo, che suona al nostro orecchio come ingarbugliata ed un po' capziosa, dovette lasciare perplesso anche lo stesso Graziano che proprio alla delucidazione di queste righe dedica il suo commento, approfittando dell'oscurità di Isidoro per esporre la teoria della doppia *consuetudine*. Il resto della citazione è forse meno rilevante per la definizione del fenomeno consuetudinario in senso stretto, benché sia della massima importanza per capire come, grazie al concorso del concetto di "*ratio*", Isidoro estenda lo statuto di "*lex*" a tutto ciò che dalla "*ratio*" è costituito. Se, infatti, la legge consta di ragione, legge sarà di conseguenza tutto ciò che dalla ragione è costituito, fintantoché ciò collimi con la religione, convenga alla disciplina e giovi alla salvezza. Rammentando ancora una volta l'ambiguità strutturale del linguaggio di Isidoro, noteremo rapidamente come il campo semantico della "*lex*" sia dilatato qui fino a toccare il suo massimo grado di estensione.

In quest'ultima accezione, così distante dallo "*ius scriptum*" della tradizione romana, la "*lex*" arriva ad includere qualunque fenomeno normativo della vita associata che non contrasti con la dottrina, l'educazione e la redenzione cristiana. Segue e conclude la citazione un tentativo di ricostruzione etimologica del lemma "*consuetudo*" che si sarebbe imposto, nonostante la sua grossolanità, come il più fortunato fra quelli avanzati lungo tutto il Medioevo: la consuetudine è così chiamata perché è nell'uso comune. Infine, riportiamo il commento di Graziano con il quale concludiamo l'analisi della prima *distinctio* del *Decretum* e, con essa, anche questa seconda parte della tesi dove si è provato a tracciare una storia dei principali contributi attraverso cui sono stati elaborati, tra la tarda romanità ed il primo medioevo, i concetti di

[195] *Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 2v.

"*mores*" e di "*consuetudo*" che stanno alla base della nozione di "*ius non scriptum*". Come anticipato, il monaco camaldolese prende spunto dalle perplessità sollevate dal primo membro della citazione per dar corpo alla propria versione della duplice "*consuetudo*". Nel farlo, convoca il testo di Isidoro come autorità sulla quale far poggiare la propria argomentazione:

"Cum itaque dicitur: non differt, utrum consuetudo scriptura, vel ratione consistat: apparet quod consuetudo partim est redacta in scriptis, partim moribus tantum utentium est reservata. Quae in scriptis redacta est, constitutio sive ius vocatur; quae vero in scriptis redacta non est, generali nomine, consuetudo videlicet, appellatur"[196].

Dunque, dalla citazione di Isidoro apparirebbe con chiarezza come la *consuetudine* in parte sia redatta per iscritto ed in parte sia serbata nei costumi degli utenti. Tale ripartizione della *consuetudine* in scritta e non scritta, ignota in una definizione tanto netta alla dottrina precedente e certamente sconosciuta alla giurisprudenza romana, presenta già di per sé uno slancio rivoluzionario poiché permette di adattare, giocando con le aporie linguistiche della fonte tardo-latina, un concetto di antica tradizione e perfettamente fissato com'è quello di "*consuetudo*" alle nuove esigenze politiche ed istituzionali poste dal Medioevo giuridico europeo. Tuttavia, la portata eversiva del commento di Graziano non si esaurisce in questa inedita bipartizione, ma si concreta nelle conseguenze che il monaco camaldolese trae, a livello di gerarchia normativa, dalle premesse appena poste. Se, allora, la "*consuetudo*" redatta in forma scritta è equiparata ad una "*constitutio*" e se, al canone terzo, la "*lex*" era definita "*constitutio scripta*", va da sé che la "*consuetudo scripta*" debba considerarsi, d'ora in avanti, come una vera e propria "*lex*". L'operazione messa in atto da Graziano in questo quinto canone per ridurre lo spazio di esistenza e di alterità delle "*consuetudines*", facendone delle leggi scritte tra le altre, può considerarsi come perfettamente riuscita. Viene da chiedersi, a questo punto, quale spazio si apra, d'ora in avanti, per quel fenomeno consuetudinario che, nel primo canone, fondava attraverso i "*mores*" l'intero diritto umano e che, nel quinto, è ridotto attraverso la "*consuetudo non scripta*" a semplice "*nomen generale*". Per fornire una risposta in tal senso bisognerà tornare ai testi di Machiavelli, prendendo in esame che ruolo spetti alla *consuetudine* all'interno del suo sistema politico.

[196] *Ibidem*.

TERZA PARTE

LA CONSUETUDINE IN MACHIAVELLI

Introduzione.

Nella prima parte del nostro studio si è cercato d'indagare quale spazio concettuale ed argomentativo occupino i *costumi* all'interno del sistema di scrittura e di pensiero machiavelliani. Per restituire un'immagine quanto più fedele dell'omogeneità d'impiego del lemma operata dall'autore, sono stati analizzati testi fra loro anche molto diversi per registro, datazione e finalità, con l'obbiettivo di lasciar trasparire un certo grado di coerenza e di solidità dei *costumi*, al di là della varietà dei contesti redazionali entro cui si trovano ad essere implicati. Tale dimostrazione mirava a far emergere, sulla sola base di una lettura commentata della fonte machiavelliana, la questione problematica da cui prende corpo la presente ricerca: quale posto occupano i *costumi* all'interno del sistema politico elaborato da Machiavelli? E, a partire da questa interrogazione monografica, una domanda di più ampio respiro: quale ruolo riveste il lessico inerente al fenomeno consuetudinario all'interno del linguaggio politico impiegato, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, dagli autori volgari di area fiorentina?

Se, dunque, la prima sezione della ricerca era tesa a far risaltare complessità e spessore dell'oggetto preso in esame attraverso un ricorso volontariamente esclusivo ai testi redatti da Machiavelli in un trentennio di attività diplomatica ed intellettuale, la seconda parte provava ad interrogare i volumi fondativi del diritto civile e canonico medievale per fornire una prima, seppur provvisoria e parziale, risposta al quesito. Attraverso l'esposizione e la disamina delle rubriche rispettivamente dedicate nel *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano e nel *Decretum* di Graziano alla definizione, alla descrizione ed alla regolazione del fenomeno consuetudinario, ci si proponeva di dimostrare come l'accezione volgare moderna dei lemmi *costumi* e *consuetudine* (e dei campi semantici da essi implicati) risenta di una gestazione di lungo periodo che affonda le proprie radici nell'elaborazione latina, di ambito giuridico e patristico, svolta intorno ai vocaboli "*mores*" e "*consuetudo*". Una bipartizione di senso e di modalità d'uso che viene conservata nel volgare medievale e che, nonostante non sia del tutto esente da interne contaminazioni e sovrapposizioni, tende ad identificare con i *costumi* la realtà fattuale del fenomeno consuetudinario, mentre delega alla *consuetudine* la sua rappresentazione giuridica, esprimendo, però, in ambo i casi e nelle differenze, una carica politica di natura fondante.

Poste tali premesse ed alla luce di quanto emerso sin qui, è necessario tornare ora all'analisi diretta dei testi machiavelliani. Questo ritorno al *corpus* di partenza svolge una duplice funzione dimostrativa. Da un lato, permetterà di comprovare o di smentire ciò che in forma ipotetica è stato stabilito nella seconda parte, ovvero la necessità d'intendere il significato giuridico della *consuetudine* per poter comprendere l'uso politico che Machiavelli ne fa all'interno dei propri scritti, il quale resterebbe altrimenti inaccessibile nella sua portata vasta ed ordinamentale. Dall'altro, consentirà di saggiare come si articoli l'impiego concreto della *consuetudine* forgiata dalla tradizione giuridica romana e medievale entro un contesto di scrittura lontano da preoccupazioni e limitazioni tecniche, così da verificare quanto della nozione propria al latino professionale venga accolto nella sua trasposizione in un volgare quotidiano e corrente.

Divideremo questa terza ed ultima parte in tre sezioni. In conformità con il metodo utilizzato nella prima parte della nostra ricerca, dedicata ai *costumi*, la prima sezione avrà per fine di effettuare una mappatura dell'impiego fatto da Machiavelli del termine *consuetudine* all'interno della propria opera. Attraverso lo spoglio delle *Istorie Fiorentine* e di alcune lettere tratte dall'epistolario cancelleresco, si cercherà di mettere in luce come l'autore abbia familiarità con un'accezione eminentemente tecnica della *consuetudine* e come sappia servirsene con proprietà laddove il contesto comunicativo, storiografico o diplomatico che sia, lo richieda.

Appurare che Machiavelli conosca le condizioni da esaudire per un corretto impiego pratico del termine *consuetudine* costituisce una preliminare e necessaria acquisizione per indagare, nella seconda sezione, come il lemma sia adoperato, con maggiore varietà di sfumature e con finalità direttamente politiche, all'interno dei suoi testi teorici. Attraverso l'analisi di alcuni brani dei *Discorsi*, si proverà, allora, a far risaltare come la riflessione intorno alla *consuetudine* si presenti nella maniera più netta e rilevante quando ad essere analizzato è il suo rapporto con la *legge* scritta, uniformandosi in ciò ad una postura propria della tradizione giuridica di derivazione romana e canonica. Si prenderà in considerazione, quindi, quale valore debba attribuirsi alla *consuetudine* in assenza di leggi scritte o, ancora, come si ponga un'antica *consuetudine* di fronte ad una legge nuova o, infine, quali effetti produca una *consuetudine* cattiva nei confronti di una legge buona o di un ordine buono. Così, una volta ripercorse le diverse occorrenze della *consuetudine*, da quelle più semplici sul piano tecnico e pratico a quelle più ricche e complesse dal punto di vista teorico, nella terza ed ultima sezione ci si occuperà dell'accezione semanticamente più vasta e politicamente più pregnante entro cui è

impiegata da Machiavelli la nozione di *consuetudine*. Si tratta della *consuetudine* intesa come "*natura di un popolo*" la quale determina, in ultima istanza, la sua attitudine al vivere libero, sotto il governo civile delle leggi, o al vivere servo, sotto il dominio assoluto di un tiranno.

Per meglio inquadrare i risultati della presente ricerca all'interno del loro contesto storico di appartenenza e per evitare il rischio, sempre in agguato, che la lingua machiavelliana sia considerata come un'apparente eccezione rispetto al lessico utilizzato dagli altri pensatori politici fiorentini di fine Quattrocento-inizio Cinquecento, i testi via via esposti e commentati saranno accompagnati, laddove ciò si riveli proficuo, da una selezione di brani tratti dalle prediche tenute a Firenze, nell'ultimo decennio del XV secolo, da fra Girolamo Savonarola.

A tale scelta metodologica di raffronto non si associano, almeno al presente stadio della ricerca, conseguenze interpretative di sorta. Non si vuole, ben inteso, con ciò inferire che una parte consistente dell'impianto categoriale impiegato da Machiavelli in età matura, ad esempio la distinzione tra la materia e la forma di un ordine, o che una spiccata sensibilità per preoccupazioni di natura morale, come quelle della corruzione o della rigenerazione, derivino in maniera diretta dall'ascolto delle prediche del frate o in maniera indiretta dalla frequentazione di ambienti *piagnoni* negli anni immediatamente precedenti o successivi alla nomina a Segretario della seconda cancelleria. Attraverso il confronto dei testi machiavelliani con alcuni passi savonaroliani si vuole, piuttosto, portare l'attenzione su come la lingua impiegata da due protagonisti indiscussi dell'azione e della riflessione fiorentina a cavallo tra il XV ed il XVI secolo sia, nelle quanto mai profonde differenze di stile e di finalità, egualmente influenzata dal lessico della tradizione giuridica medievale il quale costituisce, nell'opinione di chi scrive, una sorta di abbecedario essenziale del vocabolario politico della prima Modernità.

Primo capitolo.

La consuetudine nelle *Istorie Fiorentine* e nelle *lettere ufficiali.*

Nella seconda parte della presente ricerca si è provato a mostrare, sulla scorta del diritto romano e canonico, quanto varie siano le accezioni di significato entro cui può essere declinata la *consuetudine* qualora intesa come fenomeno giuridico in senso stretto. Ricapitolando brevemente, si è detto che, nella sua formulazione più vasta, la *consuetudine* allude ad un'usanza (istituzionale, popolare, mercantile, militare, giudiziaria) a tal punto antica nella sua origine ed a tal punto costante nella sua manifestazione da poter essere stimata come un diritto acquisito per il soggetto che ne è portatore. In tal senso, la *consuetudine* rappresenta, dunque, la modalità abituale di comportamento di un ente individuale o collettivo, la quale è talmente inveterata e talmente reiterata da divenire il suo stesso modo di essere. In quanto "*altera natura*", la *consuetudine* è creatrice di diritto, dato che la sua perpetuazione lineare nel tempo fa tutt'uno con l'esistenza stessa del soggetto. E poiché la giustificazione del suo valore attuale riposa sull'omogeneità tra comportamento passato e comportamento presente, la *consuetudine* ambisce ad essere preservata anche per il tempo futuro. Ogniqualvolta è invocata in quest'accezione giuridica lata, la *consuetudine* rimanda ad una promessa di osservanza da parte del soggetto e ad una pretesa di rispetto da parte degli altri enti. Tuttavia, si è visto come, a partire da questa base comune, diverse siano le declinazioni pratiche entro cui può presentarsi la *consuetudine*, specie in sede giurisdizionale. In quanto "*diritto non scritto*", la *consuetudine* vale a regolare quei casi che non siano contemplati dalla legge scritta. In quanto "*prova*", la *consuetudine* permette di fondare e di orientare il giudizio di un magistrato all'interno di un processo o la prudenza di un funzionario che si trovi a dirimere una controversia amministrativa. In quanto "*precedente*", la *consuetudine* consente di giustificare la sentenza di un giudice sulla base delle decisioni formulate nel passato dallo stesso organo di giudizio. Infine, redatta in forma scritta in quanto "*statuto* comunitario" o "*uso* feudale", la *consuetudine* fornisce l'intelaiatura minima di diritti e di doveri propria all'insieme eterogeneo di soggetti che compongono l'ordine giuridico medievale sotto la comune autorità imperiale. In questo primo capitolo si cercherà, allora, di mostrare come Machiavelli conosca queste molteplici

sfaccettature della nozione tecnica di *consuetudine* e come sappia servirsene con cognizione di causa per adattarle efficacemente ai contesti comunicativi entro cui si trova ad operare (storiografico, amministrativo, diplomatico). Prima di passare all'esame di alcune pagine tratte dalle *Istorie Fiorentine*, si noterà come tale consapevolezza gli provenga, probabilmente, dal quindicennio passato al servizio della Repubblica Fiorentina in qualità di Segretario della seconda cancelleria, dove si trovava immerso in un ambiente professionale nel quale le controversie giuridiche e la lingua del diritto deputata a risolverle costituivano la parte più rilevante del suo lavoro quotidiano e del codice comunicativo da lui impiegato.

I. 1 LA CONSUETUDINE *ISTITUZIONALE* DELLE REPUBBLICHE NELLE *ISTORIE FIORENTINE*.

Sebbene la differenza di approccio e di finalità che distingue le *Istorie* dalle altre grandi opere prodotte dalla storiografia fiorentina nel corso del Quattrocento sia percepibile lungo tutti gli otto volumi del testo, la storia di Firenze commissionata a Machiavelli nel 1520 dal cardinale Giulio de' Medici (futuro papa Clemente VII) s'inserisce, nondimeno, nel novero della scrittura storica ufficiale. Non si tratta, cioè, di un diario intimo, concepito per un uso personale o familiare e redatto su base cronachistica in concomitanza con gli eventi narrati, secondo il modello dei libri di ricordi compilati dal ceto mercantile comunale durante il Medioevo (Dino Compagni, Giovanni, Filippo e Matteo Villani, Marchionne di Coppo Stefani, per citare solo gli esempi più rilevanti). Una forma di storiografia privata, quest'ultima, la cui vocazione pubblica si situava nella necessità per il buon cittadino di raccontare gli eventi maggiori occorsi alla propria città e nel dovere per il buon padre di famiglia di tramandare ricordi edificanti alle generazioni successive. Una forma di scrittura, ancora, profondamente debitrice dell'assetto economico ed istituzionale proprio ai Comuni dell'Italia centro-settentrionale la quale se, a Firenze, risentì della restrizione dello spazio di parola prodottasi durante il sessantennio mediceo (1433-1494), tornò ad imporsi con grande fortuna nel corso del ventennio successivo (1494-1512) sulla scorta del movimento savonaroliano, prima, e della repubblica soderiniana, poi, come attestano, tra le altre, le cronache di Piero Parenti e di Bartolomeo Cerretani.

Nel caso delle *Istorie* machiavelliane non si tratta, poi, nemmeno di un'opera storiografica di estrazione umanistica o post-umanistica prodotta dall'autore per iniziativa privata, allo scopo di rispondere ad una personale esigenza narrativa e diretta ad un ceto di consumatori intellettuale più o meno largo, ma pur sempre intellettuale, come nel caso del *De bello italico* di Bernardo Rucellai o delle *Storie Fiorentine* di Jacopo Nardi o ancora, con tutt'altro peso e tutt'altra fortuna rispetto ai due casi precedenti, della *Storia d'Italia* di Francesco Guicciardini. Benché sin dal proemio al primo libro dell'opera l'autore rivendichi l'alterità del proprio metodo rispetto a quello seguito dai due grandi cancellieri umanisti che nel Quattrocento composero su commissione della Repubblica una storia di Firenze, "*messer Lionardo d'Arezzo*" (Leonardo Bruni) e "*messer Poggio*" (Poggio Bracciolini), è all'interno della cornice della storiografia ufficiale che si inseriscono le *Istorie Fiorentine* di Machiavelli, dialogando, seppur in maniera critica, con i propri più immediati e più importanti antecedenti. Una storia redatta dall'(ex) Segretario alla seconda cancelleria, come cancellieri della prima erano stati i suoi predecessori, dietro corresponsione di un salario, per divenire la parola pubblica attraverso cui la città narra le proprie vicende. Una storia, dunque, nella quale la *consuetudine*, intesa come costume istituzionale o, se si preferisce, liturgia istituzionale ha pieno diritto di cittadinanza.

In *Ist.* II, 11 Machiavelli racconta la riforma istituzionale del 1282 con la quale le Arti maggiori ottennero il governo della città a scapito della nobiltà, approfittando dell'interna frammentazione del ceto magnatizio fra guelfi e ghibellini. Il punto saliente della riforma consisteva nella creazione di un supremo magistrato, la Signoria, composto da sei Priori (uno in rappresentanza di ogni sestiere in cui era, nel XIII secolo, divisa la città) i quali restassero in carica due mesi e "*potessero essere popolani e grandi, pure che fussero mercatanti o facessero arti*"[197]. Facendo dell'iscrizione alle Arti una condizione necessaria da osservare per poter essere eletti alla più alta carica del Comune, la riforma veniva a sancire, di conseguenza, il definitivo passaggio del governo cittadino nelle mani del ceto mercantile. Questa riorganizzazione ordinamentale, centrata sul dominio delle Arti e dei loro Priori, avrebbe da questo momento in poi accompagnato l'intera parabola storica della Repubblica fiorentina, subendo un parziale riadattamento alla metà del Trecento quando, a seguito della divisione della città in quartieri in luogo dei sestieri, il numero dei Priori fu elevato ad otto (due per quartiere). In *Ist.* II, 11 Machiavelli si trova, dunque, a narrare una delle riforme più significative per la storia della Firenze medievale. Tuttavia, siccome non si dà potere senza

[197] N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, *op. cit.*, p. 357.

un'autorappresentazione del potere e poiché ogni questione concernente il potere è, in fondo, una questione teatrale (in special modo quando un potere nuovo prende risolutamente il posto di uno più antico), l'attenzione dell'autore cade, nelle righe che seguono l'esposizione dei contenuti della riforma, sulla scena allestita dal nuovo magistrato per rendere palese la propria discontinuità assoluta nei confronti dell'organizzazione precedente.

I Priori delle Arti, nuovi signori della città, hanno bisogno di costituire intorno alla propria figura istituzionale un alone di magnificenza che renda ragione della novità di cui sono portatori. Tale magnificenza, per essere efficace, ha ad essere mistica e, per essere mistica, ha ad essere liturgica. Tutto si riduce, nel rapporto tra la massa e l'istituzione, ad una questione di sacralità. Quella sacralità che il potere è in grado di emanare intorno a sé. Tuttavia, non si dà esperienza collettiva del sacro al di fuori della liturgia e la liturgia, in quanto insieme di pratiche rituali codificate e trasmesse dalla tradizione, è, come ammonisce Agostino nel testo ospitato in qualità di canone all'interno dell'undicesima distinzione del primo libro del *Decretum*, declinazione privilegiata della *consuetudine.* E la liturgia, per prodursi, per esistere, per esibirsi di fronte ad un pubblico, ha necessità di costituire la propria cornice, il proprio palco, un luogo, chiuso all'interferenza esterna ed aperto alla rappresentazione scenica, sul quale fare dimostrazione di sé medesima. Questo luogo è, nel caso dei Priori di Firenze, il nuovo Palazzo (oggi, Palazzo della Signoria) che iniziano ad edificare come dimora per la propria pubblica persona, rompendo così la *consuetudine* antica dei magistrati cittadini di riunirsi nelle chiese.

"Consegnorono a questo magistrato uno palagio dove continuamente dimorasse, sendo prima *consuetudine* che i magistrati e i consigli per le chiese convenissero; e quello ancora con sergenti e altri ministri necessari onororono. E benché nel principio di chiamassero solamente Priori, nondimeno di poi, per maggiore magnificenza, il nome de' Signori gli aggiunsero"[198].

Nell'attesa che i lavori per la costruzione del nuovo palazzo deputato ad accogliere la nuova magistratura fossero conclusi, i Priori si insediarono nella Torre della Castagna (oggi, museo garibaldino di Firenze, all'angolo con la casa-museo di Dante Alighieri), accompagnati da una guardia armata e dalla famiglia di impiegati necessari ad assistere praticamente la loro attività amministrativa. Siamo, in questo frangente, posti concretamente dinnanzi alla costituzione del nucleo essenziale di strumenti e di prerogative di cui comincia a dotarsi un potere a vocazione

[198] *Ivi*, p. 358.

pubblica per porsi e rappresentarsi come al di sopra delle fazioni che animano la vita politica del Comune medievale. Un luogo, stabile e laico, di contro alla *consuetudine* precedente osservata dai magistrati e dai consigli di "*convenire per le chiese*". Una guardia armata, dei "*sergenti*", per dare esecuzione alle proprie disposizioni e difendere la propria indipendenza dalla violenza delle parti, come ricorda ancora oggi la targa dantesca affissa sul perimetro della Torre: "*E chiamoronsi Priori dell'Arti: e stettono rinchiusi nella torre della Castagna appresso alla Badia, acciò non temessono le minacce de' potenti*". Infine, una famiglia di "*ministri*" necessari allo svolgimento delle quotidiane attività pratiche richieste alla prima magistratura della città che costituisce il primissimo nucleo storico di quella burocrazia, proliferante in seguito in una miriade di uffici diversi e specializzati (Otto di Guardia, Dieci di Libertà, Prima e Seconda Cancelleria) entro cui sarebbe stato reclutato, due secoli dopo, lo stesso Machiavelli. Una sistemazione più confacente al rango dei Priori delle Arti non sarebbe stata approntata che sul finire del secolo, con i lavori di sistemazione e di ampiamento del Palazzo del Bargello, mentre per la costruzione di Palazzo Vecchio, sede storica della Signoria ed oggi del Comune di Firenze, bisognerà attendere i lavori intrapresi tra il 1299 ed il 1314 da Arnolfo di Cambio.

Se l'ascesa di un potere a vocazione pubblica e di matrice mercantile, a scapito delle irrequiete fazioni magnatizie che imperversano sul Comune medievale, è lenta e non sempre lineare, i luoghi di cui questo potere via via si dota e si circonda sono il testimone più fedele della sua espansione, politica e territoriale, sullo spazio cittadino. Giusto un poco più alta della media, la Torre della Castagna è una tipica casa-torre medievale risalente al secolo X-XI, come tante ne esistevano nel centro storico di Firenze prima degli *Ordinamenti di giustizia* di Giano della Bella (1293) che ne decretarono l'abbattimento totale, salvo risparmiare quella deputata ai Priori in ossequio alla sua funzione pubblica. Con il Bargello si afferma, invece, l'idea di Palazzo pubblico, raccolto tuttavia intorno alla propria corte interna, affacciato su una strada non diversa dalle altre ed esito di stratificazioni successive ed aggiunte irregolari. Soltanto con l'edificazione di Palazzo Vecchio i Priori avrebbero avuto a disposizione un luogo degno della propria magnificenza, svettante per altezza ed imponente per mole sulle abitazioni private e sui luoghi di culto della città. Un palazzo che non solo si impone sullo spazio antistante, ma lo costruisce in funzione della propria taglia e del proprio profilo, dando vita a quella piazza della Signoria che è il risultato dalla demolizione del precedente quartiere ghibellino degli Uberti. Un palazzo, ancora, la cui torre, i cui merli ed il cui bugnato, così violenti ed aggressivi alla vista nella loro austera armonia di forme, stanno lì a significare tutta la difficoltà storica del potere pubblico d'imporsi sulla magmatica anarchia degli interessi individuali. Eppure, benché

la temporalità che conduce all'affermazione del Priorato come supremo magistrato cittadino e dell'edilizia pubblica come modello dominante dell'urbanistica fiorentina sia lenta ed incerta, Machiavelli ha la capacità di mettere limpidamente a fuoco in questo passaggio come tutto si giochi già in questa prima scelta da parte dei Priori, risalente al 1282, di dotarsi di un proprio palazzo, di armarsi e di creare la base di una struttura amministrativa. Ciò si ottiene discostandosi dall'antica *consuetudine* del convenire per chiese e nell'imporne une nuova, nuovissima, di avere un luogo proprio, armi proprie, segretari propri. Una *consuetudine* al vivere libero e civile cui il popolo fiorentino si sarebbe attaccato con gelosa ostinazione.

Come abbiamo appena visto, un palazzo, non importa di quale taglia o sontuosità, una volta eletto a sede del potere pubblico cessa di essere un semplice edificio per diventare il simbolo stesso dell'esistenza, della salute e della sopravvivenza di quel medesimo potere che lo abita. Come insegnano le rivolte moderne e le rivoluzioni contemporanee, acquisire il controllo del Palazzo, per un nuovo potere che cerca di scalzare con la forza il precedente, non rappresenta tanto un gesto di tattica militare quanto più una scelta di strategia politica. Se il palazzo pubblico costituisce per sudditi e cittadini il vertice del potere cui sono sottomessi, la presa del palazzo da parte di un potere concorrente rende intellegibile nella maniera più evidente che quel vincolo che in precedenza li obbligava non è più, che l'obbedienza è disciolta, che un nuovo signore sta prendendo il posto dell'antico. È per questo che, ad un tale livello di maturazione e di centralizzazione della macchina pubblica, il Palazzo deve essere sorvegliato, custodito, difeso anche in assenza del magistrato cui è riservato. La differenza fenomenologica tra la devastazione del palazzo, propria delle *jacqueries* medievali, e l'occupazione del palazzo, propria delle ribellioni e dei colpi di mano moderni, è già tutta compresa nel significato che quell'edificio assume per la rappresentazione del potere pubblico.

La *jacquerie* colpisce periodicamente il palazzo in quanto ambiente in cui si consuma l'intima vita dei governanti. Lo aggredisce, lo sconcia, lo strazia per esorcizzare, in un attimo di delirio, una condizione perpetua di sottomissione. Dal turbine dionisiaco della *jacquerie*, il potere precedente esce confermato, rinforzato, tranquillizzato. Sino alla successiva, inevitabile, esplosione. In una configurazione del potere a vocazione pubblica, com'è già quella del Comune fiorentino trecentesco, la presa del palazzo, vuoto o popolato che sia, equivale invece ad una mossa importante (e, comunque, imprescindibile) per il rovesciamento del potere vigente poiché l'occupazione del palazzo costituisce una destituzione fattuale, in quanto universalmente evidente, della Signoria in carica. Nonostante non fosse una legge scritta, la

buona *consuetudine* fiorentina prevedeva dunque che, una volta eretta una sede per i Signori della mole e della grandiosità di Palazzo Vecchio, questa dovesse essere presidiata anche in assenza dei Priori e, a maggior ragione in caso di un loro temporaneo allontanamento, dovesse rimanere serrata come un castello contro l'eventualità di una penetrazione esterna.

Una *consuetudine* non sempre osservata della cui rilevanza politica il popolo fiorentino fece esperienza a proprie spese, quando il Duca di Atene, Gualtieri di Brienne, impose con la forza e con il sostegno degli strati più umili del proletariato urbano la propria Signoria sulla città. L'episodio che si è cominciato ad introdurre è riportato nei dettagli da Machiavelli in *Ist.* II, 35 e rappresenta l'inizio di una delle pagine percepite come più tragiche dalla coscienza collettiva fiorentina all'interno della propria storia municipale. Correva l'anno 1342 e Gualtieri di Brienne, signore francese che aveva ereditato per via paterna il titolo di Duca di Atene, era podestà del Comune di Firenze. Giunto a scadenza naturale il proprio mandato, il Duca rifiutava di lasciare la città. Pretendeva, anzi, per sé il titolo di Signore per la durata di un anno, in ciò supportato dalla presenza massiccia delle proprie truppe e dall'appoggio entusiasta della plebe. Dopo lunghe esitazioni, la Signoria aveva infine ceduto alle sue richieste e, con dolore, aveva acconsentito a conferirgli la carica desiderata. L'otto settembre, dal quartiere di Santa Croce dov'era alloggiato, il Duca venne con i propri accoliti e sostenitori in piazza della Signoria per ricevere ufficialmente l'investitura. La piazza gremita di popolo, sul sagrato di Palazzo Vecchio i Priori gli conferirono l'incarico e, nelle parole di Machiavelli:

"E quando si venne leggendo a quella parte dove per uno anno se gli dava la signoria, si gridò per il popolo: «A vita!» E levandosi messer Francesco Rustichelli, uno de' Signori, per parlare e mitigare il tumulto, furono con le grida le parole sue interrotte; in modo che, con il consenso del popolo, non per uno anno, ma in perpetuo fu eletto signore, e preso e portato intra la moltitudine gridando per la piazza il suo nome"[199].

Contro le grida e l'eccitazione popolare, i Signori non poterono nulla, benché la presa del potere da parte del Duca non potesse dirsi completa prima che non fosse stato preso anche il Palazzo:

"È consuetudine che quello che è preposto alla guardia del palagio stia in assenza de' Signori serrato dentro: al quale uffizio era allora deputato Rinieri di Giotto. Costui, corrotto dagli amici del duca, sanza aspettare alcuna forza lo mise dentro, e i Signori sbigottiti e disonorati se ne tornorono alle case loro, e

[199] *Ivi*, p. 396.

il palagio fu dalla famiglia del duca saccheggiato, il gonfalone del popolo stracciato, e le sue insegne sopra il palagio poste. Il che seguiva con dolore e noia inestimabile degli uomini buoni, e con piacere grande di quegli che o per ignoranza o per malvagità vi consentivano"[200].

Alla stregua del caso analizzato in precedenza, concernente la riforma istituzionale del 1282, anche in questo frangente il passaggio di potere da un ordine precedente ad uno successivo si consuma al di fuori del palazzo. Pacifico e legittimo, nel primo caso; violento e tumultuario, nel secondo. Tuttavia, perché il subentro del potere nuovo all'antico sia manifesto e si ponga come irrimediabile, è necessario all'ultimo venuto creare il palazzo, laddove in precedenza non esisteva, o prenderlo, laddove già esista. È necessario, insomma, esibire la propria conquista del potere, rendere esperibile all'osservatore l'alterazione, situare il sovvertimento in un luogo perché possa essere goduto nella propria spettacolarità. La buona *consuetudine* di tenere guardie serrate all'interno del Palazzo è, di conseguenza, aggirata dal nuovo Signore con l'inganno e con la corruzione ed il Palazzo, saccheggiato dagli uomini del Duca e ricoperto delle sue insegne, diventa il simbolo parlante della libertà perduta, mentre ai Priori non resta che tornarsene alle proprie residenze come privati cittadini al cui rango sono stati, di fatto, retrocessi. Torneremo ad occuparci di nuovo del Duca di Atene, attingendo in seguito alla narrazione di un altro episodio tratto da questo terzo libro delle *Istorie Fiorentine.*

Per ora, sia sufficiente sottolineare come entrambe le accezioni viste sin qui della *consuetudine* rimandino ad una conoscenza, più o meno meditata, del suo significato tecnico da parte di Machiavelli. Riunire collegi e magistrature in luoghi religiosi e tenere guardie armate serrate all'interno del palazzo pubblico non sono, infatti, pratiche che possano essere considerate come semplici *costumi*. Sono delle vere e proprie *consuetudini* di natura istituzionale che danno vita ad un'obbligazione, benché non scritta, di portata giuridica, il cui peso politico è testimoniato fattualmente dalla natura degli eventi che Machiavelli descrive per il tramite di questo lemma.

Un terzo ed ultimo esempio inerente all'impiego della *consuetudine* all'interno delle *Istorie Fiorentine* ci è offerto da uno degli episodi narrativamente più rilevanti della guerra che oppose, nella seconda metà degli anni trenta del Quattrocento, la lega veneto-fiorentina, guidata dal conte Francesco Sforza, al Duca di Milano, Francesco Maria Visconti. Nel febbraio 1439, Firenze, Venezia ed altri collegati romagnoli di minore importanza firmano l'intesa destinata

[200] *Ibidem*.

ad opporre all'espansionismo militare del Duca una difesa comune dei propri rispettivi confini. A queste date, la guerra si era sviluppata principalmente su due fronti: quello orientale, con l'assedio portato da Niccolò Piccinino, al servizio del Visconti, alle città veneziane di Brescia e Verona, e quello meridionale, con l'assedio mosso dai fiorentini alla città di Lucca, storica alleata di Milano. Siglato l'accordo e conferita a Francesco Sforza la direzione comune delle operazioni belliche, differenze di rilievo emergono tra Venezia e Firenze in merito alla conduzione della campagna militare. I veneziani insistono per concentrare gli sforzi principali degli alleati nella pianura padana, sul fronte del Garda; Francesco Sforza e Cosimo il Vecchio, di fatto oramai Signore di Firenze, premono invece per risolvere dapprima la questione lucchese, spostando soltanto in un secondo momento il grosso delle truppe in alta Italia.

A cedere alle pressioni veneziane sarebbero stati, infine, i fiorentini, in ciò spronati dalla prudenza politica di Cosimo che considerava come altamente deleterio qualsiasi stallo nella manovra bellica. Per formalizzare al Senato ed al Doge l'accettazione delle richieste veneziane, Cosimo invia in qualità di ambasciatore presso la Serenissima uno dei suoi uomini più fidati, Neri di Gino Capponi. Oltre ad essere stato uno degli artefici del trionfale ritorno di Cosimo dall'esilio tra il 1433 ed il 1434, il Capponi aveva giocato un ruolo importante nel convincere lo Sforza ad accondiscendere alla linea strategica tracciata da Venezia. Onere ed onore di un suo impegno diretto nella direzione degli affari militari alleati, Neri Capponi rappresentava uno degli oratori più adeguati per parlamentare con le istituzioni veneziane. Nella primavera del 1439, Neri parte per mare da Cesena alla volta di Venezia dove, secondo il racconto di Machiavelli:

"Né fu mai alcuno principe con tanto onore ricevuto da quella Signoria, con quanto fu ricevuto egli; perché dalla venuta sua e da quello che per suo mezzo si aveva a deliberare e ordinare giudicavano avesse a dependere la salute dello imperio loro"[201].

Fatta eccezione per questa rapida introduzione di cornice che narra dell'accoglienza riservata all'emissario fiorentino al suo arrivo a Venezia, la quasi totalità di *Istorie* V, 21 è occupata dal lungo discorso, forgiato sul modello delle orazioni antiche, che Neri tenne di fronte al Doge, Francesco Foscari, ed al Senato per persuaderli ad accettare di pagare i due terzi dell'onorario richiesto da Francesco Sforza il quale era "*con sette mila cavagli e dumila fanti parato ad ire a*

[201] *Ivi*, p. 552.

trovare il nimico in ogni luogo"[202]. Tutta centrata sul tema dell'affinità istituzionale che legava mutualmente le due Repubbliche in una perpetua amicizia contro le brame di conquista del tiranno milanese, la prolusione immaginata e scritta da Machiavelli dovette, nella finzione narrativa delle *Istorie*, commuovere a tal punto gli astanti che "*fu il parlare di Neri da quel Senato non con altra attenzione udito che si farebbe uno oracolo*"[203]. L'entusiasmo dei senatori, ispirato dal bel parlare di Neri, fu tale da far loro dimenticare, in quest'occasione, la *consuetudine* istituzionale di attendere che il Doge fornisse all'ambasciatore il proprio responso, prima di esplodere in un movimento di giubilo o di rigetto. Tanta è la gravità del momento per la salvezza dello stato che, in un simile frangente straordinario, è lecito soprassedere ai dettami della buona ed antica *consuetudine* diplomatica:

"E tanto si accesono gli uditori per le sue parole che non furono pazienti che il principe, secondo la *consuetudine*, rispondesse; ma levati in pié, con le mani alzate, lagrimando in maggiore parte di loro, ringraziavano i Fiorentini di sì amorevole uffizio, e lui di averlo con tanta diligenza e celerità esequito; e promettevono che mai per alcun tempo, non che de' cuori loro, ma di quelli de' discendenti loro, non si cancellerebbe, e che quella patria aveva sempre a essere comune a' Fiorentini e a loro"[204].

Rimarcare il mancato rispetto di una *consuetudine* che Machiavelli conosce e sa essere osservata anche nei tempi più critici della vita istituzionale veneziana serve, anzi, all'autore da espediente narrativo per rendere immediatamente evidente al proprio lettore quanto delicata fosse la congiuntura attraversata dalle due Repubbliche alleate e quanto appropriate fossero state, di conseguenza, le parole proferite dall'ambasciatore fiorentino. Anche in quest'ultimo caso, come nei due precedenti, portare nel finale l'attenzione sulla rottura di una *consuetudine* antica, gesto quanto mai tracotante per l'ordine giuridico del Medioevo e della prima Modernità, permette all'autore di scaricare tutto in una volta il *pathos* accumulato nella narrazione vera e propria dell'episodio storico, rendendo manifesta, attraverso la contravvenzione di ciò che è abituale, straordinarietà, novità e tragicità del fatto raccontato.

---

[202] *Ivi*, p. 553.
[203] *Ivi*, p. 554.
[204] *Ibidem*.

I.2 LE VARIEGATE CONSUETUDINI DELL'EPISTOLARIO UFFICIALE.

Ricche e molteplici si presentano le accezioni con le quali Machiavelli si avvale del termine *consuetudine* all'interno dell'epistolario ufficiale redatto lungo un quindicennio di attività amministrativa (1498-1512) al servizio della Repubblica fiorentina. Come abbiamo potuto appurare nel precedente capitolo, occupandoci delle *Istorie fiorentine*, un ruolo di primo piano nel ventaglio di significati solitamente attribuiti alla *consuetudine* tra Medioevo e prima Modernità spetta a quell'insieme di pratiche istituzionali che sono riconosciute come portatrici di un valore giuridico e di una sacralità politica, benché il loro funzionamento non sia disciplinato in alcun modo dalla legge scritta. Nella Repubblica fiorentina savonaroliana (1494-1498) e post-savonaroliana (1498-1512), specie nel periodo antecedente alla proclamazione del Gonfalonierato a vita (1502), il principale istituto consuetudinario di questo genere era rappresentato dalle *consulte* e dalle *pratiche* ("larghe" o "strette") convocate, a scadenza irregolare ed in caso di necessità, dalla Signoria. Malgrado il suo carattere apparentemente informale, si trattava del più importante spazio di confronto e di mediazione politica del ventennio repubblicano. Già in auge al principio del Quattrocento e poi cadute in disuso nel corso dei sessant'anni di Signoria medicea, tali riunioni davano alla Signoria ed al Gonfaloniere di Giustizia la possibilità di chiamare a raccolta, su uno o più punti specifici particolarmente rilevanti per la salute dello Stato, i principali soggetti pubblici e privati della vita politica cittadina così da intenderne consigli, orientamenti, malumori nei confronti dei provvedimenti che il supremo magistrato si apprestava ad adottare. Le *consulte* permettevano di radunare i membri dei più importanti organi amministrativi della città (ufficiali del Monte di Pietà, rappresentanti dei quartieri, consiglieri degli uffici deputati all'amministrazione della giustizia, del territorio e degli affari bellici e, non ultimo, l'ordine dei *dottori*, che raccoglieva i principali avvocati e professori di diritto della Firenze dell'epoca), mentre le *pratiche* erano aperte, oltre ai soggetti pubblici suddetti, anche ai privati cittadini più illustri i quali godendo di un'influenza considerevole all'interno della politica cittadina potevano contribuire ad orientarne le decisioni ed avendo rivestito incarichi importanti in precedenza potevano fornire consigli utili sulla base della propria personale esperienza. Tenuto conto del periodo alquanto ristretto in cui restava in carica, la Signoria non aveva limiti nel numero di *consulte* e di *pratiche* che poteva convocare nel corso dei due mesi del proprio mandato. Alla funzione prioritaria di coordinazione della

Signoria con gli altri organi politici della Repubblica e di consultazione con i suoi cittadini più illustri, quest'istituto di diritto integralmente consuetudinario aggiungeva numerosi altri vantaggi per il buon corso della vita politica fiorentina. In primo luogo, permetteva di discutere nel cotesto protetto di un organo ufficioso incomprensioni e differenze di vedute sorte all'interno del vertice sociale ed istituzionale della città, così da presentare una posizione comune, già esito di mediazione, al Consiglio Maggiore, vero organo decisionale della Repubblica, dove sedevano larghi strati del ceto popolare, a priori ostili alla politica magnatizia. Secondariamente, queste riunioni garantivano una circolazione ininterrotta dell'informazione all'interno del corpo politico cittadino, la quale si rivelava quanto mai preziosa a causa del costante rimpasto cui era sottoposto il personale pubblico in ragione della breve durata del proprio mandato. Infine, le procedure spedite e poco cerimoniose che presiedevano alla convocazione di queste assemblee mettevano a disposizione della Signoria uno strumento efficace di cui valersi in frangenti particolarmente drammatici ed emergenziali, allorché la rapidità della decisione da prendere costituiva una parte non irrilevante della sua riuscita.

Tracciando un profilo della *consuetudine* all'interno dell'epistolario ufficiale machiavelliano, non ci si stupirà, allora, di trovare come prima e principale accezione in cui il termine è utilizzato dall'autore in veste di Segretario il rimando a quella che può essere considerata come la più importante istituzione consuetudinaria della città: ovvero, l'abitudine della Signoria di *consultare* con gli altri organi pubblici e di *praticare* con i più eminenti cittadini un argomento, prima di prendere decisioni di rilievo per la salute della Repubblica. E se ciò è tanto più vero quanto più il tema discusso minaccia di mettere a repentaglio l'esistenza stessa dello Stato, non c'è nulla che richieda di essere consultato e praticato con maggiore attenzione che la guerra.

I. 2. 1 La consuetudine fiorentina di consultare e di praticare nei consigli.

Analizziamo, dunque, a titolo di esempio, alcuni brevi passaggi tratti da tre lettere spedite da Machiavelli per conto dei propri Signori ai commissari fiorentini in campo nella guerra contro Pisa nell'autunno 1499. Ciascuna delle tre missive costituisce una risposta puntuale da parte del Segretario a precise richieste rivolte dagli ufficiali al vertice della Repubblica su punti specifici inerenti alla conduzione della campagna militare. Come vedremo, in tutti e tre i casi

Machiavelli sente il bisogno di sottolineare se la decisione trasmessa sia stata o meno "consultata" e "praticata" dalla Signoria, in conformità con la *consuetudine* della città.

Nella prima lettera, risalente al 04 settembre 1499, spronando i commissari a persistere nell'assedio della città di Pisa in attesa di rinforzi, la *consuetudine* della pratica è citata da Machiavelli con chiare finalità retoriche e persuasive. Fondare la decisione comunicata nella missiva sull'unanime giudizio espresso dalla *pratica* tenutasi la sera precedente permette all'autore di mostrare ai propri interlocutori come la scelta di continuare le operazioni belliche sia stata presa dalla Signoria in maniera ponderata ed in ossequio alla tradizione, raccogliendo sulla proposta presentata un consenso corale che certifica, di conseguenza, bontà e prudenza della risoluzione adottata. Nelle parole di Machiavelli:

"E così considerato omni cosa, maturamente, non sappiamo vedere la cagione perché voi non possiate temporeggiare tanto che maggiore forza vi si avvenga, che fia presto presto; e perché voi ne possiate essere più certi, letta la vostra lettera di ieri nella pratica secondo la consuetudine della città e esaminato quelli tre modi che per quella ci ponevi avanti, tutti unitamente concorsono che si dovessi seguitare la 'mpresa nel modo principiato"[205].

Nella seconda lettera, risalente sempre al 04 di settembre e diretta ai medesimi destinatari, il Segretario si scusa di non poter per il momento rispondere al quesito posto, inerente all'opportunità o meno di trasferire l'accampamento in altro sito, proprio perché la missiva è giunta tardi a Firenze e non c'è stato il tempo di praticarne nella maniera consueta:

"A questa vostra ultima di iarsera non possendo fare resoluta risposta circa el levare el campo questa notte o non levare, per non avere possuto ancora conferirlo con le pratiche consuete, ci occorre avvertirvi, poiché cotesti signori sono in ferma deliberazione di governarsene a loro modo, che in cotesto caso mettiate manco dello onore pubblico vi fia possibile"[206].

Infine, nella terza ed ultima lettera, spedita il 05 di ottobre sempre agli stessi commissari che domandano se sia più opportuno acquartierarsi per l'inverno o mantenere il campo presso Cascina, Machiavelli risponde che:

---

[205] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), *op. cit.*, p. 299.
[206] *Ivi*, p. 301-302.

"avendo aùto secondo la consuetudine nostra sopra di ciò matura consulta, ci siamo resoluti che sia ottimo partito per al presente ritirarsi a le stanze e ridursi a manco spesa ci è possibile"[207].

I. 2. 2 La consuetudine di una Repubblica al tempo delle guerre d'Italia.

Se nel codice linguistico della Cancelleria il riferimento pressoché obbligato alla *consuetudine* del consultare e del praticare prima di poter prendere maturamente e collegialmente una decisione rappresenta un argomento di peso per avvalorare e nobilitare la portata stessa della risoluzione adottata, numerosi sono i contesti entro cui è ulteriormente declinata la *consuetudine* come strumento della comunicazione bellica. Nella congiuntura instabile e tumultuosa dei tempi di guerra, all'istituzione non si richiede soltanto di preservare quella *consuetudine* che accompagna e disciplina i riti della liturgia repubblicana al vertice dello Stato. Capillarmente sviluppata lungo tutte le vie di comunicazione che regolano la relazione tra il centro e la periferia della macchina statuale, la *consuetudine* offre ai diversi soggetti mobilitati dalla guerra un codice di comportamento sulla base del quale indirizzare le proprie azioni e fissare le proprie pretese. Un codice non scritto che riceve il proprio valore giuridico dalla tradizione ed a cui ogni attore della scena bellica può fare appello per giustificare la reciprocità di diritti e di doveri che avvince mutualmente le diverse forze in campo.

In guerra, convivono, allora, l'una accanto all'altra, svariate *consuetudini* e compito della Repubblica è quello di verificarle, di omogeneizzarle e di farle rispettare quanto più possibile in vista del buon esito delle operazioni belliche. Fare del proprio meglio per preservare la buona *consuetudine* antica nonostante la guerra significa, infatti, per il funzionario repubblicano non cedere alla tentazione di lasciare che gli eventi trapassino, a causa dell'eccezionalità dei tempi, in un orizzonte in cui non si dà più diritto. In una temporalità nella quale giusto o sbagliato coincidono con la forza della sopraffazione. In una temporalità, dunque, astorica. Ne va della buona riuscita della guerra poiché nel momento in cui la Repubblica abdicasse al proprio ruolo

[207] *Ivi*, p. 325.

di giudice nelle cose militari non vi sarebbe più un ordine politico a cui ricorrere nella conduzione del conflitto.

Ne va, dato ancor più rilevante, della buona riuscita della pace poiché se le truppe, una volta scaricato il proprio furore, passano ad altri campi di battaglia, i sudditi restano ed è sulla base del loro consenso che si fonda la salute e la prosperità dello Stato. Come si vedrà nelle lettere scelte per presentare la *consuetudine* nella sua declinazione bellica, spesso Machiavelli si trova obbligato, dal proprio ruolo di Segretario operante al centro dell'istituzione, a rammentare ai propri interlocutori, funzionari militari o civili attivi in periferia sul fronte di guerra, l'accertamento ed il rispetto ad ogni costo della *consuetudine*, qualunque essa sia.

Le *consuetudini* "del campo", ovvero quelle proprie alla stessa disciplina militare, osservate fra loro dai soldati di professione e dai capitani di ventura, nelle quali è consigliabile non intromettersi. Le *consuetudini* "mercenarie", ovvero quelle stabilite per *capitolo* o per *tradizione* tra la Repubblica che solda e le truppe da essa reclutate, le quali, lungi da essere dimenticate, vanno piuttosto costantemente rammentate a chi è direttamente impegnato sul fronte. E, infine, le *consuetudini* "comunitarie", ovvero quelle vigenti per *statuto* o per *tradizione* tra le comunità di cittadini esposte per prossimità al teatro delle operazioni belliche e la Repubblica, le quali sono da tutelare di fronte all'intemperanza dei soldati.

Ciascuna di queste accezioni della *consuetudine*, tutte simultaneamente e confusamente mobilitate dalla congiuntura della guerra, cela una medesima preoccupazione prudenziale da parte dell'autore che si trova a gestirne l'andamento in qualità di Segretario: fintantoché si può, bisogna difendere la *consuetudine* perché sul suo rispetto si fondano tanto la possibilità di condurre in maniera politicamente efficace la guerra quanto la facoltà di ricostruire un ordine civile, ad armi posate, nel tempo della pace. Vediamo alcuni esempi.

I. 2. 2. 1 Le consuetudini del campo.

Rispettare la *consuetudine* del campo, evitando di fornire alle già irrequiete truppe militari ragioni pretestuose di scandalo o di tumulto, è una massima di buon senso politico che Machiavelli non manca di rammentare agli ufficiali fiorentini impegnati a dirigere sul fronte le operazioni belliche. Inteso in quest'accezione, lo sforzo di salvaguardare la *consuetudine*

risponde all'esigenza prioritaria di prevenire la formazione di moti di sdegno e malcontento fra i soldati che si rivelerebbero controproducenti per la conduzione della guerra.

A sua volta fondata su una conoscenza esperienziale della slealtà e della riottosità tipiche delle truppe ausiliarie e mercenarie, tale consapevolezza dell'opportunità di non turbare le *consuetudini* militari può spingersi sino al punto da rendere sconsigliabile l'attuazione contro un singolo soldato di una legittima prerogativa repubblicana, alfine di tutelare la quiete dell'intero esercito. Questo, almeno, è il consiglio formulato da Machiavelli nel brano finale della lunga lettera indirizzata il 26 ottobre 1499 al commissario generale fiorentino, Antonio Canigiani, responsabile in campo delle operazioni contro Pisa. Nel corpo del testo della missiva, il Segretario domanda all'ufficiale di procedere con ogni mezzo all'arresto di un tale Simone di Matteo, detto Mone da Sansepolcro, e di farlo pervenire sotto scorta a Firenze, purché ciò non produca scandali:

"Intendiamo come egli è costì uno Simone di Matteo chiamato Mone dal Borgo a San Sipolcro; e perché noi desiderremo averlo nelle mani, ti imponiamo che, se si può senza scandolo, faccia di averlo ad omni modo e mandera'lo qui a noi sotto buona custodia. *Vale*"[208].

Non essendo forse pienamente soddisfatto dalla perentorietà del monito, Machiavelli fa seguire alla lettera un poscritto in cui passa in rassegna tutte quelle condizioni dinnanzi alle quali il commissario deve desistere dal dar corso all'arresto. Alla raccomandazione generica di non generare attraverso l'arresto scandali, benché minimi, Machiavelli accompagna la più precisa indicazione di non irritare i superiori del soldato in questione e di non rompere la *consuetudine*:

"*Postscripta*. Ci pare ricordarvi sopra el caso di Simone di Matteo soprascritto, che quando per sostenerlo voi giudicassi fare sdegnare alcuno conestabole sotto el quale e' militassi, o rompere alcuna consuetudine del campo, o incorrere in alcuno scandolo benché minimo, voi non ne facciate impresa in alcun modo; ma quando non fussi per seguirne alcuna delle predette cose, farete quanto nel soprascritto capitulo vi si commette"[209].

Benché l'arresto di un soldato rappresenti una disposizione lecita per la Repubblica che la ordina all'interno di uno dei propri accampamenti, il rischio di rompere la *consuetudine* del

[208] *Ivi*, p. 347.
[209] *Ivi*, p. 347-348.

campo, introducendo così una pratica inusitata e perciò percepibile come ingiusta, è a tal punto scandaloso che la prudenza cancelleresca, di cui in questo frangente Machiavelli è portatore, consiglia piuttosto di anteporre una considerazione di opportunità politica a pretese di natura giuridica. Per altro, al diritto non scritto incarnato dalla *consuetudine* militare non è riconosciuto un valore inferiore rispetto a quelle prerogative sovrane che la Repubblica fiorentina pretende di esercitare sui soldati alle proprie dipendenze. Si tratta, piuttosto, di due diritti diversi per origine e per consistenza che i funzionari di Cancelleria hanno il dovere di ponderare, attraverso la propria arte prudenziale, per offrire la soluzione politica più adeguata ai tempi di guerra.

I. 2. 2. 2 Le consuetudini mercenarie.

Ad una Repubblica perennemente impegnata in operazioni belliche, com'è quella fiorentina a cavallo tra il XV ed il XVI secolo, non si richiede soltanto di avere il più grande tatto e rispetto per quelle *consuetudini* militari che sono osservate dai soldati al proprio servizio. Bisogna, altresì, che l'istituzione sappia mantenere ferme nel corso del tempo le modalità di relazione che disciplinano il suo rapporto con le compagnie di ventura via via ingaggiate. Controversie legate a questioni di remunerazione, di sostentamento e di alloggiamento sorgono di continuo tra la Repubblica e le truppe che militano alle sue dipendenze, generate dalla materialità complicata della vita nel contesto di guerra. Un ritardo nella paga o nel rifornimento di viveri può fornire ai connestabili un pretesto sufficiente per interrompere improvvisamente l'erogazione delle proprie prestazioni, lasciando la Repubblica sguarnita nel bel mezzo di un assedio o di una manovra militare, o può condurre, come abbiamo analizzato nel passo precedente, ad episodi di malcontento diffuso che rischiano di produrre scandali e tumulti all'interno dell'accampamento. Nella maggioranza dei casi, la soluzione a questo genere di contenziosi è ricavabile sulla base dei *capitoli* che compongono il contratto firmato tra la Repubblica ed il capitano di ventura al momento dell'ingaggio della sua compagnia.

Trattandosi di una relazione contrattuale, lo scritto disciplina diritti e doveri delle parti contraenti, fornendo ad entrambe una base giuridica chiara in forza della quale muovere le proprie pretese e le proprie rimostranze. Tuttavia, quella del mercenario non è, ben inteso, una prestazione lavorativa tra le altre e l'esito infelice che spesso ha la conduzione delle compagnie di ventura per gli Stati che le ingaggiano mette a nudo uno dei problemi più critici della politica italiana del Quattrocento. Anche nel caso in cui, sulla base dei *capitoli* firmati tra le parti prima

dello scoppio delle ostilità, la Repubblica avanzasse richieste legittime ai propri soldati, con quale autorità potrebbe esigerne il rispetto, dal momento che la sola forza di cui dispone è giustappunto quella delle truppe mercenarie? A che cosa si riducono, insomma, nella fattispecie del contratto mercenario, la ragione ed il torto giuridico nel momento in cui la Repubblica, che si trova ad essere al tempo stesso parte e giudice del contenzioso, non ha a disposizione i mezzi necessari a far valere le proprie prerogative qualora la controparte non fosse disposta ad accettarle? Come si coniuga, cioè, nella temporalità della guerra, la questione della giustizia in assenza di un monopolio della forza da parte del potere pubblico?

Una questione alla quale proprio Machiavelli, reso esperto da anni di contatto diretto con i soprusi ed i sotterfugi delle compagnie mercenarie, avrebbe cercato di dare una risposta, tutta politica, attraverso l'ideazione ed il reclutamento di una milizia popolare interamente composta da sudditi armati e direttamente dipendente dalla Repubblica. Tuttavia, se una soluzione radicale al presente quesito è offerta dalla riforma machiavelliana, il cui sfortunato esito storico testimonia della grandiosa ambizione del progetto, una risposta più moderata ed interlocutoria è forgiata, nel corso del tempo, da quella stessa prudenza cancelleresca di cui Machiavelli è un esponente di primo piano la quale fa appello al diritto non scritto, alla *consuetudine*, come strumento giuridico atto a mantenere il migliore livello di cooperazione e di coabitazione tra la Repubblica e le sue truppe mercenarie. Come nel precedente, anche in questo caso non rompere la *consuetudine* o, altrimenti detto, rispettare la *consuetudine* significa per il potere pubblico prevenire o ridurre al minimo le ragioni di disordine a cui potrebbero far appello i soldati per rescindere dai propri obblighi, tutelando ciò che è consueto per impedire la manifestazione dell'imprevisto. Una scelta prudente che, naturalmente, paga in termini di debolezza il prezzo della propria fragilità, restando la Repubblica perennemente ostaggio di coloro che dovrebbero servirla. Eppure, osservare in maniera continua ed imparziale quell'insieme di *consuetudini* non scritte entro cui s'inserisce, come in una cornice normativa superiore, il dettato particolare del contratto fornisce alla Repubblica il più importante mezzo di persuasione atto ad incoraggiare il rispetto stesso dei capitoli contenuti nello scritto. Sebbene si tratti di un'opzione politica che emerge, in fondo, da un'assunzione cosciente della propria inferiorità dinnanzi al predominio della forza, il rispetto degli obblighi consuetudinari che vincolano una Repubblica ai propri mercenari rappresenta un espediente altamente proficuo sul piano militare poiché prova a controbilanciare un *deficit* di potenza attraverso le armi giuridiche della fedeltà ai patti, dell'osservanza della tradizione e della credibilità, passata e futura, del potere pubblico.

Un esempio in tal senso ci è offerto dal tono perentorio della lettera inviata da Machiavelli, il 07 luglio 1506, al commissario di Cascina Giovanni Ridolfi che era incaricato del pagamento delle compagnie attive sul proprio territorio. Bandino Stefani, capitano di una compagnia di balestrieri, si era lamentato nei giorni precedenti presso la Repubblica della mancata corresponsione del compenso da parte del commissario a tre dei suoi uomini. Le ragioni addotte da Ridolfi per giustificare la propria inottemperanza sono assai lineari e suonano, a prima vista, come del tutto legittime. I tre balestrieri non sono stati pagati poiché, malati o imprigionati dagli avversari, non hanno potuto servire la Repubblica. Ovvero, in assenza di una prestazione lavorativa pare al commissario pienamente lecito non corrispondere un salario. La risposta fornita da Machiavelli riformula, invece, la questione su un orizzonte più ampio entro cui l'istanza giuridica e la prudenza politica si fondono in una buona pratica della gestione delle cose di guerra. Che siano fondate o meno le pretese del commissario, la Repubblica pretende che gli uomini di Bandino siano pagati. Da un lato, poiché il servizio dello Stefani e della sua compagnia è soddisfacente e non si vuole certo irritarlo a causa di una banale questione monetaria; dall'altro, poiché *consuetudine* della Repubblica è retribuire anche coloro che, momentaneamente impediti da cause di forza maggiore, non siano in grado di servire e non si comincerà, senza dubbio, da Bandino ad introdurre una nuova e pericolosa *consuetudine*.

"Messer Bandino ci ha fatto intendere come tu non li hai voluto pagare tre suoi balestrieri, alcuni di loro malati e alcuni prigioni, e come sempre per lo addreto si è consueto pagarli. E perché noi stimiamo assai messer Bandino per le sua virtù, non voliamo in alcun modo che sia usato verso di lui termini inconsueti e che si cominci da lui a fare usanze nuove. Pertanto ripenserai bene a questa cosa e vedrai di satisfarlo dello onesto"[210].

I. 2. 2. 3 Le consuetudini delle comunità.

Nei tempi di guerra, il timore per la Repubblica di deviare da quelle pratiche che le sono consuete funziona come deterrente anche in senso opposto, quando ad essere preservate dinnanzi all'arbitrio dei militari di professione sono le *consuetudini* delle comunità di sudditi che abitano i luoghi attraversati dalla linea del fronte. I motivi di contesa tra gli abitanti ed i soldati possono essere dei più vari, nonostante ruotino d'abitudine intorno ad alcuni temi topici

[210] N. Machiavelli, *Legazione. Commissarie. Scritti di governo*, tomo V (1505-1507), *op. cit.*, p. 390.

legati alle pratiche esigenze della guerra, come l'alloggiamento delle truppe e dei loro cavalli o, ancora, l'approvvigionamento di legna e di viveri o, infine, il pagamento da parte delle compagnie dei beni confiscati alle popolazioni locali. Di tutto ciò, si darà un saggio attraverso gli esempi scelti per illustrare quest'ultima declinazione della *consuetudine* bellica, impiegata da Machiavelli nel proprio epistolario con l'intento di rammentare ai suoi interlocutori come debbano impegnarsi a difendere i sudditi della Repubblica dai soprusi delle genti d'arme.

Il 17 maggio 1505, ad esempio, il Segretario scrive al vicario di Pescia, Andrea Nicolini, per significargli come la comunità di Borgo a Buggiano, che dal vicariato pesciatino dipende, abbia inviato ambasciatori a Firenze per lamentare un carico eccessivo riguardo al numero di genti a cavallo che sono state alloggiate all'interno del loro villaggio. Per giustificare la propria rimostranza, gli abitanti del borgo fanno appello alla *consuetudine*: il numero di cavalieri è spropositato in quanto è inconsueto, in un ordine giuridico nel quale inconsueto equivale ad ingiusto. Machiavelli comanda, allora, al vicario di verificare la sussistenza e la natura di tale *consuetudine* e, nel caso in cui fosse accertata essere come gli ambasciatori della comunità lasciano intendere, gli impone di regolarsi di conseguenza, applicando ciò che è ragionevole e consueto poiché la Repubblica non vuole che le proprie genti siano gravate ingiustamente.

"Li uomini del Borgo a Buggiano ci hanno mandato loro ambasciadori, dolendosi che, nell'ordinare le stanze de' cavalli debbono venire costà alloggiare, ne è dato loro più carico non tocca loro. E perché noi non voliamo che alcuno sia gravato più che il conveniente, t'imponiamo esamini molto bene li statuti e ordini loro; e secondo la consuetudine e il ragionevole distribuirai le genti"[211].

In questi frangenti controversi, dove una diatriba amministrativa può rapidamente sfuggire di mano per accendere un confronto di natura politica dagli esiti imprevedibili, la prudenza cancelleresca si attiene ad uno schema d'intervento improntato al modello giudiziario. In primo luogo, è richiesto al vicario di condurre una disamina accurata sugli *statuti* e sugli *ordini* locali, ovvero sulle *consuetudini* redatte o non redatte in forma scritta dalla comunità. Una volta acquisite tutte le prove necessarie per giudicare in maniera equa e matura, gli si chiede di procedere ad una distribuzione dei cavalieri secondo *consuetudine* e *ragione*, orientando la propria scelta sulla base del principio che nessuno deve essere gravato "*più che il conveniente*".

[211] Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo IV (1504-1505), a cura di D. Fachard e E. Cutinelli-Rendina, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2006, p. 461-462.

Più fitta di questioni pratiche rispetto alla precedente è la lettera indirizzata da Machiavelli il 01 ottobre 1505 a Giuliano del Caccia, commissario e connestabile della cittadina di Rosignano, alle porte di Livorno. Anche in questo caso, gli abitanti del borgo hanno fatto appello al vertice della Repubblica per far intendere le proprie rimostranze e Machiavelli scrive, di conseguenza, all'ufficiale locale per dargli istruzioni atte a rimuovere i motivi della contesa. I rosignanesi lamentano tre generi d'ingiustizie e, per ognuna di esse, convocano a proprio sostegno la *consuetudine*. In primo luogo, la questione dell'approvvigionamento di legna per i reparti di cavalleria di stanza nel borgo. Gli abitanti del villaggio non intendono sottrarsi alla *consuetudine* di fornire a proprie spese la legna di cui i soldati abbisognano; tuttavia, pretendono almeno che siano i militari stessi ad andare a cercarla e tagliarla nel bosco piuttosto che i rosignanesi a portarla direttamente ai loro alloggiamenti. Come si è visto nel caso precedente, anche in questo frangente Machiavelli comanda all'ufficiale locale di verificare preliminarmente quale fosse la *consuetudine* seguita per il passato e, una volta accertata la *consuetudine*, gli impone di domandare ai sudditi soltanto ciò che è consueto e nulla più.

La seconda rimostranza concerne, invece, l'approvvigionamento d'olio che la comunità fornisce al conestabile per il consumo alimentare delle truppe poste a guardia della città. La spesa è integralmente sostenuta dagli abitanti del borgo i quali pretendono che, per *consuetudine*, essa debba ricadere sull'insieme di villaggi e di terre dipendenti da Rosignano e non unicamente sulla loro comunità. Ancora una volta, Machiavelli domanda d'intendere quale sia la *consuetudine* e di far osservare soltanto ciò che è consueto. Infine, i rosignanesi si dolgono con la Repubblica di un cattivo costume adottato da reparti di cavalleria provenienti dai grandi poli militari di Cascina e Livorno, quando essi capitano in città. I soldati pretendono di alloggiare, di bere e di mangiare a spese degli abitanti, senza pagare nulla in cambio dei servizi ricevuti. Come trasparirà anche dalla lettera successiva, questo atteggiamento violento ed irrispettoso messo in pratica dagli uomini d'arme, che contraddice ad ogni buona *consuetudine* del vivere civile, è altamente riprovato da Machiavelli e dall'ufficio per conto del quale scrive. Contro questo genere di soprusi, la Repubblica afferma la propria volontà di difendere il lavoro e la dignità dei suoi sudditi, imponendo quel pagamento che sarebbe normale nei tempi di pace.

"Come da li uomini di cotesta terra intenderai, noi abbiamo approvato e confermato un notaio che loro hanno deputato costì giudice sopra le cose civili. E perché detti uomini ci hanno fatto intendere non essere consueti portare le legne alli cavalli che stanno in cotesto alloggiamento ma consegnare loro

solamente el bosco, e che ‘ soldati dipoi si vanno per esse, voliamo intenda questa consuetudine e facci fare loro tutto quello che sono soliti fare e non più. Dicono ancora che alle spese di certo olio che ti danno per le guardie sogliono concorrere alcuni luoghi e terre all'intorno: voliamo *etiam* intenda che cosa sia questa e medesimamente facci osservare quello che è consueto. Sonsi ancora doluti che, quando e’ cavalli che vengono o da Livorno o da Cascina per fare qualche scorta alloggiano costì, e’ vogliono vivere a discrezione e non pagare cosa alcuna: il che quando sia vero ci dispiace; e però vogliamo che per lo avvenire ordini che, venendovi alloggiare gente d’arme per qualunque causa, e’ paghino le vettovaglie almanco a 15 soldi per lira. E generalmente ti commettiamo che tu facci a cotesto comune e uomini tutte quelle abilità e favori che onestamente e securamente potrai fare loro”[212].

La lettera cui si accennava poc’anzi è diretta ad un celebre capitano di ventura, Marcantonio Colonna, e tratta con estremo vigore delle angherie e dei soprusi attuati dalla sua e da altre compagnie, quelle di Iacopo Savelli e di Muzio Colonna, ai danni dei sudditi del dominio fiorentino. Il dato forse più rilevante per la nostra ricerca è che in questa missiva, redatta il 23 settembre 1505, due generi di *consuetudini* vengono opposti l’uno all’altro dall’argomentazione machiavelliana: quella cui fanno appello i mercenari che pretendono di vivere gratuitamente a spese delle comunità locali disposte lungo il fronte e quella invocata dal Segretario che esige un pagamento da parte dei militari per i servizi ricevuti, all’infuori dell’alloggiamento e della legna. Le minacce con cui Machiavelli conclude la lettera sono precedute da un ragionamento giuridico di grande rigore dove due fonti si trovano simultaneamente convocate per motivare la dura reazione adottata dalla Repubblica. Come se si trattasse di un’orazione processuale, la *consuetudine* mercenaria allegata dai capitani di ventura per giustificare i comportamenti delle proprie compagnie è rigettata da Machiavelli, nei duplici panni di avvocato e di giudice, con il doppio argomento della sua contrarietà al diritto non scritto generale ed al diritto scritto particolare. La pretesa *consuetudine* dei mercenari di “*vivere a discrezione dei sudditi*” fiorentini è condannata in quanto contraria ai capitoli del contratto di condotta, i quali prevedono che i soldati siano costretti a pagare ogni genere di viveri ricevuti dai sudditi, ed in quanto contraria alla *consuetudine* repubblicana, la quale, così come nella lettera precedente, impone che si paghi “*conveniente prezzo*” per ciò che si consuma. Come nei tempi di pace.

“E’ ci è suto fatto intendere con ammirazione e dispiacere nostro come la compagnia vostra e del Signore Iacopo e Signore Muzio, nel transferirsi di campo alle stanze loro disegnate, vogliono vivere a discrezione de’ sudditi nostri, allegando essere così la consuetudine. E perché la consuetudine delle genti

[212] N. Machiavelli, *Legazioni. Commisarie. Scritti di governo*, tomo V (1505-1507), *op. cit.*, p. 156.

nostre è tutta contraria a questo e li capituli abbiamo con voi vi constringono a pagare tutti li viveri a' nostri sudditi, vi facciamo intendere come noi voliamo ad ogni modo che ' capituli nostri s'osservino e che a li sudditi nostri, da li strami, alloggiamenti e legna in fuora, sia pagato ogni cosa conveniente prezzo. Crediamo che voi darete ordine che si facci; quanto che no, si piglierà ogni espediente perché detti nostri sudditi non sieno gravati fuora dello onesto e che le vostre gente d'arme stieno in su e' termini loro"[213].

L'ultimo esempio che proponiamo in merito alla *consuetudine* bellica risale al gennaio del 1507 e si salda idealmente con il primo capo della rimostranza mossa alla Repubblica fiorentina dagli abitanti di Rosignano nell'ottobre 1505, su cui ci si è attardati in precedenza. L'oggetto della contesa tra i soldati e la comunità locale (in questo caso, quella delle Cortine, alle porte di Arezzo) è il medesimo e concerne la fornitura di legna che i militari pretendono sia loro concessa, gratuitamente, dai sudditi. Ciò che cambia è, invece, la parte che ricorre alla Repubblica per esigere giustizia. In questo frangente sono, infatti, i militari a sollecitare l'intervento del vertice per vedersi riconosciuti i propri diritti *consuetudinari* e gli abitanti locali a porsi, in apparenza, sulla difensiva. L'episodio si articola su due lettere, lungo lo spazio di tempo di cinque giorni, ed è particolarmente prezioso ai nostri fini per comprendere a qual punto Machiavelli conosca e controlli le categorie basilari del lessico giuridico della propria epoca. Come abbiamo messo in evidenza nella missiva appena analizzata, è *consuetudine* della Repubblica fornire ai soldati che militano alle sue dipendenze alloggio e legna gratuiti, la cui fornitura è presa in carico dalle comunità che ospitano i reparti, mentre il resto dei viveri consumati dalle truppe dev'essere pagato secondo "*un prezzo conveniente*".

Proprio perché a questa *consuetudine* è riconosciuto un valore giuridico di diritto non scritto, chiunque percepisca, militare o suddito che sia, di essere leso nelle proprie prerogative rispetto a quanto fissato da questa norma *consuetudinaria* vigente nella Repubblica può fare appello all'istituzione per far valere le proprie ragioni. Come si è mostrato sin qui, il compito dell'ufficiale responsabile consisterà, allora, nell'accertare, in primo luogo, come si siano svolti gli eventi che hanno turbato la regolare manifestazione della *consuetudine*, secondariamente, nel verificare se sussistano ragioni giuridicamente valide alla mancata reiterazione della *consuetudine* (ad esempio, un *privilegio*) e, infine, nel limitarsi a ristabilire l'ordine applicando e facendo rispettare la *consuetudine.* I soldati di stanza presso Arezzo lamentano, dunque, che

[213] *Ivi*, p. 147-148.

gli abitanti delle Cortine non siano disposti ad approvvigionarli di quella legna che spetta loro di diritto. Con l'intento di ristabilire la *consuetudine* o di accertare un *privilegio*, il 02 gennaio 1507 Machiavelli scrive a Francesco Temperani, capitano della città, in questi termini:

"E quanto alle legne che vogliono e' soldati, tu hai ad intendere che ' soldati nostri per obligo hanno ad avere da noi strame, legne e tetto gratis, né si possono loro negare. Non sappiamo già che privilegio si abbino cotestoro che non voglino dare le legne. Intendera'lo e ce ne avviserai, e intanto farai che la consuetudine usitata li altri anni nello alloggiare gli altri soldati s'osservi"[214].

Ad un primo esame, la responsabilità della mancata osservanza della *consuetudine* repubblicana sembrerebbe, dunque, ricadere su una comunità di sudditi inaspettatamente ostili. Tuttavia, l'invio di un'ambasciata a Firenze da parte degli abitanti delle Cortine permette di chiarire in tempi rapidi i contorni della questione. Il problema che si trova a dirimere Machiavelli prende, a questo punto, il medesimo profilo di quello affrontato, poco più di un anno prima, nella disputa di Rosignano tra la comunità ed il connestabile. Gli uomini del borgo non sono, cioè, venuti meno alla buona *consuetudine* di offrire ai soldati di passaggio la propria legna in maniera gratuita; semplicemente, non vogliono piegarsi all'onere infame di tagliare essi stessi la legna per i soldati e di trasportarla sino ai loro alloggiamenti. Riformulata in questi termini, la controversia assume, si perdoni il gioco di parole, una fisionomia *consueta* ed in conformità a quanto espresso in precedenza nel caso di Rosignano Machiavelli ordinerà al capitano di Arezzo di agire nella medesima maniera, facendo rispettare ciò che è *consueto* e ragionevole:

"Addì dua del presente ti si scrisse che nel dare le legne a cotesti soldati osservassi la consuetudine usitata li altri anni. Sono stati poi a noi Imbasciadori delle Cortine, e dolgonsi come cotesti soldati vogliono una delle dua cose: o che siano portate loro le legne infino allo alloggiamento, o che sia loro dato; e detti uomini vorrebbono consegnare a detti soldati uno bosco e che ' soldati s'andassino per esse. E perché a noi pare ragionevole questo che desiderano detti uomini delle Cortine, t'imponiamo ordini che ' soldati nostri non li sforzino a portare loro le legne allo alloggiamento né a pagare danari, perché né l'uno né l'altro ci piace; ma ordinerai che sia loro consegnato el bosco da li uomini, e che ' soldati dipoi per loro medesimi si vadino per le legne"[215].

[214] *Ivi*, p. 538.
[215] *Ivi*, p. 539-540.

I. 2. 3 La consuetudine del buon vicinato.

Tanta è la forza obbligante della *consuetudine* nell'ordine giuridico entro cui Machiavelli si trova a pensare ed operare. Nei tempi di guerra, la *consuetudine* non disciplina, tuttavia, soltanto la relazione triangolare che lega la Repubblica ai propri soldati, da un lato, ed ai propri sudditi, dall'altro. Essa regola anche i rapporti fra Stati, specie tra quelli che non siano reciprocamente uniti da convenzioni di mutua e manifesta amicizia, codificata per iscritto sotto forma di trattato. Un esempio può aiutarci ad inquadrare meglio questa ulteriore declinazione della *consuetudine*. Nell'inverno del 1501 Cesare Borgia, figlio naturale di Papa Alessandro VI, ha ormai costituito sotto il proprio dominio un'entità territoriale di una certa rilevanza che si estende per la maggior parte lungo i confini orientali della Repubblica fiorentina. Grazie al sostegno militare e politico del Re di Francia, Luigi XII, che lo aveva nominato Duca del Valentinese e che gli aveva fornito buon numero di truppe ausiliarie, e grazie all'appoggio del padre, che lo aveva eletto Gonfaloniere della Chiesa, il Valentino era stato capace di riunire, in appena un anno di brillanti e sanguinose campagne militari, quei feudi romagnoli che per lungo tempo erano stati retti da importanti signorie locali, benché dipendessero formalmente dal potere temporale del Papato.

A partire dalla presa di Imola e Forlì del mese di gennaio, tutte le conquiste inanellate da Cesare Borgia lungo il 1500 (Cesena, Rimini, Faenza, Pesaro) erano presentate, sotto il profilo politico, come una riappropriazione giuridicamente lecita da parte della Chiesa di quei territori che per diritto già le appartenevano, nonostante si fossero sottratti di fatto, nel corso del tempo, alla sua autorità. Perennemente travagliata dagli sforzi per la riconquista della città di Pisa, a conclusione di un anno di guerra borgiana in Romagna Firenze si ritrova, dunque, a confinare per la quasi interezza della sua frontiera appenninica con un Signore nuovo, potente e fortunato, che non fa mistero del disprezzo portato a lentezze e fragilità dell'istituzione repubblicana e che si appoggia, per le proprie campagne militari, al capitano di ventura Vitelozzo Vitelli, nemico giurato della Repubblica. Signore di Città di Castello, prima di passare alle dipendenze del Valentino Vitellozzo aveva lungamente servito sotto le insegne di Firenze insieme al fratello, Paolo, finché i due non furono indicati come responsabili della disastrosa campagna militare contro Pisa del 1499 ed arrestati con l'accusa di alto tradimento e complicità con il nemico. Veri o presunti artefici della disfatta, ai due fratelli toccarono in sorte due destini diversi. Il 30 settembre 1499, grazie alla fuga dal campo, Vitellozzo riuscì a sottrarsi all'arresto,

mentre Paolo, inviato a Firenze e qui interrogato per mezzo di tortura, fu decapitato il giorno successivo. Da questo momento sino al celebre episodio della morte per strangolamento, eseguita a Senigallia la notte dell'ultimo dell'anno del 1502 per ordine dello stesso Cesare Borgia, Vitellozzo non avrebbe più smesso di importunare la Repubblica qualunque volta gliene fosse data occasione e con qualunque strumento avesse a disposizione, dagli attacchi frontali alle continue scaramucce di retrovia. Ed è proprio ad un episodio che ricade nell'ordine della piccola ed odiosa provocazione perpetrata da Vitellozzo e dai suoi uomini ai danni di Firenze che fa riferimento la lettera inviata il 21 gennaio 1501 da Machiavelli a Luigi della Stufa, commissario generale della Repubblica per la Romagna, ovvero per quei territori appenninici di confine che stanno dirimpetto allo Stato romagnolo messo insieme dal Valentino.

Frassino di Sandro è un suddito fiorentino della comunità di Marradi, uno dei principali borghi di montagna della Repubblica, posto su quel crinale tra Mugello e Casentino che, negli anni di cui parliamo, fu teatro di alcune tra le più importanti operazioni di guerra mosse, a danno di Firenze, dalla sua frontiera orientale. Recandosi per propri affari da Marradi a Brisighella, ancora oggi in territorio romagnolo, Frassino è intercettato, depredato e sequestrato da alcuni uomini di Vitellozzo i quali chiedono, in cambio della sua liberazione, trenta ducati. Per pagare il proprio riscatto e potersi liberare, Frassino è obbligato ad indicare un "mallevadore", ovvero a fornire il nome di un garante che pagherà al proprio posto. Rimesso in libertà, Frassino prende la volta di Firenze per far intendere al cuore della Repubblica quanto accaduto e per esigere che lo Stato s'impegni a far in modo che il garante sia sollevato dall'onere del riscatto. Mirando a far sì che l'ufficiale di stanza territoriale dia seguito a queste giuste pretese, la missiva inviata da Machiavelli a Luigi della Stufa fa perno sull'argomento giuridico dell'onesta *consuetudine* da osservarsi tra Stati confinanti, la quale prevede che i sudditi dei due Paesi possano circolare senza rischio e paura da una parte all'altra della frontiera, così come "*ricerca la ragione del vicinare*", ovvero così come prevede il diritto non scritto in vigore tra Stati confinanti:

"Frassinino di Sandro da Marradi è suto al conspetto nostro e dolutosi come andando lui da Marradi a San Giorgio, luogo in su quello di Berzighella, con quella confidenzia che debbono andare e' sudditi nostri in su quello della Eccellenzia del Duca, fu da certi soldati di Vitellozzo preso e svaligiato, e postogli di taglia 30 ducati, de' quali a volersi liberare gli è convenuto dare mallevadore. E desiderando noi che questa cosa, fatta fuori di ogni ragionevole e onesta consuetudine, si ricorregga, lo aviamo indirizzato a te, e imponiamoti che subito alla ricevuta di questa scriva a chi ti parrà più a proposito e più atto a rimediare ad un simile inconveniente. E dolgati largamente del caso seguito, e gravilo a

liberare e' mallevadori di detto Frassinino dall'obrigo per la sua taglia, mostrando che la ragione del vicinare ricerca così; e che, sendo noi per riguardare e' sudditi della Eccellenzia del Duca come insino ad ora abbiamo fatto, desideriamo e' nostri trovino la medesima correspondenzia. E a questo voliamo aggiunga quelle ragioni ti occorrono migliori, a ciò che la ragione abbi el debito suo, e Frassinino sia libero da quello di che disonestamente è suto aggravato"[216].

Se la *consuetudine* generale del buon vicinato può essere invocata come un diritto da ciascuno Stato che voglia veder rispettate la sicurezza e l'incolumità dei propri sudditi quando questi si trovino ad attraversare il territorio di un altro Paese, la *consuetudine* particolare della Repubblica o di un luogo posto alle sue dipendenze può essere, invece, richiamata in senso contrario per giustificare la mancata osservanza di una *consuetudine* internazionale, in ragione del rispetto dovuto alla tradizione. In simili frangenti, la scelta di far appello all'autorità della *consuetudine* locale si rivela, per la Repubblica, un espediente prezioso dal punto di vista retorico e strategico, in quanto consente di motivare provvedimenti di natura politica sulla base del semplice ossequio portato al diritto non scritto. Posta la questione in questi termini, qualora dovesse sorgere una controversia tra i soggetti che domandano un adeguamento alla *consuetudine* generale e lo Stato che prepone ad esso le proprie *consuetudini* particolari, il conflitto sarebbe interamente spostato sul piano della gerarchia di fonti del diritto *consuetudinario*, permettendo di celarne la reale portata militare e politica.

I. 2. 4 La consuetudine portuale.

Nell'ordine giuridico medievale, luoghi disciplinati per eccellenza da quell'insieme di norme non scritte a valore universale che chiamiamo *consuetudine* sono il mercato, ovvero lo *ius mercatorum*, ed il porto, ovvero lo *ius maris*. Entrambi costituiscono, di fatto, delle enclave all'interno dell'omogeneità spaziale caratteristica dell'Europa medievale e moderna che li racchiude, compattamente unitaria malgrado le sue infinite ripartizioni giurisdizionali. Territori, perlopiù, chiusi alla relazione con lo spazio circostante ed aperti, invece, alla reciproca

[216] Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo II (1501-1503), a cura di D. Fachard e E. Cutinelli-Rendina, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2003, p. 29-30.

interazione, mercati e porti sono, per conformazione, quotidianamente attraversati da commercianti e da marinai che si riconoscono come sudditi di uno Stato diverso da quello ospitante, il cui rapporto è disciplinato, dunque, dalla *consuetudine*.

Non differentemente da oggi, al principio del XVI secolo il più importante centro portuale e commerciale della Toscana è rappresentato dalla città di Livorno, uno dei più grandi scali marittimi del Mediterraneo. Nei primissimi anni del Cinquecento, alla rilevanza economica Livorno associa quella politica e militare. Dopo che, nel 1494, la discesa in Italia del Re di Francia Carlo VIII ha sancito per Firenze la perdita di Pisa, Livorno si ritrova ad essere, al tempo stesso, la sola via di accesso al mare per la Repubblica e la testa di ponte più avanzata per la coordinazione delle ostilità contro la città ribelle. In questa duplice veste di luogo ad alta rilevanza strategica e di teatro delle operazioni belliche, il porto di Livorno compare all'interno dell'epistolario machiavelliano, di sovente in associazione con consigli ed ordini trasmessi dal Segretario per risolvere questioni politiche particolarmente delicate poste dal rispetto o dall'inosservanza della *consuetudine* del mare. Si analizzeranno due esempi. Il primo risale all'estate del 1501 e concerne l'atteggiamento da tenere di fronte ad una flotta turca che veleggia nel Tirreno. Il secondo rimonta alla primavera del 1503 e riguarda uno dei tanti episodi della guerra contro Pisa, in questo caso nella sua declinazione marittima.

Intorno alla metà di luglio 1501, la Repubblica viene informata dal Signore di Piombino, Iacopo Appiani, di come una flotta battente bandiera turca e composta da una sessantina di velieri sia comparsa al largo delle coste toscane. I turchi si sono già distinti nel saccheggio dell'isola di Pianosa, dominio dell'Appiani, e fanno ora vela verso Genova. L'eventualità che, lungo il tragitto in direzione della Liguria, siano tentati dal predare Livorno è fortemente probabile e costituisce la ragione per cui Machiavelli decide di scrivere al commissario locale.

"Avendo in questo punto aùte lettere dal Signore di Piombino come 60 vele di Turchi sono venute all'intorno del suo porto e preso Pianosa, sua isola, per forza, ci è parso per fante espresso mandarti copia di detta lettera a ciò che stia a buona guardia e facci tuo debito occorrendo nulla che voltassino verso cotesto luogo, perché, come per le lettere vedrai, e' ne vogliono ire alla volta di Genova"[217].

[217] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo II (1501-1503), *op. cit.,* p. 147-148.

L'insieme d'istruzioni che il Segretario fornisce all'ufficiale per gestire questo frangente assai delicato costituisce, ancora una volta, un ottimo saggio della prudenza cancelleresca appresa da Machiavelli attraverso la propria professione e riformulata nelle sue missive, all'interno delle quali si mescolano argomenti di natura economica e giuridica, entrambi piegati al fine di un'efficace prevenzione dell'instabilità politica. Per evitare il rischio del saccheggio, il commissario dovrà, una volta avvistate le navi al largo della costa, non limitarsi ad attendere un movimento da parte turca, ma prendere lui stesso l'onere dell'iniziativa per stabilire un primo contatto con i capitani della flotta, grazie al quale significare loro che la terra di fronte a cui si trovano è proprietà dei fiorentini. Lontano dallo stereotipo tutto contemporaneo di genti in fuga dinnanzi alle vele musulmane al grido di "mamma, li turchi!", Machiavelli suggerisce la strada di un dialogo ricercato come primo espediente atto a prevenire l'innesco di episodi spiacevoli e dalle conseguenze imprevedibili. Nella discussione che terrà con i luogotenenti turchi, il commissario di Livorno dovrà allora essere in grado di far percepire loro tutta l'autorità politica della nazione dinnanzi alla quale stanno, mostrando come la Repubblica sia legata da un rapporto di profonda amicizia con il Sultano, testimoniato dal fatto che un numero imponente di cittadini fiorentini operano presso di lui "*con gran copia di mercatanzie*". L'argomento della prosperità economica realizzata attraverso gli scambi commerciali è, in questo caso, la prima e principale dimostrazione dell'amicizia politica che lega mutualmente i due Paesi.

"Farai dunche di stare a buona guardia, come si è detto, e perché noi tegnamo buona amicizia con la Maestà del Signore loro, ci pare che s'appressandosi tali legni a cotesto porto, tu, con que' destri modi ti occorreranno, vegga o per internunzii o a bocca di parlare a qualcheuno di quelli capitani e luoghitenenti, e farai loro intendere come cotesta terra è de' Fiorentini, nazione amicissima alla Maestà del Signore loro, e come noi tegnamo sempre nel paese loro più che 100 uomini de' nostri cittadini con gran copia di mercatanzie, e per questo tu esistimi che loro non abbino a fare se non buon portamenti verso li uomini e paese nostro; e che tu se' parato a fare tutti e' piaceri possibili alla loro armata"[218].

Dalle mercatanzie si passa, così, alla *consuetudine* del mare. Infatti, se il rischio del saccheggio sarà probabilmente evitato una volta fatto intendere ai turchi che, con i fiorentini, si trovano al cospetto di una nazione amica, una nuova e pericolosa eventualità può sorgere proprio dal rispetto degli obblighi impliciti nell'amicizia politica tra due Paesi. *Consuetudine* osservata dagli Stati amici è quella di permettere che le navi di ciascuno di essi possano riparare nel porto dell'altro dopo una lunga traversata in mare. Questa possibilità, aperta ed in un certo modo

[218] *Ivi*, p. 148.

imposta dalla stessa argomentazione machiavelliana, è da scongiurare come foriera di ulteriore instabilità, non potendo prevedere quale atteggiamento terranno i turchi, una volta penetrati con sessanta velieri a Livorno. Proseguendo l'elenco delle proprie istruzioni, Machiavelli impone, allora, al commissario di concedere con liberalità ai turchi, qualora ne manifestassero il desiderio, un rifornimento di viveri e d'impedire, invece, con fermezza il loro ingresso nel porto, adducendo come motivazione la *consuetudine* locale, che si ritroverà rammentata anche nell'episodio successivo, di vietare l'accesso in città a tutte le navi straniere. Senza eccezioni.

"E con simili parole ti darai a conoscere loro per via d'interprete, che ne debbono avere seco; e volendo loro qualche rinfrescamento, lo concederai loro liberamente, non sfornendo però cotesta terra; ma quando cercassino d'entrare drento al porto o di venire costì in buon numero o altra cosa che fussi pericolosa el concederla loro, ti scuserai di non avere commissione, e che ne scriverrai: e tutto con buono modo, e da fare loro capace che questo non si fa se non per servare la consuetudine"[219].

Come dimostra il caso appena analizzato, per conservare e perseguire la propria stabilità la Repubblica è talvolta forzata ad opporre l'autorità della *consuetudine* locale agli imperativi posti da quella generale. E laddove una *consuetudine* particolare manchi, non è raro che essa venga fabbricata *ex novo* e di proposito dalle stesse istituzioni pubbliche per dotarsi di un argomento idoneo a supportare, in sede giuridica, i propri disegni politici. È questo il movente che sta alla base di un curioso scambio epistolare intercorso, sul finire dell'aprile 1503, tra Machiavelli ed il commissario di Livorno, Bernardo de' Medici. Nella cornice delle manovre messe in campo per la riconquista di Pisa, la Repubblica ha deciso di soldare il genovese Lorenzo Mottini, armatore militare al servizio del Papa, con il compito di effettuare operazioni di pattugliamento e di disturbo alla foce dell'Arno a danno dei pisani. Per svolgere la propria prestazione, il Mottini mette a disposizione dei fiorentini quattro imbarcazioni di differente taglia e potenza le quali saranno, com'è prevedibile, alloggiate nel porto di Livorno. Come nel caso delle truppe mercenarie di terra, della cui fedeltà la Repubblica ha fatto a proprie spese esperienza, la preoccupazione che muove Machiavelli a scrivere all'ufficiale locale concerne l'affidabilità dell'armatore genovese. Benché militi alle dipendenze di Firenze e benché sia stata la Repubblica stessa a condurlo a Livorno, l'ipotesi di aprire il più importante porto dello Stato ad un capitano armato di una propria flotta e di un proprio equipaggio pare al Segretario quanto mai rischiosa. Per sua stessa ammissione, Machiavelli non ha in questo frangente ordini

[219] *Ibidem*.

specifici da dare o istruzioni particolari da trasmettere. In assenza d'indizi che facciano dubitare per il momento della lealtà del Mottini, il Segretario si limita a manifestare un presentimento, un avviso, un'impressione che deve, tuttavia, servire da monito per rendere accorta e solerte la vigilanza del commissario. Nella prima lettera del 24 aprile 1503, Machiavelli suggerisce, allora, all'ufficiale di prendere almeno due precauzioni. Da un lato, gli consiglia di alloggiare imbarcazioni e ciurma in un angolo del porto in cui, anche volendo l'equipaggio fare scandalo, possa essere facilmente respinto dalle autorità fiorentine. E per giustificare agli occhi del Mottini questa disposizione Machiavelli propone d'invocare la *consuetudine del luogo*. Dall'altro lato, lo invita a sincerarsi se l'equipaggio al servizio del capitano sia composto di uomini ai lavori forzati o di volontari poiché, nel caso di una ciurma volontaria, il rischio di vedere i soldati trasformarsi d'un colpo da militari a pirati aumenta sensibilmente.

"Oltr'a di questo, ci occorre farti intendere come e' sarebbe facile cosa che noi convenissimo con el Mottino genovese di darli certa somma di danari el mese con obbligo che con una galea, una fusta e dua brigantini e' corressi cotesto mare in detrimento de' Pisani, guardando la foce d'Arno etc. E perché e' sarà necessitato ritirarsi molte volte in cotesto porto, voliamo avvertirti che, benché e' vi venisse come nostro soldato, non ci pare da ire con lui se non al sicuro e da non ridurre né lui, né sua legni, né sua gente, in lato che potessi, volendo, fare danno a cotesta terra; di che non ti possiamo dare instruzione particulare, ma dirti in genere lo animo e intenzione nostra. Solo ti ricorderemo dua cose: l'una el fare tutto, se possibile è, sanza dargli ombra, mostrando che questo si fa secondo la consuetudine del luogo etc.; l'altra, el vegghiare di che uomini e di che luogo lui è armato. E *presertim* arai l'occhio alla ciurma, ingegnandoti d'intendere se la tiene per forza o se la è voluntaria: a che bisogna bene aprire l'occhio, perché della voluntaria e' se ne potrebbe valere costì e in ogni fazione ad ogni suo proposito; della per forza, non potrebbe fare così. Né ti direno per questa altro, se non che lo animo nostro e desiderio nostro è che cotesta terra si salvi e guardisi, in modo che né tu, né noi possiamo esserne accusati. E se ti paressi comunicare la presente con Borgo Rinaldi e consigliartene seco, la rimettiamo in te. E scriverra'ci spesso di quanto ti accaggia"[220].

Non è possibile stabilire per quale ragione la lettera appena presentata sia redatta una seconda volta, sempre il 24 di aprile e sempre per mano dello stesso Machiavelli, e per quale motivo essa venga indirizzata ancora all'attenzione di Bernardo de' Medici, commissario livornese. Sebbene ripercorra in ogni suo punto lo schema argomentativo della precedente, questa nuova versione della lettera presenta due differenze di rilievo rispetto alla prima. Da un lato, più

[220] *Ivi*, p. 620-621.

frequenti e più nette sono le attestazioni della buona disposizione d'animo della Repubblica nei confronti del Mottini le quali restavano pressoché impercettibili nel primo testo. Dall'altro, il sospetto generico di un non meglio specificato pericolo ed i suggerimenti un po' vaghi della prima formulazione lasciano il posto, in questa seconda missiva, ad indicazioni puntuali sulle misure da attuare per prevenire il rischio di un tradimento. Stante l'invio della prima, si può ipotizzare che la redazione di questa seconda versione arrivi, nel corso della giornata ed a seguito di discussioni interne agli uffici centrali della Repubblica, a completamento ed integrazione di quelle parti che, sin dalla prima stesura, erano percepite come lacunose. E, sia detto per inciso, questa seconda lettera presenta anche una prosa decisamente più ricca e più articolata, segno tangibile di una più matura e più ruminata elaborazione. Ad esempio, l'invito a prendere tutte quelle precauzioni che siano necessarie per "tenere d'occhio" il Montini è riformulato attraverso i tipici connettori logici machiavelliani "*benché-nondimanco*" e con un riferimento, tutto cancelleresco, alla *prudenzia* che impone di "*avere ottima cura ad ogni cosa*":

"Occorreci oltr'a di questo farti intendere come e' sarà facil cosa che noi conveniamo con el Mottino genovese di darli certa quantità di danari el mese, con obbligo che con una galea, una fusta e dua brigantini li scorra cotesti mari e guardi la foce d'Arno in detrimento de' Pisani. E benché noi crediamo che sia per servirci fedelmente, nondimanco, sendo più prudenzia avere ottima cura ad ogni cosa, ci pare da avere quella osservanzia di costui, quando e' verrà costì, che patisce lo onesto: in modo che a lui non si dia ombra di diffidenzia e a noi si rechi securtà della terra"[221].

Anche le indicazioni riguardo alle disposizioni da adottare perché l'equipaggio non possa attentare alla sicurezza della città di Livorno sono incomparabilmente più minuziose del semplice consiglio ad alloggiarlo in un luogo del porto da cui non gli sia agevole nuocere. In questa seconda versione, si parla, invece, di un divieto esplicito fatto al capitano di sbarcare con più di dodici o di quattordici compagni, dei quali al massimo tre, oltre alla persona stessa del Mottini, potranno portare le armi. Tuttavia, come realizzare l'obiettivo d'interdire il porto d'armi all'equipaggio dell'armatore genovese, senza che quest'ultimo percepisca il provvedimento come una palese attestazione di malafede nei suoi confronti e come un atto di punizione preventiva nei confronti dei suoi uomini? In questo caso, nulla è più efficace della neutralità e dell'universalità offerta dallo strumento giuridico della *consuetudine* per imporre come oggettivo un provvedimento che è, in realtà, politico e personale. Machiavelli ordina,

[221] *Ivi*, p. 622.

dunque, d'introdurre *ad hoc,* prima dell'arrivo del Mottini ed in previsione dell'arrivo del Mottini, la *consuetudine* di vietare ai forestieri l'ingresso in città se armati, di modo che il commissario possa giustificare le proprie disposizioni sulla base del diritto non scritto:

"E fra le altre cose ti commettiamo non lo lasci entrare nella terra se non con 12 o 14 compagni, e quelli sieno sanza arme; e se pure la persona sua venissi con le arme, con dua o 3 compagni, la<s>cera'la venire, ma gli altri no. E per questa cagione ti commettiamo noi di sopra non lasci entrare costì e' forestieri con arme se non perché detto Mottino truovi già fatta costì tale consuetudine, con la quale tu possa scusarti e lui maravigliarsene meno. Fara'lo oltr'a di questo vegghiare e osservare a Borgo Rinaldi, al quale comunicherai tutto e consigliera'tene seco. E farai queste cose con grande destrezza. Voliamo ancora vega se lui è armato di ciurma per forsa o per amore, la quale cosa è bene sapere perché della voluntaria lui se ne potrebbe servire in ogni luogo e in ogni fazione, di quella per forza non faria così. Né ti diremo altro, se non che esequisca questa nostra commissione in modo che vi sia la securtà nostra e la satisfazione di detto Mottino, avvisandoci sempre di quanto accaggia. Non ti ricordiamo alla giunta sua onorarlo, vezzeggiarlo e farli buona cera, perché per te medesimo doverrai farlo, inanimandolo a farci qualche benifizio rilevato, mostrandoli quanto obbligo questa città sarebbe per contrarre seco e invero lui ci ha promesso"[222].

Il finale della lettera, riformulata in questa seconda versione, non aggiunge granché al contenuto della prima, eccezion fatta per una migliore qualità della prosa e per una disposizione maggiormente conciliante e fiduciosa nei confronti del capitano genovese. Nonostante la limpidezza inoppugnabile della seconda missiva, le istruzioni trasmesse da Machiavelli dovettero lasciare ancora qualche perplessità nel commissario livornese, visto che nella risposta del 27 aprile quest'ultimo accennava con timore alla mole dell'equipaggio trasportato dalle quattro imbarcazioni ed all'impossibilità di gestire la situazione qualora gli uomini del capitano avessero scelto di contravvenire agli ordini e di sbarcare in città. Specie, se armati. Grazie alle titubanze di Bernardo de' Medici, abbiamo dunque a disposizione una terza ed ultima lettera, redatta il 29 aprile 1503, nella quale Machiavelli torna in maniera imperativa e vigorosa a ribadire quanto esposto nella missiva precedente, declinando in forma ancora più accurata il rapporto che esiste nell'ordine giuridico moderno tra *consuetudine* e giustificazione:

"Intendiamo oltr'a di questo quanto tu ci scrivi per questa tua de' 27 circa l'amico che tu di' avere inteso del piombinese trovarsi a Roma; e parci che tu diffidi in una cosa che a noi non pare molto difficile a

[222] *Ivi*, p. 622-623.

maneggiarla e temporeggiarla: perché la ciurma non può aggiugnere, di quelli legni che sono in disegno, a 300 uomini, come tu scrivi; dipoi, quando bene vi aggiugnessi, non è consuetudine di lasciarla smontare in terra; e pure, quando e' volessi entrare in cotesto luogo con X o XV compagni, volavamo e così vogliamo che v'entrino disarmati, da lui o dua de' sua primi in fuora; e per questa cagione t'imponemo facesse a questa cosa un poco di ponte innanzi: e questo è che cominciassi subito a non lasciare entrare in cotesto luogo alcuno forestiero con l'arme, acciò che, venendo lui costì, e' truovi la usanza fatta e tu ti possa escusare de la consuetudine, e lui non abbi cagione di adombrare. Né per questa ci occorre altro, se non importi che usi diligenzia e prudenzia in questa cosa. *Vale*"[223].

I. 2. 5 La consuetudine che scusa nei delitti.

Intesa come fonte del diritto non scritto, la *consuetudine* permette, allora, di giustificare sul piano giuridico quella decisione politica che sia stata presa in conformità alle sue disposizioni. Tuttavia, intesa come strumento probatorio convocabile all'interno di un processo, la *consuetudine* presenta un valore ancora maggiore, in quanto consente di scusare sulla base dell'abitudine un delitto altrimenti rilevante dal punto di vista penale. Ai fini della nostra ricerca, quest'ultima è forse l'accezione più importante entro cui si trova impiegata la *consuetudine* nell'epistolario ufficiale machiavelliano. Ne daremo un esempio risalente all'estate del 1500, quando Machiavelli svolge la sua prima legazione in Francia, coadiuvando l'attività diplomatica dell'ambasciatore di Firenze, Francesco della Casa, alla corte di Luigi XII. Il viaggio oltralpe dei due emissari fiorentini mira a regolare una situazione di screzio venutasi a creare tra la Repubblica ed il suo storico alleato, il Regno di Francia, a seguito dell'infausto epilogo della campagna per la riconquista di Pisa, conclusasi in maniera tragica e rocambolesca al principio di luglio di quello stesso anno. Buona parte del contingente al servizio di Firenze e del Re era composto da compagnie mercenarie di origine guascona e svizzera, il cui salario doveva essere pagato per metà, secondo gli accordi presi prima dell'inizio delle ostilità, da ciascuno dei due alleati. Ad un comportamento indisciplinato ed alla mancanza di motivazione nella conduzione delle operazioni belliche, le truppe mercenarie alternarono, nel corso della campagna militare, numerosi episodi di violenza e d'insubordinazione ai danni degli ufficiali fiorentini, i quali culminarono nella defezione improvvisa da parte dei guasconi,

[223] *Ivi*, p. 627.

che abbandonarono in massa l'accampamento il 07 di luglio, e due giorni dopo nel sequestro da parte degli svizzeri del commissario generale, Luca degli Albizi, per la cui liberazione venne chiesto un riscatto alla Repubblica. Nel dispaccio inviato a seguito del rapimento il 09 luglio da Machiavelli, che era presente in campo come scrivano del commissario e che assistette alla scena, possiamo ancora cogliere tutto lo stupore ed il timore che dovettero provare i fiorentini:

"Magnifici Domini. Iarsera vi scrisse el Commissario e' termini ne' quali ci trovavamo. Oggi dipoi, in su le 14 ore, vennono forse 100 svizzeri allo alloggiamento e chiedendo danari per la compagnia di Giannotto, dicendo che se ne voleva ire con la paga loro. Non possé el Commissario con alcuna parola o promessa attutarli: in modo che, dopo molta disputa, ne lo hanno menato prigione. Né dipoi so altro, perché mi fermai qui nello alloggiamento di San Michele per dare alle Signorie vostre questo avviso; le quali s'ingegneranno che uno loro cittadino, con tanti suoi e vostri servidori, non muoino: e nelle mani di chi!"[224].

Testimoni oculari della scena e dell'andamento generale della guerra, Machiavelli e Francesco della Casa, che con lui stazionava in campo in qualità d'interprete, furono inviati a Luigi XII per muovere le rimostranze della Repubblica la quale era decisa a non saldare il proprio debito nei confronti di mercenari che l'avevano osteggiata palesemente ed oltraggiata fuori misura, benché questo rifiuto significasse uno scontro aperto con il Re. I due partirono pochi giorni dopo i fatti. Il 28 di luglio erano finalmente arrivati a Lione, porta di Francia, e da qui ripresero il cammino per intercettare la corte itinerante del Re. L'11 di agosto abboccarono la corte a Montargis e, da questo momento in poi, cominciarono le trattative sul pagamento degli svizzeri e sulla risoluzione delle altre questioni diplomatiche che pendevano fra i due Stati. Il passaggio testuale che qui ci interessa è contenuto in una delle primissime lettere della legazione, quella del 26 agosto 1500, in cui Machiavelli racconta il dialogo intrattenuto dai due emissari prima di essere ufficialmente ricevuti dal primo ministro del Re, il cardinale di Roano, con un notabile di corte, il cosiddetto "monsignore di Corcù" – ovvero, Jean du Plessis, signore di Courçon – il quale era considerato come particolarmente ben disposto nei confronti della Repubblica:

"Dipoi, sendosi, come si è detto, condotta in questa terra la Maestà del Re e tutta la Corte, occorse che 'l dì medesmo arrivò Corcù; el quale intendendo noi essere venuto, ci parse da parlarli prima che noi ci rappresentassimo a Roano, per intendere la mente sua e per quella conietturare con che bocca avamo a trovarli; e presentatoci a lui, li significamo quanta fede le Signorie vostre aveno in sua Signoria, e che

[224] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), *op. cit.*, p. 384.

quelle speravano lui avessi fatta buona relazione del buono animo e disposizione vostra verso del Re, aggiugnendo a questo tutte quelle parole ci parvono conveniente"[225].

Pur non facendo mistero dell'affezione portata a Firenze, dov'era stato ricevuto con grandi onori in precedenza, il signore di Courçon non può esimersi dal ricordare ai due emissari come la retribuzione delle compagnie svizzere sia considerata dal Re condizione preliminare per il proseguimento di qualsivoglia trattativa, in assenza della quale ogni sforzo di contatto sarebbe stato vano. Di fronte agli argomenti utilizzati dai fiorentini per dimostrare come i delitti commessi dagli svizzeri in campo giustificherebbero l'astensione dal pagamento, Jean du Plessis risponde affermando, certo, la loro *bestialità*, ma cancellandola con la *consuetudine*:

"Rispose essere affezionato alle Signorie vostre per lo onore grandissimo gli avevi fatto costì, ma che alla Maestà del Re non posseva dire altro che quello gli era suto risposto e datogli *in scriptis* da le Signorie vostre; e fermossi sopra el pagamento de' Svizzeri, dicendo dolere assai al Re averli a pagare di suo. A che replicando noi l'usitato, accusò la loro bestialità e cancellò la disonestà loro con la consuetudine, e che el Re li aveva pagati"[226].

La *consuetudine* al delitto dei mercenari svizzeri giustificherebbe, dunque, i loro stessi delitti. Da leggersi come un misto di violenza e slealtà, la loro comprovata *bestialità* permetterebbe di cancellare, in forza dell'abitudine, la rilevanza delle azioni recentemente commesse, in quanto *consuetudine* propria al modo di essere di tali genti. Una *consuetudine* al delitto che rimuove la perseguibilità penale del crimine, senza perciò intaccare la natura peccaminosa del gesto.

Che la *consuetudine* scusi nei delitti non è un argomento, retoricamente brillante, inventato su due piedi da Jean du Plessis nel corso della conversazione avuta a corte con Machiavelli, quanto piuttosto un luogo comune del diritto canonico medievale che dovette circolare, sotto forma di motto o di proverbio, nei contesti di comunicazione anche più distanti dagli ambienti giuridici in senso stretto. Ritroviamo tale formulazione nella glossa ordinaria alla voce "consuetudine" del sesto canone della quarta distinzione del primo libro del *Decretum* (D. 1.4.6) di Graziano:

[225] *Ivi*, p. 434-435.
[226] *Ivi*, p. 435.

"Consuetudo excusat in delictis. […] Sed contra, consuetudo non minuit peccatum, sed auget. […] Imo, consuetudo veniale peccatum facit mortale. […] Consuetudo excusat a poena temporali, sed non a gehennali".[227]

Per i propri peccati, i mercenari svizzeri saranno, forse, condannati ad una pena infernale, ma, per il momento ed in attesa del giudizio finale, la *consuetudine* cancella la loro disonestà, scusandoli dei delitti commessi ed esonerandoli dalla punizione temporale. Ragion per cui, conclude l'argomentazione del signore di Courçon, così come il Re ha pagato agli svizzeri la propria metà di compenso, secondo quanto pattuito, i fiorentini non hanno scuse da invocare per continuare a temporeggiare nel versamento. Devono pagare. E quanto fosse corrispondente a verità il consiglio offerto da Jean du Plessis ai due emissari, lo dimostra l'andamento stesso della legazione le cui trattative sarebbero rimaste insabbiate per mesi, ostaggio dell'argomento del mancato pagamento, sinché Firenze non si decise, infine, a sborsare la propria parte.

I. 2. 6 La consuetudine come usanza popolare.

Nella sua accezione più larga e polisemica di *usanza* istituzionale o popolare, cui si riconosce un valore giuridico vincolante portato ed imposto dalla tradizione, la *consuetudine* compare lungo tutto l'epistolario ufficiale machiavelliano. Avviandoci verso la conclusione, ne forniremo tre esempi, tratti da tre contesti storici e comunicativi fra loro assai diversi, così da rendere ragione della molteplicità d'impieghi entro cui può essere declinata la *consuetudine*. Il 22 ottobre 1499, dopo aver ricevuto conferma dagli ambasciatori fiorentini di stanza in Francia della firma da parte del Re degli accordi che l'avrebbero impegnato l'estate successiva al fianco della Repubblica nella campagna per la riconquista di Pisa, Machiavelli ne dà immediata notizia ai commissari in campo, commentando che a Firenze si spera di ottenere dalla ratificazione:

"oltre alla osservanzia dello obbligo, omni bene e omni felicità alla nostra città, secondo che li oratori nostri testificano, e noi per fermo crediamo, quando dal canto nostro non manchi; di che non si dubita punto per avere visto per le lettere e parecchi e nuovi capituli letti in Consiglio, una comune

[227] Glo. "*consuetudine*", *ad c*. "*A quinquagesima ieiunandi propositum sumant quos ecclesiastici gradus dignitas exornat*", *distinctio* IV (D. 1.4.6), in *Decretum Gratiani cum multis noviter additis*, Fradin, Lugduni, 1510, f. 4r.

contentezza di ciascuno e satisfazione tale che meritamente ne abbiamo fatto oltre a pubblichi bandi significativi della lega fatta, *etiam* pubbliga letizia e con campane e con fuochi, secondo l'antiche consuetudine della nostra città"[228].

In quest'occasione, la concordia entusiastica della città in tutte le sue parti, fatto raro nella Firenze di fine Quattrocento, è testimoniata dalla "*comune contentezza di ciascuno e satisfazione*" con cui è accolta la notizia dell'accordo appena raggiunto. Una manifestazione di felicità e di compattezza che lascia ben sperare del fatto che la Repubblica non verrà meno ai propri obblighi nel momento delle ostilità. Un'attestazione di pace interna ritrovata, dopo le aspre divisioni del quadriennio savonaroliano, ed un augurio di fortuna esterna attesa, dopo aver superato tanti ostacoli sulla strada per la riconquista di Pisa, che è salutata con una dimostrazione di "*pubbliga letizia*" a sua volta disciplinata, in maniera liturgica, dalla tradizione medievale del Comune, la quale prevede che simili momenti di gioia collettiva siano festeggiati "*con campane e con fuochi, secondo l'antiche consuetudine della nostra città*".

I. 2. 7 La buona consuetudine verso gli amici.

Regolato dalle disposizioni di un'antica *consuetudine* è anche il rapporto di amicizia politica che lega Firenze allo storico alleato francese, sin dai tempi remoti del guelfismo medievale, la cui portata effettiva e simbolica non è comparabile ad alcun altro soggetto dello scacchiere internazionale con cui la Repubblica entri in contatto. Specie qualora politica, l'amicizia di lunga data dà vita ad un insieme di attese reciproche fra gli amici, Stati o individui che siano, le quali non sono sancite da altro che dalla *consuetudine*, ovvero da quelle pratiche abitudinarie che gli amici hanno consolidato nel corso del tempo ed a cui attribuiscono di concerto un valore obbligante. È questo il caso dell'accoglienza speciale, intima e fastosa al tempo stesso, che si suole riservare a Firenze a diplomatici, capitani e mercanti francesi di passaggio in città. Qualora non rispettata per ragioni contingenti, la *consuetudine* dell'amicizia domanda allora una riparazione, come se si trattasse di un vero e proprio obbligo giuridico disatteso da una delle parti. È questa la cornice entro cui si inserisce la lettera inviata il 21 agosto 1502 da Machiavelli al signore di Borsu per giustificare, sulla base di un errore di comunicazione interno

[228] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), *op. cit.*, p. 344.

alla cancelleria, perché non gli sia stata offerta la colazione, com'è *consuetudine* della Repubblica quando un gentiluomo francese staziona o alloggia in città. Tanta è, in età moderna, la forza obbligante della *consuetudine*:

"Noi mandamo ieri a vicitare la Signoria vostra uno Monna secretario; el quale, non avendoci referito come vostra Signoria desinava questa mattina qui, è stato cagione che noi non aviamo fatto el debito nostro, come è nostra consuetudine quando un signore franzese viene in Firenze; il che ci duole assai e aviamone preso grandissimo dispiacere. E per questa cagione vi mandiamo el presente cavallaro, el quale presenterà alla Signoria vostra da fare una volta buona cera per nostro amore. Che Dio vi dia ciò che voi desiderate"[229].

I. 2. 8 La consuetudine dei lavori estivi.

Fatto eminentemente temporale, in quanto il suo valore giuridico proviene in massima parte dalla reiterazione omogenea di una pratica nel corso degli anni, una rete di *consuetudini*, via via più minuziose e più dettagliate, avvolge come un sistema sanguigno l'intero organismo della Repubblica della prima modernità, irradiando dal suo vertice in maniera capillare diritti e doveri sino ai centri più periferici dello Stato. Un esempio in tal senso, l'ultimo citato in questa sezione, ci è offerto da una questione tanto specifica da parere quasi marginale di fronte all'insieme di obblighi e di problemi che la Seconda Cancelleria, diretta da Machiavelli, deve ogni giorno affrontare e risolvere. Risalente all'estate del 1506, l'episodio riguarda l'autorizzazione da concedere a due operai "*scafaioli*" per procedere alla riparazione di un ponte di barche, presente presso Vicopisano. Presentandosi alla Repubblica, gli operai sostengono che tale commissione venga loro affidata ogni anno, in estate, quando il regime torrentizio dell'Arno permette ad acque basse di riparare più agevolmente quelle imbarcazioni che altrimenti rischierebbero di affondare nel corso dell'inverno successivo. Per ottenere l'impiego, i due *scafaioli* fanno appello alla *consuetudine* la quale Machiavelli ordina, nella missiva spedita il 20 luglio 1506 all'ufficiale locale, Giovanni Ridolfi, di verificare prima e di far rispettare poi, secondo una modalità d'intervento del potere centrale che si è dimostrato essere tipica di ogni azione concernente questioni di diritto consuetudinario, al di là del loro rispettivo grado d'importanza:

[229] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo II (1501-1503), *op. cit.*, p. 299.

"*Postscripta*. E' sono stati a noi sua scafaioli, e desiderebbono possere racconciare le scafe che sostengono el ponte che è in su l'Arno presso a Vico, affermando, quando non si assettino, sieno per andarsene in fondo, e come ogni anno in questi tempi che sono l'acque basse e' si è permesso che dette scafe si possino rassettare. Pertanto udirai quello che dicono e serverai loro la consuetudine secondo la necessità di dette scafe e delle genti che sono costà. *Vale*"[230].

Resta ora da vedere come questo enorme retroterra di conoscenze, inerenti al significato giuridico ed un uso competente del termine *consuetudine*, le quali Machiavelli ha appreso nel corso di un quindicennio al servizio dello Stato, dai suoi gradi più alti alle mansioni più infime, sia mobilitato in chiave politica all'interno delle opere teoriche della maturità, conservando il segno di un apprendistato pratico senza il quale risulterebbe inspiegabile il peso accordato alla *consuetudine* nel novero di cause che contribuiscono alla salute o al declino di una Repubblica.

[230] N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo V (1505-1507), *op. cit.*, p. 408.

Secondo capitolo.
Consuetudine e *legge* nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

Se, dopo aver effettuato lo spoglio dell'epistolario cancelleresco, ci si impegnasse a cercare una definizione della *consuetudine* all'interno delle opere redatte da Machiavelli in età matura, non se ne troverebbe probabilmente una migliore e più ampia di quella fornita implicitamente dall'autore in *Discorsi* I, 3 laddove tratta della necessità della legge. Scrive Machiavelli che:

"E dove una cosa per se medesima sanza la legge opera bene, non è necessaria la legge; ma quando quella buona consuetudine manca è subito la legge necessaria"[231].

Strutturata in termini operazionali e dialettici, questa definizione descrive ciò che la "*consuetudine*" è sulla base della necessità o della superfluità del suo termine opposto: la "*legge*". Se la "*consuetudine*" è, dunque, il modo di operare proprio ad una "*cosa*" (individuale, collettiva, pubblica) in assenza di costrizione esterna, "*buona*" sarà da considerarsi quella "*consuetudine*" che non ha bisogno di legge per operare bene e, all'inverso, "*cattiva*" quella "*consuetudine*" di fronte alla quale la legge si rende necessaria in funzione correttiva e direttiva. La presente definizione rappresenta il punto più alto di riflessione teorica all'interno di un capitolo dedicato all'analisi delle cause che portarono all'istituzione del tribunato della plebe nella Roma antica. Il testo svolge una funzione di collegamento esplicativo tra due episodi narrativi: quello in cui si illustra cosa accadde a Roma dopo la cacciata dell'ultimo re, Tarquinio il Superbo, e quello in cui si spiega perché si rendesse necessaria, a seguito di tale cacciata, l'istituzione dei tribuni della plebe. La tesi che Machiavelli intende far emergere dalla narrazione dell'episodio storico è netta e costituisce uno dei punti distintivi della sua peculiare sensibilità antropologica. La si trova esposta appena prima del passo citato sotto forma di regola che serve, nell'intento dell'autore, a fornire una chiave per interpretare il contenuto del capitolo:

"La quale cosa fa testimonianza a quello che di sopra ho detto, che gli uomini non operano mai nulla

[231] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 70.

bene se non per necessità; ma dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine. Però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni"[232].

Per propria natura, gli uomini sono, dunque, universalmente inclinati ad operare il male, laddove non siano costretti dalla necessità ad agire in senso contrario. Le necessità che fanno gli uomini buoni sono quelle imposte dalla materialità della vita: fame, povertà e quant'altro si potrebbe citare come minaccia esterna che obbliga gli uomini a riconoscersi come simili, istaurando fra di essi la buona *consuetudine*. Una buona *consuetudine* che rende superflua la legge, sinché lo stato di necessità sussiste. Tuttavia, non appena la necessità viene meno e gli uomini possono cominciare ad esercitare il proprio libero arbitrio, di singoli e di classe, tutto si riempie "*di confusione e di disordine*" ed è allora che l'autorità della legge si rende necessaria per riportare gli uomini ad un artificiale stadio di bontà, ovvero per renderli buoni attraverso la costrizione e la minaccia. L'episodio dei disordini seguiti alla cacciata dei Tarquini non fa che confermare, tramite il magistero dell'esempio romano, quanto esposto in questa tesi.

"Pareva che fusse in Roma intra la Plebe ed il Senato, cacciati i Tarquini, una unione grandissima; e che i Nobili avessono diposto quella loro superbia, e fossero diventati d'animo popolare, e sopportabili da qualunque ancora che infimo. Stette nascoso questo inganno, né se ne vide la cagione, infino che i Tarquinii vissero; dei quali temendo la Nobilità, ed avendo paura che la Plebe male trattata non si accostasse loro, si portava umanamente con quella: ma, come prima ei furono morti i Tarquinii, e che ai Nobili fu la paura fuggita, cominciarono a sputare contro alla Plebe quel veleno che si avevano tenuto nel petto, ed in tutti i modi che potevano la offendevano"[233].

L'unione apparente che regna tra la plebe e la nobiltà dopo la cacciata dei Tarquini non è altro che il frutto della paura nutrita dai nobili di un possibile ritorno in patria del sovrano con l'appoggio del popolo, qualora questo fosse stato oltraggiato oltre misura dal Senato. La funzione dissuasiva esercitata da Tarquinio sulla superbia dei nobili è dimostrata, nell'esempio machiavelliano, dal fatto che, una volta deceduti il sovrano in esilio ed i legittimi eredi al trono, la nobiltà smise di tenere a freno il proprio disprezzo per la plebe, abbandonandosi ad ogni sorta di offese. La presenza dei Tarquini al di fuori dei confini della patria svolge, in questo caso specifico, il medesimo effetto che produce, nell'enunciato generale della regola, ogni altra

[232] *Ibidem*.
[233] *Ivi*, p. 69-70.

forma di necessità sul comportamento degli uomini. Attraverso il timore che ispira alla nobiltà l'eventualità di un loro ritorno, i Tarquini rendono i nobili buoni, almeno fino a che sono in vita. Tuttavia, morti i Tarquini e con loro estinto il rischio di una restaurazione della monarchia, la buona *consuetudine* viene meno ed allora "*è subito la legge necessaria*":

"Però mancati i Tarquinii, che con la paura di loro tenevano la Nobilità a freno, convenne pensare a uno nuovo ordine che facesse quel medesimo effetto che facevano i Tarquinii quando erano vivi. E però, dopo molte confusioni, romori e pericoli di scandoli, che nacquero intra la Plebe e la Nobilità, si venne, per sicurtà della Plebe, alla creazione de' Tribuni; e quelli ordinarono con tante preminenzie e tanta riputazione, che poterono essere sempre di poi mezzi intra la Plebe e il Senato, e ovviare alla insolenzia de' Nobili"[234].

Modo di operare proprio ad una "*cosa*" in assenza di costrizione esterna, è giocoforza che la "*consuetudine*" compaia sempre, nelle opere della maturità machiavelliana, associata ad un discorso o ad una riflessione che abbia per oggetto il suo polo opposto: la "*legge*". Se ne analizzeranno qui quattro esempi, tutti tratti dai *Discorsi*, alfine di restituire un'immagine quanto più larga e quanto più ricca dei diversi contesti entro cui può essere interpellata la *consuetudine* per risolvere un interrogativo inerente alla legge, le istituzioni o un ordine nel suo complesso. Ci si occuperà, in primo luogo, di *Disc.* III, 5 dove la *consuetudine*, *lex non scripta*, è posta, insieme alla *legge scritta,* come base normativa di un ordine politico, in conformità alla tradizione del diritto civile e canonico. Si passerà, poi, all'esame di *Disc.* I, 36 dove si tratta della *consuetudine* in assenza di *legge scritta,* ovvero dell'adagio che abbiamo imparato a conoscere e riconoscere nella seconda parte di questa ricerca "*sine scripto ius venit*". Si continuerà, infine, con l'analisi di due casi opposti e complementari: in *Disc.* III, 24, quello in cui una *consuetudine* nuova si impone su una *legge* antica e, in *Disc.* I, 37, quello a parti invertite in cui una *legge* nuova si oppone ad una *consuetudine* antica. In ciascuno dei testi considerati, ci si impegnerà a dimostrare in qual modo ed in quale misura Machiavelli impieghi e rielabori il concetto tradizionale di *consuetudine* forgiato dal diritto romano e medievale, non mancando, tuttavia, di sottolineare in che cosa consista la peculiarità dell'uso politico a cui l'autore sottomette volta per volta il termine in conformità con i fini comunicativi della propria opera. Come anticipato, a questo scopo prezioso si rivelerà il confronto con i testi savonaroliani.

[234] *Ivi*, p. 70.

II. 1 LE LEGGI E QUELLI MODI E QUELLE CONSUETUDINI CHE SONO ANTICHE.

Se ci si attenesse alla semplice cronologia dell'episodio narrato e commentato in *Disc.* III, 5, questo capitolo dovrebbe situarsi giusto prima di *Disc.* I, 3, di cui rappresenta l'antefatto storico. Qui, Machiavelli espone ed analizza, infatti, le condizioni che portarono alla deposizione di Tarquinio il Superbo ed all'istaurazione della Repubblica romana. La tesi difesa dall'autore in *Disc.* III, 5 mira a sfatare un luogo comune, già proprio alla storiografia antica, che vedrebbe nello stupro perpetrato da Sesto, figlio di Tarquinio, ai danni di Lucrezia la ragione principale che avrebbe condotto alla cacciata del sovrano. Nella propria interpretazione, Machiavelli riduce, invece, l'episodio dello stupro al rango di occasione, quanto mai propizia e simbolica sotto il profilo politico, offerta dal figlio del re ad un popolo romano che aveva già in animo di ribellarsi contro i modi tirannici con cui i Tarquini governavano la città. Privilegiando l'angolo negativo dei comportamenti da evitare per non perdere un regno ereditario, come anticipato nel titolo "*Quello che fa perdere uno regno a uno re che sia di quello ereditario*", *Disc.* III, 5 riprende, in verità, un tema già affrontato nel secondo capitolo del *Principe*, dove si tratta "*De principatibus hereditariis*". Sulla base dell'esempio offerto dal Ducato di Ferrara, che tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento era riuscito a conservare la propria indipendenza nonostante i ripetuti attacchi portati dalla Repubblica di Venezia e dallo Stato della Chiesa, Machiavelli notava nel *Principe* come i principati ereditari siano i più semplici da mantenere, poiché il popolo è uso a vivere sotto un monarca ed è abituato al sangue della famiglia regnante.

"Dico adunque che, nelli stati ereditari e assuefatti al sangue del loro principe, sono assai minore difficultà a mantenergli che ne' nuovi, perché basta solo non preterire agli ordini de' sua antinati e di poi temporeggiare con gli accidenti; in modo che, se tale principe è di ordinaria industria, sempre si manterrà nel suo stato, se non è una estraordinaria ed eccessiva forza che ne lo privi: e privato che ne fia, quantunque di sinistro abbi l'occupatore, lo riacquista. […] Perché el principe naturale ha minori cagioni e minori necessità di offendere, donde conviene che sia più amato; e se estraordinari vizi non lo fanno odiare, è ragionevole che naturalmente sia benvoluto da' sua"[235].

[235] N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 8-9.

Fatta salva la "*straordinaria ed eccessiva forza*" esterna che potrebbe privare un principe ereditario del potere, la quale, per quanto militarmente efficace, non può comunque arrivare a spezzare in maniera durevole il vincolo politico di affezione e di abitudine che lega i sudditi al proprio re, due sono i rischi che il sovrano naturale deve evitare per mantenere in sicurezza il proprio dominio. L'uno concerne la persona pubblica del principe, l'altro quella privata. Sul piano pubblico, egli non deve discostarsi dagli "*ordini dei suoi antenati*" e, sul piano privato, non deve abbandonarsi a quegli "*straordinari vizi*" che lo farebbero venire in odio presso il popolo. Come lascia intendere l'appellativo con cui è universalmente ricordato dalla storiografia, Tarquinio il Superbo seppe distinguersi in maniera caparbia e pervicace in entrambi gli errori additati da Machiavelli nel *Principe* ed è per questo che il racconto della sua cacciata costituisce un ottimo episodio di partenza per illustrare "*quello che fa perdere uno regno ad uno re che sia di quello ereditario*". Deposto ed ucciso il sovrano precedente, Servio Tullio, con cui era imparentato, Tarquinio avrebbe potuto godere con sicurezza del regno:

"E, benché il modo dell'occupare il regno fosse stato istraordinario ed odioso, nondimeno quando elli avesse osservato gli antichi ordini delli altri re, sarebbe stato comportato, né si sarebbe concitato il Senato e la plebe contro di lui per torgli lo stato"[236].

Come mostra con dovizia di dettagli Tito Livio in *Ab Urbe condita* I, 49, al posto di osservare gli "*ordini de' sua antinati*", cioè "*gli antichi ordini delli altri re*", Tarquinio, nelle parole di Machiavelli, ruppe "*le leggi del regno e governatolo tirannicamente*"[237]. Nel racconto dei fatti, Livio insiste nel mettere l'accento su tre principali forme di oltraggio portate alla dignità ed alla sacralità della cosa pubblica dal governo dispotico di Tarquinio, le quali si trovano fedelmente riprese e poste in evidenza nell'esposizione machiavelliana. Secondo la narrazione di Livio:

"Hic enim regum primus traditum ac prioribus morem de omnibus Senatum consulendi solvit; domesticis consiliis rem publicam administravit; bellum, pacem, foedera, societates per se ipse, cum quibus voluit, iniussu populi ac Senatus, fecit diremitque"[238].

---

[236] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 469-470.
[237] *Ivi*, p. 470.
[238] "Abolì infatti, primo fra i re, l'uso tramandato dai predecessori di consultare in tutti gli affari il Senato; amministrò la cosa pubblica con consigli di familiari; guerre, paci, trattati, alleanze fece e disfece da sé solo, con chi egli volle, senza il consenso del popolo e del Senato". (Tito Livio, *Storia di Roma* (libri I-III), a cura di G. Vitali, Zanichelli, Bologna, 1988, p. 130-131).

Primo fra i Re, abolì, dunque, il *costume* tramandato dai propri antenati di consultare per ogni affare il Senato, amministrando la cosa pubblica attraverso consigli domestici e le questioni di politica militare da solo, con chi gli pareva, senza il consenso del popolo e della nobiltà. Nel testo di Machiavelli, al mancato rispetto delle *consuetudini* accordate al Senato sin dai tempi della sua istituzione da parte di Romolo è associata l'umiliazione della Plebe, utilizzata dal Re come massa di lavoro in mansioni operaie "*tutte aliene da quello a che gli avevano adoperati i suoi antecessori*". Se nei confronti della nobiltà, il re rompeva la *consuetudine* istituzionale di conferire con il Senato ogni questione di rilievo per la cosa pubblica, non minore si rivelava lo sfregio fatto dal sovrano nei confronti della plebe, la quale si ritrovava coattamente impiegata, contro la *consuetudine* sociale precedente, nella costruzione di opere pubbliche al posto di servire sui campi di battaglia. Nella ricostruzione degli eventi fatta da Machiavelli, questo duplice oltraggio alle *consuetudini* osservate dai monarchi precedenti permette la saldatura politica delle istanze nobiliari e plebee, fungendo da premessa per una rivolta pronta a scoppiare alla prima occasione buona: nel caso specifico, lo stupro di Lucrezia perpetrato da Sesto.

"Non fu, adunque, cacciato costui per avere Sesto suo figliuolo stuprata Lucrezia, ma per avere rotte le leggi del regno, e governatolo tirannicamente; avendo tolto al Senato ogni autorità, e ridottola a sé proprio; e quelle faccende che ne' luoghi publici con sodisfazione del Senato romano si facevano, le ridusse a fare nel palazzo suo, con carico ed invidia sua; talché in breve tempo gli spoliò Roma di tutta quella libertà ch'ella aveva sotto gli altri re mantenuta. Né gli bastò farsi inimici i Padri, che si concitò ancora, contro, la Plebe, affaticandola in cose mecaniche e tutte aliene da quello a che gli avevano adoperati i suoi antecessori: talché, avendo ripiena Roma di esempli crudeli e superbi, aveva disposto già gli animi di tutti i Romani alla ribellione, qualunque volta ne avessono occasione. E, se lo accidente di Lucrezia non fosse venuto, come prima ne fosse nato un altro, arebbe partorito il medesimo effetto. Perché se Tarquinio fosse vissuto come gli altri re, e Sesto suo figliuolo avessi fatto quello errore, sarebbono Bruto e Collatino ricorsi a Tarquinio, per la vendetta contro a Sesto, e non al Popolo romano"[239].

L' "*affaticamento della plebe in cose meccaniche*" è un punto su cui insiste, nel proprio racconto dei fatti, anche lo stesso Livio per mettere in evidenza la tracotanza del nuovo sovrano attraverso quegli "*estraordinari vizi che lo fanno odiare*" e per sottolineare come poté prodursi tanto concorso di popolo di fronte alla ribellione di Bruto e Collatino. Ripercorsi in *Ab Urbe condita* I, 55 e 56, gli ignobili lavori di cui si parla sono quelli imposti da Tarquinio alla plebe

[239] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 470.

per la costruzione del grande tempio dedicato a Giove, dei sedili del Circo Massimo e della rete fognaria della città, meglio nota come Cloaca Massima. Specie quest'ultima incombenza è messa in risalto, nella versione liviana, come particolarmente umiliante, in quanto "*receptaculum omnium purgamentorum urbis, sub terra agendam*"[240]. Un tema su cui sarebbe tornato, con parole di fuoco, Bruto nella propria allocuzione al popolo (I, 59) per sbugiardare la superbia del re e per incitare la plebe a seguire lui, Collatino ed i nobili nella sovversione:

"Addita superbia ipsius regis, miseriaeque et labores plebis in fossas Cloacasque exhauriendas demersae; romanos homines, victores omnium circa popolorum, opifices et lapicidas pro bellatoribus factos"[241].

Cacciati sotto terra a scavare fogne e Cloache, gli uomini romani, vincitori di tutti i popoli vicini, erano stati ridotti da guerrieri a manovali e spaccapietre. Machiavelli trae, allora, dalla

---

[240] "Intentus perficiendo templo fabris undique ex Etruria accitis, non pecunia solum ad id publica est usus, sed operis etiam ex plebe. Qui cum haud parvus et ipse militiae adderetur labor, minus tamen plebs gravabatur se templa Deum exaedificare manibus suis, quam postquam et ad alia ut specie minora sic laboris aliquanto maloris traducebantur opera, foros in Circo faciendos Cloacamque Maximam, *receptaculum omnium purgamentorum urbis, sub terra agendam*; quibus doubus operibus vix nova haec magnificentia quicquam adaequare potuit". [Così intento a edificare il tempio con lavoranti fatti venire da tutta l'Etruria, non solo usò per questo il denaro pubblico ma operai anche della plebe. E benché tal lavoro non fosse per sé stesso lieve e vi si aggiungesse quello del servizio militare, tuttavia la plebe si sentiva meno gravata dall'edificare di propria mano i templi degli Dei che non, più tardi, dalla costruzione di opere apparentemente minori ma di maggior fatica, come i sedili del Circo o la Cloaca Massima, *ricettacolo di tutti gli spurghi della città a cui si doveva lavorare nel sottosuolo*: due opere che appena è giunta ad eguagliare questa nostra odierna magnificenza]. (Tito Livio, *Storia di Roma* (libri I-III), *op. cit.*, p. 144-147).

[241] "Ergo ex omnibus locis urbis in Forum curritur. Quo simul ventum est, praeco ad tribunum Celerum, in quo tum magistratu forte Brutus erat, populum advocavit. Ibi oratio habita, nequaquam eius pectoris ingeniique quod simulatum ad eam diem fuerat, de vi ac libidine Sexti Tarquinii, de stupro infando Lucretiae et miserabili caede, de orbitate Tricipitini, cui morte filiae causa mortis indignior ac miserabilior esset. *Addita superbia ipsius regis, miseriaeque et labores plebis in fossas Cloacasque exhauriendas demersae; romanos homines, victores omnium circa popolorum, opifices et lapicidas pro bellatoribus factos*. Indegna Servi Tulli regis memorata caedis, et invecta corpori patris nefando vehiculo filia; invocatique ultores parentum Dii. His atrocioribusque, credo, aliis, quae praesens rerum indignitas haudquaquam relatu scriptoribus facilia subicit, memoratis, incensam multitudinem perpulit ut imperium regi abrogaret, exulesque esse iuberet L. Tarquinium cum coniuge ac liberis". [Per ciò da tutti i punti della città si accorse al Foro. Qui il banditore convoca il popolo davanti al tribuno dei Celeri, carica che in quel momento era per caso tenuta da Bruto. Ivi questi parlò, non certo secondo quel carattere e quei sentimenti che egli aveva fino ad allora simulati, della libidine violenta di Sesto Tarquinio, del nefando stupro fatto su Lucrezia, della miseranda fine di lei, del lutto di Tricipitino, per il quale la causa della morte della figlia era ignominiosa e dolorosa più della morte stessa. *Disse poi della superbia del re, delle sofferenze e delle fatiche del popolo cacciato sotterra ad aprire fosse e cloache, dei cittadini romani che, vincitori di tutti i popoli vicini, da guerrieri erano diventati operai e tagliapietre*. E ricordò l'indegno eccidio del re Servio Tullio, e la figlia passata col nefando suo cocchio sul corpo del padre; e invocò gli Dei vendicatori dei parenti. Con queste e con altre, credo, più atroci rievocazioni che lo sdegno del momento suggeriva ma che difficilmente gli storici poterono riferire nella loro integrità, trasse il popolo indignato ad abrogare il potere regio e a deliberare l'espulsione di Lucio Tarquinio, di sua moglie e dei suoi figli]. (*Ivi*, p. 154-155).

complessità e dalla tragicità di questa vicenda, un monito di portata generale che indirizza, sotto forma di consiglio, ad ogni principe, ereditario o meno, perché sappia che cosa bisogna prima di tutto evitare per non perdere lo stato. Redatto secondo i canoni della letteratura prudenziale di ambito cancelleresco, questo ammonimento testimonia, nella propria scelta lessicale e nella propria formulazione sintattica, la conoscenza da parte dell'autore di quali principi il diritto romano e medievale considerino come distintivi di un ordine civile, in opposizione al vivere tirannico. Essi sono riducibili al rispetto da parte di chi governa dei fondamenti giuridici dell'ordinamento, ovvero alla figura del "*princeps legibus alligatus*", nell'osservanza di quelle "*leggi*", diritto scritto, e di quelle "*consuetudini*", diritto non scritto, che sono "*antiche*" e tramandate dalla "*tradizione*". Il testo posto da Machiavelli a conclusione e commento dei fatti identifica con "*quella ora*" nefasta, nella quale si pongono le basi per cominciare a "*perdere lo stato*", il momento in cui il principe rompe in maniera traumatica la continuità tradizionale del "*lungo tempo*" che caratterizza l'esistenza degli "*ordini civili*" sulla base dell'*antichità* delle loro "*leggi*", dei loro "*modi*" e delle loro "*consuetudini*". Si tratta, cioè, di una traduzione in termini politici, resa da Machiavelli sotto forma di massima prudenziale ed applicata alla storia romana, di quella stessa "*diuturnità*" che si è analizzata nella seconda parte della tesi come fondamento di validità degli ordinamenti giuridici, in riferimento al diritto romano e canonico:

"Sappino adunque i principi, come a quella ora ei cominciano a perdere lo stato che cominciano a rompere le leggi, e quelli modi e quelle consuetudini che sono antiche, e sotto le quali lungo tempo gli uomini sono vivuti"[242].

I "*modi*", terza voce all'interno del trinomio da conservare e da tutelare per quel principe che voglia governare sé stesso ed il proprio popolo in maniera saggia e civile, rappresentano una parola alquanto "*nuova*", che Machiavelli attinge al linguaggio cancelleresco della propria età e che avrebbe saputo piegare a finalità di comunicazione e di riflessione politica inedite e, sino a quel momento, impensabili per il vocabolario volgare, condotto in questa sua ricerca dall'esigenza di forgiare un registro ed un lessico appropriati a descrivere fenomeni "*al tutto nuovi*" prodotti dal trauma percettivo ed esperienziale delle guerre d'Italia. Una lingua *nuova*.

[242] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 470.

II. 2 E QUANDO IN ROMA FOSSE STATA LA CONSUETUDINE QUALE È A VINEGIA.

In *Disc.* I, 36, Machiavelli affronta una particolare accezione della *consuetudine*: la possibilità per i cittadini di una Repubblica di tornare ad occupare cariche di rango inferiore nella gerarchia civile e militare, dopo aver ricoperto i posti di più alto prestigio all'interno delle istituzioni statali. Come di sovente avviene nei *Discorsi* e come già ci è capitato di sottolineare nel corso della nostra ricerca, anche questo capitolo è strutturato "*a specchio*" cosicché al buon esempio dei Romani risulti contrapposto il cattivo modello dei tempi moderni. L'intera argomentazione sviluppata in *Disc.* I, 36 corre, dunque, sul filo di un'opposizione simmetrica: all'esaltazione del "*mos Romanorum*", osservato nella sua declinazione più drammatica dei tempi di guerra, fa da specchio e contraltare la condanna di quella *consuetudine* "*quale è a Vinegia e nell'altre repubbliche e regni moderni*". In entrambi i casi, ciò che attira gli elogi o gli strali di Machiavelli non è, tuttavia, una disposizione scritta, bensì una pratica *consuetudinaria*.

Nessuna legge obbligava, infatti, i cittadini romani ad accettare incarichi di minor rilievo dopo aver ricoperto i più importanti ruoli della Repubblica, così come nessuna legge impedisce ai cittadini veneziani di discendere i gradi della gerarchia istituzionale, dopo aver seduto nelle più prestigiose magistrature della Serenissima. La differenza tra i Romani ed i moderni, di cui Venezia non è che un esempio, si situa, piuttosto, sul piano del *costume*, benché si tratti di una pratica a tal punto radicata e diffusa da poter essere considerata a pieno titolo come diritto vigente. Il diritto non scritto dei veneziani a rifiutare quelle cariche che suonerebbero come una retrocessione sulla scala delle istituzioni repubblicane e l'obbligo non scritto dei romani ad assumere qualsiasi genere di compito per il bene della cosa pubblica. Per introdurre il lettore, sin dalle prime righe del capitolo, nel vivo del discorso e per fargli percepire, sulla base dell'episodio romano, tutta la portata della posta in gioco sottesa alla propria argomentazione, l'esempio scelto da Machiavelli è dei più tragici. Si racconta di una gloriosa battaglia combattuta dai Romani, nel 480 a.C., contro i Veienti e gli Etruschi loro alleati, nella quale trovò la morte come soldato semplice Quinto Fabio Vibulano, console due anni prima, nel 482 a.C., e fratello dell'attuale console, Marco Fabio Vibulano, comandante in capo dell'esercito. L'episodio è raccontato con ardore e trasporto già da Livio, in *Ab Urbe condita* II, 46:

"Inter primores genus Fabium insigne spectaculo exemploque civibus erat. Ex his Q. Fabium (tertio hic anno ante consul fuerat) principem in confertos Veientes euntem ferox viribus et armorum arte tuscus, incautum inter multas versantem hostium manus, gladio per pectus transfigit; telo extracto praeceps Fabius in vulnus abiit. Sensit utraque acies unius viri casum, cedebatque inde romanus, cum M. Fabius consul transiluit iacentis corpus obiectaque parma «Hoc iurastis» inquit «milites, fugientes vos in castra redituros? Adeo ignavissimos hostes magis timetis quam Iovem Martemque, per quos iurastis? At ego iniuratus aut victor revertar aut propre te hic, Q. Fabi, dimicans cadam»"[243].

L'andamento del testo liviano è certamente epico e, ancora oggi, in grado di muovere nel lettore un senso di sacro rispetto e di accorata commozione. L'esempio dato, agli altri cittadini impegnati nella battaglia, dai membri della *gens* Fabia spazia dall'eroico coraggio di Quinto all'amore fraterno di Fabio. Cinematografiche nella loro concezione sono tanto la restrizione di campo, dalle molte mani dei nemici che si protendono contro l'avanzata sprezzante di Quinto al gladio che ne trafigge infine il petto, quanto la successiva apertura di campo sulle due schiere di soldati contrapposte, le quali restano come paralizzate alla vista dell'evento. In un crescendo di tensione misurabile in istanti, l'apparente cedimento dei Romani non fa che preparare la scena, temporalmente e spazialmente, per la presa di parola di Fabio il quale pronuncia, sul corpo esanime del fratello, un giuramento in grado d'infondere nuova speranza nell'intero esercito: – *O tornerò vincitore o cadrò combattendo qui accanto a te, Quinto Fabio* –. Naturale che Machiavelli osservi, commentando questa scena, come sulla base della morte di Quinto:

"si debbe considerare quanto gli ordini di quella città erano atti a farla grande; e quanto le altre republiche, che si discostono da' modi suoi, s'ingannino. Perché, ancora che i Romani fossono amatori grandi della gloria, nondimeno non stimavano cosa disonorevole ubbidire ora a chi altra volta essi avevano comandato, e trovarsi a servire in quello esercito del quale erano stati principi"[244].

Come si è visto nel corso di questa ricerca, la bontà degli *ordini* di una Repubblica si conosce, per Machiavelli, nel tempo della guerra, quando si decide in un unico frangente tutta la salute

---

[243] "Tra i primi fu spettacolo ed esempio ai concittadini la famiglia dei Fabi. Tra questi Quinto Fabio, che era stato console due anni addietro, mentre alla testa dei suoi si lanciava contro un folto gruppo di Veienti e già vi si era incautamente spinto molto addentro, ebbe il petto trafitto dal gladio di un feroce e provetto guerriero etrusco, e, come questi ne estrasse il ferro, subito morì della ferita. Turbò entrambi gli eserciti la morte di quel personaggio, e già il romano cedeva, quando il console Marco Fabio passò oltre il corpo del caduto e protendendo lo scudo gridò: «Questo giuraste, soldati, di tornare fuggiaschi al campo? Avete più timore di vigliacchissimi nemici che di Giove e di Marte, per i quali giuraste? Ebbene io, che non ho giurato, o tornerò vincitore o cadrò qui, combattendo, accanto a te, Quinto Fabio»". (Tito Livio, *Storia di Roma* (libri I-III), *op. cit.*, p. 278-279).
[244] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 138.

e la prosperità di uno Stato. E se si ammette che la *consuetudine* di passare dalle cariche più alte alle più infime era atta a fare Roma grande nella guerra, bisognerà riconoscere, come necessaria conseguenza di tale premessa, che qualunque repubblica si discosti da questi *modi* non fa altro che ingannarsi. Non riposando sull'autorità di alcuna disposizione scritta, il *costume* dei Romani assume, in questo contesto, il significato più largo che possa essere attribuito al fenomeno consuetudinario nel suo complesso, andando ad indicare l'insieme di ordini e di modi che caratterizza la vita del popolo romano, in antitesi a quella dei "*cittadini de' tempi nostri*":

"Il quale costume è contrario alla opinione, ordini e modi de' cittadini de' tempi nostri: ed in Vinegia è ancora questo errore, che uno cittadino, avendo avuto un grado grande, si vergogni di accettarne uno minore; e la città gli consenta che se ne possa discostare"[245].

Così intesa, la *consuetudine* giuridica dei Romani di scendere dai maggiori onori ai minori allude ad un fenomeno politico di portata più vasta rispetto alla semplice successione al vertice della gerarchia repubblicana poiché è in grado di realizzare, nel mondo dei *costumi*, ciò che non è disposto né è disponibile per legge: l'eguaglianza della *virtù* nel numero più ampio possibile di cittadini, la quale si ottiene soltanto attraverso un'alternanza continua fra ruoli di obbedienza e di comando. L'educazione alla responsabilità del comando così come l'educazione ai doveri dell'ubbidienza formano, di concerto e per via pratica, i cittadini all'abitudine del vivere libero, ciò che non può essere insegnato, ma soltanto tutelato attraverso le disposizioni di legge:

"E quando in Roma fosse stata la consuetudine quale è a Vinegia e nell'altre republiche e regni moderni, che chi era stato una volta Consolo non volesse mai più andare negli eserciti se non Consolo, ne sarebbero nate infinite cose in disfavore del vivere libero"[246].

[245] *Ivi*, p. 138-139.
[246] *Ivi*, p. 139.

II. 3 QUELLA CONSUETUDINE DI PROLUNGARE I MAGISTRATI.

Se la buona *consuetudine* di una rotazione costante nella direzione dei pubblici uffici (in tempo di guerra così come in tempo di pace, dal basso verso l'alto così come dall'alto verso il basso) fu, per Machiavelli, uno di "*quegli ordini atti a fare grande*" Roma, la cattiva *consuetudine* di prolungare eccezionalmente le magistrature costituisce, invece, una delle due cause che condussero, nell'interpretazione dell'autore, alla dissoluzione della Repubblica romana. Pratica straordinaria non prevista dal diritto scritto, la possibilità di prolungare una carica su mandato del Senato si afferma, nel principio, per ragioni di pubblica utilità, nonostante l'esempio di trasgredire, negli usi e per motivi emergenziali, all'inviolabilità delle leggi scritte fondi proprio quella cattiva *consuetudine* di rompere gli ordini che "*con il tempo fece Roma serva*".

Insieme alla prolungazione delle magistrature (specie nella sua declinazione militare della prolungazione degli imperi, concessa dal Senato ai generali romani impegnati in operazioni belliche), l'altra causa che Machiavelli identifica nei *Discorsi* come origine del declino repubblicano è rappresentata dagli accesi scontri che sorsero, sul finire del II secolo a.C., intorno alla proposta di legge agraria presentata dai fratelli Gracchi, la quale andava contro un'inveterata *consuetudine* di spartizione dell'agro pubblico all'interno del patriziato romano. Nella ricostruzione machiavelliana, a determinare il collasso della Roma repubblica sono, dunque, due conflitti manifesti che scoppiano tra la *legge* e la *consuetudine* o, meglio, tra una *buona* legge ed una *cattiva* consuetudine. Nel caso della prolungazione delle magistrature e degli imperi, si tratta dell'affermazione di una cattiva *consuetudine* nella gestione della durata temporale delle cariche civili e militari, in aperta opposizione al dettato della legge scritta.

Benché nasca all'inizio per nobili motivazioni ed in risposta a concreti problemi pratici posti dalla congiuntura bellica, tale *consuetudine* arriva, con il tempo, ad erodere dall'interno l'intero ordine repubblicano, la cui tenuta istituzionale era fondata in massima parte proprio sul sistema del ricambio annuale fra i cittadini nei posti al vertice dello Stato. Nel caso delle "*contenzioni*" sulla legge agraria, si tratta, invece, del tentativo sconsiderato da parte dei Gracchi, tribuni della Plebe, di voler correggere, con l'autorità della legge scritta, una *consuetudine* la quale, benché cattiva ed iniqua, si è imposta nel corso dei secoli come tradizionale privilegio del patriziato

romano. Entrambi gli episodi servono a Machiavelli per mettere in risalto, grazie all'esempio offerto dal crollo tragico della Roma repubblicana, la rilevanza politica del diritto non scritto nella vita degli ordini. Forte e radicata, la *consuetudine* riveste, nel sistema machiavelliano erede della riflessione giuridica romana e medievale, un ruolo superiore rispetto alla legge scritta poiché, come si vedrà sulla base di *Disc.* III, 24 e di *Disc.* I, 37, è in grado di disfarla dall'interno, laddove l'uso non sia buono, e di osteggiarla dall'esterno, laddove le si opponga. Quanto detto fin qui, è esposto sin dall'*incipit* di *Disc.* III, 24, dove Machiavelli nota:

"Se si considera bene il procedere della Republica romana, si vedrà due cose essere state cagione della risoluzione di quella Republica: l'una furon le contenzioni che nacquono dalla legge agraria; l'altra, la prolungazione degli imperii: le quali cose se fussono state conosciute bene da principio, e fattovi i debiti rimedi, sarebbe stato il vivere libero più lungo, e per avventura più quieto. E benché, quanto alla prolungazione dello imperio, non si vegga che in Roma nascessi mai alcuno tumulto; nondimeno si vide in fatto, quanto nocé alla città quella autorità che i cittadini per tali diliberazioni presono"[247].

In entrambe le circostanze, Machiavelli mette in luce una carenza di prudenza politica da parte delle istituzioni romane. Dal principio, si sarebbe dovuto riconoscere come tanto l'introduzione del cattivo esempio di trasgredire al dettato della legge prolungando la durata delle magistrature quanto la folle pretesa di alterare una *consuetudine* antica attraverso un intervento normativo del diritto scritto avrebbero finito per minare, in maniera irreversibile, la stabilità della Repubblica e, una volta riconosciutele, ad entrambe queste ragioni di declino si sarebbero dovuti opporre "*i debiti rimedi*". Nei due frangenti specifici, debiti rimedi sarebbero stati, rispettivamente, il ristabilimento della durata delle cariche per non più di un anno e l'interdizione ai Gracchi di tornare ad agitare lo spettro di una riforma agraria che restituisse il latifondo pubblico al popolo. Certo, come nota Machiavelli, l'affermazione progressiva della *consuetudine* di prolungare gli imperi ai generali non arrivò mai a produrre a Roma quei tumulti che, invece, accompagnarono, sin dalla sua prima formulazione, la proposta di legge agraria. E naturale è che così sia, posto che a fatica si potrebbe immaginare un tumulto a difesa di una legge già esistente o in opposizione ad una *consuetudine* non ancora stabilita, mentre con facilità si vedono scoppiare, nella storia romana e medievale così come in quella moderna e contemporanea, tumulti a sostegno di una legge nuova o a tutela di una *consuetudine* antica.

[247] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 529.

Nell'esposizione degli eventi che condussero all'affermazione della *consuetudine* di prolungare le magistrature, prima, e gli imperi, poi, Machiavelli non si discosta granché dalla narrazione liviana, nonostante se ne serva in maniera un po' arbitraria per opporre specularmente l'uno all'altro due episodi che, nella fonte latina, figurano a grande distanza e non presentano una diretta connessione, se non in apparenza. Risalente ad una fase di grandi tensioni tra il patriziato ed il popolo, dovute al rifiuto di quest'ultimo di battersi nella guerra che opponeva in quel momento Roma agli Equi ed ai Volsci, il primo esempio riguarda il rifiuto espresso nel 460 a.C. dal console in carica, Lucio Quinzio Cincinnato, di fronte alla proposta del Senato di rinnovare per l'anno successivo la sua elezione al consolato in funzione di contrasto alla Plebe che, a sua volta, aveva già prorogato di un anno il mandato dei propri Tribuni. Narra l'autore:

"E se gli altri cittadini a chi era prorogato il magistrato, fussono stati savi e buoni come fu Lucio Quinzio, non si sarebbe incorso in questo inconveniente. La bontà del quale è di uno esemplo notabile, perché, essendosi fatto intra la Plebe ed il Senato convenzione d'accordo, ed avendo la Plebe prolungato in uno anno lo imperio ai Tribuni, giudicandogli atti a potere resistere all'ambizione de' nobili, volle il Senato, per gara della Plebe e per non parere da meno di lei, prolungare il consolato a Lucio Quinzio: il quale al tutto negò questa diliberazione, dicendo che i cattivi esempli si voleva cercare di spegnergli, non di accrescergli con uno altro più cattivo esemplo, e volle si facessono nuovi Consoli. La quale bontà e prudenza se fosse stata in tutti i cittadini romani, non arebbe lasciata introdurre quella consuetudine di prolungare i magistrati, e da quelli non si sarebbe venuto alla prolungazione delli imperii: la quale cosa, col tempo, rovinò quella Republica"[248].

Nella versione fornita da Livio di questi medesimi fatti in *Ab Urbe condita* III, 21, la decisione presa dalla Plebe di rieleggere gli stessi Tribuni in carica nel 460 a.C. anche per l'anno successivo non è presentata come una scelta determinata dalla loro attitudine a "*potere resistere all'ambizione dei nobili*" quanto piuttosto come un'aperta provocazione del popolo nei confronti del Senato il quale, per mezzo di un senatoconsulto, aveva appena stabilito che la prolungazione del consolato e la rielezione dei tribuni fossero da considerarsi "*contra rem publicam*", ovvero contro gli interessi e contro la salute della Repubblica:

"Tunc, referente consule de tribonorum et plebis postulatis, Senatus consulta fiunt, neque tribuni legem eo anno ferrent, neque consules ab urbe exercitum educerent: *in reliquum magistratus continuari et eos tribunos refici iudicare Senatum contra rem publicam esse*. Consules fuere in patrum potestate; tribuni

[248] *Ibidem*.

reclamantibus consulibus refecti. Patres quoque, ne quid cederent plebi, et ipsi Lucium Quinctium consulem refeciebant"[249].

Con la decisione di riconfermare in carica gli stessi Tribuni dell'anno precedente, la Plebe veniva, dunque, a disubbidire scopertamente e frontalmente a quell'ordine del Senato che istituiva, di diritto e per la prima volta nella storia della Roma repubblicana, l'interdizione a prolungare le magistrature al di là della loro durata annuale. Rifiutando la nomina a Console offertagli dai Senatori, Cincinnato non fa che obbligare il patriziato romano ad essere coerente con quanto fissato nel suo stesso senatoconsulto, malgrado le pressioni della Plebe mirino a trascinare i nobili in una posizione d'incoerenza rispetto ai propositi espressi in precedenza:

"Nulla toto anno vehementior actio consulis fuit. «Mirer» inquit «si vana vestra, patres coscripti, auctoritas ad plebem est? Vos elevatis eam: quippe, quia plebs Senatus consultum in continuandis magistratibus solvit, ipsi quoque solutum vultis, ne temeritati multitudinis cedatis, tamquam id sit plus posse in civitate, plus levitatis ac licentiae habere. Levius enim vaniusque profecto est sua decreta et consulta tollere quam aliorum. Imitamini, patres coscripti, turbam inconsultam, et, qui exemplo aliis esse debetis, aliorum exemplo peccate potius quam alii vestro recte faciant; dum ego ne imiter tribunos nec me contra Sentaus consultum consulem renuntiari patiar!»"[250].

In questo primo esempio, il braccio di ferro intorno alla prolungazione delle magistrature riguarda il rapporto di forza esistente tra il Popolo e il Senato ed investe il grado di autorevolezza e di credibilità da attribuire alla parola senatoria. Se il Senato ha decretato, infatti, in forma ufficiale che prolungare di un anno il consolato e rieleggere gli stessi tribuni sia "*contra rem publicam*", non può poi, alle prime avvisaglie di tensione sociale, rivenire sul

---

[249] "Allora, udita la relazione del console intorno alle richieste dei tribuni e della plebe, il Senato decretò che né i tribuni presentassero quell'anno la legge né i consoli conducessero fuor di città l'esercito; *giudicò poi contrario alla Repubblica che in avvenire i magistrati durassero in carica oltre l'anno e che fossero rieletti gli stessi tribuni*. I consoli si sottoposero alla deliberazione senatoria; i tribuni invece furono rieletti nonostante le proteste dei consoli. E allora i senatori, per non essere da meno della plebe, rielessero anch'essi console Lucio Quinzio". (Tito Livio, *Storia di Roma* (libri I-III), *op. cit.*, p.380-383).

[250] "In tutto l'anno nessuna azione oratoria del console fu più violenta di questa. «Che io mi meravigli, o padri coscritti» egli disse «della nullità del potere vostro di fronte alla plebe? Voi stessi lo sminuite, voi che avete voluto, perché la plebe violò la deliberazione senatoria rieleggendo i suoi rappresentanti, violarla anche voi, per non cedere in sconsigliatezza alla moltitudine, come se la maggior potenza in uno Stato consistesse nell'avere maggior leggerezza e maggiore licenza. È infatti cosa più leggera e più vana cancellare i propri decreti e le proprie deliberazioni che quelle altrui. Imitate, padri coscritti, la sconsigliata moltitudine! Voi che dovete essere esempio agli altri peccate secondo l'esempio altrui invece di far sì che gli altri operino rettamente secondo l'esempio vostro! Ma che io non imiti i tribuni, che io non consenta d'essere proclamato console contro il decreto del Senato!»". (*Ivi*, p. 382-383).

proprio giudizio. Ne va della sua stessa autorità politica, come mostra l'appassionata orazione di Lucio Quinzio. Diverso è, invece, il carattere dell'*utilità pubblica* che muove i Senatori, nel secondo esempio, a deferire la rielezione del console, Quinto Publio Filone, impegnato nel 327 a.C. nell'assedio della città greca di Palepoli (Partenope) e dei suoi alleati napoletani. In questo primissimo caso di prolungazione dell'impero, l'utilità pubblica da salvaguardare sovrasta la stessa autorità politica del Senato e consiste, rinviando la data delle elezioni, nell'evitare un ritardo delle operazioni belliche e nel prevenire un mutamento della conduzione militare:

"Il primo a chi fu prorogato lo imperio, fu a Publio Philone; il quale essendo a campo alla città di Palepoli, e venendo la fine del suo consolato, e parendo al Senato ch'egli avesse in mano quella vittoria, non gli mandarono il successore, ma lo fecero Proconsolo; talché fu il primo Proconsolo. La quale cosa, ancora che mossa dal Senato per utilità publica, fu quella che con il tempo fece serva Roma"[251].

Sebbene fosse stata introdotta per rispondere ad un'esigenza di pubblica utilità e per adattare in maniera efficace un'istituzione tradizionale alle evenienze poste dalla temporalità di guerra, la possibilità di prolungare gli imperi diviene presto pratica abituale negli eserciti romani, grazie all'espansione della Repubblica ed allo spostamento del conflitto verso frontiere sempre più lontane. Lungo tre secoli di storia, dalla dilazione eccezionale concessa nel 327 a.C. al console Quinto Publio Filone durante l'assedio di Partenope alle guerre civili che insanguinarono il I secolo a.C. e condussero allo sfaldamento definitivo della Repubblica, la prolungazione degli imperi si è a tal punto affermata come *consuetudine* nella gestione della guerra che i soldati hanno dimenticato l'autorità del Senato e le preferiscono quella dei propri generali, rendendo i tempi maturi per l'affermazione di un Cesare che, con le proprie legioni, occupi la patria:

"perché quello esercito col tempo dimenticava il Senato e riconosceva quello capo. Per questo Silla e Mario poterono trovare soldati che contro al bene publico gli seguitassono: per questo, Cesare potette occupare la patria"[252].

Cattiva o buona, civile o militare, romana o medievale che sia, la forza della *consuetudine* è tale che, una volta radicatasi negli usi di un popolo, nemmeno gli esempi più grandiosi di bontà o di ferocia e nemmeno le leggi più eque o più aspre sono sufficienti ad estirparla. Curiosamente, è proprio nel primo libro dell'*Arte della guerra*, laddove tratta delle "*permute*"

[251] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 529.
[252] *Ivi*, p. 530.

che dovrebbero di frequente effettuarsi negli eserciti per impedire che i soldati si leghino in maniera eccessiva e malsana al proprio capitano, che Machiavelli accenna a questa capacità di resistenza al cambiamento della *consuetudine*, malgrado il vigore dei tentativi di rimuoverla:

"Ma le cattive consuetudini, o per la ignoranza o per la poca diligenza degli uomini, né per i malvagi né per i buoni essempli si possono levare via"[253].

Una reticenza alla mutazione pervicace e all'occorrenza violenta della quale avrebbero fatto diretta esperienza i Gracchi, pagandone la conoscenza a prezzo della propria vita, quando sul finire del II secolo a.C. provarono, in qualità di tribuni della Plebe, ad introdurre a Roma un progetto di riforma agraria per la spartizione popolare del latifondo pubblico che cercava di rimediare all'appropriazione privata condotta per più secoli dal patriziato a spese della Repubblica.

II. 4 COME FARE UNA LEGGE CHE SIA CONTRO A UNA CONSUETUDINE ANTICA È SCANDALOSISSIMO.

Alla narrazione delle lotte scatenatesi nel decennio compreso tra il 133 ed il 122 a.C. intorno alla legge agraria ed alla valutazione delle conseguenze teoriche che da questo esempio debbono essere tratte sul piano della prudenza politica, Machiavelli dedica un intero e celeberrimo capitolo, *Disc.* I, 37, i cui intenti sono già espressi in massima parte nel precetto contenuto nel titolo. A differenza di tanti altri luoghi dei *Discorsi*, dove il titolo fatto precedere al capitolo si limita ad annunciare in forma sintetica quale sarà il principale tema oggetto di discussione in quel luogo, il titolo di *Disc.* I, 37 presenta una struttura chiastica. Composto da due proposizioni, la prima serve, come da tradizione, ad introdurre a grandi linee il contenuto del capitolo, mentre la seconda ne suggerisce già una modalità di lettura e d'interpretazione:

[253] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere* (II), *op. cit.*, p. 1271.

"Quali scandoli partorì in Roma la legge agraria; e come fare una legge in una republica, che riguardi assai indietro, e sia contro a una consuetudine antica della città, è scandolosissimo"[254].

Ripresentandone l'adagio in veste di massima prudenziale e di principio politico, la formulazione posta da Machiavelli in apertura del proprio capitolo non fa che riprendere un luogo comune della giurisprudenza medievale, ereditato in maniera diretta dal diritto romano. Il contributo personale dell'autore consiste, piuttosto, nel fornirne una versione in termini negativi, incentrata sulla prevenzione degli "*scandali*", sul mantenimento della pace sociale e sul confronto, ben inteso, con le vicende drammatiche della Roma repubblicana. La questione che anima il capitolo, dimostrata attraverso l'esempio tragico dei Gracchi, è quella del rispetto dovuto da parte di coloro che governano alla "*diuturna consuetudo*" in quanto, osservata per lunghi anni, questa incarna una "*tacita civium conventio*" intorno alle proprie pratiche ed alle proprie disposizioni. Come notava il passo di Ermogeniano, contenuto nel *Digesto* (D. 1.3.35), che abbiamo analizzato nella seconda parte della presente ricerca:

"Sed et ea, quae longa consuetudine comprobata sunt, ac per annos plurimos observata, velut tacita civium conventio, non minus, quam ea, quae scripta sunt iura, servantur"[255].

Mettere in guardia, come fa Machiavelli, contro i rischi di scandalo e di tumulto in cui s'incorre quando si decide di "fare una legge in una repubblica che sia contro a una *consuetudine* antica della città" equivale a riconoscere il potenziale politico di consenso espresso dalla *consuetudine* e, di conseguenza, la sua capacità di resistenza nei confronti delle istanze di mutamento forzato contenute nella legge scritta. Una consapevolezza dal retroterra giurisprudenziale che doveva, nondimeno, rappresentare un patrimonio di saggezza pratica comune e trasversale ai ceti politici più diversi, per cultura e per formazione, che operavano e pensavano nella Firenze a cavallo tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, se, come notava Savonarola nella ventesima predica sopra il libro di Giobbe, tenuta nella terza domenica di Quaresima dell'anno 1495:

"Difficilissima cosa è volersi contrapporre alla consuetudine, perché, quando una cosa è invecchiata per consuetudine, non pare ch'ella si possa rimuovere, *etiam* che si conosca ch'ella non sia buona; e quando tu voglia parlare contra quello ch'è consueto, pare che ognuno ti riprenda e dica: Costui vuole essere

[254] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 139.
[255] *Digestum vetus Digestorum seu Pandectarum iuris civilis tomus primus*, De Porta, Lugduni, 1534, f. 9r.

più savio che tutti gli altri. Nondimanco, cognosciuto che qualche vostra consuetudine non è buona, e massime dove ne va la salute dell'anime, non ho potuto fare ch'io non parli contra tali consuetudini"[256].

"*Difficilissimo*", per Savonarola, e "*scandalosissimo*", per Machiavelli, è volersi contrapporre ad una cosa "*invecchiata per consuetudine*" o, detto altrimenti, a una "*consuetudine antica della città*". Poiché la *consuetudine* "*non sembra si possa rimuovere*" né per legge né per parola, anche qualora si sappia che essa "*non sia buona*", come nel caso della *consuetudine* secolare osservata dal patriziato romano di spartirsi arbitrariamente il latifondo pubblico a spese della Plebe e della Repubblica. Pena, a coloro che vogliano agire nondimeno contro la cattiva *consuetudine*, è il rischio degli scandali, dei tumulti e magari persino della morte violenta che accomuna, nell'epilogo di un'azione rivolta ad estirpare con la forza della legge o della parola le cattive *consuetudini* dei propri tempi, l'omicidio dei fratelli Gracchi e l'esecuzione del Frate.

Perché, allora, nonostante l'esperienza e la prudenza sconsiglino di concerto d'agire contro quella *consuetudine* che, benché cattiva, esprime una "*tacita civium conventio*", ad un determinato momento della storia romana e fiorentina due tribuni della plebe ed un frate dominicano sono stati a tal punto folli e sconsiderati da pensare di potere riformare il cattivo modo di vita dei propri concittadini attraverso le parole scritte in una legge o contenute in un sermone? Nel caso dei Gracchi, Machiavelli tenta di fornire una spiegazione intorno alla metà del capitolo nel punto in cui s'interroga sulle cause che portarono, sul finire del II secolo a.C., alla riapparizione sulla scena politica romana di quella "*contenzione della legge agraria, che infine fu causa della distruzione della Repubblica*"[257]. Tornando ad avanzare una tesi già ampiamente sviluppata negli anni cancellereschi (in occasione del "*Rapporto*", prima, e del "*Ritracto*", poi, "*delle cose della Magna*") e consistente nell'elogio parallelo della ricchezza pubblica e della povertà privata, così come aveva potuto osservarle in prima persona nel corso della legazione condotta presso l'Imperatore Massimiliano (giugno 1508) nelle città svizzere e tedesche, Machiavelli prende le mosse dalla constatazione che "*le repubbliche bene ordinate hanno a tenere ricco il pubblico e gli loro cittadini poveri*" e, se ciò non avvenne nella Repubblica romana, "*convenne che fusse nella città di Roma difetto in questa legge*".

---

[256] Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Giobbe* (I), a cura di R. Ridolfi, in *Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola*, Angelo Belardetti Editore, Roma, 1957, p. 373.
[257] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 140.

La legge in grado di tenere ricco il pubblico e poveri i cittadini è proprio quella legge agraria che avrebbe dovuto fissare e far rispettare rigide ed eque modalità di divisione e di appropriazione dell'agro pubblico via via acquisito da Roma nel corso della propria espansione, a danno delle popolazioni confinanti. Interrogandosi in maniera aperta sulle vicende della storia romana, Machiavelli individua tre generi di mancanze che possono aver prodotto l'insorgenza tardiva del dibattito intorno al progetto di riforma agraria in un momento in cui la spartizione privata del latifondo pubblico era a tal punto divenuta *consuetudine* per il patriziato che nessuna legge scritta avrebbe più potuto opporvisi con successo e senza scatenare violenti scandali:

"E perché le republiche bene ordinate hanno a tenere ricco il publico e gli loro cittadini poveri, convenne che fusse nella città di Roma difetto in questa legge: la quale o non fusse fatta nel principio in modo che la non si avesse ogni dì a ritrattare, o che si differisse tanto in farla, che fosse scandoloso il riguardarsi indietro o, sendo ordinata bene da prima, era stata poi dall'uso corrotta, talché in qualunque modo si fusse, mai non si parlò di questa legge in Roma, che quella città non andasse sottosopra"[258].

Tre sono, dunque, le possibilità che hanno potuto generare una situazione per la quale, alla fine del II secolo a.C., si riveli *scandalosissimo* e *difficilissimo* il tentativo dei Gracchi di rimuovere per legge la cattiva *consuetudine* dell'appropriazione indebita dell'agro pubblico. La prima eventualità concerne la legge stessa, nella sua interna formulazione ed articolazione. Può essere che la legge atta a regolare la ripartizione del latifondo pubblico sia stata fatta sin dal principio della Repubblica, seppur con tali lacune e con tali vaghezze che "*la si avesse ogni dì a ritrattare*". Machiavelli ipotizza, allora, come prima causa un'imperfezione dello stesso testo di legge la quale avrebbe spalancato, nel tempo, la porta all'istaurazione della cattiva *consuetudine*. Come seconda ipotesi, Machiavelli pensa, invece, ad una promulgazione tardiva della legge la quale rese, perciò, "*scandaloso il riguardarsi indietro*". Ovvero, ad un'approvazione riparativa della disposizione scritta che si situi in un tempo in cui la cattiva *consuetudine* di occupare in maniera privata l'agro pubblico fosse già realtà ed usanza della nobiltà romana. In terzo luogo, Machiavelli immagina, infine, una situazione analoga a quella riguardante il progressivo deterioramento della legge contro la prolungazione delle magistrature e degli imperi. Ben formulata ed emanata in tempi corretti, la legge agraria sarebbe stata "*poi dall'uso corrotta*", consentendo attraverso la reiterazione di pratiche ed esempi cattivi la nascita e l'affermazione di una *consuetudine* in seguito impossibile da rimuovere.

[258] *Ibidem*.

Lungi dal volerne risolvere l'interpretazione verso l'una o l'altra delle opzioni presentate, l'irriducibile pluralità delle cause convocate serve a Machiavelli per dimostrare con maggior forza l'ineluttabilità politica del fenomeno consuetudinario. Come che sia, una volta fondata la cattiva *consuetudine* ed una volta radicatasi negli usi dei cittadini, "*mai non si parlò di questa legge in Roma, che quella città non andasse sottosopra*". Nonostante miri con la propria azione e con la propria parola a sovvertirne l'ordine, conscio di questa medesima inviolabilità del diritto consuetudinario e dei rischi cui va incontro chi osi metterla in discussione è lo stesso Savonarola quando, nella nona predica sopra il libro di Aggeo del novembre 1494, difende di fronte ai propri sostenitori riuniti ad ascoltarlo dal pulpito di San Marco il progetto di riforma istituzionale del Consiglio Maggiore del quale Firenze dovrebbe dotarsi dopo la cacciata di Piero de' Medici. Nell'introduzione al proprio sermone, il Frate prende le mosse dal riconoscimento della forza politica della *consuetudine*, la quale non di rado "*supera e vince*" la stessa *verità*, e contro cui "*bisogna andare pian piano e a poco a poco*" se si vuole introdurre una nuova *consuetudine*, anche qualora la *consuetudine* vecchia sia cattiva e buona la nuova:

"Quanta forza abbia la consuetudine, dilettissimi in Gesù Cristo, si vede e cognosce, massime perché spesse volte supera e vince la verità; però, a volere mettere una nuova consuetudine contra l'usanza vecchia, non si può così in un tratto intromettere: ma bisogna andare pian piano. Pertanto, volendo noi col nostro predicare introdurre nuova consuetudine e dimostrare la renovazione che si debba fare per contraria consuetudine, ci bisogna andare pian piano e a poco a poco"[259].

Tanta è la dimestichezza di Savonarola con i precetti prudenziali della giurisprudenza antica e medievale che, nell'avvertimento rivolto ai propri fedeli in questo brano introduttivo della predica, il frate non invita a contrapporre all'*usanza vecchia* un nudo progetto di legge, per quanto innovativo e salutifero possa essere, bensì una *nuova e contraria consuetudine* la quale sia in grado di mostrare e dimostrare, sul piano delle pratiche, l'urgenza e la bontà della "*renovazione*". In tale riconoscimento implicito dell'autonomia e della priorità della *consuetudine* nei confronti della legge si trova già una parziale indicazione atta a fornire un'efficace risposta politica al quesito machiavelliano concernente la possibilità d'introdurre, senza provocare scandali, una nuova e buona legge di contro ad una cattiva ed antica *consuetudine.* Tale tentativo di rinnovamento deve, infatti, poggiare su una gestione adeguata

[259] Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, in *Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola*, Angelo Belardetti Editore, Roma, 1965, p. 143.

dei *tempi* e dei *modi* propri alla vita ed al funzionamento del fenomeno *consuetudinario*. Ciò significa, per il Frate e per i suoi sostenitori, fare i conti con la temporalità lenta e progressiva della riforma istituzionale, la quale "*non si può così in un tratto intromettere*", e fare leva, al contempo, sul valore della nuova *consuetudine*, la quale "*piano piano e a poco a poco*" può iniziare ad innovare nelle pratiche dei cittadini ciò che sarebbe scandalosissimo introdurre tutto d'un colpo e per legge. Colui che desideri rinnovare profondamente lo Stato bisogna, insomma, che abbia la saggezza politica di far cominciare la propria opera di ristrutturazione dal basso, dal modo di vivere e di convivere dei cittadini, con l'obbiettivo di creare nel tempo una nuova *consuetudine* che sia abbastanza forte per opporsi alla vecchia al momento del confronto sull'approvazione della legge di riforma. L'atteggiamento prudente di Savonarola incarna, senza dubbio, una posizione di grande rispetto e di profonda consapevolezza nei confronti del ruolo giuridico e del peso politico esercitati dalla *consuetudine* all'interno dell'ordine repubblicano la cui eco si ritrova nel testo della quarta predica sopra il libro di Ezechiele, recitata due anni dopo, nel dicembre 1496, in sostegno alle leggi moralizzatrici dei frateschi:

"Voi, buoni cittadini, se questi cattivi non vogliono fare le buone leggi, fatele voi per consuetudine nelle case vostre"[260].

L'invito rivolto dal Frate ai propri seguaci, aderenti alla fazione piagnona, rappresenta la secca traduzione, in termini politici adeguati al contesto storico fiorentino del 1496, di un'assunzione giuridica di lunga data e di lunga tradizione. Se, concordemente al diritto romano, la *consuetudine* è "*lex non scripta*", di fronte al rifiuto delle altre fazioni a trasformare in legge scritta i propositi moralizzatori di Savonarola, non resta ai frateschi che adottarne i principi come norma di condotta nelle proprie case, istaurando per mezzo della *consuetudine* un parallelo diritto non scritto. O, detto altrimenti, facendo vivere quelle stesse buone leggi, la cui approvazione è osteggiata in sede pubblica, per via di *consuetudine*, in sede privata; ovvero, dando vita ad una buona legislazione non scritta. Con quest'ultima citazione si avrà, forse, l'impressione di tornare a carezzare gli interrogativi formulati nel principio della nostra ricerca. Se, infatti, alla *consuetudine* è riconosciuta la facoltà di realizzare in alternativa al diritto scritto ciò che spesso risulta inattuabile per via di legge, quale spazio politico occupa, in definitiva, il fenomeno *consuetudinario* nella vita degli ordini per la sensibilità dei pensatori fiorentini a cavallo tra Quattrocento e Cinquecento, tra Repubblica e Principato, tra Medioevo e Modernità?

---

[260] Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele* (I), a cura di R. Ridolfi, in *Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola*, Angelo Belardetti Editore, Roma, 1955, p. 52.

Terzo capitolo.

La *consuetudine* come *vivere politico* di una città o di un popolo.

Se si dovesse trarre una prima conclusione da quanto è stato sin qui mostrato e dimostrato, bisognerebbe affermare che, in continuità con la tradizione del diritto romano e medievale, alla *consuetudine* è accordata da Machiavelli, così come da Savonarola, una rilevanza maggiore nella vita degli ordini rispetto alla legge scritta. In ragione della sua antecedenza (ontologica, cronologica e politica) nei confronti delle disposizioni che compongono il diritto scritto di cui si dota nel corso del tempo una città o un popolo, alla *consuetudine* sono riconosciute tanto la forza di osteggiare, di sostenere o di corrompere una norma scritta già esistente quanto la facoltà di valere come legge, in assenza di legge. Questo è, per Machiavelli e per Savonarola, il potere della *consuetudine*, tramandato dalla dottrina giuridica e confermato dall'esperienza storica. Poste tali premesse, in quest'ultima sezione ci s'interrogherà sulla causa che rende possibile il riconoscimento di un'importanza tanto vasta alla *consuetudine* rispetto agli altri elementi, leggi ed istituzioni, che caratterizzano e disciplinano l'esistenza degli ordini.

Sulla base di una scelta di testi che coprono l'intera maturità della produzione machiavelliana, si cercherà di far emergere come un simile ruolo tributato al fenomeno consuetudinario derivi in maniera diretta dall'identificazione che l'autore fa tra la *consuetudine* e la natura di un popolo o di una città. Presa nella sua accezione giuridicamente e politicamente più larga, la *consuetudine* coincide, allora, con l'insieme dei modi di vivere propri ad una comunità, popolo o città che sia, i quali ne contraddistinguono, sulla base delle pratiche di esistenza, l'essenza specifica rispetto alle altre comunità. Quando, negli scritti machiavelliani, è considerata sotto tale veste di natura fondante la vita stessa di una comunità, la *consuetudine* rappresenta il fenomeno politico per eccellenza poiché permette di dividere, al di là della varietà infinita di usi e di costumi che distinguono fra loro i popoli e le città, le aggregazioni umane sulla base di un'unica categoria: la *consuetudine* di talune al vivere *libero* e la *consuetudine* di talaltre al vivere *servo*. Questa separazione primordiale operata da Machiavelli in ragione della *consuetudine* di certuni popoli alla *libertà* e di cert'altri alla *servitù* consente di dividere in due

le civiltà, *libere* o *serve*, al di là della loro collocazione storica e trasversalmente alla loro grandezza rispettiva.

La Roma repubblicana, dalla cacciata dei Tarquini al II secolo a.C., e le città svizzere e tedesche del primo Cinquecento, che avrebbero partorito di lì a poco la Riforma, risultano, allora, idealmente e materialmente unite da un attaccamento feroce alla *consuetudine* del vivere *libero* così come i popoli del Ducato di Milano e del Regno di Napoli, al pari delle città romagnole e marchigiane, sono accomunati da una *consuetudine* al vivere *servo* che li rende volta per volta preda del primo venuto. Facendo dell'abitudine a vivere sotto il dominio della *legge* o, all'opposto, sotto il dominio di un *tiranno* un criterio di giudizio immediato e di classificazione essenziale che consente di reperire la natura di un popolo e di valutarla a partire dal suo architrave *consuetudinario*, Machiavelli eleva il diritto non scritto, ereditato dalla tradizione giuridica, a coordinata fondamentale del fenomeno politico nel suo complesso, in quanto dalla *consuetudine* alla *libertà* o dalla concorrente *consuetudine* alla *servitù* fa dipendere pace interna ed espansione esterna, fertilità delle arti e dei commerci, ricchezza e longevità di un ordine; ovvero, tutto ciò che decide della grandezza e della durata di una comunità o di una civiltà alla prova del tempo.

In questa sezione si cercherà di restituire, in primo luogo, la differenza che corre tra un popolo *consueto* al vivere libero ed un popolo *consueto* al vivere servo, a partire dall'analisi di tre testi machiavelliani. Secondariamente, si proverà a mettere in relazione l'immagine impiegata da Machiavelli in *Disc.* I, 16 per ritrarre "*uno popolo uso a vivere sotto uno principe*" con quella di cui si avvale Savonarola nel "*Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze*" per descrivere quel popolo al quale conviene "*el governo civile*". Infine, si prenderà in esame *Disc.* I, 11, "*Della religione de' Romani*", per mettere a fuoco dove si situi e di quali elementi si componga la principale qualità della *consuetudine* per le Repubbliche.

III. 1 LA *CONSUETUDINE* A VIVERE CON LE PROPRIE LEGGI E IN LIBERTÀ.

Come a più riprese si è avuto modo di sottolineare nel corso del presente studio, la forza della *consuetudine* è esperibile in tutto il suo valore giuridico e politico soprattutto in quei frangenti in cui la sua esistenza viene messa in discussione da una legge contraria o si trova minacciata da un tentativo di conquista esterna. Rispetto ai tempi quieti della pace, durante i quali la sua azione normativa sulla vita di un popolo risulta pressoché impercettibile in quanto ne costituisce la natura stessa, è nella temporalità straordinaria del conflitto sociale o della campagna militare che la *consuetudine* fa prova e mostra del suo potere di vincolo e di obbligazione sull'insieme dei comportamenti umani. Se ciò è vero, non stupirà, allora, osservare come Machiavelli scelga di ospitare l'analisi della più importante declinazione del fenomeno *consuetudinario*, quella che distingue i popoli usi a vivere *liberi* dai popoli usi a vivere *servi*, proprio in quelle pagine del *Principe* in cui si occupa della sottomissione da parte di una potenza esterna di quegli Stati abituati a vivere "*con le loro leggi e in libertà*". Si tratta del capitolo quinto del *Principe*, che ha per titolo: "*Quomodo administrandae sunt civitates vel principatus qui ante quam occuparentur suis legibus vivebant*". In che modo siano da amministrare, dunque, quelle città e quei principati che prima di essere occupati vivevano secondo le proprie leggi. La rubrica latina che funge da introduzione al capitolo mette deliberatamente sullo stesso piano "*civitates*" e "*principatus*", il cui accostamento provvisorio sarà smentito nel corso dell'analisi. In maniera preliminare, Machiavelli presenta al vaglio del proprio lettore e della successiva disamina tre possibilità atte a garantire nel tempo al conquistatore l'annessione di una città o di un principato *consueti* a vivere in precedenza con le proprie leggi ed in libertà: la "*rovina*" dei territori annessi oppure il "*trasferimento*" del Principe e della corte in questi luoghi o, infine, la "*creazione*" di uno Stato autonomo, retto da una fazione amica e da cui limitarsi a trarre dei proventi:

"Quando quelli stati, che si acquistano come è detto, sono consueti a vivere con le loro leggi e in libertà, a volergli tenere ci sono tre modi: il primo, ruinarle; l'altro, andarvi ad abitare personalmente; il terzo, lasciagli vivere con le sua legge, traendone una pensione e creandovi dentro uno stato di pochi, che te lo conservino amico: perché, sendo quello stato creato da quello principe, sa che non può stare sanza

l'amicizia e la potenza sua e ha a fare tutto per mantenerlo; e più facilmente si tiene una città usa a vivere libera con il mezzo de' sua cittadini che in alcuno altro modo, volendola preservare"[261].

Sembra, quindi, da questa prima configurazione che Machiavelli propenda per la terza opzione, consistente a crearvi uno Stato satellite, di pochi ed amico, poiché non c'è miglior modo per tenere una città usa a vivere libera che governarla "*con il mezzo de' sua cittadini*", anticipando a grandi linee il cuore della proposta di riforma di Firenze che avrebbe presentato, una decina di anni dopo, al cardinale Giulio de' Medici, futuro Papa Clemente VII, nel celeberrimo "*Discursus Florentinarum Rerum*" (1522)[262]. Ciononostante, come si è avuta occasione di mettere in luce già in altri luoghi del *Principe*, gli esempi storici forniti subito dopo, a partire dalle righe successive, sottopongono l'ipotesi avanzata in sede d'introduzione al controllo dell'esperienza cosicché il consiglio finale ne sarebbe uscito profondamente modificato.

Certo, la prudenza dell'arte politica insegna che in generale è più facile, volendo preservare una città usa a vivere libera, tenerla "*con il mezzo de' sua cittadini che in alcuno altro modo*"; tuttavia, per scegliere il metodo di mantenimento più idoneo a durare nel tempo, bisogna operare un'ulteriore distinzione intorno al significato di "*vivere libero*". Se, infatti, la *consuetudine* al vivere libero sta ad indicare genericamente l'abitudine del popolo recentemente annesso all'indipendenza, ciascuna delle tre tesi è buona e, probabilmente, l'istituzione di uno Stato satellite, concentrato nelle mani di pochi amici fidati, si configura come la migliore.

Però, nel caso in cui la *consuetudine* al vivere libero alluda non soltanto all'autonomia di governo, ma ad una precisa forma di Stato – quella del *vivere civile*, incarnata dalle istituzioni repubblicane e sottomessa al dominio della legge – la soluzione più sicura per possedere una simile città consiste nel rovinarla. La "*libertas*" rappresenta, infatti, uno dei lemmi più ambigui e polisemici del lessico politico antico e medievale, carattere che, lungi dal perdere, è andata intensificando nel corso della sua storia millenaria, dai volgarizzamenti moderni delle lingue neolatine, di cui "*libertà*" fa parte, al vocabolario filosofico contemporaneo dove è posta, senza posa, a fondamento di una presunta peculiarità dell'identità occidentale. Il vasto spettro

---

[261] N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 29-30.

[262] Si veda l'introduzione di J.-C. Zancarini alla sua traduzione del "*Discursus Florentinarum Rerum*", la cui edizione è corredata da due scritti machiavelliani di grande interesse, benché di difficile reperimento, quali il "*Ricordo al cardinale Giulio sulla riforma dello stato di Firenze*" e la "*Minuta di provvisione per la riforma dello stato di Firenze l'anno 1522*": Niccolò Machiavelli, *Discursus Florentinarum Rerum et autres textes politiques*, a cura di J.-C. Zancarini, Éditions Chemins de tr@verse, Neuville-sur-Saône, 2015, p. 5-53.

polisemico del "*vivere libero*" permette, allora, a Machiavelli di glissare nel proprio testo, in maniera difficilmente percettibile e greve al tempo stesso di conseguenze interpretative, dalla "*libertas*" medievale, intesa come autonomia giurisdizionale (*civitas superiorem non recognoscens est sibi princeps*), alla "*libertà*" moderna, più prossima al significato latino classico, di *Res Publica* retta dalle "*leges*".

Lontana dal configurarsi come capziosa o costruita ad arte, una simile identificazione della "*libertà*" come indipendenza territoriale con la "*libertà*" come forma di governo civile affonda le proprie radici nella tradizione giuridica del *Commune* medievale dell'Alta Italia, "*universitas*" autonoma in quanto governata da propri *statuti*, e nella tradizione politica della *Libertas Guelpha*, di cui Firenze si considera, dalla fine del XIII secolo, il baluardo in terra italiana. Attraverso gli esempi storici antichi di Sparta e di Roma ed attraverso quello moderno di Pisa, Machiavelli giunge, dunque, a distinguere nel prosieguo della propria argomentazione due classi di popoli, alle quali si addicono due diversi metodi di conquista e di occupazione.

Già la congiunzione latina "*vel*", impiegata nel titolo in luogo dei possibili "*et*" (piena coordinazione) o "*aut*" (netta opposizione) per accostare le "*civitates*" ai "*principatus*" che vivevano prima di essere occupati secondo le proprie leggi, lasciava presagire l'intento di separare nel corso della dimostrazione ciò che era accomunato in via provvisoria in apertura del capitolo. E, infatti, sebbene ambedue, città e principati, siano difficili da conservare per il conquistatore, in quanto "*consueti a vivere in libertà*", cioè a godere dell'indipendenza amministrativa e politica, pressoché impossibile risulta sottomettere una città "*consueta a vivere libera*", cioè autonoma *e* repubblicana, senza distruggerla poiché "*sempre ha per refugio nella rebellione el nome della libertà e gli ordini antiqui sua, e' quali né per lunghezza di tempo né per benifizi mai si dimenticano*". Due *consuetudini*, due nature dei popoli, a cui debbono corrispondere due differenti espedienti di annessione e di mantenimento, ciascuno appropriato a suo modo nella forma alla materia popolare che si trova a gestire. Anche in questo passaggio, più forte delle leggi si dimostra il diritto non scritto, in quanto *consuetudine* di un popolo a vivere sotto le leggi che fonda attaccamento, validità ed efficacia delle leggi stesse siccome incarnate nella natura del popolo e da essa inestirpabili in quanto loro necessario attributo:

"In exemplis ci sono gli spartani ed e' romani. Gli Spartani tennono Atene e Tebe creandovi uno stato di pochi, tamen le riperderono. E' romani, per tenere Capua Cartagine e Numanzia, le disfeciono, e non le perderono; vollono tenere la Grecia quasi come tennono gli spartani, faccendola libera e lasciandole

le sua legge, e non successe loro: tale che furno constretti disfare di molte città di quella provincia per tenerla. Perché in verità non ci è modo sicuro a possederle altro che la ruina; e chi diviene patrone di una città consueta a vivere libera, e non la disfaccia, aspetti di esser disfatto da quella: perché sempre ha per refugio nella rebellione el nome della libertà e gli ordini antichi sua, e' quali né per la lunghezza di tempo né per benifizi mai si dimenticano. E per cosa che si faccia o si provegga, se non si disuniscano o si dissipano gli abitatori, non dimenticano quello nome né quelli ordini, e subito in ogni accidente vi ricorrono: come fe' Pisa dopo cento anni che ella era suta posta in servitù da' fiorentini"[263].

All'esempio sfortunato degli spartani che, dopo la vittoria nella guerra del Peloponneso, cercarono di ridurre Atene (404 a.C.) e Tebe (382 a.C.), città indipendenti *e* democratiche, a Stati satelliti affiliati, attraverso l'imposizione di regimi oligarchici amici, e nel giro di pochi anni le persero, Machiavelli oppone la doppia prudenza dei Romani i quali, conquistate Capua Cartagine e Numantia, immediatamente le disfecero (rispettivamente 211 a.C., 146 a.C. e 133 a.C.), diffidando nella loro lunga *consuetudine* al vivere libero, mentre per la Grecia seppero imparare dai propri errori e, dopo aver concesso loro autonomia e libertà di vivere secondo le proprie leggi a seguito della conquista del regno di Macedonia (197 a.C.), furono costretti per mantenerne il controllo a ritornare sui propri passi, facendone una provincia senatoria e radendo al suolo la città ribelle di Corinto (146 a.C.). Alla logica prudenziale esposta in termini generali nel principio del capitolo, prima di addentrarsi nei meandri dell'esemplarità storica, la quale suggerisce come "*più facilmente si tiene una città usa a vivere libera con il mezzo de' sua cittadini che in alcuno altro modo, volendola preservare*", Machiavelli contrappone, sulla base dell'esperienza storica antica e moderna, la sicurezza inappellabile e la verità oggettuale della "*ruina*" come solo metodo in grado di domare e di ridurre all'obbedienza una città *consueta* al vivere libero *e* civile "*perché in verità non ci è modo sicuro a possederle altro che la ruina*".

L'esempio di Pisa, che si è rivoltata alla prima occasione buona, offerta dal passaggio di Carlo VIII in Italia (1494), nonostante fosse rimasta per circa un secolo sotto il dominio fiorentino (1406), dimostra, oltre all'abituale superiorità dei Romani sui moderni, come né lo scorrere del tempo né l'elargizione di benefici possano cancellare nei popoli liberi quell'antica *consuetudine* che è loro propria per natura, la quale fa sì che l'attaccamento agli ordini repubblicani e financo il nome della *libertà* fungano perennemente da "*refugio nella rebellione*". La *consuetudine* al vivere libero è tanto radicata in quelle "*civitates*" che sono abituate a governarsi attraverso le istituzioni repubblicane e sulla base delle leggi scritte che, se il conquistatore volesse provare a

[263] N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 30-31.

rimuoverla senza con ciò disfare la città, si esporrebbe a sua volta al rischio "*di essere disfatto da quella*" o, come spiega Savonarola nel terzo capitolo del primo "*Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze*", ad un'impresa "*difficile e quasi impossibile*":

"La consuetudine è un'altra natura; però che, come la natura è inclinata a uno modo e non si può cavare di quello, come la pietra è inclinata a descendere e non si può fare salire se non per forza, così la consuetudine si converte in natura, ed è molto difficile e quasi impossibile cavare li uomini, e massime li popoli, delle loro consuetudine, *etiam* male, perché tali consuetudini sono fatte a loro naturale. Ora el popolo fiorentino, avendo preso antiquamente el reggimento civile, ha in questo fatto tanta consuetudine, che, oltre che a lui questo è più naturale e conveniente di ogni altro governo, ancora per la consuetudine è tanto impresso nella mente de' cittadini, che saria difficile e quasi impossibile a rimuoverli da tale governo"[264].

In questo brano, contenuto nel primo *Trattato*, il Frate svolge due ordini di considerazioni per spiegare i motivi dell'attaccamento del popolo fiorentino al "*reggimento civile*" le quali, sebbene si corroborino a vicenda nella retorica dell'argomentazione, non sono ciononostante interamente sovrapponibili. Sulla scorta di quanto esposto da Savonarola nel secondo capitolo del *Trattato*, del quale analizzeremo un passo nella prossima sezione, il reggimento civile sembra essere, dal punto di vista formale, la soluzione di governo che meglio si addice al popolo fiorentino, dato che l'abbondanza d'ingegno e di coraggio che regna fra i suoi cittadini renderebbe intollerabile e pericoloso il governo di uno o di pochi, i quali più si confanno a popoli rozzi o deboli. I Fiorentini non sono né l'uno, né l'altro e, di conseguenza, conviene istituire fra loro, secondo una buona teoria delle forme di governo appropriate a ciascun popolo, uno Stato che sia popolare e che si regga secondo le norme del vivere civile.

Come mostra con chiarezza la stessa costruzione sintattica del brano citato, l'opportunità di tale scelta sotto il profilo teorico permette di rendere ragione soltanto per metà dell'amore che i Fiorentini portano alla propria *libertà*. L'altra causa dell'ostinazione con cui Firenze si attacca e si è sempre attaccata al vivere libero è da ricercare, al di là delle giustificazioni formali, nella storia della città la quale fa sì che l'antica *consuetudine* al reggimento civile ha impresso a tal punto nella mente dei cittadini l'affezione per il proprio modo di governo, popolare e civile, "*che saria difficile e quasi impossibile a rimuoverli*". Lo stesso attaccamento dei cittadini alle

[264] G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, *op. cit.*, p. 448.

leggi scritte, che come somma autorità disciplinano il vivere civile e repubblicano, trae la propria origine e ragion d'essere da una base normativa più profonda rispetto a quanto prescritto dalle singole disposizioni o rispetto alla mistica incarnata dall'arco istituzionale, coincidendo il diritto non scritto con la vita stessa del popolo, antecedente giuridico e fondamento politico della sua natura. Nel tempo, "*la consuetudine si converte in natura*" e le buone così come le cattive *consuetudini* diventano a tal punto indistinguibili dall'esistenza stessa di un popolo nel suo complesso da non poterle più separare dalla sua identità, a meno di non avere la forza ed il coraggio necessari a "*disfare*" e "*rovinare*" quel popolo per introdurvi una nuova forma, come seppero fare i Romani nei confronti delle città assoggettate, facendo mostra di quella ferocia priva di scrupoli e di pietà che spesso Machiavelli si trova ad elogiare.

Così, nella parte finale del capitolo quinto del *Principe*, la decisione fra le tre proposte avanzate in introduzione per gestire dopo la conquista "*quelli stati consueti a vivere con le loro leggi e in libertà*" è fatta dipendere in maniera diretta dalla natura dei popoli assoggettati. Se si tratta di una città o di una provincia usa a vivere libera, benché "*sotto uno principe*", si potrà approfittare del consiglio prudenziale di provare a governarla "*con il mezzo de' sua cittadini*", posto che quel popolo è consueto ad ubbidire e non è in grado di darsi da solo né un nuovo principe, né un vivere civile. Tuttavia, se si tratta di una Repubblica consueta a vivere libera e civilmente, cioè qualora si sia di fronte ad una vera e propria "*civitas*", per mantenere con sicurezza tali territori non resta al conquistatore che trasferirvi la capitale e la corte del proprio Stato o più semplicemente, come insegna l'esempio dei Romani, "*spegnere, rovinare, disfare*" la città recentemente annessa:

"Ma quando le città o le provincie sono use a vivere sotto uno principe e quello sangue sia spento, sendo da uno canto usi ad ubbidire, da l'altro non avendo il principe vecchio, farne uno in fra loro non si accordano, vivere liberi non sanno: di modo che sono più tardi a pigliare l'arme e con più facilità se gli può uno principe guadagnare e assicurarsi di loro. Ma nelle repubbliche è maggiore vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta: né gli lascia, né può lasciare, riposare la memoria della antiqua libertà; tale che la più sicura via è spegnerle, o abitarvi"[265].

Una riflessione che potrebbe essere considerata come la naturale premessa del discorso svolto nel quinto capitolo del *Principe* intorno ai motivi che spingono una città recentemente

[265] *Ivi*, p. 31.

assoggettata ad acquietarsi o a ribellarsi al dominio del nuovo conquistatore è rappresentata dalla ricognizione condotta da Machiavelli in *Disc.* III, 12 sulle cause che, in tempo di guerra, portano i propri soldati a battersi e quelli del nemico a difendersi. Sebbene di questo capitolo si prenderà in esame soltanto un breve estratto, prezioso ai fini della nostra ricerca, non si può evitare di spendere in sede introduttiva qualche parola sul metodo assolutamente innovativo e personale cui Machiavelli dà vita in questo testo per analizzare e spiegare il fenomeno della guerra nel suo complesso. Sin dal principio della trattazione, l'autore invita il proprio lettore a riflettere su "*quanto sia utile alle umane azioni la necessità*" e su come i capitani degli eserciti antichi, che ben conoscevano la "*virtù*" di tale necessità, "*facevano ogni opera perché i soldati loro fussero constretti da quella e, dall'altra parte, usavano ogni industria perché gl'inimici se ne liberassero*"[266]. Nella guerra (in ogni guerra e, più in generale, in ogni conflitto), la "*necessità*" svolge, per Machiavelli, il ruolo di motore delle azioni umane. Mosso dalla necessità è colui che attacca, così come mosso dalla necessità è colui che si difende.

Che si tratti di un individuo, di un gruppo o di un esercito, ogni parte implicata in uno scontro, grande o piccolo che sia, ha la propria necessità, la propria peculiare e particolare necessità, che lo porta a battersi. Per un capitano, comprendere che la necessità costituisca la principale motivazione che conduce l'uomo a combattere forma, secondo Machiavelli, la più importante ed essenziale conoscenza che si possa avere delle cose di guerra. Perché una volta conosciuta quanto grande sia la "*virtù*" della necessità nella determinazione delle azioni umane, così come la conoscevano i generali di Roma antica, un capitano prudente può cercare d'istillarla artificialmente nelle proprie truppe per motivarle a scendere in campo, ingegnandosi a metterla con ogni espediente "*ne' petti di chi ha a combattere*", allo stesso modo in cui può farne una solida base di giudizio per preventivare come si difenderà il nemico:

[266] "*Altre volte abbiamo discorso quanto sia utile alle umane azioni la necessità e a quale gloria siano sute condutte da quella*; e, come da alcuni morali filosofi è stato scritto, le mani e la lingua degli uomini, duoi nobilissimi instrumenti a nobilitarlo, non arebbono operato perfettamente né condotte le opere umane a quella altezza si veggono condotte, se dalla necessità non fussoro spinte. *Sendo conosciuta adunque dagli antichi capitani degli eserciti la virtù di tale necessità, e quanto per quella gli animi de' soldati diventavano ostinati al combattere, facevano ogni opera perché i soldati loro fussero constretti da quella e, dall'altra parte, usavano ogni industria perché gl'inimici se ne liberassero*. E per questo molte volte apersono al nimico quella via che loro gli potevano chiudere, e a' suoi soldati propri chiusono quella che potevano lasciare aperta". (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 503).

"Quello adunque che desidera o che una città si defenda ostinatamente o che uno esercito in campagna ostinatamente combatta, debbe sopra ogni cosa ingegnarsi di mettere, ne' petti di chi ha a combattere, tale necessità"[267].

In questo densissimo capitolo, Machiavelli fa emergere come capire le ragioni per cui il nemico si batte equivalga, per l'avversario, a comprendere in che modo combatterà, con quanta audacia sosterrà lo scontro e per quanto tempo sarà disposto a tenere senza piegarsi, oltre al fatto che carpire la necessità del nemico contiene già una parziale indicazione su come e dove cercare una soluzione buona a togliergli la voglia di resistere. Rimettendo al centro del discorso sulla guerra l'individuazione delle necessità che muovono gli attori del teatro bellico, *Disc.* III, 12 riconduce l'arte militare nel campo del sapere politico, elevando la conoscenza del nemico, delle sue paure così come delle sue speranze, a strumento per una valutazione prudente e per una conduzione efficace del conflitto.

Sapere da quale necessità è animato il nemico vuol dire, allora, per il capitano esperto avere a disposizione un'arma che gli consente di prevedere le mosse dell'avversario sulla base dei moventi che ne guidano l'azione. Per illustrare la propria tesi in merito all'opportunità di conoscere la necessità che spinge il nemico ad agire per poterlo meglio contrastare e vincere, Machiavelli sceglie di concentrarsi su tre esempi che gli consentono di mettere in luce tutte le difficoltà insite nel giudizio di situazioni militari particolarmente delicate: la durata di un assedio, la repressione di una ribellione, la conquista di una città consueta al vivere libero.

Nel primo esempio, il capitano potrà essere in grado di prevedere, ancor prima d'aver cinto d'assedio una città, se l'espugnazione cui va incontro si rivelerà lunga e complessa o, al contrario, rapida ed agevole sulla base di un attento esame dei motivi e degli interessi che costringono il nemico alla difesa, mentre, nel secondo esempio, il capitano dovrà rassegnarsi al fatto che più difficile sia riprendere il controllo di una terra ribellata rispetto a conquistarla per la prima volta poiché chi si è rivoltato teme la pena che segue la ribellione e tale timore costituisce una ragione sufficiente per spronarlo a persistere con ogni mezzo nella resistenza:

"Onde uno capitano prudente, che avesse a andare ad una espugnazione d'una città, debbe misurare la facilità o la difficultà dello espugnarla, dal conoscere e considerare quale necessità constringa gli

[267] *Ibidem*.

abitatori di quella a difendersi: e quando vi truovi assai necessità che gli constringa alla difesa, giudichi la espugnazione difficile; altrimenti, la giudichi facile. Quinci nasce che le terre, dopo la rebellione, sono più difficili ad acquistare, che le non sono nel primo acquisto; perché, nel principio, non avendo cagione di temere di pena, per non avere offeso, si arrendono facilmente; ma parendo loro, sendosi dipoi ribellate, avere offeso, e per questo temendo la pena, diventono difficili ad essere espugnate"[268].

Il terzo esempio è tratto, invece, dall'analisi di un caso storico concreto. L'autore s'interroga su quale causa abbia potuto produrre una sorte ed una fortuna tanto diverse per l'espansionismo fiorentino e per l'espansionismo veneziano ai danni delle città vicine. Entrambe Repubbliche, entrambe grandi e ricche città, se ci atteniamo a quanto racconta Machiavelli, Firenze avrebbe investito, nei secoli, più di Venezia per finanziare la guerra, arrivando ad acquistare in definitiva un numero largamente inferiore di territori. Sfatando la meraviglia di chi si ostina a considerare le campagne belliche come puro fenomeno economico e militare, Machiavelli invita a ricercare la ragione di esiti così differenti nella natura contrapposta dei popoli verso cui si sono dirette, rispettivamente, le mire di Venezia e di Firenze. "*Chi considera bene i vicini della città di Firenze e i vicini della città di Vinegia*" non si stupirà, allora, dei risultati raggiunti dalle due Repubbliche, tenuto conto che Venezia ebbe a conquistare città "*use a vivere sotto uno principe e non libere*", allorché Firenze, nonostante avesse a che fare con nemici meno potenti, era interamente "*circundata da città tutte libere*". Divenuta con il tempo naturale ai popoli delle *civitates* toscane, la *consuetudine* al vivere libero e civile costituisce la necessità politica che sprona i vicini di Firenze alla difesa, rendendone pressoché ininfluente l'inferiorità economica e militare, allo stesso modo in cui la *consuetudine* "*a vivere sotto uno principe e non libere*" priva i vicini di Venezia della necessità politica di resistere, malgrado la loro potenza:

"Pertanto, chi considera bene i vicini della città di Firenze ed i vicini della città di Vinegia, non si maraviglierà, come molti fanno, che Firenze abbia più speso nelle guerre, ed acquistato meno di Vinegia: perché tutto nasce da non avere avuto i Viniziani le terre vicine sì ostinate alla difesa, quanto ha avuto Firenze; per essere state tutte le cittadi finitime a Vinegia use a vivere sotto uno principe, e non libere; e quegli che sono consueti a servire, stimono molte volte poco il mutare padrone, anzi molte volte lo desiderano. Talché Vinegia, benché abbia avuto i vicini più potenti che Firenze, per avere trovato le terre meno ostinate, le ha potuto più tosto vincere, che non ha fatto quella sendo circundata da tutte città libere"[269].

---

[268] *Ibidem*.
[269] *Ivi*, p. 503-504.

Il capitano prudente deve, dunque, fare i conti con la necessità che muove il nemico alla guerra ed ingegnarsi con ogni mezzo di rimuoverla poiché, eliminata tale necessità, è levata anche la ragione principale che produce la sua ostinazione nella difesa. Se nel caso delle città ribelli, questa prudenza si traduce in una promessa di perdono a coloro che temono la pena una volta restaurato il potere legittimo, nel caso delle città *consuete* a vivere libere si realizza mostrando di voler colpire soltanto i capi della città, senza con ciò alterarne il governo e gli ordini civili:

"Debbe adunque uno capitano, per tornare al primo discorso, quando egli assalta una terra, con ogni diligenza ingegnarsi di levare, a' difensori di quella, tale necessità, e, per consequenzia, tale ostinazione; promettendo perdono, se gli hanno paura della pena; e se gli avessono paura della libertà, mostrare di non andare contro al comune bene, ma contro a pochi ambiziosi della città; la quale cosa molte volte ha facilitato le imprese e le espugnazioni delle terre"[270].

Se, in conclusione, si sondano tutte le possibili necessità per le quali gli uomini sono spinti a combattere, si scopre che, nei popoli, nessuna è tanto forte ed efficace quanto la *consuetudine* alla libertà la quale, andando a coincidere con la natura e l'identità stessa del popolo, produce un attaccamento tale agli ordini ed al reggimento che gli sono propri da essere in grado di sopperire, nell'ostinazione della difesa, all'inferiorità di armi e di danaro. Machiavelli scopre, quindi, come in guerra il movente politico possa sovrastare la penuria economica e militare. E non si dà movente politico più vigoroso dell'amore per la libertà poiché tale affezione è inscritta dalla *consuetudine* nella natura dei popoli e così come ai popoli consueti a vivere servi non si può insegnare la libertà, non si può farla dimenticare ai popoli consueti a vivere liberi.

Un esempio magistrale in tal senso è offerto da *Ist.* II, 36. Il capitolo in questione succede a quello, analizzato in precedenza, che raccontava la presa di Palazzo Vecchio da parte di Gualtieri di Brienne, Duca di Atene, l'08 settembre 1342. *Ist.* II, 36 funge da collante tra l'episodio della conquista del palazzo, che sancisce icasticamente la sospensione del vivere libero e civile a Firenze, e lo scoppio della rivolta popolare, il 26 luglio 1343, che avrebbe portato alla cacciata del Duca ed alla restaurazione degli ordini repubblicani. Questo lungo capitolo è teso, dunque, a mostrare le nefandezze ed i soprusi perpetrati dal nuovo Signore nel periodo in cui occupò la cosa pubblica a danno di ciascun ceto fiorentino, senza distinzioni,

[270] *Ivi*, p. 504.

salvo per la plebe che l'aveva appoggiato nella presa del potere. Un'omogeneità di trattamento che Machiavelli tiene a sottolineare in quanto costituisce la base di malcontento condiviso su cui poté innestarsi una ribellione trasversale alle diverse classi sociali fiorentine, fra loro sino a quel momento tradizionalmente avverse, la quale si rivelò in grado di mobilitare l'insieme della cittadinanza nella difesa delle proprie *consuetudini* repubblicane. La narrazione riprende dove l'avevamo lasciata con la conclusione di *Ist.* II, 35: dalla riduzione coatta ed umiliante dei Signori, definiti nel testo machiavelliano "*difensori della libertà*", al rango di privati cittadini:

"Il duca, acquistato che ebbe la signoria, per torre l'autorità a quegli che solevano della libertà essere difensori, proibì ai Signori ragunarsi in palagio, e consegnò loro una casa privata"[271].

Non si commenteranno qui l'insieme di tappe e di episodi ripercorsi da Machiavelli in maniera retoricamente efficace e con grande dovizia di particolari per mostrare come, dai gesti più vili ai provvedimenti più annichilenti per lo spirito repubblicano, il Duca si governasse, giorno dopo giorno, in modo sempre più tirannico. Alle vessazioni commesse indistintamente contro i nobili e i popolani, contro i cittadini e i contadini, contro gli uomini e, soprattutto, contro le donne, il nuovo Signore contrapponeva ogni sorta di elargizione nei confronti della plebe, che l'aveva innalzato a questo ruolo, e nei confronti dei propri connazionali, militari e non militari, di origine francese che accorrevano via via più numerosi a Firenze per vivere alla corte del Duca:

"Venuto pertanto il mese di maggio, nel qual tempo i popoli sogliono festeggiare, fece fare alla plebe e popolo minuto più compagnie, alle quali onorate di splendidi tituli dette insegne e danari: donde una parte di loro andava per la città festeggiando, e l'altra con grandissima pompa i festeggiamenti riceveva. Come la fama si sparse della nuova signoria di costui, molti vennono di sangue franzese a trovarlo; ed egli a tutti, come a uomini più fidati, dava condizione; in modo che Firenze in poco tempo divenne non solamente suddita a' Franzesi, ma a' costumi e agli abiti loro; per che gli uomini e le donne, sanza avere riguardo al vivere civile o alcuna vergogna, gli imitavano. Ma sopra ogni cosa quello che dispiaceva era la violenza che egli e i suoi, sanza alcuno rispetto, alle donne facevano"[272].

Da quanto possiamo leggere in questo brano, Machiavelli tiene a mettere in risalto nel proprio racconto, e non è un caso, un doppio sovvertimento del vivere libero. La "*libertas*" polisemica del Comune medievale, di cui abbiamo individuato pocanzi i due tratti essenziali, è oltraggiata

[271] N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, *op. cit.*, p. 397.
[272] *Ivi*, p. 398.

e messa a repentaglio dal Duca tanto come "*indipendenza*" quanto come "*civiltà*" della città guelfa di Firenze. Ostaggio della plebe e oramai "*suddita a' Franzesi*", la Repubblica ha certamente perduto la propria autonomia; tuttavia, ancora più grave, Firenze rischia di smarrire, con l'afflusso in città dei *costumi* cortigiani portati dalle genti d'Oltralpe, anche la propria *consuetudine* al vivere civile, avvezzandosi alle usanze e persino agli *abiti* di un popolo "*uso a vivere sotto uno principe e non libero*". Finché resta intatta nel popolo la *consuetudine* alla civiltà, nessun espediente legislativo o militare adottato dall'occupante può cancellare dalla sua natura l'amore per gli ordini antichi e per la *libertà* la quale, come dimostrava nel quinto capitolo del *Principe* il caso della ribellione di Pisa del 1494, viene prima o poi riconquistata, anche dopo un secolo di sopraffazione, non appena si presenti un'occasione propizia.

Tuttavia, la contaminazione dei *costumi* agisce dal basso sulle *consuetudini*, alterandole non per imposizione, ma per *imitazione*. Se tutta l'affezione di un popolo alle istituzioni repubblicane ed alle leggi civili si regge sulla sua buona *consuetudine*, i cattivi *costumi* si rivelano, allora, uno strumento assai più potente delle disposizioni scritte e delle armi belliche per sottomettere una città libera in quanto corrompono dalle fondamenta la stessa natura di un popolo, erodendo progressivamente e senza dar luogo a scandali il cuore di quel diritto non scritto che ne fonda l'identità politica. Anche in questo frangente, come nel capitolo precedente per la presa del Palazzo, è però la vista del nuovo potere, lo spettacolo desolante della mistica servile cui il Signore dà vita con la propria "*regale pompa*", a rendere evidente e perciò intellegibile a tutti i cittadini qual sorta di attentato si stia consumando ai danni della loro *libertà*. Se i cattivi *costumi* si insinuano dolcemente e senza dar adito a scalpore fra le buone *consuetudini*, arrivando a pervertirle dall'interno senza che ci si renda conto della corruzione, se non quando è già troppo tardi per porvi rimedio, è l'immagine plastica del Signore a cavallo, circondato da una corte di sgherri ed in posa di sovrano, a mostrare al popolo in maniera trasparente e traumatica il ritratto riflesso della propria servitù, accendendo quello sdegno naturale nelle città libere quando sono degradate al ruolo di suddite che è la prima favilla su cui Machiavelli narratore innesta il moto della ribellione:

"Vivevano adunque i cittadini pieni di indegnazione veggendo la maestà dello stato loro rovinata, gli ordini guasti, le legge annullate, ogni onesto vivere corrotto, ogni civile modestia spenta: perché coloro

che erano consueti a non vedere alcuna regale pompa non potevono sanza dolore quello di armati satelliti a pié e a cavallo circundato riscontrare"[273].

Se la figura del Duca di Atene, agghindato in pompa magna ed accompagnato da un codazzo di cortigiani, dà ad intendere immediatamente ai Fiorentini in che cosa consista la loro servitù ed a che prezzo stiano pagando la perdita della propria libertà, anche a Machiavelli e Savonarola capita di ricorrere nei propri testi teorici alla forza comunicativa dell'immagine per illustrare, in maniera più diretta ed intuitiva di quanto potrebbe fare l'argomentazione razionale, a quale natura corrisponda la *consuetudine* di un popolo uso a vivere sotto un principe o, all'opposto, la *consuetudine* di un popolo uso a vivere sotto il governo civile, avvalendosi di una metafora.

III. 2 UN ANIMALE BRUTO NUTRITO IN CARCERE E UN UOMO USO A STARE ALL'ARIA E NELLI CAMPI.

In *Disc.* I, 16 Machiavelli torna ad affrontare un tema che era già stato posto con nettezza nel quinto capitolo del *Principe*, dove si diceva che "*quando le città o le provincie sono use a vivere sotto uno principe e quello sangue sia spento, sendo da uno canto usi ad ubbidire, da l'altro non avendo il principe vecchio, farne uno in fra loro non si accordano, vivere liberi non sanno*"[274]. In questo caso l'interrogativo non è abbordato, tuttavia, dal punto di vista dell'occupante esterno, che deve comprendere quale sia la via più idonea a conservare in proprio possesso quella provincia già abituata a vivere in precedenza sotto un principe, bensì dal punto di vista della città stessa la quale accidentalmente si ritrovi, malgrado la sua natura servile, a poter disporre della propria libertà. Il giudizio di Machiavelli su tale eventualità storica è duro fin dalla prima formulazione del titolo, dove l'autore spiega a chiare lettere come:

"Uno popolo uso a vivere sotto uno principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficultà mantiene la libertà"[275].

---

[273] *Ibidem*.
[274] N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 31.
[275] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 103.

Tale difficoltà a mantenere la libertà per un popolo uso a vivere sotto un principe si spiega sulla base di quanto visto sin qui. Se, infatti, la conquista della libertà è del tutto accidentale, poiché non inerisce la sua natura di popolo abituato a servire, con la medesima facilità con cui l'ha acquistata sarà destinato a perderla, posto che per *consuetudine* non è in grado di gestire tale libertà. Nelle primissime righe del capitolo, Machiavelli afferma come gli esempi d'incapacità dei popoli "*usi a vivere sotto uno principe*" a reggere il peso di una ritrovata e non cercata libertà siano "*infiniti nelle memorie delle antiche storie*" e proprio per spiegare la ragionevolezza di tale difficoltà ricorre alla metafora dell'animale bruto nutrito in carcere:

"Quanta difficultà sia a uno popolo, uso a vivere sotto uno principe, perservare dipoi la libertà, se per alcuno accidente l'acquista, come l'acquistò Roma dopo la cacciata de' Tarquinii, lo dimostrono infiniti esempli che si leggono nelle memorie delle antiche istorie. E tale difficultà è ragionevole; perché quel popolo è non altrimenti che un animale bruto, il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia stato nutrito sempre in carcere ed in servitù; che dipoi lasciato a sorte in una campagna libero, non essendo uso a pascersi, né sappiendo i luoghi dove si abbia a rifuggire, diventa preda del primo che cerca rincatenarlo"[276].

La metafora impiegata da Machiavelli è di grande finezza e lascia trasparire come tra i popoli usi a vivere in libertà ed i popoli usi a vivere sotto un principe non vi sia una differenza antropologica, bensì storica. La natura "*feroce e silvestre*" che pertiene ad ogni popolo in quanto "*animale bruto*", cioè in quanto insieme di uomini naturalmente inclinati alla libertà, risulta nei popoli usi a vivere sotto un principe irrimediabilmente alterata da una lunga *consuetudine* di vita in gabbia ed in servitù. Ancora una volta, ad essere messa al centro della riflessione machiavelliana sulle identità dei popoli è la forza della *consuetudine* la quale, come affermava Savonarola nel terzo capitolo del primo *Trattato* riprendendo l'adagio classico ciceroniano, è "*un'altra natura*". Benché nel fondo resti una bestia selvatica, l'animale che ha vissuto tutta la propria esistenza in cattività non è in grado, una volta abbandonato in piena campagna, di procacciarsi da solo il cibo ed il riparo di cui ha bisogno poiché qualcun altro pensa, da sempre, a rispondere al suo posto a tali esigenze. L'animale addomesticato non è autonomo ed in tale condizione, quand'anche gli capitasse accidentalmente di ritrovarsi libero, non sapendo gestire la propria libertà cadrebbe "*preda del primo che cerca rincatenarlo*".

[276] *Ibidem*.

All'opposto, nel secondo capitolo del primo "*Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze*", Savonarola prova a sua volta a definire attraverso un'immagine metaforica a che cosa corrisponda la natura di quei popoli che non sono in grado di "*tollerare*" il governo monarchico. Doppiamente vincolato dalla sua appartenenza all'ordine domenicano e dal dispositivo di pensiero scolastico del quale si avvale per formulare le proprie idee, Savonarola è obbligato, almeno formalmente, ad attenersi nell'argomentazione ai precetti politici di Tommaso il quale considera, in piena sintonia con la tradizionale gerarchia medievale delle forme di governo, la monarchia come la più buona e la più giusta configurazione di potere con cui possa governarsi un popolo. Per aggirare il problema dell'obbedienza all'autorità dell'Aquinate e per avanzare la propria proposta dell'opportunità di dotare Firenze di un reggimento "*popolare e civile*", Savonarola dedica il secondo capitolo del primo *Trattato* a dimostrare come, benché il "*governo di uno*" sia in assoluto preferibile alle altre forme di reggimento, vi sono popoli che "*per natura o per consuetudine*" non possono sopportare la monarchia "*senza grandi e intollerabili inconvenienti*". Al capitolo successivo, del quale si è già avuto modo di analizzare il brano più importante, sarebbe stato riservato il compito di mostrare come Firenze faccia parte di questa schiera di popoli liberi per natura o per consuetudine, i quali non sopporterebbero altre forme di governo all'infuori di quella civile.

Curiosa è, tuttavia, la metafora impiegata da Savonarola per descrivere la natura atipica di tali popoli. Se l'animale addomesticato di Machiavelli è come una bestia "*feroce e silvestre*" la quale, per troppo lunga e cattiva *consuetudine* al carcere ed alla servitù, ha perduto la propria natura selvatica ad un punto tale che non potrebbe nemmeno più essere rimessa in libertà, il popolo di Savonarola che non si rassegna a tollerare la monarchia è come un uomo che ha sempre vissuto in campagna il quale si provasse, da un giorno all'altro, a rinchiudere in un palazzo bello e riscaldato, vestendolo di abiti preziosi e nutrendolo con cibi delicati. Per quanto appetibile e conveniente possa apparire questa forma di vita in sé stessa e per la quasi totalità degli uomini, qualora venisse applicata ad un uomo abituato a vivere all'aria aperta ne causerebbe istantaneamente l'infermità, conducendolo a morte sicura, perché una simile gabbia dorata non si addice a quell'uomo la cui natura è stata formata, grazie alla sedimentazione di una lunga ed antica *consuetudine*, alla libertà. Il testo è di Savonarola fortemente evocativo:

"Sono adunque alcuni popoli, la natura delli quali è tale, che non può tollerare il governo di uno senza grandi e intollerabili inconvenienti: come la complessione e consuetudine di alcuni uomini, usi a stare all'aria e nelli campi, è tale che, chi li volessi fare stare nelle buone e calde camere, con buone veste e

cibi delicati, li faria subito infirmare e morire. E però li uomini savi e prudenti, li quali hanno a instituire qualche governo, prima considerano la natura del popolo; e se la natura sua o consuetudine è tale, che facilmente possa pigliare il governo di uno, questo innanzi alli altri instituiscono: ma se questo governo non li convenissi, si sforzano di darli el secondo, delli ottimati. E se questo ancora non lo potessi patire, li danno el governo civile, con quelle legge che alla natura di tale popolo si convengano. Ora vediamo quale di questi tre buoni governi più conviene al popolo fiorentino"[277].

È la *consuetudine*, in quanto divenuta con il tempo la natura stessa di un popolo, a determinare quale sia il reggimento più adeguato per ciascuna città. Savonarola domanda, infatti, di mettere la scala di sistemi politici ereditata dal pensiero tomistico, la quale al governo dell'uno fa seguire quello dei pochi ed al governo dei pochi quello dei molti, alla prova della natura del popolo in cui il governo sia da instituire. Senza attaccare direttamente e senza intaccare apparentemente la gerarchia medievale delle forme di governo, fondata sulla successione "monarchia, aristocrazia, repubblica", Savonarola invita coloro che hanno ad ordinare uno Stato a far atto di *prudenza*, eleggendo come reggimento ciò che meglio si addice alla natura del popolo o meglio evitando di dargli un governo per lui intollerabile. Rispetto al tradizionale impianto aristotelico, l'approccio savonaroliano si distingue per la sua logica negativa e congiunturale. Non si tratta, infatti, di elaborare un metodo di valutazione atto a stabilire quale sia la migliore forma di governo universalmente ed astrattamente quanto piuttosto di decidere, caso per caso, quale reggimento convegna a ciascun popolo in ragione del suo grado di sopportabilità rispetto alle *consuetudini* cittadine. E come il corpo dell'uomo abituato all'aria aperta di campagna non può tollerare quella stantia delle "*buone e calde camere*" così al popolo abituato alla libertà non conviene il governo di uno e quello degli ottimati non può patire; non resta, allora, che dargli "*el governo civile*", come farebbero "*li uomini savi e prudenti*" considerando, prima di tutto, la natura di tale popolo. Di fronte a questa celebrazione del potere incontenibile ed inaggirabile della *consuetudine*, le *leggi* svolgono una funzione ancillare, come nella prima distinzione del *Decretum* di Graziano che abbiamo analizzato nella seconda parte. Il diritto scritto si adatta, in quanto compimento ed emanazione, a quella più profonda normatività non scritta che coincide con la natura di un popolo, così come "*el governo civile*" è dato dai prudenti e savi fondatori di ordini "*con quelle legge che alla natura di tale popolo si convengano*". La domanda a cui rispondere a questo punto è allora la seguente: Machiavelli dà

[277] Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, *op. cit.*, p. 445.

all'interno dei propri scritti qualche indicazione per comprendere a che cosa corrisponda quella *consuetudine* elementare e primigenia che costituisce la natura fondamentale di ciascun popolo?

III. 3 GLI UOMINI MONTANARI DOVE NON È ALCUNA CIVILTÀ.

Una pista preziosa su cui incamminarsi per tentare una risposta a questa domanda è offerta da *Disc.* I, 11, uno dei capitoli più celebri dell'opera, dove si tratta "*Della religione de' Romani*". Se teniamo a mente come, per Machiavelli, quel popolo che ha disimparato con il tempo a vivere libero non sia altro che "*un animale bruto*" cresciuto da sempre in cattività e come al contrario, per Savonarola, quel popolo che non può tollerare alcun'altra forma di governo all'infuori del reggimento civile sia un uomo uso "*a stare all'aria e nelli campi*", non saremo, allora, stupiti d'imbatterci intorno alla metà di *Disc.* I, 11 nella seguente considerazione:

"E sanza dubbio, chi volesse ne' presenti tempi fare una republica più facilità troverrebbe negli uomini montanari, dove non è alcuna civilità, che in quelli che sono usi a vivere nelle cittadi, dove la civilità è corrotta: ed uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'un marmo rozzo, che d'uno male abbozzato da altrui"[278].

Rigettando in blocco un caposaldo del pensiero umanistico di diretta derivazione antica, per il tramite del Comune medievale, Machiavelli spezza e ribalta in questo breve e densissimo passaggio la tradizionale sovrapposizione tra cultura repubblicana e civiltà urbana. Come insegnano la prudenza e l'esperienza del buono scultore, se si vuole fare una bella statua, è più facile partire da un blocco di marmo vergine e intonso piuttosto che cominciare "*d'uno male abbozzato da altrui*". Per chi voglia ordinare una Repubblica, con armi e leggi adeguate a garantirne la libertà ed a fondarne la grandezza, è allora meglio concentrarsi su quegli uomini "*dove non è alcuna civiltà*" che su quelli "*usi a vivere nelle cittadi dove la civiltà è corrotta*". Ad essere presa a bersaglio in questo passo è la "*civitas*" dell'Italia rinascimentale, dietro cui è

[278] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 93.

identificabile il profilo di Firenze così come quello di tutte le altre città della Penisola alla prova delle Guerre d'Italia. Eccellente nel produrre mercanti, dottori ed artisti così come nello sfornare ricchezze, saperi e capolavori, la civiltà della città italiana a cavallo tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento ha dimenticato, invece, come si crea ciò che è più importante per la salute repubblicana: le buone armi, le buone leggi, i buoni costumi.

"*Chi volesse ne' presenti tempi fare una republica*" avrebbe bisogno, prima di tutto, di costituirla a partire da cittadini liberi, feroci e buoni, così come lo divennero i Romani delle origini grazie ai governi di Romolo e di Numa Pompilio, all'azione del quale questo testo si riferisce. Cittadini siffatti si trovano con più facilità laddove la civiltà non è ancora penetrata piuttosto che là dove essa è a tal punto invecchiata da avere già cominciato a corrompersi. Chi sono, dunque, questi "*montanari*" di cui parla Machiavelli fuori da ogni schema di pensiero tradizionale che li ha sempre relegati, al contrario, ai margini di qualsivoglia *civiltà*? I *montanari* sono uomini fatti "*d'un marmo rozzo*" non ancora abbozzato da altri. Sono, nell'esemplarità storica dei *Discorsi*, i Romani ai quali Numa Pompilio dà, per primo, gli ordini civili e sacri, benché *montanari* siano anche la più parte dei popoli "*rozzi e feroci*" che abitavano l'Italia entro cui Roma comincia a costruire la propria potenza, come mostra ad elogio dei Romani *Disc.* II, 2, "*Con quali popoli i Romani ebbero a combattere, e come ostinatamente quegli difendevono la loro libertà*":

"Nessuna cosa fe' più faticoso a' Romani superare i popoli d'intorno e parte delle provincie discosto, quanto lo amore che in quelli tempi molti popoli avevano alla libertà, la quale tanto ostinatamente difendevano, che mai se non da una eccessiva virtù sarebbono stati soggiogati. Perché, per molti esempli si conosce a quali pericoli si mettessono per mantenere o ricuperare quella; quali vendette ei facessono contro a coloro che l'avessero loro occupata. Conoscesi ancora nella lezione delle istorie, quali danni i popoli e le città ricevino per la servitù. E dove in questi tempi ci è solo una provincia, la quale si possa dire che abbi in sé città libere, ne' tempi antichi in tutte le provincie erano assai popoli liberissimi. Vedesi come in quelli tempi de' quali noi parliamo al presente, in Italia, dall'Alpi che dividono ora la Toscana da Lombardia, infino alla punta d'Italia, erano tutti popoli liberi; come erano i Toscani, i Romani, i Sanniti, e molti altri popoli che in quel resto d'Italia abitavano"[279].

Se questo strenuo amore per la libertà dei popoli "*montanari e liberissimi*" che occupavano l'Italia, dagli Appennini alla Sicilia, dei secoli a.C. non è che un ulteriore motivo di orgoglio

[279] *Ivi*, p. 296.

per "*l'eccessiva virtù*" con cui i Romani seppero soggiogarli, amara è la constatazione di Machiavelli quando nota che, ai primi del Cinquecento, "*ci è solo una provincia, la quale si possa dire che abbi in sé città libere*". Questa provincia è la Magna che l'autore ha potuto osservare con attenzione e ritrarre con ammirazione durante la legazione del 1508 presso Massimiliano, Duca d'Austria e Imperatore del Sacro Romano Impero. "*In questi tempi*", nei tempi irrequieti e sdrucciolanti delle Guerre d'Italia, "*montanari*" sono, dunque, i popoli di stirpe tedesca che, in *Disc.* I, 55, Machiavelli contrappone a *franciosi, spagnuoli* e *italiani*, "*le quali nazioni tutte insieme sono la corruttela del mondo*"[280]. La Magna che, proprio mentre Machiavelli era impegnato nella stesura dei *Discorsi*, vedeva affiggere, il 31 ottobre 1517, novantacinque tesi incendiarie da parte del frate agostiniano Martin Lutero sulla porta della cattedrale di Wittenberg, è allora la sola provincia moderna in cui si osserva ancora una perfetta convergenza "*montanara*" tra "*bontà e religione*" la quale fa sì che le città di quella provincia godano di una *libertà* che consiste, al tempo stesso, d'indipendenza e di governo civile:

"Vedesi bene, nella provincia della Magna, questa bontà e questa religione ancora in quelli popoli essere grande; la quale fa che molte republiche vi vivono libere, ed in modo osservono le loro leggi che nessuno di fuori né di dentro ardisce occuparle"[281].

I buoni costumi e la salda religione dei popoli di sangue germanico, che non a caso avrebbero partorito la Riforma, permettono che in quella terra le Repubbliche sorgano libere e numerose, garantendo una tale osservanza delle leggi civili o, altrimenti detto, una tale aderenza tra buona *consuetudine* popolare e buone *leggi* istituzionali che nessuno osa, da dentro, farsene tiranno e, da fuori, occuparle. È una costellazione di significati che si tengono l'un l'altro quella che inizia a dipanarsi al di sotto della contrapposizione stabilita da Machiavelli tra le "*civitates*" umanistiche, "*dove la civiltà è corrotta*", e le repubbliche *montanare* formate da popoli rozzi, bellicosi e pii. Nella Magna, "*montanara*" anche laddove pianeggiante, buoni costumi e leggi civili si sostengono reciprocamente grazie ad una *consuetudine* incorrotta che coincide con la natura del popolo. La "*consuetudo altera natura*" dei Tedeschi fa in modo che le leggi poste a tutela del vivere libero e repubblicano siano osservate universalmente ed efficacemente da tutti i cittadini così come consente ai buoni costumi di conservarsi nel tempo dalla contaminazione portata dal contatto con altri popoli "*d'onde è stata tolta via la cagione d'ogni conversazione e*

[280] *Ivi*, p. 175.
[281] *Ivi*, p. 174.

il principio d'ogni corruttela"[282] (*Disc.* I, 55). L'esempio fortunato delle Repubbliche di terra tedesca mostra, insomma, come la buona *consuetudine* o la buona *natura* dei popoli funzioni in quanto condizione politica necessaria atta a garantire quella convergenza giuridica tra *leggi* e buoni *costumi* da cui avevamo preso le mosse nel primo capitolo della prima parte e che Machiavelli ponendola alla base della prosperità degli ordini in *Disc.* I, 18 definiva come segue:

"Perché così come gli buoni costumi per mantenersi hanno bisogno delle leggi, così le leggi per osservarsi hanno bisogno de' buoni costumi"[283].

L'equivalenza tra conservazione dei buoni costumi e rispetto delle leggi ha, nella buona *consuetudine* di un popolo, il proprio termine mediano e la propria ragione d'efficacia. Certo, i buoni costumi per conservarsi hanno bisogno delle leggi, ma le leggi, a loro volta, per mantenersi hanno bisogno, come è stato dimostrato sin qui, della buona *consuetudine*, così come, certo, per essere rispettate le leggi hanno bisogno dei buoni costumi, ma i buoni costumi, a loro volta, per osservarsi, hanno bisogno della buona *consuetudine*, in assenza della quale andrebbero progressivamente a corrompersi. Se la buona *consuetudine* rappresenta, allora, quel grado di normatività giuridica essenziale su cui riposa il rapporto dialettico perennemente in atto tra *leggi* e *costumi* e su cui si fonda complessivamente la tenuta del vivere libero e civile, quali fattori garantiscono la nascita, lo sviluppo e la salvaguardia di questa stessa buona *consuetudine* all'interno delle Repubbliche? Una pista ci è offerta dalla descrizione che Machiavelli fa, nelle righe conclusive di *Disc.* I, 12, dell'ottima *consuetudine* degli Svizzeri, popolo *montanaro* per eccellenza fra quelli della Magna, la cui probità è giustapposta in maniera polemica ai "*rei costumi*" della Curia papale, anticipando in tale parallelo una contrapposizione che, di lì a qualche anno, avrebbe animato gli scritti di Calvino e di Zwingli:

"E chi ne volesse per esperienza certa vedere più pronta la verità, bisognerebbe che fusse di tanta potenza che mandasse ad abitare la corte romana, con l'autorità che l'ha in Italia, in le terre de' Svizzeri; i quali oggi sono solo popoli che vivono, e quanto alla religione e quanto agli ordini militari, secondo gli antichi: e vedrebbe che in poco tempo farebbero più disordine in quella provincia i rei costumi di quella corte, che qualunque altro accidente che in qualunque tempo vi potesse surgere"[284].

---

[282] *Ivi*, p. 175.
[283] *Ivi*, p. 109.
[284] *Ivi*, p. 97.

Questo celebre passo contiene perlomeno tre considerazioni che si rivelano di grande rilievo ai fini della nostra ricerca. In primo luogo, l'esempio (costruito per assurdo) di qualcuno che fosse "*di tanta potenza*" da essere in grado di trasferire "*la corte romana, con l'autorità che l'ha in Italia, in le terre de' Svizzeri*" serve, nell'economia generale del capitolo, a rendere trasparente al lettore, sul finale e attraverso il ricorso icastico ad un'eventualità storica immaginifica, la tesi che si trovava espressa sin dal titolo di *Disc.* I, 12 e veniva difesa lungo tutta l'argomentazione:

"Di quanta importanza sia tenere conto della Religione, e come la Italia, per esserne mancata mediante la Chiesa Romana, è rovinata"[285].

Come spesso accade in Machiavelli, la tesi è al tempo stesso politica e storica, universale e particolare, astratta e contingente. La lunga descrizione che trova spazio nel capitolo riguardo agli effetti prodotti in Italia dai "*rei costumi*" della corte pontificia permette, allora, di corroborare, sulla base di una considerazione negativa così nota e manifesta da costituire parte del senso comune di un qualsivoglia lettore italiano del primo Cinquecento, l'assunto teorico positivo formulato in apertura, nel quale si considera il ruolo del "*culto divino*" per un ordine:

"Quelli principi o quelle republiche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino"[286].

L'importanza di preservare incorrotti il "*culto divino*" e le "*sue cerimonie*" – ovvero, la religione e la sua liturgia – per tutelare la buona salute di qualunque ordine, sia esso una repubblica o un principato, è in questo brano introduttivo postulata deduttivamente e positivamente sulla base di un principio generale per essere, in seguito, comprovata induttivamente e negativamente grazie all'esposizione delle conseguenze generate sui popoli d'Italia dalla presenza millenaria all'interno della propria provincia della Chiesa, la quale con i "*rei costumi*" del clero e della Curia ha cancellato "*ogni divozione*" dalle loro *consuetudini*:

[285] *Ivi*, p. 94.
[286] *Ibidem*.

"per gli esempli rei di quella corte, questa provincia ha perduto ogni divozione e ogni religione: il che si tira dietro infiniti inconvenienti e infiniti disordini; perché, così come dove è religione si presuppone ogni bene, così, dove quella manca, si presuppone il contrario"[287].

Immaginare il "*disordine*" che "*in poco tempo*" sarebbe prodotto sulle buone *consuetudini* delle Repubbliche *montanare* svizzere da un inverosimile trasferimento del Papato in terra elvetica consente di mettere a nudo, incrociando nella finzione narrativa cui Machiavelli chiede di aderire autorità politica e casuistica storica, la forza della religione per la preservazione della buona ed incorrotta natura di un popolo. In secondo luogo, l'insistenza sugli effetti che produrrebbero i "*rei costumi*" della corte romana una volta insediata fra gli Svizzeri porta ancora una volta in luce, così come si è visto in occasione del commento ad *Ist.* II, 36, in qual modo si crei per Machiavelli il pervertimento della buona *consuetudine* popolare: ovvero, attraverso una penetrazione progressiva ed un contagio imitativo dei cattivi e nuovi *costumi* su quelli buoni e vecchi. Tuttavia, l'elemento più prezioso per la nostra indagine che emerge dell'analisi della conclusione di *Disc.* I, 12 interessa, in terzo luogo, l'accostamento fatto dall'autore tra "*religione*" ed "*ordini militari*" allorché descrive la natura dei cittadini che abitano le Repubbliche svizzere, "*i quali oggi sono solo popoli che vivono secondo gli antichi*".

Alle virtù umanistiche che caratterizzano la civiltà delle città italiane (e, in misura minore, francesi e spagnole), Machiavelli contrappone la virtù bellica e religiosa che contraddistingue i popoli di area germanica e, nello specifico, gli Svizzeri, soli a vivere, all'altezza del primo Cinquecento, come gli antichi. Secondo il modello di Roma antica tratteggiato in *Disc.* I, 11, che ora si andrà ad esaminare, è sul culto del "*divino*" e sul culto delle "*armi*" che si fonda la buona *consuetudine* di un popolo libero e repubblicano. Una riduzione del politico al sacro ed al sangue che Machiavelli ritrova, per via congetturale, nella Roma delle origini attinta dalla lettura degli storici classici e che scopre, per via esperienziale, nella Magna alle soglie della Riforma conosciuta in maniera diretta grazie alla legazione del 1508. Uno spirito pio e feroce dei rozzi popoli di montagna la cui esemplarità, benché situata altrove nel tempo e nello spazio, mira, negli intenti dell'autore, a farsi diretta e concreta proposta per la riforma politica e militare di Firenze attraverso l'istituzione della milizia popolare composta dai *montanari* del contado, uomini semplici e grossi che soli, tuttavia, permetterebbero di restaurare "*il culto di Marte*", com'è ricordato nei versi finali del "*Decennale Primo*", risalente al novembre del 1504:

[287] *Ivi*, p. 96.

“Pur si confida nel nocchier accorto / ne’ remi, ne le vele e ne le sarte; / ma sarebbe il cammin facil e corto, / se voi el tempio riaprissi a Marte”[288].

[288] N. Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa*, *op. cit.*, p. 51, vv. 547-550.

Quarto capitolo.
Religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà.

Come anticipato in precedenza, per comprendere quale grado di rilevanza sia accordato da Machiavelli alla religione, alle armi e, soprattutto, alla loro relazione reciproca per la fondazione, per il mantenimento e per la prosperità degli ordini repubblicani bisogna fare riferimento a *Disc.* I, 11 "*Della religione de' Romani*" dove compare la figura emblematica analizzata poc'anzi degli "*uomini montanari*", presso cui è più facile "*ne' presenti tempi fare una republica*", benché (o, piuttosto, in ragione del fatto che) "*non vi sia alcuna civiltà*".

L'allusione alla facilità con cui possa essere istituita una Repubblica fra gli uomini di montagna interviene, a circa due terzi di *Disc.* I, 11, come conclusione attualizzante e ad effetto del discorso che Machiavelli era andato svolgendo, dal principio del capitolo, intorno alla valutazione storica del contributo offerto dal secondo Re di Roma, Numa Pompilio, alla futura grandezza della città. Sulla scia della tradizione storiografica classica latina (Tito Livio) e greca (Plutarco), l'autore considera Numa Pompilio come il sovrano che ha dotato Roma di quegli ordini civili e religiosi ai quali il fondatore, Romolo, non aveva posto mano, occupato com'era dalla direzione delle cose e degli affari di guerra. La figura e l'operato che distinguono il regno di Numa da quello di Romolo oscillano, allora, nel racconto machiavelliano così come in quello classico, dai tratti del continuatore a quelli dell'integratore fino a riconoscergli, in certi casi, il ruolo di correttore rispetto a "*quelle cose che dal fondatore fossero state lasciate indietro*"[289].

Come che sia, Machiavelli celebra, in special modo, la bontà, la necessità e l'efficacia delle riforme volute da Numa per dotare il "*ferocissimo*" popolo romano d'istituzioni giuridiche e religiose, il buon esito delle quali è determinato, in primo luogo, dalla rozzezza e dalla fede degli uomini con cui il sovrano aveva a che fare. La considerazione sulla natura grossa e pia dei primi Romani funge da premessa alla riflessione sui *montanari* che abbiamo già analizzato:

[289] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 91.

"Maravigliando, adunque, il Popolo romano la bontà e la prudenza sua, cedeva ad ogni sua diliberazione. Ben è vero che l'essere quelli tempi pieni di religione, e quegli uomini, con i quali egli aveva a travagliare, grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova forma"[290].

Di conseguenza, la religiosità dei tempi e la grossezza degli uomini rendono più agevole per chi governa "*conseguire i propri disegni*" poiché, se si tiene a mente l'adagio del testo citato in precedenza, più facile è fare una repubblica laddove non c'è alcuna civiltà o trarre una bella statua da un marmo rozzo piuttosto che sbozzare una civiltà o un marmo già corrotti da altri. Quale fu, allora, il disegno che Numa seppe realizzare alle origini della storia di Roma e che, nelle parole di Machiavelli, "*fu intra le prime cagioni della felicità di quella città*"[291]?

Tale disegno consiste e si riduce nell'aver dotato un popolo, già eccellente nell'arte della guerra esterna, del più importante ed efficace ordine atto a mantenere la pace interna: la *religione*.

Sebbene i tempi delle origini di Roma fossero già ripieni di religione, ovvero di sacralità e di senso del sacro, poiché gli uomini erano grossi e senza civiltà, ai Romani dell'età di Romolo mancavano il culto divino e le sue cerimonie, le quali non furono introdotte che sotto Numa. Se condizione necessaria perché una religione esista in quanto tale e diversa dalle altre è che essa sia disciplinata ritualmente e fruita collettivamente per il mezzo della sua propria *liturgia*, a Numa si deve, allora, l'introduzione della religione a Roma, nonostante la contraddizione apparente presentata dal testo che quei tempi fossero già pieni di religione. Poiché ha dato vita all'insieme di norme *consuetudinarie* che regolano e codificano il "*culto divino*" a Roma, Numa può essere considerato come un secondo fondatore della città in quanto introdusse la religione:

"perché quella causò buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna, e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle republiche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse"[292].

---

[290] *Ivi*, p. 93.
[291] *Ibidem*.
[292] *Ibidem*.

Se è vero che l'osservanza del culto divino causa la grandezza delle Repubbliche, così come la sua inosservanza ne genera la rovina, bisogna allora chiedersi, con Machiavelli, che genere di effetti produca la religione sull'esistenza del vivere libero e civile tali da determinarne, nel loro complesso, "*buoni ordini, buona fortuna e felici successi delle imprese*". Per rispondere a questa domanda non si può evitare di far riferimento all'azione esercitata dalla religione, in quanto "*cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà*", sui due campi del diritto, scritto e non scritto, che governano la vita degli ordini. Da un lato, la religione è in grado di tutelare la conservazione dei buoni costumi anche in assenza della costrizione imposta dalle buone leggi, grazie alla forza obbligante del *giuramento*, il quale ha senso e fondamento soltanto entro un ordine divino. Dall'altro, sempre la religione è in grado di far osservare una buona legge anche qualora sia "*nuova, straordinaria ed inusitata*" rispetto ai costumi della città entro cui si applica, eliminando quel rischio di "*scandalo*" che si è visto essere tipico di qualunque legge che vada contro ad un'antica consuetudine, benché quella sia buona e questa cattiva. Introducendo l'impresa rifondatrice di Numa, Machiavelli mette, allora, l'accento sul nesso che stringe la civiltà alla religione in quanto ordine della pace, considerandola alla stregua di compimento speculare e simmetrico degli ordini della guerra già introdotti in precedenza da Romolo nel popolo romano. Strutturata intorno ai suoi ordini militari e religiosi, la civiltà *montanara* dei primi Romani contiene *in nuce*, a partire dal regno di Numa, le ragioni che ne avrebbero fatti grandi gli uomini e facili le imprese nel corso del suo millenario sviluppo storico.

"Avvenga che Roma avesse il primo suo ordinatore Romolo, e che da quello abbi a riconoscere, come figliuola, il nascimento e la educazione sua, nondimeno, giudicando i cieli che gli ordini di Romolo non bastassero a tanto imperio, inspirarono nel petto del Senato romano di eleggere Numa Pompilio per successore a Romolo, acciocché quelle cose che da lui fossero state lasciate indietro, fossero da Numa ordinate. Il quale, trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà; e la constituì in modo, che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella republica; il che facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini romani disegnassero fare"[293].

Quelle che Machiavelli definisce, non a caso, le "*obedienze civili*" alle quali Numa ridusse, per mezzo della religione, il ferocissimo popolo lasciatogli in eredità da Romolo altro non sono che le "*leges*" ed i "*mores*" da cui, come si è analizzato nella seconda parte della tesi, "*omnes populi reguntur*" (*Institutiones* 1.2.1) e che Livio stesso richiama, nella primissima riga del suo testo

[293] *Ivi*, p. 91.

dedicato al regno del secondo sovrano romano, per definirne la peculiarità assoluta rispetto a quello del predecessore. Laddove Romolo aveva fondato la città nella forza e nelle armi, non appena assunto il governo, Numa si predispose a rifondarla, di nuovo e da principio, "*de integro*", nel diritto, nelle leggi e nei costumi, grazie alle arti della pace messe a disposizione del nuovo sovrano dalla religione. Il passo di Livio figura in apertura di *Ab Urbe condita* I, 19:

"Qui regno ita potitus, urbem novam, conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat"[294].

Ad un simile stadio di profondità normativa e storica, com'è quello delle origini del fenomeno giuridico e religioso all'interno del popolo romano degli albori, diritto e religione debbono essere considerate come due categorie difficilmente districabili e distinguibili non solo agli occhi di Machiavelli, che scrive a duemila anni abbondanti di distanza dalla fondazione di Roma, ma anche a quelli dello stesso Livio, la cui redazione si situa quasi un millennio dopo l'episodio narrato. Lungi dal rappresentare un limite, quest'indistinzione strutturale tra i due ordini di normatività nel tempo congetturale delle origini si rivela, così, particolarmente prolifica ai fini della nostra ricerca, dal momento in cui consente di mettere in luce, sulla base dell'esempio principe della fondazione, come e perché la religione continui ad agire, nella vita ordinaria di ogni Repubblica, in quanto "*cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà*". Tenendosi vicino alla scansione degli eventi riportata nel testo liviano, in prima battuta Machiavelli si occupa degli effetti prodotti dalla religione sul mantenimento dei buoni costumi. Non la paura della punizione prevista dalle leggi, bensì il timore di disattendere alla parola data sotto giuramento riteneva i cittadini romani dal delinquere. Per spiegare tale fenomeno, già elogiato da Polibio nel sesto libro come una delle cause della grandezza di Roma[295], l'autore fa riferimento al fatto che i Romani stimassero "*più la potenza di Dio che quella degli uomini*":

---

[294] "Egli, venuto così al regno, si accinse a rifondare nelle leggi e nei costumi l'Urbe che da poco era stata fondata nella violenza e nella guerra". [Tito Livio, *Storia di Roma* (libri I-III), *op. cit.*, p. 55].

[295] "*A mio parere, lo stato romano si distingue in meglio soprattutto nella concezione degli Dei. Credo anzi che a mantenere unito lo stato romano sia proprio un aspetto biasimato presso gli altri popoli, ovvero la superstizione: presso di loro, infatti, essa è stata introdotta con tanta enfasi sia nella vita privata, sia negli affari pubblici della città, che non sarebbe possibile fare di più*. Ciò può sembrare a molti sorprendente, ma io credo che abbiano agito così pensando alla massa. Se fosse possibile creare uno stato composto di uomini saggi, infatti, probabilmente un simile comportamento non sarebbe affatto necessario, ma poiché ogni massa è volubile e preda di appetiti senza legge, di un'ira irrazionale, di passioni violente, non resta che trattenerla con paure oscure e con tutto questo teatro. Credo perciò che non fu per caso e in modo avventato che gli antichi fecero circolare fra le masse le idee relative agli Dei e le concezioni sull'Ade, e che siano semmai i contemporanei ad agire a caso e avventatamente quando eliminano queste cose. *Pertanto, a parte il resto, fra i Greci chi amministra la cosa pubblica, anche se gli viene affidato soltanto un talento, con dieci revisori, altrettanti sigilli e un numero doppio di testimoni, non riesce a*

"E chi discorrerà infinite azioni, e del popolo di Roma tutto insieme, e di molti de' Romani di per sé, vedrà come quelli cittadini temevono più assai rompere il giuramento che le leggi; come coloro che stimavano più la potenza di Dio, che quella degli uomini"[296].

Per spiegare per quale ragione i Romani delle origini stimassero "*più la potenza di Dio, che quella degli uomini*", Livio fa appello, in "*Ab Urbe condita*" I, 21, all'assiduità con cui Numa li aveva esercitati nel culto degli Dei "*come se un nume celeste intervenisse nelle cose umane*". Quest'abitudine reiterata indotta da Numa nel popolo alle pratiche della liturgia era stata in grado, con il passare del tempo, di riempire d'una tale pietà i cuori dei cittadini da far sì che "*la fede ed i giuramenti, piuttosto che la paura delle leggi e delle pene, reggessero la città*":

"Ad haec consultanda procurandaque multitudine omni a vi et armis conversa, et animi aliquid agendo occupati erant, et Deorum assidua insidens cura, cum interesse rebus humanis caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat, ut fides ac ius iurandum, proximo legum ac poenarum metu, civitatem regerent"[297].

È un processo progressivo di assuefazione del popolo romano, "*ferocissimo*" nei primordi, alle pratiche ed alle abitudini indotte dalle cerimonie divine a far in modo che con il tempo i cittadini divengano da rudi e bestiali uomini "*pietosi*", ovvero al tempo stesso pii nei confronti della "*religione*" e rispettosi nei confronti delle "*leggi*". La buona *consuetudine* religiosa del popolo romano delle origini, così come quella dei popoli della Magna del primo Cinquecento, rende superfluo, per conservare i buoni *costumi* e per applicare le *leggi* che stanno a fondamento del vivere civile, l'intervento costrittivo del diritto scritto e delle pene in esso previste, dato che la "*fides*" e lo "*ius iurandum*" ottengono il medesimo effetto senza bisogno di obbligare il popolo attraverso il ricorso alla forza del "*metus*" legale. In *Disc.* I, 11 Machiavelli fornisce due esempi

---

mantener fede alla parola data, mentre a Roma, pur maneggiando forti somme di denaro come magistrati o come legati, rispettano il loro dovere semplicemente in forza della parola data nel giuramento. E mentre presso gli altri popoli è raro trovare un uomo che si astenga dal toccare il denaro pubblico e si conservi puro a questo riguardo, fra i Romani è raro che qualcuno sia sorpreso in un'azione del genere". (Polibio, *Storie* (libri V-VI), a cura di D. Musti, trad. M. Mari, note J. Thornton, Rizzoli, Milano, 2001, p. 389-391).

[296] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 92.

[297] "Distratto così il popolo, nella cognizione e nell'esercizio di queste pratiche, da ogni violenza e dalle armi, gli spiriti erano occupati nell'operare, e *il culto costante e appassionato degli Dei, inducendo la convinzione che una celeste potenza intervenisse nelle umane cose, aveva imbevuto tutti i petti di tale pietà che la buona fede e il giuramento reggevano la vita pubblica, in luogo del timore delle leggi e delle pene*". [Tito Livio, *Storia di Roma* (libri I-III), *op. cit.*, p. 59].

atti a dimostrare quanto potere, a partire dal regno di Numa, avrebbero conservato i *giuramenti* lungo tutta la storia romana. Entrambi sono tratti, non a caso, da episodi di conflitto, preparando con ciò il terreno alla successiva argomentazione svolta nel capitolo sull'importanza benefica della *religione* per gli ordini di guerra. Il primo, più recente in ordine cronologico, riguarda un episodio militare esterno e narra come Scipione, dopo la sconfitta degli eserciti romani a Canne contro Annibale nel 216 a.C., seppe ritenere i soldati che, disperati delle sorti del conflitto, volevano oramai disertare in massa, obbligandoli a giurare che per nulla al mondo avrebbero abbandonato la patria. Il secondo, più antico, concerne, invece, un episodio di tensione interna tra i Tribuni della Plebe e Lucio Manlio il quale, nominato Dittatore nell'anno 363 a.C. per preparare la campagna contro gli Ernici, aveva ordinato pene corporali durissime contro i renitenti alla leva forzosa. Giunto a scadenza il suo mandato nell'anno successivo, un Tribuno della Plebe, Marco Pomponio, aveva stabilito di citarlo in giudizio per l'eccessivo rigore adottato non soltanto nella conduzione delle truppe, ma anche nell'educazione del suo stesso figlio, Manlio Torquato, il quale aveva relegato fuori Roma, in campagna, perché crescesse lavorando la terra ed abituandosi ai valori di una vita rustica. Fu proprio il figlio del Dittatore, Torquato, che al posto di testimoniare, come ci si sarebbe attesi, contro la violenza del padre decise di risolvere la situazione con un estremo rimedio e presentandosi a casa del Tribuno lo obbligò a giurare, sotto minaccia di trafiggerlo con un coltello, che avrebbe ritirato l'accusa. Commentando i due episodi brevemente rammentati qui sopra, Machiavelli nota come:

"E così quelli cittadini i quali lo amore della patria, le leggi di quella, non ritenevano in Italia, vi furono ritenuti da un giuramento che furano forzati a pigliare; e quel Tribuno pose da parte l'odio che egli aveva col padre, la ingiuria che gli avea fatto il figliuolo, e l'onore suo, per ubbidire al giuramento preso: il che non nacque da altro, che da quella religione che Numa aveva introdotta in quella città"[298].

Tuttavia, come ricordato più sopra, la forza normativa e politica dei "*giuramenti*", indotta nei popoli da una lunga *consuetudine* al culto divino e dalla convinzione susseguente che gli Dei intervengano *per davvero* nelle cose umane, presenziando, dunque, al proferimento della parola data e garantendo della validità e dell'obbligatorietà dell'impegno preso, non è solo appannaggio dei Romani delle origini e delle altre genti "*montanare*", libere e ferocissime, che abitavano l'Italia prima dell'Impero. Durante la propria legazione nella Magna, Machiavelli

[298] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 92.

ritrova con stupore e con ammirazione questa stessa vincolatività dello "*ius iurandum*" e della "*fides*" presso le città repubblicane di area tedesca e ne dà un saggio in *Disc.* I, 55:

"Usono quelle republiche, quando gli occorre loro bisogno di avere a spendere alcuna quantità di danari per conto publico, che quegli magistrati o consigli che ne hanno autorità, ponghino a tutti gli abitanti della città uno per cento, o due, di quello che ciascuno ha di valsente. E fatta tale diliberazione, secondo l'ordine della terra si rappresenta ciascuno dinanzi agli riscotitori di tale imposta; e, preso prima il giuramento di pagare la conveniente somma, getta in una cassa a ciò diputata quello che secondo la conscienza sua gli pare dovere pagare: del quale pagamento non è testimone alcuno, se non quello che paga. Donde si può conietturare quanta bontà e quanta religione sia ancora in quegli uomini. E debbesi stimare che ciascuno paghi la vera somma: perché, quando la non si pagasse, non gitterebbe quella imposizione quella quantità che loro disegnassero secondo le antiche che fossino usitate riscuotersi, e non gittando, si conoscerebbe la fraude: e conoscendo si arebbe preso altro modo che questo. La quale bontà è tanto più da ammirare in questi tempi, quanto ella è più rada: anzi si vede essere rimasa solo in quella provincia"[299].

Lungi dal rappresentare una variante arretrata e residuale di governo, realizzata attraverso gli strumenti persuasivi del diritto non scritto, il *giuramento*, possibile presso le città germaniche a causa della buona *consuetudine* religiosa di quei popoli *montanari*, permette loro di elevare il "*pagamento secondo la conscienza*" a sistema tributario complessivo delle proprie Repubbliche, il quale per funzionare non richiede né la presenza di testimoni, né la costrizione della legge scritta e delle sue pene. Il semplice fatto che i cittadini di sangue tedesco, avvezzi ai buoni ordini della *religione*, stimino "*più la potenza di Dio che quella degli uomini*" è sufficiente ai magistrati e ai consigli incaricati della raccolta di danaro pubblico per sapere che, posto di fronte alla "*cassa a ciò diputata*", ciascuno agirà come se "*un nume celeste intervenisse nelle cose umane*", pagando "*la conveniente somma*" senza essere in ciò forzato dalla minaccia della delazione da parte di testimoni o dalla punizione prevista dalle disposizioni scritte per colui che non ottemperi al proprio compito di membro esemplare della comunità.

Immaginare l'onnipresenza fittiva del divino all'interno di ciascun gesto compiuto e di ciascuna parola proferita in una città non è soltanto condizione di una piena aderenza tra buone *leggi* e buoni *costumi*, mantenuta senza bisogno di ricorrere alla dispendiosa e rischiosa minaccia di pena prodotta da un controllo esterno ed artificiale; com'è stato anticipato, ciò garantisce anche

[299] *Ivi*, p. 174-175.

che "*ordini nuovi ed inusitati*", creati dai governanti per il bene del popolo, siano accettati senza quel pericolo di scandali e di tumulti che accompagna di solito ogni legge "*straordinaria*". A Numa, che aveva in animo d'introdurre nel ferocissimo popolo romano delle origini usanze e cerimonie a cui il fondatore, Romolo, non l'aveva avvezzato in precedenza, fu allora necessario rivestire le proprie proposte di un alone divino perché i cittadini le accettassero con serenità.

Difficile e temerario è, infatti, come rammentava Savonarola nei passi dedicati alla *consuetudine* nelle prediche e nel trattato che abbiamo analizzato sopra, persuadere un popolo ad adottare quelle misure che siano inconsuete e che vadano contro alla sua natura, anche qualora i nuovi provvedimenti siano volti a realizzare il suo bene. Una resistenza strutturale da parte del popolo a sostenere quella novità legislativa che si opponga, per forza di fatto, ad una lunga ed antica *consuetudine* con cui tutti i grandi ordinatori di Repubbliche, dallo spartano Licurgo all'ateniese Solone, devono, nell'opinione di Machiavelli, fare i conti. E la soluzione per aggirare l'inamovibile ostacolo dell'opposizione popolare all'introduzione di qualsivoglia ordine "*nuovo ed inusitato*" non risiede, per Machiavelli, nella dimostrazione della bontà e della giustezza intrinseche al progetto di riforma, come avrebbero potuto pensare i fratelli Gracchi immaginando di avere alle spalle un grande concorso di popolo a sostegno della propria legittima proposta di ridistribuzione agraria, quanto piuttosto nell'irrazionalità di scena e di mediazione con cui è adombrata. Simulando di consigliarsi con una ninfa la quale, a sua volta, gli avrebbe suggerito ciò che aveva a proporre dinnanzi al popolo, Numa trova la chiave per rendere ben accette ai suoi concittadini disposizioni del tutto estranee rispetto alla loro natura, facendo leva sul proprio ruolo di mediazione tra il divino e l'umano e sulla messa in scena, teatrale e rituale, di questo scambio il quale lascia intravvedere l'invisibile al di là del visibile:

"E si vede che a Romolo, per ordinare il Senato, e per fare altri ordini civili e militari, non gli fu necessario dell'autorità di Dio; ma fu bene necessario a Numa, il quale simulò di avere domestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare il popolo: e tutto nasceva perché voleva mettere ordini nuovi ed inusitati in quella città, e dubitava che la sua autorità non bastasse. E veramente, mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio; perché altrimente non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui. Però gli uomini savi, che vogliono torre questa difficultà, ricorrono a Dio. Così fece Licurgo, così Solone, così molti altri che hanno avuto il medesimo fine di loro"[300].

[300] *Ivi*, p. 92-93.

La lunga e buona *consuetudine* di un popolo alla religione ed alle sue cerimonie consente di ovviare non soltanto al problema del mantenimento dei buoni *costumi*, ai quali per conservarsi è sufficiente il rispetto della parola data senza bisogno di ricorrere alla tutela sanzionatoria delle disposizioni scritte, ma anche al simultaneo problema dell'osservanza delle buone *leggi*, alle quali per essere accettate basta fondarsi sull'autorità e sulla stima del culto divino.

Giunti a questo punto, dobbiamo domandarci, in conclusione, come si disponga nella proposta politica machiavelliana la combinazione repubblicana tra le *armi* e la *religione*, posto che un popolo di cittadini *montanari* che creda nel valore assoluto della parola data privatamente sotto giuramento e della parola proferita pubblicamente dai propri magistrati è già, di fatto e nei fatti, un popolo di guerrieri il quale inaugura, in una forma di civiltà opposta rispetto a quella forgiata dall'Umanesimo italiano, un'idea al tutto nuova di vivere libero fondata sull'osmosi religiosa di ordini militari e di ordini civili. Facendo poggiare le due gambe della propria argomentazione sulla buona *consuetudine* del popolo romano delle origini e sull'incorrotta *natura* dei popoli germanici del proprio tempo, Machiavelli propone alle élites italiane del primo Cinquecento una ricetta per uscire a testa alta dalle guerre d'Italia la quale passa per una rifondazione, tanto pratica quanto teorica, del concetto stesso di civiltà entro cui non deve esistere più distinzione tra il *soldato* pio e civile ed il *cittadino* buono ed armato. Un'indicazione che si trova formulata in maniera lucidissima nella conclusione del quarto libro dell'*Arte della guerra*, quando Fabrizio, che è depositario della parola dell'autore, s'interroga intorno a quali effetti producessero "*la religione et il giuramento*" negli eserciti antichi:

"Valeva assai nel tenere disposti gli soldati antichi, la religione et il giuramento che si dava loro quando si conducevano a militare; perché in ogni loro errore si minacciavano non solamente di quelli mali che potessono temere dagli uomini, ma di quegli che da Dio potessono aspettare. La quale cosa (mescolata con altri modi religiosi) fecie molte volte facile a' capitani antichi ogni impresa, e farebbe sempre dove la religione si temesse et osservasse"[301].

Ogni impresa militare sarebbe, allora, il più delle volte facile laddove "*la religione si temesse et osservasse*". Se la religione è, quindi, non soltanto garanzia di mantenimento dei buoni *costumi* e condizione di osservanza delle buone *leggi*, ma anche e soprattutto ragione di una

[301] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'Arte della guerra, e altre opere* (II), *op. cit.*, p. 1370.

buona riuscita nella guerra, a che cosa si riduce per Machiavelli, che scrive nei tempi delle guerre d'Italia, una Repubblica libera e civile quanto si voglia, però priva di religione?

Per rispondere a questa domanda è necessario tornare ad esaminare *Disc.* I, 11 nel punto dove sono passate in rassegna le conseguenze generate dalla riforma religiosa di Numa sulla storia complessiva del popolo romano, dalle origini monarchiche alla gloria repubblicana. A chi consideri bene "*le istorie romane*" sarà dato a vedere chiaramente come la religione producesse almeno quattro effetti benefici per la salute della Repubblica: la buona conduzione della guerra; la pace sociale; la conservazione dei costumi; l'emarginazione dei delinquenti:

"E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, a animire la Plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei"[302].

Tante e tali sono le ricadute positive della religione sulle *consuetudini*, civili così come militari, dei popoli repubblicani di cui Roma è il massimo esempio che si dovesse domandare verso quale dei primi due sovrani la città nutrisse un obbligo maggiore, tra il fondatore bellicoso, Romolo, ed il rifondatore pio, Numa, Machiavelli propenderebbe piuttosto per il secondo:

"Talché, se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obligata, o a Romolo o a Numa, credo più tosto Numa otterrebbe il primo grado: perché, dove è religione, facilmente si possono introdurre l'armi e dove sono l'armi e non religione, con difficultà si può introdurre quella"[303].

La risposta che si cercava è contenuta nella motivazione che l'autore, con un occhio attualizzante alla propria epoca e con un occhio inattuale alla storia di ogni tempo, adduce a sostegno della propria scelta per Numa. Nella vita delle Repubbliche, il rapporto tra *religione* ed *armi* non è riducibile ad un'equivalenza, benché entrambe siano cose al tutto necessarie "*a volere mantenere una civiltà*". Sebbene ambedue, le abitudini militari e le usanze liturgiche, agiscano sulla buona *consuetudine* dei cittadini, fondandola e proteggendola in pace come in guerra, tra *religione* ed *armi* corre un rapporto gerarchico, riducibile al grado di difficoltà necessaria ad armare un popolo credente ed inerme o, al contrario, a convertire un popolo bellicoso e senzadio. Machiavelli risponde che laddove gli ordini religiosi ci sono e sono intatti facile è introdurre le armi, ovvero senza difficoltà si potrà sempre trasformare un popolo di

[302] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 92.
[303] *Ibidem*.

credenti in un popolo di guerrieri, visto che la religione è a sua volta un'arma – e la più forte delle armi che si possono impiegare per fare di un cittadino un soldato. Altra e ben più complessa è la possibilità d'introdurre la religione, con i suoi effetti salutiferi per le leggi ed i costumi, laddove le armi siano buone, ma il giuramento e la sacralità non abbiano alcun diritto di cittadinanza. Nel 1527, anno in cui Machiavelli sarebbe venuto a mancare, l'urto dei lanzichenecchi, miserabili in ogni mezzo bellico benché mossi dall'arma religiosa del primo Protestantesimo, sull'Italia e su Roma avrebbe reso tristemente evidente ad ogni lettore dei *Discorsi* quanto sia vero che "*dove è religione, facilmente si possono introdurre l'armi*".

Non mi pare un caso, allora, che il capitolo principale dedicato da Machiavelli alla definizione del rapporto intrattenuto tra *religione* ed *armi* all'interno degli ordini repubblicani, sulla scorta di un'analisi dell'operato di Romolo e di Numa durante i propri regni, si chiuda con un riferimento palese ed elogiativo all'attività di fra' Girolamo Savonarola il quale provò ad introdurre a Firenze, benché la città non fosse *montanara* quanto piuttosto civile e corrotta, una riforma complessiva della *consuetudine* in senso religioso che andava palesemente contro le antiche *consuetudini* di quel popolo. Savonarola provò e, nonostante i quattro anni di reiterata influenza sul governo cittadino, dal 1494 al 1498, alla fine fallì e capitolò, benché il suo tentativo di opporsi alla cattiva *consuetudine* fu più fortunato, longevo e condiviso di quello dei fratelli Gracchi poiché seppe ricorrere nella propria opera rifondatrice all'ausilio del divino "*perché la sua vita, la dottrina, e il suggetto che prese, erano sufficienti a prestargli fede*":

"Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo: nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza: ma io dico bene, che infiniti lo credevono sanza avere visto cosa nessuna straordinaria, da farlo loro credere; perché la vita sua la dottrina e il suggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede. Non sia, pertanto, nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quel che è stato conseguito da altri; perché gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine"[304].

Benché avesse a che fare con un popolo il cui grado di civiltà e di corruzione era quanto di più distante si potesse immaginare dalla natura montanara dei Romani sotto Numa o dei Tedeschi suoi contemporanei, Savonarola riuscì a persuadere nondimeno i Fiorentini "*che parlava con Dio*", benché non dette mai loro prova di "*cosa nessuna straordinaria*" che potesse farlo

[304] *Ivi*, p. 94.

credere. Nell'interpretazione degli eventi che sconvolsero Firenze tra il 1494 ed il 1498, la quale Machiavelli consegna a queste ultime righe di *Disc.* I, 11, la vicenda di Savonarola appare allora come quell'episodio emblematico che è in grado di ridimensionare la portata generale della massima enunciata in precedenza, secondo la quale "*uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'uno marmo rozzo, che d'uno male abbozzato da altrui*". Più facile è, certamente, per chi voglia fondare una Repubblica sulla buona *consuetudine* delle armi e della religione lavorare la materia grossa e vergine dei popoli montanari, ai quali può essere impressa quella forma che più si desidera. Tuttavia, Machiavelli scrive a Firenze e per Firenze e benché la *montagna* costituisca nel suo sistema di pensiero un dispositivo di cui si avvale per criticare radicalmente e totalmente la realtà che lo circonda mettendola in prospettiva, l'esperienza del Frate dimostra che non si danno limiti all'aleatorietà della vita politica poiché anche un popolo che "*non pare essere né ignorante né rozzo*" può essere persuaso alla conversione di massa.

Facendo leva su questa consapevolezza, Machiavelli può quindi rivolgere sotto forma di auspicio al suo lettore, di ieri come di oggi, l'invito a non lasciarsi ingabbiare dalla promessa di eternità con cui ogni ordine presente ammanta la propria esistenza futura. Malgrado sessant'anni di governo mediceo, Firenze, culla della civiltà umanistica, covava una scintilla di repubblicanesimo montanaro che esplose alla prima occasione buona, con Savonarola, la cui vicenda umana e politica insegna come "*non sia, pertanto, nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quel che è stato conseguito da altri; perché gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine*". Tuttavia, se "*dove sono l'armi e non religione, con difficultà si può introdurre quella*", l'epilogo amaro della parabola savonaroliana insegna che, dove non sono nemmeno le armi, non solo è difficile, ma al tutto improbabile la possibilità d'introdurvi la religione, come nota Machiavelli nel VI capitolo del *Principe*, dove occorre la celebre sentenza "*tutti e' profeti armati vinsono ed e' disarmati ruinorno*"[305], al momento di commentare la debolezza del Frate disarmato di fronte alla crescente incredulità dei propri seguaci ed all'insolente miscredenza dei propri oppositori:

"Come ne' nostri tempi intervenne a fra Ieronimo Savonerola, il quale ruinò ne' sua ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non credergli, e lui non aveva modo a tenere fermi quelli che avevano creduto né a fare credere e' discredenti"[306].

[305] N. Machiavelli, *Il Principe*, *op. cit.*, p. 36.
[306] *Ivi*, p. 36-37.

Se nel caso degli "*ordini nuovi et inusitati*" introdotti da Numa Pompilio nel popolo romano il ricorso al culto divino, alle sue cerimonie ed all'inscenato consiglio con la ninfa si rivelarono degli espedienti politici sufficienti a portare la civiltà fra uomini rozzi e feroci è perché il fondatore, Romolo, aveva già dotato i Romani delle origini degli ordini militari necessari ad accogliere una buona riforma religiosa. Al contrario, gli "*ordini nuovi*" prospettati dal Frate e dai suoi sostenitori si abbatterono come un corpo estraneo su una città da tempo non più avvezza all'etica ed alla disciplina militare, andando a configurandosi, perciò, nella percezione dei fiorentini come pura istanza morale in luogo di una rifondazione complessiva del concetto di cittadinanza. Di fronte a questa carenza iniziale, la prima titubanza mostrata da Savonarola nell'affrontare il peso della propria declamata santità (ovvero, il rifiuto, nel 1498, a sottoporsi alla cosiddetta "prova del fuoco" proposta dai francescani di Santa Croce) si rivelò fatale per la credibilità sua, della sua fazione e della sua riforma. Privo di armi adeguate a trattenere fra le proprie fila chi cominciasse a dubitare ed a respingere gli attacchi di coloro che sempre l'avevano denigrato, l'esperienza del Frate si concluse tragicamente con l'assedio del convento domenicano di San Marco e con l'omicidio di Francesco Valori, principale uomo di Savonarola negli organi di governo della Repubblica. La lezione che Machiavelli trae da questa pagina recente e vicinissima di storia fiorentina, così come dall'esempio lontano dei popoli della Magna e dall'autorità magistrale delle storie antiche, è che una Repubblica non può stare senza armi e senza religione. Senza armi, il popolo si ritroverebbe vittima inerme ed inconsapevole di ogni tiranno che intenda occuparlo, mentre i governanti non avrebbero a disposizione mezzi efficaci a cui ricorrere, in ultima istanza, per tutelare il vivere libero e civile. D'altro canto, senza religione, un popolo non si riduce che ad una moltitudine priva di costumi e d'identità così come le leggi dei governanti non si riducono che a disposizioni scritte imposte ai sudditi.

L'abitudine alle armi fa, invece, sì che ogni cittadino sappia e possa difendere la Repubblica qualora la sua esistenza, la sua esistenza libera, l'esistenza libera di un'intera comunità venga minacciata dall'esterno, così come l'usanza religiosa, con i suoi valori specifici e con la sua peculiare liturgia, abbatte la distanza tra cittadino e cittadino, tra sudditi e governanti, tra leggi e costumi, realizzando l'unità di un popolo. Una Repubblica senza armi è fragile dinnanzi agli impeti esterni; una Repubblica senza religione è debole dinnanzi alla disgregazione interna. La partecipazione del cittadino al culto religioso ed alle campagne belliche rappresenta, allora, una via di accesso alternativa al conseguimento della cittadinanza rispetto al paradigma moderno del pagamento delle imposte o del diritto di nascita. Tornando a fare, com'era nel diritto romano e canonico, della *consuetudine* popolare il fenomeno giuridico essenziale per la vita degli ordini

politici, Machiavelli, alle soglie estreme del Medioevo europeo, dà vita ad un modello di Repubblica altro rispetto a quello che si sarebbe imposto in seguito con la Modernità, il quale si fonda sulla convergenza nella figura del cittadino pio ed armato della forza militare e della fede religiosa. Un'idea di Repubblica che s'ispira alla natura devota e ferocissima dei Romani delle origini. Un'idea di Repubblica che è forgiata nelle sconfitte umilianti e laceranti delle guerre d'Italia. Un'idea di Repubblica che risente l'eco inquietante dei primi sommovimenti protestanti al di là delle Alpi. Un'idea di Repubblica che qualcosa deve, in un modo o nell'altro, all'insegnamento di Girolamo Savonarola. Un'idea di Repubblica, insomma, *montanara.*

CONCLUSIONE

Nel presentare le conclusioni che da questa ricerca possono essere tratte o, perlomeno, tratteggiate, mi sembra doveroso cominciare spiegando in che modo e per quale ragione la questione del fenomeno consuetudinario si sia imposta, infine, come oggetto privilegiato (e, per certi versi, esclusivo) del presente lavoro di tesi, benché in principio non rappresentasse che uno soltanto dei tre principali assi d'indagine intorno ai quali era stato concepito il progetto. Accanto al grande tema incentrato sul posto e sul ruolo occupati dai *costumi* e dalla *consuetudine* all'interno degli *ordini* machiavelliani, si era stabilito, infatti, di portare l'analisi sul sistema di obbligazioni reciproche che disciplinano, tra Medioevo e prima Modernità, i rapporti di amicizia politica intercorrenti fra Stati, comunità ed individui[307] e, parallelamente, sullo statuto accordato da Machiavelli alla prova indiziaria come elemento fondamentale per la formulazione di giudizio in condizioni difficili, segnate dall'inaffidabilità dei dati, dall'incertezza della situazione e dalla scarsità di tempo[308].

Questi tre temi erano stati selezionati in funzione della rilevanza e della continuità che presentano all'interno della riflessione politica di Machiavelli, dai tempi delle prime legazioni presso Lugi XII, Re di Francia, e presso Cesare Borgia, Duca del Valentinese, fino all'epoca di stesura delle opere della maturità. Grazie alla configurazione lessicale e sintattica che la trattazione di questi tre temi assumeva negli scritti dell'autore, ognuno di essi lasciava intendere dietro di sé l'eco di un'elaborazione di lungo periodo che dalla tradizione medievale giungeva sino a Machiavelli e che non era, cionnostante, interamente comprensibile attraverso il ricorso a pardigmi di natura filosofica, medica o storiografica. Il *modo* con cui ciascuno di tali temi è approcciato e risolto all'interno dei testi machiavelliani consentiva d'intuire alle sue spalle un lavoro di durata secolare, semantico e concettuale al tempo stesso, il quale afferisce al campo della lingua e della dottrina giuridiche. L'individuazione di queste tre grandi direttrici di ricerca avrebbe, allora, permesso di studiare la presenza del diritto in Machiavelli a partire da tre diversi punti prospettici: il sistema di obblighi e di doveri che disciplinano le relazioni politiche ordinarie; l'indiziarietà e la presuntività a cui è lecito e consigliabile ricorrere nel giudizio di casi difficili; la normatività e la legittimità che regolano la vita degli ordini. Malgrado le differenze ed ognuno sotto il proprio particolare profilo, ciascun argomento aggrediva la

[307] G. Bottini, *La cognizione della giustizia. Gratitudine e ingiuria in Discorsi* I, 2, in corso di pubblicazione negli atti del convegno "*Antropologia e politica. Paradigmi a confronto*", organizzato R. Finelli, M. Tomba e F. Toto il 13 gennaio 2015 al dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Roma Tre.

[308] G. Bottini, *L'indizio famoso e il giudizio presuntivo. Una lettura di Discorsi* III, 34, in *Langages, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*, a cura di R. Descendre e J.-L. Fournel, ENS Éditions, Lione, 2015, p. 135-146.

medesima questione: in quale maniera ed in qual misura Machiavelli impiega gli strumenti lessicali e concettuali eriditati dalla lingua della giurisprudenza per costruire una nuova lingua della politica? La restrizione del campo di ricerca, intervenuta a seguito e per effetto della ricerca stessa e da cui risulta la veste finale del presente elaborato, è l'esito di una scelta, profilatasi e chiaritasi nel corso degli anni, la quale è maturata grazie alle indagini condotte nella prima parte del dottorato.

Lavorando simultaneamente su questi tre ambiti ed occupandosi, di conseguenza, di quei testi giuridici che tra Medioevo e prima Modernità trattano dell'amicizia politica, della prova indiziaria e del diritto consuetudinario, è stato possibile arrivare a fissare tre generi di considerazioni che hanno contribuito a marcare in maniera determinante l'orientamento definitivo della redazione. La prima inerisce alla qualità stessa degli oggetti di studio che si andavano via via prendendo in esame lungo la ricerca. Durante lo spoglio svolto su un materiale giuridico ampio ed eterogeneo, composto di somme e di glosse, di commentari e di manuali, di consigli e di pareri, si è dovuto riconoscere come la questione dei *costumi* e delle *consuetudini* eccedesse di gran lunga, per vastità, per rilevanza e per profondità, le altre due, giungendo talora a ricomprenderne alcuni aspetti importanti, come nel caso del *costume* giudiziario fondato sulla continuità del metodo e del merito di giudizio o come nel caso del *costume* repubblicano consistente nel riconoscere e nel ricompensare l'autore dei benefici ricevuti, osservandogli la "*gratitudine*". Questa prima assunzione, emersa mano a mano dalla lettura dei testi, veniva ad intercettare, poi, una seconda considerazione, di ambito più prettamente machiavelliano.

Rileggendo l'opera dell'autore con l'obbiettivo di porre ai testi domande nuove per stimolarne nuove risposte, si metteva in luce a poco a poco come intorno al discorso sui *costumi* e sulle *consuetudini* si coagulassero, in forma diretta o in forma mediata, buona parte delle questioni politiche più rilevanti e più scottanti per la sensibilità e per il pensiero di Machiavelli. Progressivamente, veniva a chiarirsi come la riflessione sul lessico e sul fenomeno consuetudinario attraversasse trasversalemente l'intera opera machiavelliana, congiugendo fra loro testi anche molto distanti per epoca, per contenuto e per registro di destinazione. È stata, tuttavia, la terza ed ultima considerazione a convincermi a mettere da parte gli altri due assi di ricerca, che si trovavano ad uno stadio di elaborazione già relativamente avanzato, ed a concentrare, invece, in maniera preponderante le ultime ricognizioni e l'insieme della redazione sul fenomeno consuetudinario. Più mi addentravo nella lettura dei volumi della tradizione giuridica medievale e più mi rendevo conto, infatti, che quanto era stato attinto e raccolto da

Machiavelli all'interno di questo ricco ed articolato patrimonio non erano né le distinzioni sottili attraverso cui i giuristi classificavano i fenomeni della vita umana associata, né le declinazioni tecniche entro cui essi coniugavano tali fenomeni, quanto piuttosto alcuni paradigmi di lunga data e di largo respiro che costituivano il vocabolario giuridico di base impiegato dalla sintassi politica della prima Modernità e di cui il campo semantico del diritto consuetudinario formava il codice linguistico essenziale. Leggere i *costumi* e la *consuetudine* in Machiavelli alla luce del discorso tenuto per secoli dalla giurisprudenza sui *mores* e sulla *consuetudo* significava, allora, cimentarsi ad approcciare i testi dell'autore con l'ausilio e con l'autorità del Medioevo, senza pretendere con ciò di sganciare la parola machiavelliana dal suo contesto di redazione, di vita e di appartenenza, il quale solo permetteva di comprendere come e perché tali paradigmi entrassero a far parte, ed in maniera cardinale, della sua analisi e della sua proposta politiche.

Nelle pagine di Machiavelli, da quelle più pratiche dell'epistolario cancelleresco a quelle più teoriche degli scritti maturi, si rivelava impossibile registrare, infatti, attenzione e cognizione nei confronti della tassonomia, della specificazione e dell'individuazione con cui i dottori del diritto medievale erano soliti dire e descrivere i fenomeni che componevano la vita degli *ordini*, mentre forte, tracciabile e centrale appariva l'influenza esercitata sulla lingua e sullo stile dell'autore dalle grandi categorie che stavano a fondamento dello *ius commune* e che, passando come un testimone di generazione in generazione, affondavano le proprie radici nell'insieme di testi confluiti nel *corpus iuris civilis* di Giustiano, per il diritto civile, e nella *concordia discordantium canonum* di Graziano, per il diritto canonico. Piuttosto che dedicarsi a seguire gli sviluppi capillari e spesso dissonanti di una produzione secolare, polifonica e variegata[309] la quale non arrivava a Machiavelli se non sotto forma di eco, poiché altre, rispetto a quelle dei giuristi tecnici di professione, erano le competenze e le preoccupazioni dell'autore, valeva, allora, la pena cercare laddove potessero essere trovate delle risposte ovvero in quei testi romani e patristici che, in quanto avevano fondato e continuavano a fondare l'orizzonte lessicale e concettuale del diritto medievale, costituivano altresì la base della lingua politica europea.

[309] Come ricorda Paolo Grossi riguardo alla *dissensio* serpeggiante per secoli fra i dottori del diritto medievale in merito allo statuto da accordare alla relazione *lex-consuetudo*: "Più delicato il problema dei rapporti tra *lex* e *consuetudo*, delicato perché cimentava i maestri medievali proprio sul terreno del contrasto tra momento di validità e momento di effettività del loro discorso. Per questo la soluzione è discussa, c'è aperta *dissensio*, cioè dialettica intensa di posizioni contrarie; ma, come sempre per la nostra sensibilissima dottrina medievale, è l'effettività ad averla vinta e, se si vuole, è la vita, l'esperienza che prevale sulle forme e sui modelli di validità anche se antichi ed augusti". (P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, *op. cit.*, p. 186-187).

Come si ricordava in sede introduttiva, la sezione della ricerca dedicata ai *costumi* ed alle *consuetudini*, che ha poi finito per coincidere nella redazione di tesi con la totalità della ricerca stessa per i motivi che si sono appena illustrati, prendeva le mosse da un interrogativo: si dà ancora un pensiero della *legittimità* giuridica di un ordine politico all'interno della riflessione di Machiavelli? E, nel caso in cui si dia, su quale fondamento è fatta poggiare tale *legittimità*?

Una prima e generale conclusione che pare potersi evincere dalla dimostrazione svolta nelle pagine precedenti consiste nel fornire una risposta affermativa a questo quesito. Un ordine politico legittimo è un ordine in cui chi governa lo fa *con il diritto*, nella cornice stabilita dal diritto e con i mezzi dal diritto preposti a tale fine. Tuttavia, tale *diritto* non si esaurisce nel rispetto delle *leggi* scritte e non è alle *leggi* scritte interamente riconducibile e riducibile, poiché ad un livello più profondo e più importante delle *leggi* agiscono i *costumi* e quella *consuetudine* che dai *costumi* deriva. Machiavelli, uomo del proprio tempo, accorda al fatto consuetudinario ed al diritto che ne consegue una posizione di assoluto rilievo all'interno della fondazione, della vita e della salute degli *ordini* non è un'acquisizione né impressionante, né sconvolgente. Anche sotto questo profilo, l'individuo Niccolò Machiavelli, con il suo metodo e con le sue categorie, appartenie alla propria epoca e va considerato nel proprio contesto originario.

Affermare una sintonia del pensiero machiavelliano, composto *anche* di uno stile e di una sensibilità tradizionali, con i codici più reconditi e più propri della lingua giuridica europea non equivale, d'altronde, a negare la modernità inedita dell'approccio e degli intenti con cui Machiavelli interroga, affronta e riordina le cose della politica che ha sotto gli occhi, le quali sono, a loro volta, in parte antiche e conosciute, in parte al tutto nuove. Ciò significa, invece ed innanzitutto, mettere l'accento proprio sulla posizione di crinale occupata dal modo di scrittura e di ragionamento machiavelliani, identificando nella collocazione di soglia del suo pensiero il motivo stesso che lo ha reso per secoli e che lo rende tutt'oggi così efficace, così imprendibile, così peculiare. Ammettere che Machiavelli si situi sull'uscio che immette da un mondo passato, il cui disfacimento è lungi dall'essere manifesto per gli spettatori contemporanei degli eventi e quasi impossibile da dire per la più parte dei buoni osservatori, ad un mondo nuovo, le cui coordinate non sono ancora né stabilizzate né decifrabili se non in forma germinale, vuol dire mettere in risalto come, nello stesso momento in cui il suo sguardo sta fisso nell'osservare e nel descrivere gli attori, le forze, gli eventi della trasformazione, le cose ed i tempi della mutazione, le sue spalle siano ancora rivolte, e non potrebbe che essere così, verso la tradizione, le sue orecchie tese ad ascoltare la voce e la prudenza delle generazioni passate, le sue gambe

saldamente piantate nei valori e nelle parole di una lingua del diritto la cui perennità giunge dalla latinità sino al principio del Cinquecento. I due aspetti, modernità e tradizione di Machiavelli, non si escludono a vicenda, né mi sembra sia lecito o utile cercare di porli tra loro in relazione gerarchica. Si tratta, piuttosto, di capire in che cosa consista e dove risieda la specificità moderna della lingua politica messa appunto da Machiavelli, alla luce del rapporto da essa intrattenuto con quella trasmessa ed ereditata dalla tradizione, di cui la lingua del diritto è la chiave di volta. Si prova e si è provato, insomma, a mettere a fuoco quale sia il modo originale con cui parole antiche vengano piegate da Machiavelli a dire cose nuove. Qui, nel *modo*, risiede la sua peculiatià. E nulla è parso meglio atto a condurre questa dimostrazione che l'analisi del processo di appropriazione e di rielaborazione per il quale i *costumi* e la *consuetudine* dello *ius commune* diventano, in Machiavelli, i termini privilegiati per descrivere e carpire la natura degli ordini politici (specie, repubblicani) sconsquassati dalle guerre d'Italia.

Dall'analisi che è stata condotta sin qui mi sembra che possano essere, allora, suggerite almeno una conclusione per così dire "metodologica", di ordine generale, e tre più specifiche, inerenti all'interpretazione del pensiero e dell'opera di Niccolò Machiavelli. In primo luogo, nel suo piccolo e sulla base di un campo d'indagine assai perimetrato, questa tesi contribuisce a sfumare l'idea di una contrapposizione netta e radicale tra Medioevo e prima Modernità. L'interesse non è nell'oggetto, ma nel metodo. Non ho e non ho avuto lungo tutta la ricerca la pretesa di inferire, di definire, di dire che cosa sia il Medioevo, che cosa la Modernità e che genere di qualità permettano di distinguere l'uno dall'altra. Trattandosi di periodizzazioni utili allo studio e indispensabili alla comunicazione, vanno prese come tali, in quanto stumenti volti a semplificare la comprensione reciproca e quella dell'oggetto d'analisi, senza per ciò farne dei concetti e, ancor meno, delle realtà. Se ci si attiene a questa assunzione di strumentalità non certo sufficiente, ma in una certa misura necessaria delle grandi periodizzazioni che ci consegnano in eredità la lingua della storiografia e persino il linguaggio comune di tutti i giorni, i termini di un dibattito volto a carpire e definire quale sia l'essenza gius-politica del Medioevo, quale quella della Modernità ed in qual modo e misura l'una si differenzi dall'altra appaiono come pretenziosi e inadeguati.

Tre conclusioni particolari, si diceva, concernenti direttamente l'interpretazione del pensiero e dell'opera di Machiavelli, possono essere delineate a compimento di questa escursione nel mondo dei *costumi* e della *consuetudine*. La prima è di portata più ampia rispetto alle altre due e permette di effettuare la transizione tra l'aspirazione metodologica complessiva entro cui

vorrebbe inserirsi questo lavoro di tesi e la coppia di considerazioni finali che riguardano più strettamente gli interessi e gli studi di cose machiavelliane. La conferma che esista un legame tra la lingua impiegata da Machiavelli, che a lungo è stato considerato in maniera forse un po' riduttiva come l'inventore isolato e geniale della scienza politica moderna, ed il patrimonio di parole e di concetti giuridici contenuti nelle due grandi raccolte, il *corpus iuris civilis* di Giustiniano ed il *decretum* di Graziano, che fondano lo *ius commune* medievale, permette non soltanto di sfumare la violenza della distinzione tra Medioevo e Modernità, a beneficio di una più articolata e più frastagliata congerie di slittamenti processuali che viaggiano secondo temporalità diverse, ma anche e soprattutto di riaffermare, sulla base del caso machiavelliano, la necessità di tornare a riconoscere al diritto romano, trasmesso dalla compilazione giustinianea, ed al diritto canonico, condensato nella raccolta grazianea, un ruolo essenziale per la formazione dell'identità culturale e della riflessione politica europee.

In epoca moderna non meno che in epoca medievale, se si tengono buone queste grandi periodizzazioni, che si è visto a loro volta essere assai labili e porose. Malgrado la parzialità del tema scelto – i *costumi* e le *consuetudini* – e la ristrettezza del suo ambito di applicazione – nell'opera di Machiavelli – mi pare che la ricerca consenta, non meno, di ribadire l'importanza di questa comune radice, giuridica e religiosa, per la comprensione della nascita e dello sviluppo di un peculiare pensiero politico europeo, posto che se tale attestazione funziona per un ambito così rilevante, com'è quello del fenomeno e del diritto consuetudinari, ed in relazione ad un autore, Machiavelli, stimato come quanto mai distante da sensibilità e da preoccupazioni di natura tradizionale (e, soprattutto, dalle tradizioni giuridica e religiosa), essa può essere applicata, con maggior agio e migliori risultati, ad altri autori e ad altri testi il cui statuto è ritenuto come fondante la prima Modernità.

Le altre due conclusioni vanno, tra loro, di concerto ed interessano il *modo* precipuo in cui Machiavelli adotta il lessico ed il discorso del fenomeno consuetudinario, forgiato e tramandato dalla lingua della giurisprudenza sulla base di quanto contenuto nel *corpus iuris civilis* e nella *concordia discordantium canonum*, per adattarlo ai fini della propria capacità di capire e di comunicare ciò che gli sta attorno e muta, per rifonderlo nella propria opera, per infonderlo a dei testi, da quelli più pratici a quelli più teorici, i quali, come ricordano Fournel e Zancarini,

"lorsqu'ils furent écrits, visaient à comprendre – et faire comprendre – pour agir – et faire agir"[310].

È a partire dalla ricognizione del *modo*, stravagante ed originale, con cui Machiavelli si serve dei *costumi* e della *consuetudine* ed è sulla base della specifica e peculiare *qualità dei tempi* entro cui li fa interagire che possono essere reperite delle tracce utili a stabilire perché l'autore scelga di avvalersi proprio di questi lemmi, così antichi e tradizionali, per dar vita ad un'analisi e ad una proposta politica essenzialmente nuove. A compimento di questo percorso di ricerca, mi sembra di poter ipotizzare che sia proprio l'annichilimento prodotto da parte delle guerre d'Italia dei codici di rappresentazione e di comportamento che, lungo tutto il Quattrocento, avevano disciplinato la vita degli Stati italiani, l'azione del loro corpo dirigente e diplomatico, il pensiero dei loro intellettuali, a spingere Machiavelli a cercare, al di sotto della trama delle leggi civili e delle regole di buona condotta, il fondamento della vita politica. Un fondamento che sia valido al di là della forma di governo, per i principati così come per le repubbliche. Un fondamento che non vari, perciò, a seconda delle epoche e che sia il medesimo per i Romani delle origini così come per gli Italiani del primo Cinquecento. Un fondamento, ancora, che valga "*effettualmente*" anche al di là delle frontiere, sempre più instabili ed attraversate, della Penisola, fra le libere città della Magna così come fra i sudditi del Regno di Francia. Un fondamento, infine, che sia sempre il medesimo, in pace come in guerra, nella buona come nella cattiva sorte, nel momento della fondazione così come in quello della rovina di uno Stato.

Tale fondamento è ritrovato da Machiavelli nel *popolo* e per dire il *popolo*, al principio del Cinquecento, bisogna dirlo con le parole della giurisprudenza che più e meglio di ogni altra lingua ha sviluppato un linguaggio in grado di pensare il *popolo* come soggetto politico, con la sua potenza e con la sua legittimità. Se ritornare ai fondamenti del politico significa ritornare al *popolo* e se ritornare al *popolo* significa, a sua volta, ritornare al vocabolario più essenziale del diritto europeo, esprimere il *popolo*, esprimerne la forza così come i limiti, significa pensarne i *costumi* e le *consuetudini*, ovvero equivale a rimettere al centro della vita e della rappresentazione degli *ordini* quella normatività fondante che il diritto romano e canonico avevano posto accanto alle *leggi* nella direzione delle cose umane e su cui i giuristi medievali avevano incardinato l'intero ordine costituzionale del proprio mondo.

[310] Jean-Claude Zancarini, *Historicité et dévoilement*, avant-propos a *Langues et écritures de la République et de la guerre. Études sur Machiavel*, *op. cit.*, p. 16.

Prima conclusione della coppia anticipata è, dunque, che Machiavelli ritrova, intercetta, rielabora appropiandosene il discorso tradizionale tenuto dalla giurisprudenza sul fenomeno e sul diritto consuetudinario proprio nel momento in cui ogni altra norma del vivere civile e diplomatico ha dimostrato la propria inefficacia nel reggere all'urto delle guerre d'Italia. Di fronte alla messa in discussione cui la violenza e la repentinità di questo conflitto inatteso sottopongono i modi di vita e di governo sino ad allora osservati (perché efficaci per il passato) dal ceto intellettuale, amministrativo e dirigenziale degli Stati italiani, Machiavelli sceglie di volgersi verso il *popolo* per cercare un'ancora di stabilità, un argine di difesa, un principio di rifondazione. Ed il pensiero del *popolo* passa, inevitabilmente e fatalmente, per il prisma di rifrazione che offriva una gestazione millenaria svolta dal diritto europeo, romano e cristiano, intorno alla sua natura ed alla sua autorità. In questo senso, il ricorso fatto da Machiavelli alla lingua della tradizione giuridica non mi pare poi così distante da quello operato nei confronti della storia romana[311]. In ambo i casi, si tratta, per l'autore, di rivenire a ciò che c'è di più antico e di più essenziale – di tornare ai *fondamenti* – della latinità per intraprendere un'opera di rifondazione che è, innanzitutto, rifondazione della lingua atta a dire le cose della politica e, soltanto di conseguenza ed in seconda istanza, proposta concreta di rifondazione della politica stessa. L'onnipresenza e l'inappellabilità della guerra che ha riempito ogni spazio di azione e di riflessione dei tempi presenti forzano, allora, l'autore a cercare in un passato fondante, proprio perché remoto e quanto mai distante, vocaboli ed esempi inattuali da mobilitare per fornire alle sfide imposte dalla congiuntura risposte interpretative e pratiche che il passato più prossimo, con la sua autorevolezza sbugiardata dagli eventi, non sarebbe in grado di offrire.

[311] Come si può leggere nel proemio al primo libro dei *Discorsi*: "Considerando adunque quanto onore si attribuisca all'antiquità, e come molte volte, lasciando andare infiniti altri esempli, un frammento d'una antiqua statua sia suto comperato gran prezzo, per averlo appresso di sé, onorarne la sua casa e poterlo fare imitare a coloro che di quella arte si dilettono; e come quegli dipoi con ogni industria si sforzono in tutte le loro opere rappresentarlo; e veggiendo, da l'altro canto, le virtuosissime operazioni che le storie ci mostrono, che sono state operate da regni e republiche antique, dai re, capitani, cittadini, latori di leggi, ed altri che si sono per la loro patria affaticati, essere più presto ammirate che imitate; anzi, in tanto da ciascuno in ogni minima cosa fuggite, che di quella antiqua virtù non ci è rimasto alcun segno; non posso fare che insieme non me ne maravigli e dolga. E tanto più, quanto io veggo nelle diferenzie che intra cittadini civilmente nascano, o nelle malattie nelle quali li uomini incorrono, essersi sempre ricorso a quelli iudizii o a quelli remedii che dagli antichi sono stati iudicati o ordinati: perché le leggi civili non sono altro che sentenze date dagli antiqui iureconsulti, le quali, ridutte in ordine, a' presenti nostri iureconsulti iudicare insegnano. Né ancora la medicina è altro che esperienze fatte dagli antiqui medici, sopra le quali fondano e' medici presenti e' loro iudizii. Nondimanco, nello ordinare le republiche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio, non si truova principe né republica che agli esempli delli antiqui ricorra". (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, *op. cit.*, p. 56).

Ed è proprio in ragione di questa sua ineliminabile collocazione nella congiuntura di guerra e per la congiuntura di guerra che la riflessione machiavelliana sul *popolo*, sia esso quello delle gesta belliche di Roma antica attinte dalle storie di Livio o quello della normatività consuetudinaria attinta dalla lingua della giurisprudenza, non può configurarsi altrimenti che sotto forma di un'interrogazione intorno al nesso che unisce le buone *consuetudini* popolari alle buone *armi* dei cittadini. Fondamento della salute di un ordine nei tempi di pace e fondamento della sua salvezza nei tempi di guerra, anche al *popolo* stesso Machiavelli è incline ad applicare quel ricorso all'originario ed all'essenziale che aveva utilizzato nei confronti degli *ordini*. L'ultima conclusione proposta in questa sede emerge, di conseguenza, da una constatazione che può apparire tanto ovvia da sembrare banale e merita nondimeno di essere ricordata. Rimettere, secondo l'esempio rintracciabile nella storia romana e con l'ausilio degli strumenti lessicali e concettuali messi a disposizione dalla lingua del diritto, il *popolo* al centro ed al cuore della vita degli ordini forza inevitabilmente a mettere in questione ed a ricercare quale sia il fondamento stesso della sua unità e della sua integrità. Trovando questa risposta nella *religione*, binario di scambio pressoché obbligato tra le buone *consuetudini* civili ed i buoni *costumi* di guerra, Machiavelli si profila forse come un po' meno moderno di come piacerebbe vederlo ed immaginarlo, benché la risposta che indica al proprio lettore si riveli all'altezza tanto delle sfide poste ai suoi contemporanei dalla Riforma quanto di quelle che potrebbero sorgere in altri momenti di transizione, quando le parole utilizzate sino a qualche decennio prima per comprendere e per gestire la congiuntura non hanno più alcuna presa, né teorica né pratica, sulle cose nuove portate ed imposte da una nuova qualità dei tempi.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria

I) Corpus machiavelliano

Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Sasso e G. Inglese, Rizzoli Editore, Milano, 1984.

Niccolò Machiavelli, *Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche*, a cura di A. Montevecchi, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, UTET, Torino, 1986.

Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino, 1995.

Niccolò Machiavelli, *Le Prince*, a cura di J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, PUF, Parigi, 2000.

Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'Arte della guerra e altre opere* (II), a cura di R. Rinaldi, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, UTET, Torino, 2006.

Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo I (1498-1500), a cura di J.-J. Marchand, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2002.

Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo II (1501-1503), a cura di D. Fachard e E. Cutinelli-Rendina, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2003.

Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo IV (1504-1505), a cura di D. Fachard e E. Cutinelli-Rendina, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2006.

Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo V (1505-1507), a cura di J.-J. Marchand, A. Guidi e M. Melera-Morettini, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2008.

Niccolò Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, tomo VI (1507-1510), a cura di D. Fachard e E. Cutinelli-Rendina, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2011.

Niccolò Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa*, a cura di A. Corsaro, P. Cosentino, E. Cutinelli-Rendina, F. Grazzini, N. Marcelli, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Salerno Editore, Roma, 2012.

Niccolò Machiavelli, *Discursus Florentinarum Rerum et autres textes politiques*, a cura di J.-C. Zancarini, Éditions Chemins de tr@verse, Neuville-sur-Saône, 2015.

II) Edizioni consultate per i testi di diritto civile e canonico

Baldus de Ubaldi, Margarita, Mediolanum, 1491.

Johannes de Lignano, *De Amicitia*, Bononia, 1492.

Institutiones Imperiales Ordinate glosis textuales divisiones habentur, Gering et Rembolt, Parisiis, 1505.

Decretum Gratiani cum multis noviter additis, Fradin, Lugduni, 1510.

Codicis Iustiniani amplissimum argumentum, Fradin, Lugduni, 1512.

Lectura domini Cyni de pistorio legum doctoris prestantissimi super aureo volumine codicis, Sacon, Lugduni, 1517.

Digestum vetus Digestorum seu Pandectarum iuris civilis tomus primus, De Porta, Lugduni, 1534.

In Codicis Domini Iustiniani Sacratissimi Principis ex repetita praelectione libros IX *Summa a Placentino legum interprete excellentissimo, ante* 400. *ferme annos conscripta, et nunc primum in lucem aedita*, Schoeffer, Moguntiae, 1536.

Domini Azonis iuriconsultorum principis Aurea Summa, Moylin, Lugduni, 1537.

Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani, a cura di J. F. von Schulte, Emil Roth, Giessen, 1890.

Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, a cura di J. F. von Schulte, Emil Roth, Giessen, 1891.

Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX, Tomus I libros I-IX continens, a cura di W. M. Linsday, Oxford University Press, Oxford, 1911.

The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani, a cura di T. P. McLaughlin, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1952.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae, pars prima et prima secundae*, a cura di P. Caramello, Marietti, Genova, 1952.

Jacques de Révigny, *La répétition sur le paragraphe* '*Ex non scripto*' (Inst. 1,2,9), in *L. Waelkens, La théorie de la coutume chez Jacques de Révigny,* Brill, Universitaire Pers Leiden, Leiden, 1984, p. 419-470.

III) Corpus filosofico e storiografico di epoca classica

Aristotele, *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano, 2008.

Cicerone, *Dei doveri*, in *Opere politiche*, a cura di A. Resta Barile e D. Arfelli, Mondadori, Milano, 2007.

Cicerone, *L'amicizia*, a cura di E. Narducci, Rizzoli, Milano, 2015.

Polibio, *Storie* (libri V-VI), a cura di D. Musti, trad. M. Mari, note J. Thornton, Rizzoli, Milano, 2001.

Seneca, *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2013.

Tito Livio, *Storia di Roma* (libri I-III), a cura di G. Vitali, Zanichelli, Bologna, 1988.

Tito Livio, *Storia di Roma* (libri IV e V), a cura di C. Vitali, Zanichelli, Bologna, 1989.

IV) Corpus savonaroliano

Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele* (I), a cura di R. Ridolfi, in *Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola*, Angelo Belardetti Editore, Roma, 1955.

Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Giobbe* (I), a cura di R. Ridolfi, in *Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola*, Angelo Belardetti Editore, Roma, 1957.

Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, in *Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola*, Angelo Belardetti Editore, Roma, 1965.

Girolamo Savonarola, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, a cura di J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, Le Seuil, Parigi, 1993.

V) Documenti storici fiorentini

Consulte e Pratiche della Repubblica Fiorentina I (1498-1505), a cura di D. Fachard, Droz, Ginevra, 1993.

Jacopo Nardi, *Istorie della città di Firenze* (I), a cura di L. Arbib, Luigi Pezzati Editore, Firenze, 1838-1841.

Piero di Marco Parenti, *Storia Fiorentina* II (1496-1502), a cura di A. Matucci, Olschki, Firenze, 2005.

Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca Fiorentina*, a cura di N. Rodolico, Firenze Libri, Firenze, 2008.

VI) Documenti letterari fiorentini

L'Ottimo Commento alla Commedia. Saggio di edizione critica, tesi di dottorato di Vittorio Celotto, sostenuta presso l'Università degli Studi di Trento, anno accademico 2011-2012.

Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Il Paradiso*, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Le Monnier, Firenze, 2002.

Giovanni Boccaccio, *Decameron* (II), a cura di V. Branca, Einaudi, Torino, 1992.

Bernardo Rucellai, *De bello italico. La guerra d'Italia*, a cura di D. Coppini, Firenze University Press, Firenze, 2011.

Bibliografia secondaria

AA. VV., *Renaissance. Studies in honor of Hans Baron*, a cura di A. Molho e J. A. Tedeschi, Sansoni Editore, Firenze, 1971.

AA. VV., *Violence and Civil Disorder in Italian Cities. 1200-1500*, a cura di L. Martines, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1972.

AA. VV., *La coutume – Custom*, Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, Bruxelles, De Boeck-Weasmael, 1990.

AA. VV., *Studi savonaroliani. Verso il V centenario*, Atti del primo seminario di studi, 14-15 gennaio 1995, a cura di G. C. Garfagnini, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1995.

AA. VV., *Savonarola e la politica*, Atti del secondo seminario di studi, 19 ottobre 1996, a cura di G. C. Garfagnini, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1996.

AA. VV., *Florentine Tuscany: structures and practices of power*, a cura di W. J. Connel e A. Zorzi, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

AA. VV., *La lingua e le lingue di Machiavelli. Atti de Convegno internazionale di studi. Torino, 2-4 dicembre 1999*, a cura di A. Pontremoli, Città di Castello, Olschki, 2001.

AA. VV., *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, a cura di M. Scattola, Franco Angeli Editore, Milano, 2003.

AA. VV., *Storiografia Repubblicana Fiorentina (1494-1570)*, a cura di J.-J. Marchand e J.-C. Zancarini, Franco Cesati Editore, Firenze, 2003.

AA. VV., *Langues et écritures de la République et de la guerre. Études sur Machiavel*, a cura di A. Fontana, J. - L. Fournel, X. Tabet e J. - C. Zancarini, Name edizioni, Genova, 2004.

AA. VV., *Catégories et mots de la politique à la Renaissance italienne = categorie e termini della politica nel Rinascimento italiano*, a cura di J.-L. Fournel, H. Miesse, P. Moreno e J.-C. Zancarini, P. Lang, Bruxelles, 2014.

AA. VV., *Langages, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*, a cura di R. Descendre e J.-L. Fournel, ENS Éditions, Lione, 2015.

AA. VV., *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del Principe*, a cura di G. M. Anselmi, R. Caporali, C. Galli, Mimesis Edizioni, Milano, 2015.

AA. VV., *Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, a cura di F. Del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino, Brill, Leiden - Boston, 2015.

AA. VV., *Niccolò Machiavelli e la tradizione giuridica europea*, a cura di G. M. Labriola e F. Romeo, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016.

F. Adorno, *La crisi dell'umanesimo civile fiorentino da Alamanno Rinuccini al Machiavelli*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 1952, p. 19-40.

R. von Albertini, *Firenze dalla Repubblica al Principato. Storia e coscienza politica*, Einaudi, Torino, 1995.

G. M. Anselmi, *Ricerche sul Machiavelli storico*, Pacini, Pisa, 1979.

A. Anzilotti, *Per la storia delle Signorie e del diritto pubblico italiano nel Rinascimento*, in "Studi Storici", XXII, 1914, p. 77-106.

A. Anzilotti, *La crisi costituzionale della Repubblica fiorentina*, Multigrafica, Firenze, 1969.

A. Armando, *La funzione conservatrice del concetto di fortuna nella prima società medicea (1434-1494)*, in "Nuova Rivista Storica", 1972, p. 336-348.

N. Baldini, *La « Florentina Libertas » e l'ideologia antitirannica*, in *Coluccio Salutati e Firenze: ideologia e formazione dello Stato*, a cura di R. Cardini e P. Viti, Pagliai Editore, Firenze, 2008, p. 153-217.

G. M. Barbuto, *Machiavelli*, Salerno editore, Roma, 2013.

F. Bausi, *Machiavelli*, Salerno editore, Roma, 2005.

H. J. Berman, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1998.

S. Bertelli, *Petrus Soderinus Pater Patriae*, in "Bibliothèque d'Humanisme et de la Renaissance", XXXI, 1969, p. 93-114.

S. Bertelli, *Costitutional reforms in Renaissance Florence*, in "The Journal of Medieval and Renaissance Studies", vol. 3, n. 1, 1973, p. 139-164.

S. Bertelli, *Machiavelli and Soderini*, in Renaissance Quartely, 28, 1975, p. 1-16.

N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, Giappichelli, Torino, 2010.

F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna, 2003.

A. M. Cabrini, *Per una valutazione delle "Istorie Fiorentine" del Machiavelli. Note sulle fonti del Secondo Libro,* La Nuova Italia, Firenze, 1985.

A. M. Cabrini, *Interpretazione e stile in Machiavelli. Il terzo libro delle "Istorie"*, Bulzoni, Roma, 1990.

G. Cadoni, *Lotte politiche e riforme istituzionali a Firenze tra il 1494 e il 1502*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1999.

M. Caravale, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale,* Il Mulino, Bologna, 1994.

F. Calasso, *Medio Evo del Diritto*, *Le fonti* (I), Giuffrè Editore, Milano, 1954.

P. Carta, *Francesco Guicciardini tra diritto e politica*, Cedam, Padova, 2008.

F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1964.

F. Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1967.

F. Chiappelli, *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Le Monnier, Firenze, 1952.

F. Chiappelli, *Nuovi studi sul linguaggio del Machiavelli*, Firenze, Le Monnier, 1969.

E. Cortese, *La norma giuridica*, Giuffrè Editore, Milano, 1964.

P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, (I), *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Bari, Laterza, 1999.

P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale*, Milan, Giuffré, 2002.

A. De Benedictis, *Politica, governo e istituzioni dell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna, 2001.

F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli editore, Milano, 2004.

H. De Vries, *Essai sur la terminologie constitutionelle de Machiavel*, L'Aja, Excelsior, 1957.

R. Descendre, *Le cose di stato: sémantique de l'État et relations internationales chez Machiavel*, in "Il Pensiero politico", XLI, n. 1 - 2008, p. 3-18.

R. Descendre, *L'État, le droit, le territoire: domination territoriale et crise du modèle juridique dans la pensée politique italienne du XVIe siècle*, in "Giornale critico della filosofia italiana", settima serie, volume X, anno XCIII (XCV), fascicolo I, Gennaio-Aprile 2014.

R. Descendre, *Qu'est-ce que la « vie civile » ? Machiavel et le vivere civile*, Transalpina, XVII, 2014, pp. 21-39.

R. Descendre, *Le pouvoir 'civil' chez Machiavel, entre Tite-Live et le droit romain*, in "Parole rubate. Rivista internazionale di studi sulla citazione", XIII, giugno 2016, p. 153-169.

C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1980.

P. Erdö, *Storia delle fonti del diritto canonico*, Marcianum Press, Venezia, 2008.

F. Ercole, *La politica di Machiavelli*, Anonima Romana Editoriale, Roma, 1926.

R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori Editore, Napoli, 1984.

E. Fasano Guarini, *L'Italia moderna e la Toscana dei principi. Discussioni e ricerche storiche*, Le Monnier, Firenze, 2008.

E. Fasano Guarini, *Repubbliche e principi. Istituzioni e pratiche di potere nella Toscana granducale del '500-'600*, Il Mulino, Bologna, 2010.

C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Il Mulino, Bologna, 2001.

P. Fedele, *Il problema dell'animus communitatis nella dottrina canonistica della consuetudine*, Milan, Giuffré, 1937.

G. Ferroni, *Machiavelli, o dell'incertezza. La politica come arte del rimedio*, Donzelli, Roma, 2003.

A. Fontana, *Les ambassadeurs après 1494: la guerre et la politique nouvelles*, in *Italie 1494*, a cura di A. - C. Fiorato, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Parigi, 1994.

A. Fontana, *L'exercice de la pensée*, a cura di J.-L. Fournel e X. Tabet, Publications de la Sorbonne, Parigi, 2015.

J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, *Le guerre d'Italia,* Giunti Editore, Firenze, 1996.

J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, *La politique de l'expérience: Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2002.

J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, *Les guerres d'Italie, des batailles pour l'Europe*, Gallimard, Parigi, 2003.

J.-L. Fournel, *I luoghi della cultura e della politica nella Firenze repubblicana*, in *Atlante storico della letteratura italiana*. (I) *Dalle origini al Rinascimento*, a cura di Sergio Luzzatto e Gabriele Pedullà, Einaudi, Torino, 2010, p. 628-639.

J.-L. Fournel e J.-L. Zancarini, *Le Savonarole de Machiavel : une lecture laïque et politique*, in "Bruniana e Campanelliana, Ricerche filosofiche e materiali storico - testuali", 2014, XX, n° 1.

R. Fubini, *Quattrocento fiorentino. Politica diplomazia e cultura*, Pacini, Pisa, 1994.

G. C. Garfagnini, *Machiavelli e la filosofia medievale*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Salerno, Roma, 1998, pp. 63-80.

E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1958.

E. Garin, *Aspetti del pensiero di Machiavelli,* in *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri - Lischi, Pisa, 1970.

F. Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1977.

F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1992.

J. Gilissen, *La coutume. Typologie des sources du moyen âge occidental*, f. 41, Turnhout, 1982.

M. Gilmore, *Studies on Machiavelli*, Sansoni Editore, Firenze, 1972.

C. Ginzburg, *Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso*, in "Quaderni storici", CXII, 2003.

J. A. Gomez, *El consensus communitatis en la eficacia normativa de la costumbre*, Pamplona, Colección canónica de la Universidad de Navarra, 1966.

L. Green, *Historical Interpretation in Fourteenth-Century Florentine Chronicles*, in "Journal of the History of Ideas", 1967, p. 161-179.

P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari, Laterza, 2006

A. Guidi, *Un Segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Il Mulino, Bologna, 2009.

G. Guidi, *Lotte, pensiero e istituzioni politiche nella repubblica fiorentina dal 1494 al 1512*, I, II, III vol., Olschki, Firenze, 1992.

J. K. Hyde, *Italian social chronicles in Middle Ages*, in *Literacy and its uses. Studies on the late medieval Italy*, Manchester University Press, Manchester & New York, 1993, p. 33-57.

G. Inglese, *Per Machiavelli. L'arte dello Stato, la cognizione delle storie*, Carocci, Roma, 2006.

J. Kirshner, *Custom, Customary Law & Ius Commune in Francesco Guicciardini*, in *Bologna nell'età di Carlo V e Guicciardini*, a cura di E. Pasquini et P. Prodi, Bologne, Il Mulino, 2002, pp. 151-179.

P. Koschaker, *L'Europa e il diritto romano*, Sansoni Editore, Firenze, 1962.

J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici*, Antenore, Padova, 1975.

M. Martelli, *Machiavelli e la storiografia umanistica*, in "Interpres", 1990, p. 224-255.

M. Martelli, *Machiavelli e gli storici antichi*, Salerno Editore, Roma, 1998.

M. Martelli, *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*, a cura di F. Bausi, Salerno Editore, Roma, 2009.

L. Martines, *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1968.

A. Matucci, *Per un'analisi dello stile narrativo della storiografia rinascimentale*, in "Studi e problemi di critica testuale", 1986, p. 81-102.

A. Matucci, *Machiavelli nella storiografia fiorentina. Per la storia di un genere letterario,* Olschki, Firenze, 1991.

L. Mayali, *Law and Time in Medieval Jurisprudence*, in Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65 Geburtstag, a cura di R. H. Helmolz, Paderborn, Schöning, 2000.

P. von Moos, « *Public* » *et* « *privé* » *à la fin du Moyen Âge. Le* « *bien commun* » *et la* « *loi de la conscience* », in "Studi Medievali", v. XLI, 2000, p. 505-548.

J. M. Najemy, *Storia di Firenze. 1200-1575*, Einaudi, Torino, 2014.

B. Paradisi, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in *Id.*, *Studi sul Medioevo giuridico*, I, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Città di Castello, Tiferno Grafica, 1987, pp. 263-433.

G. Pampaloni, *Fermenti di riforme democratiche nella Firenze medicea del Quattrocento*, in "Archivio Storico Italiano", 429, CXIX, 1961, p. 11-62.

G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Bulzoni, Roma, 2012.

P. Prodi, *Una storia della giustizia*, Il Mulino, Bologna, 2000.

A. Prosperi, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano, 2017.

L. Prosdocimi, *Observantia. Ricerche sulle radici fattuali del diritto consuetudinario nella dottrina dei giuristi dei secoli XII-XV*, (II edizione – ristampa anastatica), Milan, Giuffré, 2001.

D. Quaglioni, « *Regimen ad populum* » *e* « *regimen regis* » *in Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1978, p. 201-228.

D. Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004.

D. Quaglioni, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna, Il Mulino, 2011.

D. Quaglioni, *Niccolò Machiavelli*, in *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*, diretto da I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M. N. Miletti, a cura di M. L. Carlino, G. De Giudici, E. Fabbricatore, E. Mura, M. Sammarco, Il Mulino, Bologna, 2013.

D. Quaglioni, *Machiavelli, the Prince and the Idea of Justice*, in "Italian Culture", XXXII, 2014.

R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Sansoni, Firenze, 1969.

R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, Le Lettere, Firenze, 1997.

J.-M. Rivière, *Le temps du conseil dans les pratiche de Florence de 1498 à 1512*, in "Il Pensiero Politico", XXXIIII, n. 2, p. 185-210.

N. Rubinstein, *I primi anni del Consiglio Maggiore a Firenze (1494-1499)*, I, in "Archivio Storico Italiano", 403, CXII, 1954, p. 151-194, e II, in "Archivio Storico Italiano", 404, CXII, 1954, p. 321-347.

N. Rubinstein, *The Beginnings of Niccolò Machiavelli's Career in The Florentin Chancery,* in *Italian Studies*, XI, 1956.

N. Rubinstein, *Florentina Libertas*, in "Rinascimento", 1986, p. 3-26.

L. Russo, *Machiavelli*, Laterza, Bari, 1972.

B. Santalucia, *La giustizia penale in Roma antica*, Il Mulino, Bologna, 2013.

G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1958.

G. Sasso, *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli, 1967.

G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*. (II) *La storiografia*, Il Mulino, Bologna, 1993.

G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi*, Ricciardi, Milano - Napoli, 1987-1997.

M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Éditions du Seuil, Parigi, 1995.

T. G. Sistrunk, *Law, Custom and Language: Ideas in Practice in the Legal Writings of Cino da Pistoia* (tesi discussa all'University of Kansas nell'anno 1995).

A. Sorbelli, *I teorici del Reggimento comunale*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo", LIX, 1944, p. 31-136.

P. Stein, *Il diritto romano nella storia europea*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001.

W. Ullmann, *Bartolus on the Customary Law*, in *Id.*, *Jurisprudence in the Middle Ages*, Londra, Variorum Reprints, 1980.

C. Vivanti, *Iustitia et armi nell'Italia di Machiavelli*, in *Guerra e pace*, Annale 18, Storia d'Italia, Einaudi, Torino, 2002.

C. Vivanti, *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica*, Donzelli, Roma, 2008.

L. Waelkens, *La théorie de la coutume chez Jacques de Révigny*, Leyde, E. J. Brill, 1984.

D. Weinstein, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1970.

H. Withfield, *On Machiavelli's Use of "Ordini"*, in "Italian Studies", X, 1955, pp. 19-39.

J.-C. Zancarini, *Machiavel, la guerre, les anciens. Les "antichi scrittori" dans l' "Arte della guerra"*, in "Parole rubate. Rivista internazionale di studi sulla citazione", XIII, giugno 2016, p. 119-151.

L. Zanzi, *I "segni" della natura e i "paradigmi" della storia: il metodo del Machiavelli*, Lacaita Editore, Manduria, 1981.

A. Zorzi, *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica Fiorentina*, Olschki, Firenze, 1988.

INDICE

INTRODUZIONE p. 3

Prima parte
LA QUESTIONE DEI COSTUMI NELLA LINGUA MACHIAVELLIANA

Introduzione p. 21

Primo capitolo - La conservazione dei costumi, l'osservanza delle leggi. p. 25

I. 1 COSTUMI SIMILI E DISFORMI p. 31

I. 2 REGOLARE LA CITTÀ CON LE LEGGI E CO' COSTUMI p. 39

I. 3 PROVVEDERE PER COSTUME E PER LEGGE p. 51

Secondo capitolo – Il costume giudiziario nei tempi di guerra. p. 63

II. 1 L'ESEMPIO ROMANO E IL MANTENIMENTO DEGLI ANTICHI COSTUMI p. 66

II. 2 L'ESPERIENZA FIORENTINA E LA PENA CONSUETA p. 72

Terzo capitolo – Il riconoscimento dei benifici ricevuti come costume repubblicano. p. 87

III.1 PRIMAVERA 1498: IL CONTESTO POLITICO A FIRENZE DOPO LA RIMOZIONE DI SAVONAROLA p. 87

III. 2 AUTUNNO 1498: IL CONTESTO MILITARE SUI FRONTI PISANO E ROMAGNOLO p. 92

III. 3 L'ASSEDIO DI RIPAFRATTA DELL'OTTOBRE 1498 p. 97

III. 4 LE LETTERE INVIATE DA MACHIAVELLI
AI COMMISARI IN CAMPO A RIPAFRATTA p. 99

III. 5 LA GRATITUDINE DELLA REPUBBLICA
PER I BENEFICI RICEVUTI p. 104

III. 5. 1 La gratitudine repubblicana di fronte
alla fedeltà dei capitani di ventura. p. 112

III. 5. 2 La gratitudine repubblicana di fronte
alla fedeltà delle comunità soggette. p. 114

Quarto capitolo – Buone leggi e cattivi costumi. p. 119

IV. 1 QUELLA CITTATE CHE HA BUONE LEGGI
E CATTIVI COSTUMI p. 122

IV. 2 LE BUONE LEGGI, PER ESSERE
DALLE CATTIVE USANZE GUASTE, NON RIMEDIANO p. 128

Seconda parte
COSTUMI E CONSUETUDINE ALLA BASE DELL'ORDINE GIURIDICO MEDIEVALE

Introduzione p. 141

**Primo capitolo – *Mores* e *consuetudo* nel diritto civile:
il *Corpus Iuris Civilis.*** p. 155

I. 1 IL DIRITTO NON SCRITTO
NELLE *ISTITUZIONI* DI GIUSTINIANO p. 158

I. 2 I MOLTI VOLTI DEL DIRITTO
NON SCRITTO NEL *DIGESTO* p. 167

I. 2. 1 I fatti e le cose. L'inveterata consuetudine
ed il tacito consenso popolare. p. 169

I. 2. 2 Consuetudine in giudizio:
la prudenza di Ulpiano e l'esperienza di Machiavelli. p. 175

I. 2. 3 Le temporalità del fenomeno consuetudinario
nella dottrina del Digesto. p. 179

I. 2. 4 La consuetudine, la legge, il processo.
Modi d'interpretazione e di giudizio. p. 181

I. 2. 5 Eziologia e fisiologia del fenomeno giuridico. p. 186

I. 3 IL *CODICE* E LE TRE LEGGI IMPERIALI
DEL "*QUAE SIT LONGA CONSUETUDO*" p. 189

**Secondo capitolo – *Mores* e *consuetudo* nel diritto canonico:
il *Decretum* di Graziano.** p. 201

II. 1 ALLE ORIGINI DELLA PRIMA *DISTINCTIO*:
LE *ETYMOLOGIAE* DI ISIDORO DA SIVIGLIA p. 204

II. 2 *MORES, MOS, CONSUETUDO*
NELLA PRIMA *DISTINCTIO* DEL *DECRETUM* p. 208

Terza parte
LA CONSUETUDINE IN MACHIAVELLI

Introduzione p. 227

Primo capitolo – La consuetudine nelle *Istorie Fiorentine* e nelle lettere ufficiali p. 231

I. 1. LA CONSUETUDINE ISTITUZIONALE NELLE *ISTORIE FIORENTINE* p. 232

I. 2. LE VARIEGATE CONSUETUDINI DELL'EPISTOLARIO UFFICIALE p. 241

I. 2. 1 La consuetudine fiorentina di consultare e di praticare nei consigli p. 242

I. 2. 2 La consuetudine di una Repubblica al tempo delle guere d'Italia p. 244

I. 2. 2. 1 Le consuetudini del campo p. 245
I. 2. 2. 2 Le consuetudini mercenarie p. 247
I. 2. 2. 3 Le consuetudini delle comunità p. 249

I. 2. 3 La consuetudine del buon vicinato p. 255

I. 2. 4 La consuetudine portuale p. 257

I. 2. 5 La consuetudine che scusa nei delitti p. 264

I. 2. 6 La consuetudine come usanza popolare p. 267

I. 2. 7 La buona consuetudine verso gli amici p. 268

I. 2. 8 La consuetudine dei lavori estivi p. 269

Secondo capitolo – Consuetudine e legge nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* p. 273

II. 1 LE LEGGI E QUELLI MODI E QUELLE CONSUETUDINI CHE SONO ANTICHE p. 276

II. 2 E QUANDO IN ROMA FOSSE STATA
LA CONSUETUDINE QUALE È A VINEGIA p. 281

II. 3 QUELLA CONSUETUDINE
DI PROLUNGARE I MAGISTRATI p. 284

II. 4 COME FARE UNA LEGGE CHE SIA CONTRO
A UNA CONSUETUDINE ANTICA È SCANDALOSISSIMO p. 289

Terzo capitolo – La consuetudine come vivere politico proprio ad una città o ad un popolo. p. 297

III. 1 LA CONSUETUDINE A VIVERE
CON LE PROPRIE LEGGI E IN LIBERTÀ p. 299

III. 2 UN ANIMALE BRUTO NUTRITO IN CARCERE
E UN UOMO USO A STARE ALL'ARIA E NELLI CAMPI p. 311

III. 3 GLI UOMINI MONTANARI
DOVE NON È ALCUNA CIVILITÀ p. 315

Quarto capitolo – La religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà p. 323

CONCLUSIONE p. 339

BIBLIOGRAFIA p. 351

INDICE p. 365