

PIETÀ E CRUDELTÀ

lui a convincere il Magnifico a chiamare Savonarola a Firenze e il frate ferrarese divenne, con Poliziano e con Lorenzo stesso, uno degli amici più intimi di Pico. Nel 1489 presso Antonio Miscomini pubblicò l'*Heptaplus*, un commento ai primi sette versetti del *Genesi*, e nel 1491 compose il *De ente et uno*, dedicandolo a Poliziano, dove presenta un'interpretazione del *Parmenide* in disaccordo con l'esegesi ficiniana del dialogo platonico. Da allora sino alla morte, avvenuta nel novembre del 1494, si dedicò alla stesura delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, che furono poi completate e pubblicate negli *Opera* picchiani dal nipote Giovan Francesco nel 1496. Il 18 giugno 1493 papa Alessandro VI lo aveva finalmente assolto dalla condanna del suo predecessore.

≈ P. viene nominato una sola volta da M., nel libro VIII delle *Istorie fiorentine*:

Amava maravigliosamente qualunque era in una arte eccellente; favoriva i litterati, di che messer Agnolo da Montepulciano, messer Cristofano Landini e messer Demetrio greco ne possono rendere ferma testimonianza; onde che il conte Giovanni della Mirandola, uomo quasi che divino, lasciate tutte l'altre parti di Europa che gli aveva peragrate, mosso dalla munificenza di Lorenzo, pose la sua abitazione in Firenze (xxxvi 11).

L'amore che il Magnifico nutriva nei confronti di umanisti eccellenti quali Poliziano, Cristoforo Landino e Demetrio Calcondila, avrebbe dunque indotto P., dopo che ebbe percorso in lungo e in largo l'Europa, a fermarsi a Firenze. La notizia riportata da M. reca in sé alcune osservazioni che denotano una certa conoscenza delle vicende biografiche picchiane (i viaggi in Europa, il suo stabilirsi a Firenze), accanto a un accenno, divenuto quasi un topos, alle straordinarie doti intellettuali di P., «uomo quasi che divino».

È difficile individuare una possibile influenza di P. su M., a meno che non si vogliano attribuire a quest'ultimo opinioni e atteggiamenti diametralmente e coscientemente opposti rispetto a quelli del conte di Mirandola, e nati per così dire come reazione a essi. Così è, per es., sulle capacità camaleontiche dell'uomo di trasformarsi, di elevarsi a livelli divini o di abbassarsi a livello dei bruti, attribuite da Dio ad Adamo nel discorso riportato nella celebre *Oratio* picchiana, in contrasto con lo scetticismo palesato da M. nei confronti del libero arbitrio e dell'autonomia dell'uomo nei confronti del fato che hanno fissato per lui le stelle (cfr. Sasso 1988, pp. 48-50). Così è pure per l'atteggiamento, forse non privo di una certa ironia, di M. nei confronti dell'influenza astrale sul comportamento dell'uomo, ricordando nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* «che sendo

questo aere, come vuole alcuno filosofo, pieno di intelligenze» (I LVI 9; cfr. Garin 1993², p. 56) – riferendosi alle divinità intermedie, ai demoni di tradizione platonica o agli angeli della tradizione cristiana –, queste invierebbero agli uomini segni per preannunciare loro il futuro e prepararli ad affrontarlo, in contrasto con la netta presa di posizione antiastrologica di P., proprio nei confronti dei *signa*, nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (IV 12, a cura di E. Garin, 1° vol., 1946, pp. 494-501). L'allusione di M. alle «intelligenze» potrebbe far pensare a letture e ascendenze ciceroniane (*De divinatione* I xxx 64), apuleiane (in partic. *De deo Socratis* 6-7, 132-37), ma anche plotiniane, o, meglio, ficiniane (cfr., per es., il *Comm. in Plot.*, in Marsilii Ficini ... *Opera et quae hactenus extitere* [...], 1576, pp. 1610-11, 1621-23; cfr. Plot. *Enneadi* 2, 3, 7), che sono poi quelle stigmatizzate da P. nelle *Disputationes*, se non si trattasse di un tema comunque assai diffuso (cfr. *Discorsi*, ed. Inglese 1984, p. 281 nota 9; si aggiunga, per es., L.B. Alberti, *Libri della famiglia*, I IV, a cura di R. Romano, A. Tenenti, nuova ed. a cura di F. Furlan, 1994, p. 337).

BIBLIOGRAFIA: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll., Firenze 1946-1952 (rist. anast. Torino 2004). Fonti: MARSILII FICINI FLORENTINI ... *Opera et quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, 2 voll., Basileae 1576 (rist. anast., con lettera di P.O. Kristeller e premessa di M. Sancipriano, Torino 1959, rist. 1962, 1979, 1983; éd. sous les auspices de la Société M. Ficin, préface de S. Toussaint, Paris 2000); L.B. ALBERTI, *Libri della famiglia*, a cura di R. Romano, A. Tenenti, nuova ed. a cura di F. Furlan, Torino 1994.

Per la biografia di P. si vedano: E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze 1937; *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, a cura di P. Viti, catalogo della mostra, Firenze, Biblioteca medicea laurenziana, 4 nov.-31 dic. 1994, Firenze 1994, pp. 31-302. Per P. e M. si vedano: G. SASSO, *Qualche osservazione sui Ghibibizzi al Soderino*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 2° vol., Milano-Napoli 1988, pp. 3-56; E. GARIN, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, in Id., *Dal Rinascimento all'Iluminismo*, Firenze 1993², pp. 33-72.

Sebastiano Gentile

pietà e crudeltà. – Il binomio mette a confronto nozioni che hanno storie diversissime. La *pietas* era – accanto alla *fides* e alla *virtus* – uno dei pilastri nel sistema dei valori sociali nella tradizione romana: dapprima ancorata all'ambito della famiglia (rispetto dei doveri nei confronti degli antenati e dei parenti), venne nel tempo consolidando una sua rilevante componente religiosa (rispetto degli dei) e patriottica (doveri nei confronti della comunità civica). L'articolazione complessa tra *pietas*, *religio* e *humanitas* mirava d'altronde alla legittimazione della conquista romana. In seguito, la sua integrazione nella riflessione teologica

PIETÀ E CRUDELTÀ

portò a insistere sul suo collegamento con la giustizia e l'equità – specialmente nella tradizione giuridica medievale. La *pietas* viene quindi associata a una rosa di concetti astratti quali *umanità*, *liberalità*, *giustizia*, *carità*, *castità*, i quali più che sinonimi sono valori aggiunti e affini che concorrono a completare un complesso quadro etico-religioso. La *crudeltà* invece è una nozione che non acquista pari forza teoretica (a differenza, per es., dell'ira): rimanda innanzitutto a comportamenti più che a elaborazioni astratte e, non a caso, le parole che vengono associate a essa indicano azioni precise e sono legate al sangue (*cruentus* è chi ama vedere scorrere il sangue). Il campo semantico della *crudelitas* si oppone a quello della *clementia*: l'esercizio della crudeltà è abnorme, è proprio del tiranno e rende illegittimo il potere di chi vi ricorre. In linea con quanto viene detto nel discorso tradizionale sulla tirannide, tale fenomenologia del male porta M. a insistere sui «modi» della crudeltà: rapine, furti, ferocia, scelleratezze, violenza.

Tuttavia, oltre a tali distinzioni, vanno segnalate tre caratteristiche di queste nozioni nella prosa di M.: in primo luogo, esse sono chiaramente contrapposte (cfr. *Discorsi* I xli 1); in secondo luogo, sono di uso poco frequente ma importante; infine, senza che mai ciò venga esplicitato e teorizzato chiaramente, la pietra di paragone di tale opposizione risiede nella «umanità». Nei *Discorsi* l'«umanità» ricorre spesso e si associa alla clemenza, all'integrità, alla civiltà, all'affabilità, alla bontà, all'amore, al controllo delle proprie passioni – contrapposta all'eccesso, alla forza, alla violenza. La *pietas* si confonde addirittura a volte con l'umanità ed è comunque un suo attributo cruciale, mentre la *crudeltà* ne è radicalmente priva. A proposito di Agatocle, M. sottolinea, nel cap. VIII del *Principe* – testo capitale per il presente ragionamento – «la sua efferata crudeltà e inumanità» (*Principe* VIII 11). Analogamente, M. evoca i «modi crudelissimi, e nemici d'ogni vivere, non solamente cristiano ma umano» di Filippo il Macedone (*Discorsi* I xxvi 4). Anche per tale motivo la crudeltà occupa un posto centrale nella storia del machiavellismo (e non risultano sufficienti, a questo proposito, le letture puramente retoriche della questione) nonché nella favola, tramandata fino ai nostri giorni, secondo la quale il *Principe* sarebbe una difesa e illustrazione dei modi tirannici.

Presenza rarefatta e usi canonici delle due categorie. Il primo dato che colpisce quando ci si sofferma sulla presenza di p. e c. nei testi di M. è la sproporzione tra la forza dei concetti, la produttività del loro urto nella riflessione (nonché nelle letture fatte di quei testi dopo la morte dell'autore – una situazione

illustrata particolarmente dal caso del *Principe*) e, d'altra parte, il numero molto contenuto delle occorrenze delle due parole, nelle opere maggiori così come negli scritti di governo. Nelle migliaia di pagine del carteggio di cancelleria, il campo semantico della pietà compare solo una volta, quando M. critica «coloro che solo alla propria utilità tendono e che, accecati dal desiderio del dominare, da nessuna pietà e da nessuna fede sono laudabili» (M. a Ser Antonio da Colle, lettera non datata [ma 12 settembre 1498], *LCSG*, 1° t., p. 56). La notazione è unica, ma non poco significativa: vi è nettamente segnalato lo spartiacque tra «desiderio di dominare» (ben nota caratteristica dell'umore dei grandi, nel cap. IX del *Principe*, o dei tiranni, nella tradizione medievale) e «pietà», nonché l'associazione di essa con la «fede» (altra nozione chiave della tradizione dottrinale). Simmetricamente, il termine di *crudeltà* appare solo una volta nel carteggio di cancelleria (due occorrenze dell'aggettivo *crudele* sono senza rilievo), ma con una funzione che merita di essere segnalata: vi si ricorda la soddisfazione del nuovo papa per la cattura di Miguel de Corella, che gli forniva l'occasione «di scoprire tutte le crudeltà di ruberie, omicidi, sacrilegi e altri infiniti mali che da undici anni in qua [cioè dall'elezione di Alessandro VI] si sono fatti a Roma contro Iddio e li uomini» (M. ai Dieci, 1° dic. 1503, *LCSG*, 3° t., p. 431). La crudeltà viene inserita qui in una sfilza di mali che descrivono un comportamento tirannico, secondo i topoi diffusi sul papa Borgia, soprattutto dopo la sua morte.

È vero che, nei *Decennali*, M. qualifica già Alessandro VI attraverso le sue «ancelle [...] Lussuria, Simonia e Crudeltade»; e segnala che Cesare Borgia si illuse di trovare in altri «quella pietà che non conobbe mai» (*Decennale* I, v. 447, ed. Vivanti, 1° vol., p. 104, e v. 474, p. 105). È vero anche che nel capitolo «Dell'Ambizione» il furore della guerra della lega di Cambrai porta a usare ben quattro volte il lessico della crudeltà in una ventina di versi (*Capitoli*, ed. Vivanti, 3° vol., pp. 45-47; per es., «cotanta crudeltà mai vidde il sole», v. 132, p. 46). Ciononostante, il quadro d'insieme non cambia: p. e c. non sono colonne portanti della riflessione nelle prime pratiche di scrittura del Segretario, benché egli fosse certamente già consapevole della crisi del sistema di valori associato alla *pietas* e, insieme, della durezza inedita dei tempi di guerra. Il fatto suscita quindi una certa sorpresa: la *pietas*, in particolare, avrebbe potuto occupare un posto rilevante nella retorica funzionale del carteggio, nutrita dei codici di una professione regolata, e invece risulta evanescente.

Quanto alla crudeltà, la lettura delle opere scritte dopo il 1512 conferma la prima impressione. Nel

PIETÀ E CRUDELTÀ

Principe come nei *Discorsi* la questione della crudeltà struttura pochi nodi della riflessione, ma essi sono cruciali. La tematica viene trattata a blocchi singoli di capitoli determinati, piuttosto che in modo diffuso e permanente.

In un simile quadro le *Istorie fiorentine* (da qui in poi *Ist. fior.*) sono un caso a sé, specialmente per la presenza e la funzione delle concioni, spazio prediletto per il lessico della retorica più tradizionale. Vi troviamo quindi tracce significative di usi canonici delle categorie. Più volte, nella sua grande storia, M. mette in scena il tradizionale collegamento pietà-giustizia (*Ist. fior.* V VIII 15: «e dove altra volta quello acquisto sarebbe stato giudicato ambizioso e violento, al presente sarà giusto e pietoso existimato») o, simmetricamente, il collegamento tra empietà e ingiustizia (*Ist. fior.* VIII XI 2: «poi che il Papa si era dimostro lupo e non pastore, per non essere come colpevoli devorati, con tutti quelli modi potevano la causa loro giustificavano, e tutta la Italia del tradimento fatto contro allo stato loro riempierono, mostrando la impietà del Pontefice e la ingiustizia sua, e come quello pontificato che gli aveva male occupato, male esercitava»). In un altro passo, M. può alludere a «una sì onesta e piatosa republica» (*Ist. fior.* IV XXI 10), alla quale viene contrapposta, nel confronto fra una *pietas* pubblica e la crudeltà del cattivo singolo individuo, «la disonestà e crudeltà d'uno suo malvagio cittadino». Nello stesso modo tale protagonista può essere qualificato di «piatoso, officioso, liberale e amato da ciascuno», con elogio conseguente della sua «pietà», della «liberalità», dell'«amore» (*Ist. fior.* IV XXVII 16). In un altro passo (*Ist. fior.* V VIII 8) tornano poi accenti liviani per sottolineare che «sono solamente quelle guerre giuste che sono necessarie», e che «quelle armi sono pietose dove non è alcuna speranza fuori di quelle», seguendo una libera traduzione di un passo di Livio ripreso in latino ben due volte, alla fine del *Principe* (XXVI 10) e nei *Discorsi* (III XII 17). In un'altra concione si ricorda che si oppongono «a' tiranni gli uomini liberi» e «agli impii i pietosi» (*Ist. fior.* VII XIX 11). In altre concioni ancora la crudeltà viene associata alla «superbia» (*Ist. fior.* VI XX 5), il che ricorda anche la frequente associazione di «crucele» e «superbo» nei *Discorsi* (per es. in I XLI 1, I XLVII 17, III v 6). Non manca nemmeno il collegamento con il «sangue», secondo un dato classico ed etimologico (*Ist. fior.* V XI 21). Altre volte ancora ritroviamo la crudeltà nel topos dei vizi del tiranno:

Era Galeazzo libidinoso e crudele, delle quali due cose gli spessi esempi lo avevano fatto odiosissimo; perché non solo non gli bastava corrompere le donne nobili, che prendeva ancora piacere di publicarle; né era contento

fare morire gli uomini, se con qualche modo crudele non gli ammazzava (*Ist. fior.* VII XXXIII 7).

Ma nelle *Istorie fiorentine* compare anche la traccia di un gesto teorico di natura diversa, quando M., rimettendo in forse il nesso parola/cosa, prende le distanze dal comune lessico morale e politico. Infatti scrive che

quello che è più pernizioso è vedere come i motori e principi di esse [delle fazioni] la intenzione e fine loro con un piatoso vocabolo adonestano, perché sempre ancora che tutti sieno alla libertà nimici, quella, o sotto colore di stato di ottimati o di popolare difendendo, opprimano (*Ist. fior.* III v 9).

Lo sforzo di pensare a quale sostanza corrispondano i «piatosi vocaboli» presuppone che non ci si fidi più del lessico trasmesso e si voglia interrogare in modo nuovo i significati delle parole ricevute in lascito dai padri. Fu appunto quello il cantiere aperto a proposito di p. e c. nel *Principe* e nei *Discorsi*.

Usi, modi e tempi delle crudeltà. Il primo momento di ripensamento sistematico della questione delle «crudeltà» (al plurale) è il blocco – importante nell'economia globale dell'opuscolo – dei capp. VII, VIII e IX del *Principe*, quando si passa in poche pagine dal decisivo racconto borgiano (VII) all'invenzione del principato civile (IX). In quelle pagine vengono indagate, come indicano i titoli dei capitoli, varie vie per accedere al principato nuovo: accanto a quelle che erano state preannunciate nel cap. I dell'opuscolo – con la virtù, con la fortuna, con le armi proprie o con le armi mercenarie – ne compare un'altra, non preventivata, quella che riguarda chi accede al principato «per qualche via scellerata e nefaria» (*Principe* VIII 2). Il riferimento alle *sceleratezze*, che definiscono quanto risulta dalla crudeltà del singolo, rimanda a un campo semantico che è di uso non frequente, ma cruciale nel lessico machiavelliano. Assente nel carteggio di cancelleria e nell'*Arte della guerra*, ricorre poche volte nei *Discorsi* e nelle *Istorie fiorentine*. E nel *Principe* appare solo nei capitoli VIII e IX. La questione dei crimini, delle crudeltà – parola centrale del cap. VIII e del cap. XVII – non era stata preceduta da alcuna indicazione specifica, né, tanto meno, se ne era parlato come di un nodo discriminante: la questione si genera, piuttosto, dal testo stesso, a partire da quanto era stato enunciato nel cap. VII, riguardo all'articolazione della virtù e della violenza, specie grazie all'esempio del *crucele* Rimirro da Orco, pacificatore della Romagna ucciso da Cesare in nome dello stesso buon governo. Tornerà tale riflessione con il cap. XVII; ma, per giungere a esso, è necessario capire come M. costruisca il problema tra i capp. VII e IX. Nel cap. VII, M. si interroga soprattutto

PIETÀ E CRUDELTÀ

sulla natura dell'equilibrio tra virtù, fortuna e armi, nell'ambito dei tempi della necessità, ossia della guerra. Dopo il grande esempio borgiano che occupa quasi tutto il cap. VII, il capitolo successivo ne propone altri due, uno antico (Agatocle) e l'altro moderno (Oliverotto da Fermo), secondo un equilibrio apparentemente plutarchiano, ma – ed è lì che si complica l'analisi – composto da esempi parzialmente irricevibili. I due casi servono infatti a illustrare, da un canto, la specificità positiva e la compiutezza del precedente modello borgiano; dall'altro, a stabilire le distinzioni tra i vari «tempi» delle crudeltà. Oliverotto da Fermo scompare dalla galleria degli *exempla* oltre il cap. VIII del *Principe*; e il ricorso ad Agatocle nei *Discorsi* è limitato a esemplificare l'importanza della «fraude» o il rischio di un golpe militare – mentre la sua origine umile e la sua parabola storica vincente, tutt'insieme virtuosa e fortunata, avrebbero ben potuto farne un esempio di principe civile. Cesare Borgia invece, come si sa, viene ripreso come esempio da seguire senza sfumatura nel cap. XVII, ossia nel passo del testo in cui appunto si tratta di distinguere la pietà dalla crudeltà e di tematizzare le due nozioni. Gli esempi di Agatocle e di Oliverotto sembrano subordinati all'esempio borgiano e sono trattati d'altronde con maggiore *brevitas*. Infatti, la via seguita da Agatocle e Oliverotto non è solo «scelerata» bensì «nefaria», abominevole: l'aggettivo latineggiante *nefaria* è un *hapax* nell'insieme dell'opera di M. e costituisce qui, con *scelerata*, più che una delle solite dittologie sinonimiche machiavelliane, una forma di *climax* che sottolinea l'eccesso (per questo M. preferisce la rapidità del medaglione alla narrazione complessiva delle crudeltà successive all'ascesa al potere di Agatocle – molto presenti invece nelle fonti greche e latine). Agatocle e Oliverotto sono sostanzialmente estranei allo spazio storico della virtù, come viene sottolineato, con un pizzico d'ironia, da M. a proposito del primo:

Non si può ancora chiamare virtù ammazzare li sua cittadini, tradire li amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione; li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria. Perché, se si considerassi la virtù di Agatocle nello intrare e nello uscire de' pericoli, e la grandezza dello animo suo nel sopportare e superare le cose avverse, non si vede perché elli abbia ad essere giudicato inferiore a qualunque eccellentissimo capitano. Non di manco, la sua efferata crudeltà e inumanità, con infinite scelleratezze, non consentono che sia infra li eccellentissimi uomini celebrato. Non si può, adunque, attribuire alla fortuna o alla virtù quello che senza l'una e l'altra fu da lui conseguito (*Principe* VIII 9-12).

Eppure gli eccessi rimproverati ad Agatocle («ammazzare li sua cittadini, tradire li amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione») sono tutti

condivisi dall'esemplare Cesare Borgia. È dunque fondamentale sapere in quale misura azioni identiche possano essere o no esemplari. Il cap. VIII risponde a questo paradosso apparente distinguendo tra due tipi di scelleratezze, due tipi di *crudeltà*, e mettendo in rilievo un tema essenziale per la lettura di M.: il bene e il male nella politica. Anche per questo un ponte esiste tra il cap. VIII e il blocco dello «specchio infranto» dei principi, costituito dai capp. XVII e XIX. Non a caso in quel medesimo cap. XVII torna l'esempio di Borgia, e i capp. XVII e XIX propongono la maggior parte delle altre occorrenze della parola *crudeltà*, nonché l'assioma che sembra fondare la concezione di M. sul bene e il male in politica: gli uomini «sono tristi» e «semplici» (*Principe* XVII 11 e XVIII 9).

La fondamentale tipologia binaria delle crudeltà è enunciata alla fine del cap. VIII:

Potrebbe alcuno dubitare donde nascessi che Agatocle e alcuno simile, dopo infiniti tradimenti e crudeltà, possé vivere lungamente sicuro nella sua patria e difendersi dalli inimici esterni, e da' sua cittadini non li fu mai conspirato contro; con ciò sia che molti altri, mediante la crudeltà non abbino, etiam ne' tempi pacifici, possuto mantenere lo stato, non che ne' tempi dubbiosi di guerra. Credo che questo avvenga dalle crudeltà male usate o bene usate. Bene usate si possono chiamare quelle (se del male è licito dire bene) che si fanno ad uno tratto, per necessità dello assicurarsi, e di poi non vi si insiste drento ma si convertiscono in più utilità de' sudditi che si può. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio sieno poche, più tosto col tempo crescono che le si spenghino (*Principe* VIII 22-25).

Tutto sta quindi nell'*uso* delle crudeltà. Perché esse siano «bene usate», tre condizioni sono richieste: che non durino, che siano dettate dalla necessità e, infine, che si trasformino in utilità per i sudditi. Se sono rispettate queste condizioni il principe crudele può mantenersi al potere con buona pace degli uomini e di Dio (notazione questa nella quale non è escluso che traspaia una qualche ironia di M.). Da ciò deriva anche che Agatocle sia, in M., un personaggio meno negativo di Oliverotto. Esistono un *tempo*, una *necessità* e un *ordine* delle crudeltà. Esse non devono mai essere gratuite e personali: il confronto tradizionale tra una *pietas* strutturalmente 'sociale' e una crudeltà ancorata nel vizio del singolo viene in questo modo ripensato e trasformato. Il principe, o chi governa, deve scegliere con cura il momento dell'agire crudele: l'inizio del regime, la reazione a una congiura o a un tumulto. L'occasione opportuna per passare dalla pietà alla crudeltà va meditata accuratamente (*Discorsi* I XLI). Quando la scelta è fatta, chi governa non deve esitare a compiere tutte le crudeltà in una sola volta; ma anche, e soprattutto, deve sapersi fermare appena possibile.

PIETÀ E CRUDELTÀ

L'unico obiettivo che valga rimane infatti comunque, come per la Romagna di Borgia, quello di instaurare o restaurare un buon governo nello Stato. I tempi di crisi (quei «tempi dubbiosi» della guerra) non sono il momento più adatto a «entrare» nella crudeltà: «venendo per li tempi avversi le necessità, tu non se' a tempo al male» (*Principe* VIII 30).

La crudeltà «bene usata» è una componente del buon governo: non è giustificata dalla cattiveria degli uomini, ma dall'efficienza dell'azione di chi regge lo Stato e dalla sua situazione determinata (i principi nuovi, rispetto agli ereditari, hanno maggiore bisogno di ricorrere alle crudeltà, come insegnano i capp. XVIII e XIX del *Principe*). Per M. non esistono un bene o un male assoluti, ma solo situazioni storiche in cui comportarsi in un certo modo è cosa efficace, in questo senso «buona», o sbagliata. Conta solo l'adeguarsi alla «qualità dei tempi» grazie all'esercizio dei «modi» giusti. In tale logica, il principe saprà imboccare la via del male se è necessario (*Principe* XVIII 15). Bene e male sono avverbi più che sostantivi: si agisce bene o male piuttosto che fare *il* bene o *il* male; e le «crudeltà» sono l'illustrazione migliore di tale concezione. L'argomentazione può spingersi, parlando di Ferdinando il Cattolico, fino a costruire l'ossimorica «pietosa crudeltà» (seppure non sia vietato riconoscere anche qui una forma di distanza ironica dell'autore): «Oltre a questo, per potere intraprendere maggiore imprese, servendosi sempre della religione, si volse ad una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando e' marrani del suo regno» (*Principe* XXI 5).

I *Discorsi* precisano la tipologia delle crudeltà e dei loro usi, variando casi e punti di vista. È tanto più necessaria una tale casistica in quanto le leggi della «qualità dei tempi» e del «riscontro» possono cagionare effetti identici a partire da scelte antitetiche (cfr. *Ghiribizzi al Soderino* e, tra tanti altri esempi, *Discorsi* III XXII 7, dove M. si chiede «dove nacque che Manlio fu costretto procedere sì rigidamente; [...] donde avvenne che Valerio potette procedere sì umanamente» e «quale cagione fe' che questi diversi modi facessero il medesimo effetto»).

Crudeltà contro il popolo e crudeltà per la patria. Uno dei nodi dell'impresa di M. risiede nel trovare uno spazio eticamente difendibile per i «remedi straordinari» – i quali gli verranno rimproverati dall'amico Francesco Guicciardini:

Però bisogna che el principe abbia animo a usare questi remedi straordinari quando sia necessario, e nondimeno sia sì prudente che non pretermetta qualunque occasione se gli presenti di stabilire le cose sue con la umanità e co' benefici, non pigliando così per regola

assoluta quello che dice lo scrittore [*id est* M.], al quale sempre piacquono sopra modo e' remedi straordinari e violenti (*Considerazioni* I xxvi).

La premessa di tale ricerca sta nell'ammettere che conviene evitare le «vie di mezzo». Al riguardo, per M., il problema non nasce tanto da una presunta cattiveria naturale degli uomini, quanto dalla loro eventuale incapacità di imboccare la via della «grande» malizia: così M. critica quelli che «non sanno essere né tutti cattivi, né tutti buoni» (*Discorsi* I xxvi 5), aggiungendo che «gli uomini non sanno essere onorevolmente cattivi o perfettamente buoni; e, come una malizia ha in sé grandezza o è in alcuna parte generosa, e' non vi fanno entrare» (*Discorsi* I xxvii 6). Rimane però da chiarire quali siano le condizioni nelle quali la «malizia» diventa accettabile, addirittura raccomandabile.

In questa prospettiva, popolo e patria sono due banchi di prova per la legittimazione delle crudeltà. Soffermarsi su questi due casi porta d'altronde a passare dalla contrapposizione fra p. e c. a una potenziale articolazione di esse. Ridimensionando quella che chiamavamo, più sopra, «riduzione» del significato di pietà, si torna così a due delle componenti maggiori della *pietas* romana, ben presenti nei giuristi medievali (cfr. Kantorowicz 1957, trad. it. 1989, pp. 228-45): quella dei doveri nei confronti della comunità civica e quella dei doveri nei confronti della patria – i quali possono poi confondersi in vari contesti. Cicerone integrava già una simile riflessione che, in nome della componente sociale della *pietas*, introduceva una gerarchia delle forme di pietà secondo la quale l'amore della patria prende il sopravvento sull'amore dei parenti. In una logica ferrea viene allora posto esplicitamente nel *Digesto* che i crimini più atroci, fino al parricidio o all'infanticidio, sono legittimi se vengono commessi in nome della *caritas patriae*, in quanto *publica caritas*, e quindi dissociata dalla virtù cristiana omonima. M. non riprende alla lettera queste posizioni dottrinali, ma, come spesso gli succede, le usa per una sintesi tutta sua, ancorata a due punti centrali nel suo pensiero: il popolo e la patria. Si capisce allora meglio perché, nel *Principe*, al cap. VIII sulle crudeltà bene e male usate segue il cap. IX sul principato civile, che è anche lo spazio di teorizzazione della necessaria alleanza con il popolo e contro i grandi. Nella stessa prospettiva, M. nota che le crudeltà non sono efficaci contro il popolo di una Repubblica bene ordinata come quella romana: «e' pare che e' sia meglio, a governare una moltitudine, essere umano che superbo, pietoso che crudele» (*Discorsi* III xix 5). Alla fine dei *Discorsi* sorge pure una proposta decisiva sugli usi della crudeltà, una proposta che chiude il cerchio e torna paradossalmente al senso

tradizionale della *pietas*, ossia qualsiasi crudeltà è buona se viene fatta in nome della salvaguardia della patria:

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 dilibera 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 3-5).

La razionalità pacata delle glosse liviane dei *Discorsi* raggiunge qui la retorica delle concioni delle *Istorie fiorentine*, una delle quali si chiedeva quale pietà «possa superare quella che tragga la patria sua di servitù» concludendo che «è certissimo per tanto la causa nostra essere piatosa e giusta» (*Ist. fior.* V VIII 9).

BIBLIOGRAFIA: E.H. KANTOROWICZ, *The King's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton (N.J.) 1957, 1985² (trad. it. Torino 1989); H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963; H. WAGENVORST, *Pietas. Selected studies in Roman religion*, Leiden 1980; G. SASSO, *Principato civile e tirannide* (1982-1983), in ID., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 2° vol., Milano-Napoli 1988, pp. 351-490; V. KAHN, *Machiavellian rhetoric*, Princeton (N.J.) 1994; J.-L. FOURNEL, *De l'acquisition par le crime ou le temps des cruautés: lectures machiavéliennes*, «Quaderni d'italianistica», 2000, 21, 2, pp. 127-40; V. ALLARD, *La crudelitas d'Aurélien*, in *La "crise" de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin*, éd. M.-H. Quet, Paris 2006, pp. 173-84; V. COX, *Rhetoric and ethics in Machiavelli*, in *The Cambridge companion to Machiavelli*, ed. J.M. Najemy, Cambridge 2010, pp. 173-89.

Jean-Louis Fournel, Jean-Claude Zancarini

Pio. – Nobile famiglia di origine modenese, tenne la signoria di Carpi dal 1328 al 1527.

L'attenzione di M. – a parte un'allusione indiretta a Manfredo I P. come vicario imperiale di Modena dal 1332 al 1336 (in *Istorie fiorentine* I XXVIII si annota che Giovanni di Boemia si ritirò dall'Italia e «lasciò solo guardato Reggio e Modena») –, è riservata al contemporaneo Alberto III (1475-1550). Questi, nipote del celebre umanista Giovanni Pico della Mirandola, fu un uomo politico di primo piano, colto e incline al mecenatismo. Sostenne anche un'aspra polemica contro Erasmo da Rotterdam, accusandolo di aver dato una base teorica all'eresia luterana e soprattutto di aver creato una profonda frattura tra l'Umanesimo e la teologia, con la sua pretesa di essere l'unico in grado di comprendere il vero significato dei Vangeli. Nel 1508, in qualità di ambasciatore di Luigi XII re di Francia, Alberto partecipò alle negoziazioni che si conclusero con la firma della lega di Cambrai (→). Fu anche al servizio dell'imperatore Massimiliano d'Asburgo e dei pontefici Leone X e Clemente VII. Nel 1516 fu destinatario di due discorsi politici di

Lodovico Alamanni (→). Anche Aldo Manuzio il Vecchio poté beneficiare del generoso sostegno del Carpigiano. La sua azione politica fu tutta volta alla difesa della signoria avita, ma lo schieramento nel campo antimperiale, nel 1522, si rivelò fatale. Nel 1522 le truppe di Carlo V occuparono Carpi, che l'imperatore cedette agli Estensi nel 1527. I P. di Carpi si estinsero nel corso del 16° sec.; l'ultimo esponente di rilievo fu il cardinale Rodolfo (1500-1564).

≈ Dal 20 giugno al 24 settembre 1510 M. fu impegnato nella sua terza legazione in Francia, in una fase di già aspro conflitto tra Luigi XII e il papa Giulio II. Nella lettera dei Dieci a M., 26 luglio 1510 (*LCSG*, 6° t., p. 450), viene citato Alberto P., allora ambasciatore a Roma per il re di Francia. Dopo aver difeso con determinazione la causa francese presso il pontefice, Alberto si era fermato a Firenze, dove aveva ottenuto rassicurazioni dal governo della città circa la sua fedeltà all'alleanza con la Francia. Oltre dieci anni dopo, dall'11 al 20 maggio 1521, M. fu inviato a Carpi presso i francescani frati minori lì riuniti in capitolo generale, con l'obiettivo di ottenere la divisione della loro provincia toscana in due parti, fiorentina e senese (realizzata nel 1523). In questa legazione, resa celebre dal carteggio con Francesco Guicciardini, M. fu ospitato e appoggiato da Sigmundo Santi, cancelliere di Alberto P. (cfr. *LCSG*, 7° t., pp. 151-60).

Frédéric Ieva

Pio III. – Francesco Todeschini-Piccolomini nacque a Siena o a Sarteano il 9 maggio 1439, quarto figlio di Nanni di Piero Todeschini, e di Laodomia, sorella di Enea Silvio Piccolomini. Non si hanno molte notizie sulla sua infanzia e sulla sua giovinezza: probabilmente la prima formazione gli fu impartita tra le mura domestiche per poi approfondire a Ferrara la preparazione giuridica e umanistica. Frequentò in seguito l'Università di Vienna. Con l'ascesa al papato di Piccolomini – che prese il nome di Pio II –, Francesco fu investito della prepositura di Sankt Viktor a Xanten sul Reno e ricevette quattro arcidiaconati in terra tedesca. Il 5 marzo 1460 divenne cardinale con il titolo diaconale di S. Eustachio. Prese parte al conclave del 1464 che elesse papa Paolo II. Per la sua conoscenza della lingua tedesca, il 18 febbraio 1471 venne nominato ambasciatore in Germania, giungendo a Ratisbona il 18 marzo e prendendo parte alla Dieta locale. Non partecipò all'elezione di Sisto IV nel conclave dell'agosto 1471 proprio perché impegnato in Germania. Il nuovo pontefice lo nominò protodiacono. Prese parte invece