

*Bogdan Szlachta*

## MACHIAVELLI E DUE POLACCHI

### ALCUNE OSSERVAZIONI SULLA PROBLEMATICITÀ DEL REALISMO POLITICO

L'IDEA DI PRESENTARE al lettore italiano il testo dello studioso polacco, il Professor Konstanty Grzybowski (1901-1970), ossia il suo Commento alla più importante opera di Niccolò Machiavelli (1469-1527), è venuta al Professor Wiesław Kozub-Ciembroniewicz (1944-2015), recentemente mancato, il quale per diversi anni ricoprì la carica di Presidente del Gruppo polacco dell' Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano e negli anni 2002-2008 svolse la mansione di Preside della Facoltà di Studi Internazionali e Politici della più antica Università polacca, fondata nel XIV secolo – l'Università Jagellonica di Cracovia. Alcune fra le date sopra menzionate sottolineano un primo legame tra i tre Autori: due di loro hanno lavorato all'Università fondata prima dell'epoca, in cui visse il giurista e protoscienziato della politica, Il Fiorentino, occupandosi – in un altro periodo – anche del suo pensiero, quello che precede il Novecento di quasi 500 anni. Il secondo legame è senza dubbio più importante poichè i concetti espressi nel “Principe” di Machiavelli preconizzavano, in una certa misura, e non solo, – come si suol ritenere – quella specifica disposizione definita il realismo politico, ma anche la sua specifica applicazione ai regimi totalitari, tipici del XX secolo.

Se quindi il Lettore legge nel testo del Prof. Kozub-Ciembroniewicz che il Prof. Grzybowski già nel periodo fra le due guerre mise in esame sia il regime dei nazisti in Germania come pure quello dei bolscevichi nell'Unione sovietica, e se aggiungiamo che il Prof. Kozub-Ciembroniewicz si occupò prima di tutto della storia del fascismo italiano, allora potremmo osservare che in uno dei principali campi dei loro interessi scientifici doveva apparire

anche quell'autore che esigea dal principe che cercasse prima di tutto di "essere accettato dal popolo" prendendolo "sotto la propria tutela"<sup>1</sup>, anche perchè quando "il popolo è a lui favorevole" non "deve temere dei complotti"<sup>2</sup>. I problemi relativi a come ottenere il favore del popolo, e averne cura appena giunti al potere, venivano presi in considerazione da tanti politici e studiosi che spiegavano le cause del potere dei nazisti sui tedeschi, dei fascisti sugli italiani e dei bolscevichi su diverse nazioni e nazionalità che vivevano nell'Unione sovietica. Questi problemi venivano esaminati, nel periodo del potere dei comunisti in Polonia, da ambedue i professori dell'Università Jagellonica, da Grzybowski che era attivo all'Università già prima dello scoppio della seconda guerra mondiale e che rappresentava già allora la terza generazione dell'ambiente dei conservatori polacchi (chiamati gli "Stańczyk") e da Kozub-Ciembroniewicz, il Suo Allievo e nello stesso tempo continuatore delle ricerche svolte dal Maestro. Ambedue i Professori cercavano di capire le ragioni relative a come mai le società, che sembravano così differenti e di tradizioni così diverse, si sono sottomesse con tanta facilità al potere di nazisti, fascisti e bolscevichi. Erano simili al principe che veniva invitato dal Fiorentino ad "essere accettato dal popolo"? Oppure, rispondendo a tale invito, veramente quei principi erano riusciti a "farsi accettare" dai popoli sottomessi? Sia Grzybowski che Kozub-Ciembroniewicz non si soffermavano particolarmente sulle questioni discusse in riferimento a Machiavelli, come per esempio i rapporti tra la repubblica e la monarchia (o addirittura, prendendo in considerazione il suo "principe ideale" oppure il "sovrano politico", sui rapporti tra chi governa nella repubblica e il despota) e neanche sull'esistenza di due diversi, e forse contrapposti, ordini normativi: morale e "politico"; prendevano invece piuttosto in esame le ragioni psicologiche, sociali, economiche, giuridiche e politiche capaci di far muovere le "masse" e gli individui che ne facevano parte e si lasciavano "conquistare" da coloro che li dominavano. Se il pensiero umano, o almeno il cosiddetto pensiero occidentale, giustamente può essere analizzato, in quanto esprime una certa continuità, allora i due autori polacchi del Novecento possono essere trattati come coloro che non solo sono riusciti a capire, ma che hanno anche approvato l'idea proposta da Machiavelli come essenziale per una spiegazione valida e completa della ragion del dominio?

<sup>1</sup> N. Machiavelli, *Książę (Il Principe)*, [in:] *Wybór pism (Scritti scelti)*, oprac./ a cura di K. Żaboklicki, Warszawa 1972, p. 172.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 202.

La ragione o le ragioni del dominio – ecco, a mio avviso, il tema comune di tutti e tre protagonisti della pubblicazione che viene presentata al lettore italiano ed è un tema che rivolge la nostra riflessione verso una questione di carattere generale, trattata – senza che ne fossero consapevoli – sia dal giurista italiano dell'età rinascimentale come dai due giuristi polacchi di Cracovia, città nella quale peraltro si sono conservati tanti edifici risalenti al Rinascimento.

La questione in esame si definisce il “realismo politico”, un tema sul quale si scrive tanto nei tempi recenti anche in Polonia. Il problema consiste nel fatto che la categoria menzionata sopra comprende il termine “realismo”, che viene inteso sia come una delle teorie delle relazioni internazionali, che come un atteggiamento che riconosce un'esistenza reale tanto degli oggetti/concetti generali oppure delle cose che invece si possono riconoscere mediante cognizione sensoriale. La molteplicità di associazioni, legate al termine “realismo”, può suscitare l'inquietudine in chiunque si avvicini con diverso atteggiamento rispetto a quello menzionato, a ciò che abbia il carattere politico. Non entrando quindi in una discussione più ampia su che cosa sia ‘politico’ (e che impegnava peraltro ambedue gli Studiosi che conoscevano bene l'opera di Carl Schmitt), dobbiamo soffermarci sull'ipotesi proposta ai fini del presente testo, e che non dista troppo dall'associazione accettata comunemente, secondo la quale il realismo politico riconosce l'attività degli uomini nel “mondo politico” come se, sia loro che tutti gli altri attori, fossero motivati dal desiderio di imporre la loro volontà ad altro o ad altri (o almeno come se agissero in tal modo istintivamente).

Tale ipotesi ci conduce però alla conclusione che le motivazioni degli attori del mondo politico riguardano più le possibilità reali anziché la giustizia del loro comportamento, e che le loro azioni sono dovute alla potenza maggiore rispetto a quella che possiedono gli altri. Di conseguenza, alleandosi con gli altri (oppure rivolgendosi ad altri) sono motivati solo con la volontà di rafforzare la propria posizione e non con quella di un'azione comune mirata a moltiplicare il bene di ognuno e di tutti insieme.

Tale modo di intendere le ragioni che seguono gli attori del mondo politico risulta in sostanza pessimistico e paradossalmente vicino sia a uno che non era un santo – bensì, secondo alcuni, addirittura un ateo – ovvero a Machiavelli, che all'Agostino, santo vescovo dell'Ippona africana. Tuttavia, è un paradosso solo apparente, anche perchè dobbiamo renderci conto di qual era l'approccio del santo nei confronti dello stato privo di una “giustizia affidabile” e che assomigliava a una “banda di predoni”, guidata dal più

scaltro o dal più forte, ma che comunque in quanto capo prendeva decisioni e con forza faceva rispettare la distribuzione del bottino. In tale stato la lealtà dei sudditi è quella dei meno capaci di governare, dei deboli che però possono nutrire la speranza che verrà il giorno in cui riusciranno a sostituire il capo, appropriandosi della sua eredità. Dobbiamo anche tener presente che gli scrittori moderni, specialmente quelli delle opzioni politiche di stampo protestante, e che cercavano di servirsi del pensiero agostiniano, non accettavano l'obiezione fatta dal santo. Lutero, per esempio, non associava il potere con la giustizia, bensì con la forza e in relazione a ciò rivolgeva l'attenzione dei "veri Cristiani" verso quello che supera la vita terrena, indicando loro, nello stesso tempo, che il principe politico è uno strumento nelle mani di Dio e quindi ognuno è obbligato all'osservanza del suo potere a prescindere dalle sue azioni, anche quelle riconosciute come atti criminali. Sant'Agostino non era così categorico. Riteneva che i romani non conoscessero una "giustizia affidabile" (e perciò il loro stato "non esisteva"), comunque "qualcosa che era simile alla giustizia" ce l'avevano, erano ben organizzati, quindi non erano in continua lotta e non usavano solo la forza, e quel "qualcosa" significava un'amministrazione migliore rispetto ad altri paesi poichè garantiva la sopravvivenza in sicurezza. Allora, non la giustizia che si esprimeva nel diritto, e che precedeva "la volontà legislativa" del capo banda, ma un'efficace gestione degli individui doveva essere il centro del mondo politico? Comunque, dobbiamo tener presente, che la base di tale gestione era una comune approvazione del potere, esercitato da una sola testa (per esempio quella del principe che cercava di "essere accettato dal popolo", o forse da tante teste, anche se sottomesse ad un solo "duce"?), l'approvazione non forzata, bensì causata da possibili vantaggi provenienti dal fatto di tenersi vicini al centro di potere.

Ciò detto, abbiamo stabilito non solo la ragione della "corrispondenza" del realismo politico, che per i nostri fini possiamo definire come quello "rivolto all'interno", e del realismo politico che invece viene "rivolto all'esterno". In riferimento al pensiero politico cinquecentesco (ma anche in relazione al pensiero di numerosi sostenitori di repubblicanesimo, soprattutto nelle città - stato dell'Italia settentrionale, nonchè in relazione al pensiero degli autori polacchi) è una ragione essenziale, anche dal punto di vista della riflessione contemporanea nei cosiddetti paesi occidentali, perchè indica un indirizzo principale che da una parte vuole unire la collettività degli individui al governante, peraltro capace (anche riducendosi alla persuasione) di costringere i destinatari della propria "volontà legislativa" a rispettare le nor-

me, senza prendere in considerazione qualsiasi limite normativo in grado di delimitare tale volontà; e dall'altra, vuole mantenere nell'esistenza della collettività degli organismi di stampo anarchico oppure delle collettività simili. Si può riconoscere tale corrispondenza in un importante intervento di Stanisław Tarnowski, uno dei principali rappresentanti della prima generazione dei conservatori cracoviani, il quale nell'opera *Pisarze polityczni XVI wieku* (*Scrittori politici del XVI secolo*) ha formulato un giudizio assai drammatico: *Il concetto medievale della provenienza del potere temporale da quello papale, la condizionalità e la revocabilità del primo, la pratica medievale dell'esclusione dalla Chiesa e lo svezamento dalla Corona non erano mai accettate universalmente e senza restrizioni, quelle altre non sempre e solo quando portavano con se gli effetti pratici. Però – e qui vale la pena di sottolineare il problema, in quanto legato al noto nella letteratura, il cosiddetto “argomento di Trasimaco”, che indicava la necessità di servirsi nel governare se non della forza oppure della costrizione fisica, almeno della persuasione – il potere temporale senza limiti e freni, e lo stato come l'unico principio e l'unico diritto, nonchè il suo vantaggio come la misura e prova della dignità, quindi l'assolutismo dello stato nei confronti delle coscienze degli uomini e dei diritti delle nazioni, diventò possibile solo dopo e tramite la Riforma, quindi dopo il collegamento tra il potere spirituale e temporale nelle mani di un principe laico*<sup>3</sup>. La concezione di Tarnowski riguarda non solo la problematica “corrispondenza”, ma si arriva alla “fusione” dei due “realismi politici”, da noi divisi dal punto di vista analitico. Il realismo “rivolto all'esterno” diventava in sostanza una ragione del realismo “rivolto all'interno”; il rafforzamento della potenza dello stato diventava il fattore principale che definiva le decisioni della “volontà legislativa”, efficace anche tramite la persuasione, i cui contenuti sono per qualche motivo rispettati dai sudditi. “L'assolutismo dello stato”, quindi non necessariamente l'assolutismo del re oppure dello “strato governante”, diventa l'essenza dei realismi così collegati, e senza più necessità di appello alle *coscienze degli uomini* e ai *diritti delle nazioni* poichè inefficaci sia sul “piano intrastatale” come su quello “internazionale”. La perdita di altre “misure e prove di dignità”, se non quelle dello stato, avvenuta – secondo Tarnowski in relazione alla Riforma e con l'uso – nel corso della Riforma – dei concetti di Sant'Agostino ma in modo da lui non previsto, portò al risultato seguente: *anche se il male c'era prima – però veniva visto come tale e conosceva se stesso – quindi il peggiore, il più*

<sup>3</sup> S. Tarnowski, *Pisarze polityczni XVI wieku*, Kraków 2000, p. 342, *Seria Biblioteka klasyki polskiej myśli politycznej*, t. 1, (*Serie Biblioteca dei classici del pensiero politico*, t. 1).

terribile poteva essere trattenuto e in un momento felice poteva pentirsi attraverso il sentimento religioso, tramite la forza la quale aveva fede nei confronti della coscienza. Allora, quando lo stesso capo, sia spirituale che temporale, giudicava da solo, decideva nello stesso tempo dell'interesse e della dignità, la voce della coscienza era sempre smorzata, e il suo senso diventava indifferente prima fra i governanti, e successivamente fra i sudditi. Iniziò così l'epoca caratterizzata dalla "raison d'état", e l'interesse dello stato diventò unico principio con i conseguenti negazione e fallimento del diritto delle nazioni e – va notato – della libertà<sup>4</sup>, intesa (come sembra), in relazione alla libertà di coscienza, in quanto il potere era capace di valutare in modo adeguato le decisioni e le azioni e perfino "la volontà legislativa". Si tratta però del potere che si serve della conoscenza delle "misure e prove della dignità" non sottomesse a tale volontà, ma che rimangono al di sopra dell'"assolutismo dello stato", e non vengono stabilite (neanche come "misure della giustizia" e non menzionando neppure la "giustizia affidabile") mediante "la volontà legislativa" dovuta alle esigenze del rafforzamento dello stato.

Come sembra, Tarnowski è consapevole che, sia su "piano intrastatale" come su quello "internazionale", non è in questione il rafforzamento di singoli elementi, quindi singoli esseri trattati come organismi o collettività e tanto meno il rafforzamento della posizione del governante oppure di un "sovrano" che vuol rafforzare solo tali elementi od esseri. Tarnowski (i cui scritti erano anche studiati da Grzybowski e Kozub-Ciembroniewicz) – come nel passato era stato fatto da quasi tutti i pensatori polacchi del XVI secolo, i quali più spesso facevano riferimento ad Aristotele e San Tommaso d'Aquino nonchè a Sant'Agostino – guardava con un vero disgusto i concetti di Machiavelli espressi nel *Principe* (però non quelli contenuti in altre opere poichè la riflessione rinascimentale repubblicana dell'Italia settentrionale era vicina a molti di loro, fra i quali si può menzionare per esempio Wawrzyniec Goślicki, l'autore di *Senator doskonały* (*Senatore perfetto*); quindi guardava sia il "piano internazionale" non anarchico, che il possibilmente meno anarchico, "piano intrastatale". Va però detto che anche prima del XVI secolo, pure nella tradizione polacca (facendo riferimento a Jan Ostroróg e Callimaco Esperiente), si possono trovare le premesse del pensiero che Tarnowski avrebbe associato solo allo "scoppio" del protestantesimo. Sembra comunque che la riflessione del periodo degli Jagelloni e dei primi re elettivi avesse ancora un valore "giuridico" (e forse tale era la causa,

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 342-343.

forse di carattere secondario, del pensiero dei conservatori polacchi ancora nel XIX secolo). Deve quindi esistere un certo ordine nominativo, alla cui guardia viene messo non solo un sovrano laico (anche se le sue funzioni dovevano essere, almeno in parte, trasferite ad un corpo di rappresentanza collettiva), ma anche i sacerdoti rimasti nella struttura centralizzata con il papa al suo apice (e che devono difendere, in quanto unica "autorità" persuasiva, dato che non si poteva applicare la forza, l'identità normativa della comunità politica, dalla quale la coscienza dell'individuo deve capire "le misure e le prove della dignità" non solo nei confronti di se stesso ma anche degli altri. Tale deve essere la lezione anche per ogni governante, anche per quello che facendo parte dell'organo collegiale stabilisce il contenuto della "volontà legislativa". Tale sapere quindi deve, da una parte, permettere di limitare "assolutismo dello stato", ma dall'altra di vedere, accanto all'interesse dello stato, altri e più importanti punti di riferimento di tale volontà).

Il problema su cui riflette Tarnowski – l'esistenza della "consapevolezza del male" che "c'era prima, ma avveniva come male in quanto tale", accertata grazie al "sentimento religioso", alla "forza che la fede aveva sopra la coscienza" – veniva associato con la sparizione di tale rapporto e con l'allontanamento della coscienza dal "sentimento religioso" (che era probabilmente la fonte di tale coscienza, alla quale potevano contribuire anche i risultati dell'unificazione della sovranità spirituale e temporale nonchè il conferimento al sovrano che possedeva ambedue le caratteristiche della facoltà di decidere dell'"interesse e della giustizia insieme", ed il quale doveva assumere "la politica e la coscienza" nonchè "identificare il proprio interesse con la giustizia"). Tali erano le cause dell'apparizione di un'epoca caratterizzata dalla *raison d'état* nell'ambito della quale "l'interesse dello stato" diventa l'unico principio e provoca la *negazione del diritto delle nazioni e delle libertà*. Dobbiamo essere attenti: dei diritti delle nazioni e non del diritto naturale e neanche delle misure della giustizia tratti da ciò che definisce la natura della specie umana, ma le norme e le istituzioni comuni a tutti i popoli o nazioni e quindi le probabili misure delle libertà di queste collettività. Soltanto rimanendo in quella precedente epoca che, da una parte conosceva il "sentimento religioso" e dall'altra la "consapevolezza del male", che vi si appoggiava, era possibile ciò che il già citato Tarnowski attribuiva a Piotr Skarga e che nell'epoca successiva non sarebbe stato più perseguibile. Skarga rimproverava alla *maggioranza nel parlamento che agiva male deliberando le leggi contrarie alla moralità e dannose allo stato e che trattava male e in modo ingiusto la minoranza; rimproverava al governo che cercando di assicurare la vittoria*

*usava i mezzi non giusti, falsificando le liste elettorali oppur similmente* – adesso, nell'epoca caratterizzata soltanto dalla *raison d'état*, quando l'"interesse dello stato" diventava *l'unico principio* – dovevano quindi esistere *le necessità inevitabili* poichè ogni governo aveva già acquisito *il diritto della difesa dei propri principi* e nessun predicatore poteva più immischiarsi negli affari che non erano *suoi*<sup>5</sup>.

Tarnowski invece mette in rilievo il problema del diritto delle nazioni. Si riferisce nelle sue riflessioni ai legami tra la *Res publica (Rzeczpospolita)* e altri vicini "corpi politici", in relazione ai quali riconosce la predilezione dei pensatori polacchi dell'epoca del Rinascimento per i "concetti e nuclei del diritto ideale e reale delle nazioni". Sembra che giustamente "intuisca" il carattere del "realismo politico", definito nel XX secolo dai teorici delle relazioni internazionali, e – come Edward Hallett Carr – ammette che nel realismo politico, non riconosciuto dagli scrittori polacchi del XVI secolo, l'etica diventi la funzione della politica, anzichè la politica dell'etica; che l'interesse e la forza – messa criticamente a confronto con la persuasione, con delle convinzioni morali ecc. – non siano ancora campo d'azione dei pensatori polacchi, ma al contrario, che siano piuttosto negati, e di conseguenza, non è neanche possibile parlare del "realismo politico" degli scrittori che rappresentano la nobiltà polacca. Tarnowski "percepisce" con precisione anche la tesi di Hans Johan Morgenthau, secondo il quale la politica (ma solo quella "dell'epoca" nuova) è governata dalle "norme" oggettive, radicate nella natura umana, che non si riferiscono però alle tendenze congenite, bensì "all'interesse particolare definito nei termini di "forza". "Intuisce" che il "rea-

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 729. La questione chiave nel ragionamento di Tarnowski che a sua volta aveva formato il modo con cui pensare di "quella, precedente epoca", presente nella riflessione politica polacca per diverse generazioni, consisteva senza dubbio non tanto nella relazione tra i fini politici e i mezzi – che avrebbero giustificato quelle "necessità inevitabili" – ma nel problema del dualismo della sfera spirituale e di quella laica. Tale dualismo doveva essere anche la premessa il cui compimento doveva portare all'acquisizione della consapevolezza del male. E se mancava, anche tale consapevolezza non poteva apparire. Sembra che per Tarnowski quel dualismo esistesse ancora nel XVI secolo e ciò sarebbe stato confermato non solo da acute critiche (non accettabili successivamente, nell'epoca nuova") ma anche dalla mancanza del consenso alle soluzioni diverse rispetto a quelle del simile dualismo. Possiamo citare ancora Tarnowski in quanto esponente del conservatorismo cracoviano per il quale fra gli autori cinquecenteschi polacchi solo a Warszewicki scappò (e solo una volta) una famosa frase che "il fine giustifica i mezzi". E solo Warszewicki cercava di negare il concetto secondo il quale "la coscienza e l'onore sono sempre vivi e vigili, e la responsabilità davanti a Dio ed agli uomini per un'azione malvagia è (...) la base della moralità che proveniva dalla scuola cristiana ed alle sue regole si appoggiava sempre ed in modo forte", *ibidem*, p. 781.



lista dell'epoca nuova" avrebbe trattato la "sfera politica", in cui si iscrivono le relazioni con altri soggetti, in quanto autonoma nei confronti della "sfera non politica" regolata dai "principi morali". Sembra di sapere alla fine, che i teorici di quell'epoca – tra cui nella seconda metà del XX secolo troviamo tra l'altro Kenneth Waltz, Robert Gilpin, John Mearsheimer – siano convinti che il test definitivo della politica possa essere solo il successo, inteso come la capacità di mantenere e rafforzare lo stato aumentando la sua potenza e la sua forza a spese di altri partecipanti del "gioco politico"; e che il sistema internazionale abbia una valenza "anarchica" e in quanto tale sia libero da qualsiasi norma, in particolare da quella morale.

Tutte quelle affermazioni dei realisti politici contemporanei, formulate in base alla teoria delle relazioni internazionali, erano "intuite" da Tarnowski, che vi si opponeva negando l'esistenza di un tale realismo politico nella letteratura polacca del XVI secolo. È quindi lecito chiedersi se non abbia preso in considerazione un altro genere di realismo; o se non abbia trovato nella letteratura polacca qualcosa che possieda un valore realistico, ma con una caratteristica diversa da quella "intuita", oppure notata già nel XIX secolo? Se però risulta ragionevole generalizzare, affermando che il realismo "dell'epoca successiva" debba avere tre caratteristiche principali: centralità dello stato, sopravvivenza e auto-aiuto, tutte e tre si possono facilmente ritrovare – come pare – in un modo di ragionare realistico, affine ai polacchi dell'epoca del Rinascimento. Ognuna di loro deve essere intesa diversamente da come lo facevano i realisti "falsi", secondo Tarnowski, annunciati in un certo modo nella letteratura polacca dell'inizio del XVI secolo, nei *Consigli* di Callimaco. Sembra che Tarnowski conoscesse bene la controversia iniziata nel XIII secolo, tra i due progetti, i cui difensori sarebbero potuti essere d'accordo con il ragionamento di Andrzej Frycz Modrzewski secondo il quale *la Res publica è un'assemblea e comunità umana, vincolata dalle leggi, tesa ad unire i vicini, fondata per rendere la vita felice*. Avrebbero potuto concordare anche con le sue parole in cui afferma che *la Res publica [è] come il corpo di un essere vivente dove nessun membro serve solo a se stesso [...], se non è unito al corpo, avrebbero potuto anche accettare la tesi che nessun cittadino può vivere degnamente ed adempiere ai suoi obblighi, il che riguarda tanto il re, quanto ogni funzionario ed ogni "persona privata", dato che nessuno di loro può condurre una vita tranquilla e felice al di fuori della Res publica*<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> A. Frycz-Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, Libro I: *O obyczajach*, trad. di E. Jędzkiewicz, a cura di S. Bodniak, [in:] *Dzieła wszystkie (Tutte le Opere)*, Warszawa 1953, t. I, pp. 96-97. L'opera fu scritta in latino cfr.: *Andrae Fricii Modrevii*

Avrebbero potuto essere d'accordo con quelle parole perchè, così come Modrzewski, risalivano ad Aristotele completando le riflessioni sulla natura di una comunità politica ideale, dotata del suo adeguato "bene" (in relazione alle sue parti costitutive), con le conclusioni riguardanti l'obiettivo sovranaturale verso il quale tende tutto ciò che è terrestre. L'associazione del bene dell'individuo con la sua vita virtuosa e del bene comune dello stato (oppure del bene generale) con la sua vita virtuosa, doveva assicurare una coerenza senza contraddittorietà tra i beni particolari e comunitari, ma anche il primato della virtù in quanto "un bene spirituale" di fronte all'utilità associata a "beni esterni". Ciò che era utile per la comunità veniva considerato non tanto primario nei confronti di ciò che era utile per un individuo, quanto uguale ad esso. La virtù era indubbiamente un elemento unificante le due utilità, un valore conducente verso le azioni moralmente giuste. Se prendiamo in considerazione la tesi secondo la quale la tendenza di ogni individuo verso una vita in comune è dovuta alla solita propensione della specie umana, vediamo che la natura della specie come tale porta ogni individuo a rimanere in comunità per "perfezionare la vita". Se prendiamo in considerazione pure il fatto che Aristotele completa quella tendenza con un richiamo a un utile comune e a un comune valore della vita, vedremo tutta la problematicità della sua idea per gli autori cristiani della fine del Medioevo. Il loro modo di ragionare veniva definito da un elemento non preso in considerazione dallo Stagirita; l'uomo apparteneva sempre alla specie, la cui essenza era pensata da Dio, il che faceva intendere la sua natura della specie come buona, tuttavia in seguito alla Caduta e al peccato originale non era più "realizzata con tanta facilità", come lo è dal filosofo greco.

La necessità che tale condizionamento sia preso in considerazione nelle riflessioni sull'uomo e sul suo bene, faceva nascere atteggiamenti particolari da parte di autori cristiani, soprattutto di coloro che si richiamavano alle tradizioni di Sant'Agostino, con i quali, nel tardo Medioevo, dovevano discutere i sostenitori delle posizioni di Aristotele. A quel punto c'è da chiedersi se tale comunità potesse essere quella degli uomini dopo la Caduta; se i cristiani del tardo Medioevo, Machiavelli e i repubblicani dei suoi tempi potessero accettare, seguendo Aristotele, la prospettiva della non contraddittoria realizzazione dei beni, da parte degli individui e dello stato che contribuivano a creare quegli altri? Se nella società di coloro che erano

---

*De Republica emendanda. Commentariorum De Republica emendanda Libri Quinque.* Edidit C. Kumaniecki, Academia Scientiarum Polona, MCMLIII.

colpiti dal degrado morale ed intellettuale fosse possibile recedere dalla lotta per i propri interessi e giungere a livello di begli atti riguardanti tanto degli individui quanto gli “stati”? Se, malgrado la decadenza, potessero superare il livello di utilità ed accedere a livello di bene associato alla loro specie bensì “naturale”, proveniente dal Dio. La grazia, fattore ovviamente inesistente nell’Autore precristiano, non doveva essere necessaria per “riacquistare il bene”? C’è da chiedersi se erano in grado di accettare la possibilità di immedesimare un bene particolare con il bene in via generale o comune a tutti gli individui o perfino al bene dell’universo? Se, alla fine, potevano condividere, seguendo lo Stagirita, l’opinione che la perfezione, la virtuosità di un insieme chiamato lo stato, che è la base del bene comune, *comunità della vita felice*, sarebbero state il fine di esistere e di qualsiasi attività intrapresa da un individuo degradato, “caduto”, imperfetto e propenso piuttosto al vizio anziché alla virtù?

Tutte queste domande si possono trovare nelle riflessioni di Tarnowski. Quasi tutte le possiamo associare alle idee di Modrzewski, secondo il quale: *tale è la perversità della dissolutezza umana, tale il libertinaggio a fare il male che ci vogliono leggi severe, per evitare le ire crescenti, mettere una diga alla lussuria come sul fiume che straripa, mettere freni alla viltà che travasa*<sup>7</sup>. Tutte le domande ci portano verso le riflessioni, apparse già alla fine dell’epoca antica, negli scritti di Sant’Agostino. Noi cristiani, dice il vescovo di Ippona, *chiamiamo felici alcuni principi, non perchè regnassero a lungo o morendo tranquilli lasciassero il potere ai figli, o perchè avessero indebolito nemici dello stato o avessero evitato congiure straniere oppure le avessero soffocate*.

Tali parole segnano una direzione delle tendenze del filosofo cristiano: non la sicurezza da nemici esterni e neanche la pace e l’unità interna servono come prova di felicità del sovrano, ma vi è “qualcosa d’altro”, qualcosa che va oltre i doni e le gioie della vita tempestosa che conduce. Anzi, vi è un segno della grazia di Dio nel vedere tutti che credono nel suo nome ma non ne vogliono le cose terrestri, come se fossero quelle migliori, dato che i cristiani chiamano felici coloro che governano con giustizia, che non sono altezzosi, nonostante grandi elogi e omaggi eccessivamente umili, **ricordando sempre che sono soltanto uomini**<sup>8</sup>. La messa in rilievo delle parole “essere solo uomini” del citato brano di Sant’Agostino è significativa,

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>8</sup> Św. Augustyn (Sant’Agostino), *Państwo Boże (La città di Dio)*, Libro V, cap. XXV, przeł./trad. di W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewnicki, Kęty 2002, pp. 216-217 (sottolineatura B.Sz.).

in quanto apre una discussione sul coinvolgimento nel peccato originale non solo del sovrano ma di ogni suo suddito, e inizia anche quella sulle conseguenze, che porta per il bene comune. Per quel motivo va sempre ricordato che *Dio, creatore di tutte le nature, e non dei vizi, ha creato un uomo giusto; lui invece, di propria volontà storto e giustamente respinto, ha generato storti e respinti*, tra cui si trova ogni sovrano, anche quello cristiano, anche quello felice e indubbiamente tra gli “storti e respinti” si trovano i sudditi di quel felice sovrano. *Non avevamo ancora una separata, creata per ognuno e a ognuno concessa, forma di vita, ma c’era già la natura procreatrice da cui dovevamo nascere. Contaminata dal peccato e stretta dai legami della morte [viziata dunque] per cui giustamente condannata, la natura quindi decide che, da un uomo dotato di tale natura deve nascere un altro uguale. Così, dunque, per un errore di libera volontà, usata male, nascono dei guai attuali, che passano attraverso tutto il genere umano, che prende origine dal nucleo contaminato, quasi da una radice marcia, e va – attraverso una catena di mali – verso una sconfitta finale in quella seconda morte che non conosce fine; ad eccezione di coloro che, mediante la grazia divina, riescono a liberarsene*<sup>9</sup>. “I mali attuali” che portano il genere umano verso la morte, possibili da evitare solo da coloro che “riescono a liberarsene mediante la grazia divina”, riguardano tutti i membri delle temporali comunità politiche, anche quelli che rimanendo nel loro interno, sono orientati solo verso ciò che è raggiungibile sul piano attuale e lo considerano “una cosa migliore” che possiedono già. Proprio loro sono uomini “più veri” (nel senso alla rovescia) di coloro che godono della grazia divina e che abbandonano la strada verso la morte che “non conosce fine”.

Le tesi paradossali di Sant’Agostino mettono in rilievo una dissomiglianza della ricerca del contenuto del bene, e in particolare del bene comune, dal contenuto della riflessione di Stagirita: l’introduzione da parte del pensatore cristiano della dimensione sovratemporale che risale a Dio trascendente comporta delle importanti ma per alcuni stupefacenti conseguenze. Richiede infatti di collocare il bene fuori dalla temporalità, di indirizzare chi governa, il quale ricorda sempre di essere uomo, non verso ciò che solitamente appartiene all’uomo colpito dal peccato ma verso ciò che può raggiungere un uomo dotato di grazia; tale indirizzamento richiede anche di mettere in relazione “i beni della collettività temporale” al bene reale, “quell’altro” che oltrepassa il livello di temporalità. “Quell’altro” bene – difficilmente raggiungibile per coloro che sono macchiati dal peccato, il bene

<sup>9</sup> *Ibidem*, Libro XIII, cap. XIV, p. 487.

associato con “unità, armonia e pace” – è stato concesso al primo uomo, da cui Dio voleva far discendere tutta l’umanità per legare in modo sempre più stretto tutti gli individui, non solo mediante la natura della specie, da Lui creata e vicina alla perfezione, ma anche mediante i legami di parentela.

Infatti, simili affermazioni troviamo anche in Stanisław da Skarbimierz, rappresentante della “Scuola di Cracovia” che, nel testo *Su come si deve valutare meglio la saggezza anzichè le armi da guerra* del 1412 circa, scrive in modo significativo: *A causa della propensione dell’uomo a commettere il peccato e a causa dell’avidità umana che è fonte di innumerevoli controversie, nessuna società, nessun principato o regno può in effetti esistere, se non si governa con chiare leggi. La legge che lascia governare con successo deve essere saggia, convincente e degna di stima. Nondimeno risulta inutile ogni sua severità se non riflette la legge divina, come dice Sant’Agostino [...], quindi tutte le leggi devono fluire dalla legge divina e non possono mai contraddirla. [...] Di conseguenza, la Res publica ben ordinata è solo quella che si serve delle leggi che prendono inizio nella legge divina, perchè lo stato diventa divino quando la forza motrice è la verità, il diritto è l’amore del prossimo e la norma è giustizia e uguaglianza*<sup>10</sup>. Ecco il contenuto della realtà, legata però con la legge divina; ecco la base del realismo, non tanto politico però, se vogliamo usare nel presente testo un’espressione problematica, quanto “fondato sulla giustizia”, più vicino, come sembra, a Tarnowski, incomprensibile invece per i sostenitori del “realismo” di oggi; realismo (eppure in effetti solo “politico”) preso in esame da Grzybowski e da Kozub-Ciembroniewicz e annunciato da Machiavelli.

Il consenso unificante all’interno dello stato e la fondazione della sua utilità su ciò che è morale con la negazione della possibilità di “aggiungere” delle utilità particolari per misurare l’utilità comunitaria – ecco le dichiarazioni-chiave di Stanisław da Skarbimierz, affievolite – come sembra – dagli appelli di Frycz Modrzewski. In effetti, in Stanisław troviamo l’approccio agostiniano in misura molto più elevata anzichè in Frycz Modrzewski; nel primo notiamo più richiami a quello che è reale, in quanto fondato sulla legge divina, anzichè nell’altro, nel quale la “dimensione più politica” anzichè sovranaturale costituisce la base, il fondamento perfino per le riflessioni riguardanti i contenuti giuridici. Nel primo di costoro si nota un appello più forte a quello che va al di sopra dell’utilità misurata come la somma delle singole utilità costituenti. Ciononostante, entrambi gli autori menzionati,

<sup>10</sup> *Kazania sapiencjalne, [in:] 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII-XV wieku (700 anni del pensiero polacco. Filosofia e pensiero sociale XIII-XV secolo)*, oprac./ a cura di J. Domański, Kazanie (*Predica*) 46. Warszawa 1978, p. 83.

operanti in diverse epoche, separati da un abisso di più di un secolo insolitamente tempestoso, rimangono ancora – come molti altri, ai loro tempi, “statisti” polacchi – convinti (forse errando, se guardiamo la questione dal punto di vista del successivo “realismo politico”, il quale viene liberato da qualsiasi “condizionamento normativo”), che si tratti di conservare l’esistenza della Res publica nelle anarchizzanti relazioni internazionali, in base alle misure conoscibili della giustizia; supponevano – come sembra – che conservarne l’esistenza fosse possibile soltanto a condizione che la Res publica fosse rafforzata “dall’interno”, il che veniva spesso associato con l’unità religiosa e – il che in quell’approccio era così affine – morale.

Ma tale base dell’unità, tesa a eliminare il realismo “politico” e anormativo era giusta? È la questione che si poneva tra l’altro Machiavelli all’epoca del Rinascimento; è il problema che hanno preso in esame i due Professori di Cracovia, il Maestro e il Suo Allievo e allo stesso tempo il Maestro per tanti successori, che hanno sottoposto alla nostra attenzione la questione non più del “realismo fondato sulla giustizia”, che risale alla legge divina, ma quella del “realismo politico” che risale ai diritti delle nazioni, costruito senza tale appello, ma in base alla riflessione su ciò che è utile per le singole nazioni e che gli permette di conservare la propria esistenza.

Da tale prospettiva ci sembra quindi lecito vedere quel problema in riferimento al lavoro compiuto da Grzybowski e alla sua interpretazione dell’opera di Machiavelli. Vale anche la pena di sottolineare l’importanza dell’idea di Kozub-Ciembroniewicz – che ha proposto il compito di presentare i contributi degli studiosi polacchi finora non conosciuti al lettore italiano, una prova magistrale del tentativo di catturare le questioni universalmente importanti e di porre domande altrettanto profonde.

*Traduzione dal polacco: Bogumiła Bielańska*