

sconfitta a una sproporzione tra le ambizioni e l'intrinseca debolezza della Repubblica, viene messo in primo piano

Niccolò Machiavelli; nome già famoso per le curiosità delle materie delle quali si tolse a scrivere ne' suoi *Discorsi*, ma che ora, condannato dalla santissima Sede apostolica ad oblivione perpetua, non è pur lecito di nominare (*Discorsi politici*, cit., p. 257).

P. svolge un'articolata critica ai rilievi di M. sul passaggio di Venezia dall'insolenza negli anni della sua fortunata espansione alla «viltà» di fronte alla sconfitta del 1509: secondo M. alla rotta della Ghiardadda essa non sarebbe stata capace di rispondere proprio per difetto di virtù, per l'incapacità di mostrare «di nuovo il viso» alla fortuna mutata «ed essere a tempo o a vincere o a perdere più gloriosamente o ad avere accordo più onorevole» (*Discorsi* III xxxi 17). Con rilievi molto equilibrati, pur nell'intenzione di difendere la «gloria» della sua Repubblica, P. rivendica la particolarità di quelle circostanze e l'impossibilità di far corrispondere la perfezione della «forma di governo» a un sicuro controllo di tutti gli «estrinseci accidenti» che scaturiscono da complesse situazioni, come quella in cui si trovò Venezia di fronte alla lega di Cambrai: riconosce il limite dato dall'uso di milizie mercenarie, ma rileva tutta la saggezza con cui il senato veneziano reagì a quel rovescio e la lungimiranza che lo portò poi a recuperare gran parte dei territori perduti. Proprio prendendo a rovescio M., confronta la situazione di quella guerra del 1509 con quella della seconda guerra punica: e ricorda la disperazione e la confusione dei Romani dopo la sconfitta di Canne (esibendo a bella posta proprio la testimonianza di Livio).

Altri richiami a temi trattati da M., senza più menzione del suo nome, si affacciano ancora nei *Discorsi politici* di P.: particolarmente in II v, *Se le forze delle leghe siano ben atte a fare grandi imprese* (cfr. *Discorsi* III iv e xi), e in II viii, *Se le fortezze, introdotte in uso molto frequente da' principi moderni, apportino comodo, e vera sicurtà agli Stati* (cfr. *Principe* xx e *Discorsi* II xxiv). In ogni modo P. mostra di tener ben presente M., pur nel radicale dissenso e nel rifiuto di scelte perentorie: anche il suo sguardo alla storia contemporanea (specie in altri due dei *Discorsi politici*, II vi, *Perché i principi moderni non abbiano fatto imprese pari a quelle che furono fatte dagli antichi*, e II vii, *Da quali cause sia nata la lunga quiete d'Italia di questi ultimi tempi*) prende avvio da categorie e situazioni che erano state al centro del pensiero di M., e ne svolge il realismo politico nella direzione della difesa di un equilibrio civile e morale per lui rappresentato dalla repubblica a cui dedicava il suo impegno amministrativo e

diplomatico con acuta coscienza delle difficoltà e dei limiti del presente, convinto dell'unicità della sua posizione nel sistema statale italiano. Di questi suoi orientamenti dava prova anche nella redazione della sua *Istoria veneziana*, che tocca gli anni dal 1513 (data a cui era giunta quella di Pietro Bembo) al 1552: dove l'inevitabile intento apologetico non escludeva sottili analisi delle difficoltà in cui la Repubblica si era trovata, anche con una considerevole attenzione, al di là dell'orizzonte militare e diplomatico, alle questioni amministrative e all'economia mercantile.

BIBLIOGRAFIA: G. COZZI, *La società veneziana del Rinascimento in un'opera di Paolo Paruta: Della perfezione della vita politica*, «Atti della Deputazione di storia patria per le Venezie», 1961, pp. 14-57; W.J. BOUWSMA, *Venice and the defense of republican liberty*, Los Angeles 1968 (trad. it. Bologna 1977); I. CERVELLI, *Paruta Paolo*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, a cura di V. Branca, Torino 1973, pp. 774-78; I. CERVELLI, *Machiavelli e la crisi dello stato veneziano*, Napoli 1974; G. SILVANO, *La "Repubblica de' viniziani". Ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Firenze 1993.

Giulio Ferroni

patria. – Nella storia repubblicana fiorentina l'amore per la p. costituisce un elemento del discorso politico universalmente condiviso: è un segno dell'eredità di una tradizione indissolubilmente religiosa (l'elenco delle virtù e degli oggetti della carità include appunto la p., secondo Tolomeo da Lucca nel *De regimine principum*), giuridica (con la collocazione della p. nel diritto comune) e filosofica (con il lascito etico aristotelico e con quello ciceroniano, attraverso il filtro di Agostino e di san Tommaso). I critici risorgimentali, in primo luogo Francesco De Sanctis, poi quelli del ventennio fascista – quali Francesco Ercole o Giovanni Gentile – fino ai più recenti lettori di M. in chiave di repubblicanesimo, tutti sono stati colpiti dall'*exhortatio* dell'ultimo capitolo del *Principe*, quella «Marsigliese del Cinquecento» secondo la formula dello storico francese Edgar Quinet, e dalla forma di religione civile tematizzata poi negli elogi della religione dei Romani (e nelle conseguenti critiche alla religione cristiana) nei *Discorsi*.

Già dal Duecento in poi la nozione di *amore di patria* compariva come una trasposizione politica della virtù cristiana di *caritas*: in *Discorsi* III XLVII 4, così come in *Istorie fiorentine* III v 24, si trova d'altronde ancora l'espressione *carità della patria*, nel senso di *amore di patria*, il che mostra la presenza del vecchio lessico comunale nel linguaggio politico di Machiavelli. L'amore della p. è un'esigenza suprema, una necessità assoluta, la più grande delle virtù: neanche la salvaguardia dell'anima è superiore a

quella della p., giacché bisogna «amare la patria più dell'anima». Di possibile, e parziale, origine cicero-niana (*De officiis* I 57-58), quel detto venne tramandato da numerosi autori fiorentini: così nel *Dialogo del reggimento di Firenze* (1521-1525) Francesco Guicciardini allude a Gino Capponi, «bisavolo» di uno degli interlocutori del dialogo, il quale «in quegli ultimi *Ricordi* suoi» scrisse che

bisognava fare de' dieci della guerra persone che amassino più la patria che la anima, perché è impossibile regolare e' governi e gli stati, volendo tenerli nel modo si tengono oggi, secondo e' precetti della legge cristiana (*Dialogo del reggimento di Firenze*, a cura di G. Anselmi, C. Varotti, 1994, p. 230).

Quanto a M., egli riprende il detto nelle *Istorie fiorentine* III VII 8. Nella stessa logica, il Segretario presuppone che i suoi destinatari antepongano la p. «alla salute propria» (M. ad Antonio Giacomini, 1° ag. 1505, *LCSG*, 5° t., p. 67). L'amore di p. è anche naturale, ossia, nel significato che la parola *natura* prende nella Firenze rinascimentale, è una delle componenti di una storia cittadina di lunga durata: l'amore di p. è naturale come naturale è a Firenze la libertà, secondo un detto ricorrente da Leonardo Bruni a M., passando per Savonarola. Tale convinzione viene ribadita per es. nell'*Arte della guerra*, quando M. scrive: «l'amore della patria è causato dalla natura; quello del capitano, dalla virtù più che da niuno altro beneficio» (*Arte della guerra* IV 151). L'«amore della patria» è un requisito strutturante della relazione cittadino/repubblica, fattore cruciale d'unità anche perché opera come una linfa vitale nei confronti del sentimento d'appartenenza a una comunità di uguali (quel sentimento consentendo poi di passare oltre la rivendicazione dell'uguaglianza sociale o giuridica). Nel *Discorso intorno alla nostra lingua* M. scrive:

sempre ch'io ho potuto honorare la patria mia, eziandio con mio carico et pericolo, l'ho fatto volentieri: perché l'huomo non ha maggiore obbligo nella vita sua che con quella, dependendo prima da essa l'essere, et di poi tutto quello che di buono la fortuna et la natura ci hanno conceduto; et tanto viene maggiore in coloro che hanno sortito patria più nobile. Et veramente colui il quale con l'animo et con l'opera si fa nimico della sua patria, meritamente si può chiamare parricida, ancora che da quella fussi suto offeso (§§ 1-2).

E nel *Discursus florentinarum rerum* dichiara:

Io credo che il maggiore onore che possono avere gli uomini sia quello che volontariamente è loro dato da la loro patria. Credo che il maggiore bene che si faccia, e il più grato a Dio, sia quello che si fa alla sua patria (§§ 100-01).

Maurizio Viroli, sviluppando una notazione di Hannah Arendt, osserva che

per Machiavelli amare la patria ha due significati diversi. Nel primo vuole dire porre il bene della patria al di sopra delle pratiche del culto; nel secondo vuol dire amare un bene comune (la patria) al di sopra di un bene individuale (l'anima) (Viroli 2005, p. 12).

Arendt sottolineava per suo conto che:

la questione, come Machiavelli la vedeva, non stava nel decidere se si amava Dio più del mondo, ma se si era capaci di amare il mondo più di se stessi. E questa decisione in realtà è stata sempre la decisione cruciale per tutti coloro che dedicano la vita alla politica. La maggior parte degli argomenti di Machiavelli contro la religione sono diretti contro coloro che amano se stessi, ossia la propria salvezza eterna più del mondo: non sono diretti contro coloro che realmente amano Dio più di quanto amino il mondo o se stessi (Arendt 1963, trad. it. 1983, p. 34 nota 20).

Tuttavia, se la p. costituisce uno dei valori maggiori dell'etica di M., non è solo per via di una sua convinzione astratta: la riflessione di M. nasce dalla consapevolezza storica del rischio di morte che pesa sulla Repubblica fiorentina in una situazione di guerra permanente. In una prospettiva nella quale ogni atto, ogni concetto diventa funzionale alla difesa dello Stato fiorentino, l'espressione *amore della patria* acquisisce uno statuto non solo affettivo e va oltre il semplice requisito morale di una *doxa* ereditata: diventa un movente dell'azione politica e una molla della riflessione di M. *nella* storia, anche quando non si tratta di Firenze. I verbi associati al sostantivo *patria* mostrano immediatamente che il concetto viene sempre inserito in una dinamica storica e non in un sistema teorico stabile o in una descrizione statica del mondo politico. La p. nel linguaggio di M. è lo spazio naturale dell'agire politico individuale (tanto più sentito quando se ne sia privi, nell'esilio, quando si è «cacciati» dalla p., e quando si aspira a esserle «resi» o «restituiti»); la p. rinvia a un regime repubblicano che può essere sconvolto (quando essa è «occupata» o «rovinata») e che va difeso (l'obiettivo è allora di «beneficare», «liberare» o «salvare» la p.) contro chi la «inganna» o la «tradisce».

La p. costituisce, per una forma di pensiero particolarmente attento alla realtà delle situazioni storiche come quello di M., un elemento soggettivo di valutazione. La presenza e la forza di una nozione come quella di p., oggetto d'amore, è uno dei tratti che impediscono di esaurire il pensiero di M. in logiche strettamente realistiche e prammatiche. In un certo senso, nell'amore per la p. risiede una forza trainante la cui comprensione presuppone un'analisi affinata di tutte le componenti della «qualità dei tempi» come processo in corso, come «verità effettuale», quindi in movimento, suscettibile di mutare anche il quadro dei valori comuni. Così, per es., è «sempre

PATRIA

mai tenuta lealtà el tradimento che si facessi contro ad uno demolitore della patria sua» (M. ai commissari del Casentino, 22 nov. 1498, *LCSG*, 1° t., p. 135). Così viene posto che:

La patria è bene difesa in qualunque modo la si difende, o con ignominia o con gloria [...] La quale cosa merita di essere notata ed osservata da qualunque cittadino si truova a consigliare la patria sua: perché dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà (*Discorsi* III XLI 3 e 5).

Nelle legazioni e commissarie viene frequentemente proclamata la necessità di dimostrare «amore» o «affezione» (le due parole sono strettamente sinonime) alla p.:

È ufficio addunche di buono cittadino, come debbe desiderare ciascuno essere e essere tenuto, quando egli è in qualche spedizione pubblica, avere sommamente caro che qualche avversità gli sopravvenga per mostrare ad una ora e quanto e' vaglia e quanta affezione e' porti alla patria sua (M. a Stefano Parenti, 26 luglio 1498, *LCSG*, 1° t., p. 23).

Il 3 ottobre 1502 M. scrive che Piero Soderini viene ritenuto dai francesi «uno uomo che teme Id-dio, savio e amatore della sua patria» (M. ai commissari d'Arezzo, 3 ott. 1502, *LCSG*, 2° t., p. 326). Così il fratello di Piero, Francesco Soderini, secondo M., non lascia «né a ricordare né ad operare cosa veruna che si convenga a chi ama la sua patria e il bene universale» (M. ai Dieci, 23 nov. 1503, *LCSG*, 3° t., p. 401). Ancora, il vescovo di Volterra scrive a M. di avere «inteso chiaramente come procede el principio militare [ossia l'ordinanza], che corrisponde alla speranza nostra *pro salute et dignitate patriae*» (Francesco Soderini a M., 4 marzo 1506, *Lettere*, p. 119). Nei *Discorsi* si va oltre quell'assunto e viene messo in rilievo che l'amore di p. non è privilegio del solo gruppo dirigente, ma che, in una Repubblica bene ordinata come quella romana, tutto il popolo ne è animato; così, nel discorso che sottolinea che la moltitudine è più savia di un principe, M. asserisce che «chi considererà il popolo romano, lo vedrà essere stato per quattrocento anni inimico del nome regio, ed amatore della gloria e del bene commune della sua patria» (*Discorsi* I LVIII 20). Un collegamento necessario viene in tal modo stabilito tra virtù, religione civile, rifiuto dell'ozio e amore di p. come viene teorizzato in *Discorsi* II II 35-36:

E benché paia che si sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. Perché, se consi-

derassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere.

E ci si dovrà chiedere se alle origini del fallimento di Cesare Borgia non sia stato appunto il fatto che il figlio del pontefice era un uomo senza p., il quale poi non riuscì, o forse non ebbe il tempo di «fondare una patria».

Ma, quale che sia la forza del movente patriottico in M., è notevole il fatto che l'espressione sia usata parcamente: il sintagma *amore della patria*, in quanto tale, non è usato frequentemente (tre volte soltanto nelle *Istorie fiorentine* e tre volte nei *Discorsi*, una volta nell'*Arte della guerra*). Tutto si svolge come se quell'*umanità* che viene legata all'amore di p. (*Istorie fiorentine* III XI 8) fosse sempre meno consistente. Nel primo capitolo del libro V delle *Istorie fiorentine*, M. può perfino scrivere:

E se, nel descrivere le cose seguite in questo guasto mondo, non si narrerà o fortezza di soldati, o virtù di capitano, o amore verso la patria di cittadino, si vedrà con quali inganni, con quali astuzie e arti, i principi, i soldati e i capi delle repubbliche, per mantenersi quella reputazione che non avevano meritata, si governavano. Il che sarà forse non meno utile che si sieno le antiche cose a cognoscere, perché, se quelle i liberali animi a seguitarle accendono, queste a fuggirle e spengerle gli accenderanno (*Istorie fiorentine* V I 13).

L'amara conclusione, lontana dagli accenti profetici di altri passi ben noti, rimane esemplare di una questione che per M. va sempre letta alla luce della storia in corso. E la storia dei suoi tempi non si mostrava benevola nei confronti della p. fiorentina. Ma la speranza permaneva, pure se l'analisi nutriva sempre meno illusioni: due anni dopo la fine della scrittura delle *Istorie*, in piena lega di Cognac, all'apice della catastrofe, poche settimane prima del sacco di Roma, M. può ancora scrivere all'amico Francesco Vettori, il 16 aprile 1527, come per effetto di una resistenza del retaggio repubblicano: «amo la patria mia [più che l'anima]» (*Lettere*, p. 459, tra quadre integrazione congetturale in presenza di una cancellatura nell'unico testimone della lettera).

Per l'argomento, si vedano anche le voci: odio e amore; pietà e crudeltà.

BIBLIOGRAFIA: E. QUINET, *Les révolutions d'Italie*, Paris 1848-1852; F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana* (1870-1871), Milano 1991, pp. 480 e segg.; E. KANTOROWICZ, *Pro patria mori in Medieval political thought* (1951), in ID., *Selected studies*, New York 1965, pp. 307-24; F. CHABOD, *Alcune questioni di terminologia: stato, nazione, patria nel Cinquecento* (1957), in ID., *Opere*, 2° vol., *Scritti sul Rinascimento*, Torino 1981; H. ARENDT, *On revolution*, New York 1963 (trad. it. Milano 1983); F. GILBERT, *Italy, in National consciousness, history and political culture in early modern Europe*, ed. O. Ranum, Baltimore-London 1975, pp. 21-42;

G.M. BARBUTO, *Gentile, Machiavelli e lo Stato etico di Campanella*, «Laboratoire italien», 2001, 1, pp. 109-25; R. VILLARI, *Patriottismo e riforma politica*, in *Libertà politica e virtù civile*, a cura di M. Violi, Torino 2004, pp. 95-108; M. VIROLI, *Il Dio di Machiavelli, e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari 2005; E. MATTIODA, *L'Italia di Machiavelli e quella di Guicciardini*, in *La letteratura degli italiani 3. Gli italiani della letteratura*, Atti del XV Congresso nazionale dell'Associazione degli italianisti italiani, Torino 14-17 sett. 2011, a cura di C. Allasia, M. Masoero, L. Nay, Alessandria 2012, pp. 53-65; E.I. MINEO, *Entre caritas et commons. De l'historicité du bien commun*, in *Studi in onore di Michèle Riot-Sarcey*, Paris, in corso di stampa.

Jean-Louis Fournel, Jean-Claude Zancarini

patrizi → Appio Claudio e il decemvirato romano.

Patrizi, Francesco. – Umanista, nato a Siena nel 1412 e morto a Gaeta nel 1494. Vescovo di Gaeta dal 1461, governatore di Foligno, è noto soprattutto per i due corposi trattati *De institutione reipublicae* (risalente agli anni Settanta del Quattrocento) e *De regno et regis institutione* (scritto tra il 1481 e il 1484 e dedicato ad Alfonso II d'Aragona, duca di Calabria), entrambi in nove libri. Queste due opere circolarono manoscritte tra la fine del 15° e il principio del 16° sec., quando andarono in stampa a Parigi per i tipi di Galeotto da Prato (il *De regno* nel 1519, il *De institutione reipublicae* nel 1520).

Due aspetti della scrittura di P. possono avere in particolare attratto M.: l'attenzione riservata nel contempo alle istituzioni monarchiche e repubblicane che l'umanista senese tratta con eguale interesse e con disinvolta equanimità; alcune tracce di 'realismo' politico riscontrabili nell'articolata e colta trattazione di P., che – pur descritta ancora di recente come «pre-politica» in contrapposizione alla maturità machiavelliana (Schiera 2007) – unisce efficacemente un intento enciclopedico e didascalico alla capacità di presentare una vera e propria *summa* della letteratura politica dell'Umanesimo (in cui, appunto, non mancarono momenti di acume nell'analisi e di critica anche spietata nei confronti del potere).

L'ambiguità imbarazzante consistente nello scrivere del principato e contestualmente – per dirla con M. – «delle repubbliche» non sfugge al buon senso di P.: perciò egli avverte l'esigenza, in apertura del *De regno*, di giustificare la propria operazione. Il lettore – egli osserva – potrà domandarsi a quale titolo scriva sul principato chi ha già elaborato pochi anni prima un aperto elogio delle istituzioni repubblicane: ma la somiglianza della monarchia rispetto all'organizzazione data al mondo da Dio, reggitore unico dell'universo, rende giustificabile l'ammirazione per il regno e l'esposizione delle sue caratteristiche ed è solo in apparente contraddizione con il fatto che, in situazioni

particolari, lo Stato repubblicano si presenti come il più adatto e il più vantaggioso. La spregiudicata impostazione data da P. al problema sarà stata apprezzata da M., il quale peraltro oscillò tra la scrittura (comunque ambigualmente) 'repubblicana' dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* e la scrittura (di fatto encomiastica) del *Principe* senza sentirsi in dovere di giustificare la contraddittorietà delle proprie posizioni.

Quanto ai punti di contatto tra la vasta trattazione di P. e la più asciutta scrittura machiavelliana sul versante del realismo politico, non è ragionevole ipotizzare un rapporto di connessione reciproca profondo. L'impostazione enciclopedica – come si diceva – e al tempo stesso ecumenica di P. non poteva accordarsi con lo spirito empirico e tagliente che informa le argomentazioni machiavelliane. Ciò non esclude che siano leciti suggestivi accostamenti tra i due testi: non solo in tema di 'amicizia politica', ultimamente segnalato (cfr. Schiera 2007) come un argomento su cui P. si dimostrerebbe capace di anticipare questioni tipiche della letteratura politica cinquecentesca (val la pena comunque di ricordare che, oltre che da P., il tema dell'amicizia – in particolare politica – era stato largamente affrontato da vari umanisti: si ricordi almeno Leon Battista Alberti). Altre questioni suggeriscono accostamenti, per consenso o per dissenso, forse più circostanziati (cfr. Battaglia 1936): il tema della *fides*, che andrebbe osservata da parte dei potenti solo se gli uomini fossero tutti uomini retti (*De institutione reipublicae* IX 2; cfr. *Principe* XVIII); il ruolo attribuito alla fortuna, che incide nell'azione umana accanto alla virtù e deve intendersi come forza distinta dalla divinità (*De regno* I 12; cfr. *Principe* XXV); l'ammirazione per la repubblica cosiddetta mista e, in particolare, per la Repubblica veneziana, che ha saputo conservare il suo *ordo* immutato nel tempo (*De institutione reipublicae* I 4, II 4, III 3; cfr., tra l'altro, *Discorsi* I I-II).

Si può aggiungere che P. (*De institutione reipublicae* VI 5) si spinge a teorizzare, a proposito dell'importanza di osservare la *fides*, che il *dolus* è talvolta necessario: come diceva Lisandro re di Sparta, spiega l'umanista citando la *Vita* di Plutarco, la *fortitudo* può essere necessaria in luogo della *fides*; e prosegue: se poi la pelle del leone non copre abbastanza il corpo, allora può essere utile che l'uomo di potere indossi la pelle della volpe. Fatalmente il pensiero corre al celebre cap. XVIII del *Principe*. Come in altre circostanze, M. ha conoscenza diretta di una fonte antica e, al tempo stesso, sembra ricevere la sollecitazione al recupero della fonte antica anche dalla lettura degli autori moderni. In questo caso la fonte antica, ovviamente fuori discussione, è in primo luogo il