

GAETANO LETTIERI

## NOVE TESI SULL'ULTIMO MACHIAVELLI

«Desiderio arei che questi signori Medici mi cominciassino adoperare, se dovessino cominciare a farmi voltolare un sasso»<sup>1</sup>

«E'l sig. Nicolò è qui, & attende a tutto»<sup>2</sup>

«Cesare Borgia papa... Mi si intende?...»<sup>3</sup>

La questione teologico-politica è sempre stata al centro degli interessi di Gianfranco Filoramo. Come segno di profonda stima e di autentica amicizia, ormai più che ventennale, sono felice di poter anticipare in questa raccolta di studi in suo onore i risultati di una recente ricerca, che spero possa mostrare la portata ermeneutica di quella disciplina polimorfa e “peregrina”, che entrambi pratichiamo e amiamo: *la storia del cristianesimo e delle chiese*. Disciplina diacronica e “secolarizzante”, la quale, studiando puntuali contesti storici, antropologico-sociali, teologico-dottrinali, sempre sullo sfondo della lunga durata, assume un metodo storico-critico, che si sforza di indagarli senza presupposti teologico-dogmatici o ideologici (confessionali o anticonfessionali che siano).

Negli ultimi due anni, ho approfondito lo studio dell'ultimo impegno politico, militare, intellettuale e letterario di Niccolò Machiavelli, all'in-

---

<sup>1</sup> «El darlo mi faceva la necessità che mi caccia, perché io mi logoro, e lungo tempo non posso star così che io non diventi per povertà contennendo, appresso al desiderio arei che questi signori Medici mi cominciassino adoperare, se dovessino cominciare a farmi voltolare un sasso» (N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513*, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1999, vol. II, pp. 294-297, in part. p. 297); «el darlo» si riferisce alla eventuale consegna a Giuliano de' Medici dell'opuscolo *De principatibus*. Si citeranno le opere di Machiavelli nelle seguenti edizioni: *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 1995; *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, Rizzoli, Milano 1984, 2000<sup>5</sup>; *Esortazione alla penitenza*, in *Scritti in poesia e in prosa*, a cura di F. Bausi, A. Corsaro, P. Cosentino, E. Cutinelli-Rèndina, F. Grazzini, N. Marcelli, Salerno, Roma 2013, pp. 411-416.

<sup>2</sup> J. Sadoletto, *Lettera a Domenico Sauli del 25 luglio 1526 da Roma*, in G. Ruscelli (ed.), *Lettere di Principi le quali si scrivono o da Principi, o a Principi, o ragionano di Principi*, lib. II, Ziletti, Venezia 1573, 1581<sup>2</sup>, pp. 2r-2v, in part. 2v; quindi in J. Sadoletto, *Epistolae quotquot extant proprio nomine scriptae nunc primum duplo auctiores in lucem editae, Pars prima*, Salomoni, Romae 1760, pp. 166-168, in part. p. 167.

<sup>3</sup> «Cesare Borgia als Papst... Versteht man mich?...» (F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888), § 61, Digital Kritische Gesamtausgabe a cura di G. Colli e M. Montinari; tr. it. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, VI/III, Adelphi, Milano 1970, 1975<sup>2</sup>, pp. 167-262, in part. § 61, p. 258). Con il pontificato del “machiavelliano” Clemente VII, il grande interprete di Cesare Borgia riuscirà ad operare nel cuore della Roma papale.

*Humanitas* 72(5-6/2017) 1034-1089

terno della Roma cortegiana/curiale di Clemente VII, dalla seconda metà di maggio del 1525 – quando fu convocato e ricevuto dal papa per consegnargli le *Istorie fiorentine* (= *IstFior*), commissionategli anni prima dallo stesso Giulio de' Medici –, sino al sacco di Roma del 6 maggio 1527, che, segnando il tragico fallimento del suo spasmodico impegno politico e militare pontificio, precedette di poco più di un mese la sua morte. Questo saggio corrisponde all'introduzione, qui ampliata, del primo di due volumi, d'imminente pubblicazione<sup>4</sup>: vi si presentano, in forma necessariamente concisa e perentoria, alcune rilevanti scoperte, che gettano nuova luce su contesti del tutto disertati dalla critica, per di più illuminando e connettendo in un profilo organico dati già noti, ma fino ad oggi sottovalutati e marginalizzati. Ne scaturisce un'immagine inedita di colui che è unanimemente riconosciuto come l'iniziatore di una teoria moderna della politica, pensata e vissuta come autonoma rispetto a qualsiasi ancoraggio metafisico, teologico, religioso, etico persino (a meno che, con Berlin e contro Croce, non si riconosca la subordinazione della prassi politica all'etica pagano/romana, quindi immanentistica e agostinianamente *terrena* dell'amor di patria). Machiavelli viene, infatti, restituito come cortegiano del papa, uomo-chiave della guerra papale contro Carlo V, ma anche teologo occasionale, attivo nell'orbita della romana *Arciconfraternita della Carità* (= *ArcCar*), e autore, nell'aprile del 1526, di pasquinate encomiastiche di Clemente VII e propagandistiche dell'imminente “vittoria” antimperiale.

### *Machiavelli satellite mediceo? Machiavelli pontificio?*

Preliminarmente, ritengo opportune alcune precisazioni, sollecitate da questioni di metodo, che ruotano intorno all'opportunità di un approccio cristianistico e pontificio (specificatamente mediceo) all'ultimo Machiavelli. Come mai, nell'ambito della sterminata storiografia machiavelliana, queste nuove acquisizioni relative ai suoi ultimi due anni romani, deducibili da una coerente serie di spie, anzi di vere e proprie ingombrantissime punte di un iceberg, note eppure sottovalutate o del tutto trascurate, non sono mai state fino ad oggi riconosciute e ricomposte nell'emersione di un'ipotesi coerente? Come mai non si è mai sistematicamente indagato il rapporto di Machiavelli con la curia romana, quando nota era la clamorosa evidenza che la prima edizione a stampa delle opere machiavelliane è

<sup>4</sup> Per la puntuale documentazione delle tesi qui avanzate, rimando, pertanto, a G. Lettieri, *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino I. Consigliere papale, interprete antiluterano di Erasmo e frater di Sadoletto* e a Id., *Machiavelli a Roma tra Erasmo e Pasquino II. Pasquinista d'apparato, stratega pontificio e ispiratore libertino di don Giovanni*.

stata intrapresa a Roma, e poi a Firenze, dal medico Giovanni Gaddi, decano della Camera apostolica, con il privilegio papale di Clemente VII?<sup>5</sup> O perché mai non si è setacciata la *Pasquinata* d'apparato del 25 aprile 1526 (di pochi giorni precedente la stipula della Lega santa di Cognac), dedicata al mito cruento di Argo, Io e Mercurio, quando pure era nota l'esistenza di una rima/pasquinata composta da Machiavelli (che, per i più, si sarebbe limitato a passare presso la statua di Pasquino, improvvisando, divertito dalla ressa, una rima volante!)? Un breve papale, dedicato all'ipotesi di costituire armi proprie pontificie in Romagna e nel quale Machiavelli è definito «dilectus filius», non meritava un approfondimento sistematico del contesto curiale nel quale è stato prodotto, quindi una valutazione più attenta di Clemente VII politico e militare? Per quale ragione non si è riusciti mai a offrire una spiegazione sensata dell'intima lettera di Sadoletto a Machiavelli del 6 luglio 1525 o alla presenza a Carpentras, in Provenza, di un relevantissimo manoscritto (del più importante, per Martelli) superstite del *Principe* (= *Princ*)? Ritengo che soltanto l'identificazione di un pregiudizio ideologico, di un vero e proprio inconsapevole meccanismo di censura possa spiegare questa pressoché sistematica rimozione di cospicue e precise evidenze storiche, che ha generato un clamoroso cono d'ombra storiografico. L'eroe Machiavelli, corrosivo e libero pensatore politico "romano", eroe di ideali secolari e popolari di libertà, sarebbe del tutto *fuori luogo* all'interno della Roma cattolica in guerra con la Riforma, per di più al servizio di un papa screditato quale l'ondivago Clemente VII,

<sup>5</sup> Questo saggio cerca di rispondere all'interrogativo sollevato da Giorgio Inglese, certo uno dei massimi studiosi e interpreti machiavelliani: «Sul piano dell'interpretazione storico-culturale, resterebbe da spiegare perché un'iniziativa editoriale, promossa da uomini della cerchia medicea (Gaddi, Strozzi; Lorenzino de' Medici favorì la stampa fiorentina) e autorizzata da Clemente VII [...] proponesse, nell'insieme, un autore che restava, anche nelle opere formalmente "medicee", affatto irriducibile alla cultura politica della parte che, dopo l'assedio, prevaleva a Firenze» (G. Inglese, *Introduzione* all'edizione critica di N. Machiavelli, *De principatibus*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1994, p. 25, n. 38). Senza voler qui affrontare l'enorme questione della natura *sostanzialmente* repubblicana del pensiero politico machiavelliano, la mia conclusione è che l'ultimo Machiavelli era comunque divenuto *sostanzialmente* mediceo, per di più perfettamente integrato in ambiente curiale: il che spiega perché l'altissimo curiale Gaddi fosse stato il «vero patrocinatore» (G. Inglese, *Introduzione* a *De principatibus*, cit., p. 25) dell'edizione machiavelliana a stampa, pubblicata con privilegio papale da Blado, lo stesso editore degli *Statuti dell'ArcCar*. Concordo, allora, con la prospettiva di F. Bausi, *Nota al testo*, in N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (= *Disc*), t. II, Salerno, Roma 2001, pp. 805-938, in part. p. 857: «È difficile sottrarsi all'impressione che Clemente VII, promuovendo la stampa di questi scritti, si proponesse di aggiungere, a quelle di quanti andavano a vario titolo discutendo della riforma istituzionale della città, la voce di Niccolò Machiavelli, ossia di un uomo divenuto, da fervente repubblicano (filo-oligarchico prima, filo-soderiniano poi), convinto mediceo, tanto da meritare, con gli auspici del pontefice stesso (allora semplicemente cardinale Giulio de' Medici), l'incarico di storiografo ufficiale di Firenze, e da svolgere per conto di lui – a partire dal 1520 – incarichi politici e militari di non piccola importanza». Cfr. pp. 853-858, ove si mostra il ruolo assolutamente centrale di Gaddi e del suo circolo (Allegretti, Caro, Varchi) nella prima edizione dei *Disc*.

erede dei Medici “tiranni”, incapace di comprendere la Riforma, quindi incauto responsabile del sacco di Roma. Un'interpretazione inconsapevolmente apologetica di Machiavelli, spietato panottico politico, non l'ha forse voluto immunizzare rispetto a un personaggio e a una parabola storica del tutto fallimentari?

Al contrario, proprio l'assunzione di una via senza dubbio tortuosa, in questo caso quella del cristianista che frequenta testi teologici e ambienti religiosi e spirituali – via disertata da gran parte degli studiosi machiavelliani –, potrà consentire di scoprire il punto di approdo più alto della vicenda politica attiva del fiorentino, nonché il suo profondo coinvolgimento politico-religioso, e non soltanto militare, nelle vicende del disastro della guerra di Cognac. Dimostrerò, infatti, come proprio nel “cuore di tenebra” della curia/corte pontificia l'ultimo Machiavelli abbia voluto e sia riuscito a “intrare”, dopo un più che decennale “corteggiamento” dei due papi medicei<sup>6</sup>. E questo per rimanere ostinatamente fedele alla sua passione dominante: pensare e operare altissima politica, questa volta, però, agendo finalmente a strettissimo contatto con il papa<sup>7</sup> e con i suoi più importanti

<sup>6</sup> In particolare, è con l'ascesa al pontificato di Clemente VII che le speranze machiavelliane di un coinvolgimento diretto nella vita politica fiorentina e italiana, perseguito con alterna fortuna durante il pontificato di Leone X, finalmente si realizzano: «L'ascesa di Giulio al pontificato il 18 novembre 1523 avrà certamente riempito di attese e di speranze un suo “cliente” come Niccolò Machiavelli» (F. Bausi, *Machiavelli*, Salerno, Roma 2005, p. 92); sicché al momento della morte, questi «ormai da molti anni era diventato a tutti gli effetti mediceo, distinguendosi in particolare come uomo di Clemente VII» (p. 98). La prospettiva di un Machiavelli convintamente mediceo (minimizzata dalla scuola di Sasso, da Inglese a Cutinelli-Rèndina) è stata meritoriamente approfondita da M. Martelli, *Machiavelli e Firenze dalla Repubblica al Principato*, in J.-J. Marchand (ed.), *Niccolò Machiavelli politico storico letterato*, Salerno, Roma 1996, pp. 15-31, quindi in M. Martelli, *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*, Salerno, Roma 2009, pp. 35-51; Id., *Saggio sul Principe*, Salerno, Roma 1999, pp. 268-270; Id., *Introduzione. Breve storia del Principe*, in N. Machiavelli, *Il Principe*, Salerno, Roma 2006, pp. 9-49 e il par. «L'esortazione a liberare l'Italia», pp. 468-487; quindi da F. Bausi, *Machiavelli*, cit., in part. il cap. «Il riavvicinamento ai Medici. Gli ultimi anni», pp. 83-99; Id., *Il Principe dallo scrittoio alla stampa*, Edizioni della Normale, Pisa 2015, pp. 34 e 61-71. Segnalo il recente, intelligente saggio di S. Larosa, *Un “redentore” mediceo per l'Italia. Dal XXVI del Principe alle lettere familiari*, in «Interpres» 28(2009), pp. 180-221. Pure se originale e coraggioso, nel suo sforzo meritorio di ricontestualizzare Machiavelli in ambito mediceo, risulta meno convincente il volume di P. Godman, *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1998. Segnalo le argomentazioni, fortemente critiche e spesso fondate, rivoltegli dalla recensione di E. Cutinelli Rëndina, *Machiavelli (contro)riformato*, in «Belfagor» 54(1999), pp. 215-226, che evidenzia la natura spesso approssimativa e forzata delle argomentazioni storico-filologiche del volume. Concordo, comunque, con il tentativo di Godman (respinto da Cutinelli-Rëndina) di restituire un «ambiguo “republican” Machiavelli» pronto al conformismo religioso, pur di poter essere adoperato come un «*bono et fidato instrumento* of a Machiavellian Medici», in particolare del cardinale Giulio, «a prince who shared, and implemented, some of his views» (P. Godman, *From Poliziano to Machiavelli*, cit., p. 300): si tratta, però, di rifondare questo tentativo su dati storici e con argomentazioni del tutto diversi, riconoscendo comunque la coerenza costruttiva machiavelliana: pensare e realizzare una grande politica, capace di promuovere la grandezza fiorentina e italiana, servendosi del potere temporale e religioso della chiesa.

<sup>7</sup> Delle molte testimonianze di stima profonda di Clemente VII nei confronti di Machiavelli, ne

curiali e uomini di fiducia (Sadoletto, Giberti, Salviati, Ciocchi del Monte, Trivulzio, Guicciardini, Filippo Strozzi, Pietro di Navarra, Andrea Doria), quindi al centro assoluto della storia politica, militare, religiosa europea, rispetto alla quale il suo appassionato e alto servizio come secondo segretario della Repubblica fiorentina, agli ordini di Piero Soderini, non può che apparire come marginale e “provinciale”. Ne conseguirà l’inevitabile demitizzazione di molte tesi ideologiche, troppo spesso influenti nella restituzione di un Machiavelli soltanto immaginato<sup>8</sup>: “romantico” genio politico marginalizzato, condannato dai papi medicei ad accontentarsi di umilianti ruoli politici di secondo piano, che assiste, impotente e inascoltato, alla rovina politica dell’Italia; quella dell’irriducibile repubblicano e persino del profeta del moderno liberalismo, soltanto brevemente illusori, con il *Princ*, di rientrare nei giochi politici, temperando la tirannide medicea, per poi essere confinato se non a covare congiure (come i più inquieti dei suoi allievi oricellari), a sognare ingenue e velleitarie utopie di reviviscenza popolare; quella dell’eroe “ghibellino”, in lotta contro le

---

segnalo qui due; la prima è tratta dalla *Lettera di Francesco Vettori a Machiavelli dell’8 marzo 1525*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, p. 391, lettera che precede di pochi giorni l’incontro a Roma di Machiavelli con Clemente VII: «El papa, la prima sera giunsi, poi che io li ebbi parlato di qualcosa mi accadeva, mi domandò per se medesimo di voi e disse mi se avevi finito la *Istoria*, e se l’avevo veduto; e dicendo io averne veduto parte et che avevi fatto insino alla morte di Lorenzo, e che era coxa da soddisfare, et che voi volevi venire a portargnene, ma io rispetto a’ tempi ve n’avevo dissuaso, mi disse: “E’ doveva venire, et credo certo ch’è libri suoi abbino a piacere e essere letti volentieri”. Queste sono le proprie parole m’ha detto». Tratteremo più avanti del Breve papale a Francesco Guicciardini del 6 giugno 1525, scritto da Sadoletto e dedicato a Machiavelli e alla sua proposta di armi proprie in Romagna, fatta propria dal papa. Segnalo, poi, la *Lettera di Iacopo Salviati a Machiavelli del 5 novembre 1526*, N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, p. 454, ove si legge: «Nostro Signore era contentissimo del venir vostro»; e la *Lettera di Francesco Guicciardini a Machiavelli del 12 novembre 1526*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, pp. 454-455, ove si legge: «Sua Santità rispose: “Ditegli [a Machiavelli] che venga, che ne ho piacere”» (p. 454). Del personale interesse e persino dell’affettuosa benevolenza di Clemente VII nutriti nei confronti dell’opera di Machiavelli è testimonianza, oltre al patrocinio dell’edizione gaddiano-bladiana, quindi giuntina, la notizia del vescovo di Pavia Gian Girolamo de’ Rossi, *Discorsi e ragionamenti* (redatti successivamente al 1555), in quale riferisce di aver trovato il papa (probabilmente nel 1531) intento a leggere *Disc* II, XXIV, seppure per poi definire Machiavelli come «ribaldo» e, ridendo, decidere, contro il parere del testo, a costruire immediatamente una fortezza a Firenze; cfr. L. Firpo, *Le origini dell’antimachiavellismo*, in *Machiavellismo e antimachiavellismo nel Cinquecento*, «Il pensiero politico» 2(1969), pp. 337-367, quindi in Id., *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Utet, Torino 2005, pp. 25-56, in part. pp. 53-54.

<sup>8</sup> Esempio, in tal senso, la demitizzante premessa metodologica di F. Bausi, *Machiavelli*, cit., il cap. «Machiavelli tra storia e mito», pp. 13-26, erede del radicalismo filologico di Mario Martelli, intento a restituire un Machiavelli “popolare” e pragmatico politico, non filosofo, né astratto teorico, né umanista; un Machiavelli mediceo e non repubblicano. Ritengo comunque necessario precisare come questa mia ricerca non assuma questa prospettiva per minimizzare l’altissimo spessore teorico (niente affatto astratto!) e per molti aspetti eversivo (in particolare nella sua valutazione del cristianesimo) dell’indagine politica di Machiavelli: in tal senso, ritengo ancora indispensabili le indagini di Gennaro Sasso, come, specificatamente riguardo al rapporto con la religione e il cristianesimo, quelle di Emanuele Cutinelli Rëndina.

neoguelfe pretese temporali papali, unica ragione della rovina d'Italia<sup>9</sup>; quella del Prometeo moderno capace di una critica proto-“illuministica” alla chiesa cattolica, forse nascostamente vicino alle ragioni della violenta protesta luterana (in analogia a quanto confessava Guicciardini nel segreto di alcuni suoi scritti) e comunque affascinato dalla grandiosa e tragica parabola di Savonarola; infine, quella del primo democratico moderno, avverso a qualsiasi potere monocratico e autoritario, “vitalistico” profeta della politica come irriducibile conflitto, nella prospettiva dell'emersione irresistibile del flusso indominabile del popolo<sup>10</sup>.

Preciso, comunque, che le proposte qui avanzate non intendono affatto né minimizzare l'altissima portata dell'effettuale teoria machiavelliana della politica, fondata su una reinterpretazione tutta nuova (e antiagosti-

<sup>9</sup> Emblematici questi giudizi del pur splendido capitolo su Machiavelli di F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Morano, Napoli 1870, 1873<sup>2</sup>, Einaudi, Torino 1958, Einaudi-Gallimard, Torino 1996, pp. 469-521: «Sperò che casa Medici, potente a Roma e a Firenze [...] volesse accettare i suoi servigi, e trarlo di ozio e di miseria. All'ultimo, poco e male adoperato da' Medici, finì la vita tristemente, lasciando non altra eredità a' figliuoli che il nome» (p. 471); «Il Machiavelli vede nel patto temporale non solo un sistema di governo assurdo e ignobile, ma il principale pericolo dell'Italia. Democratico, combatte il concetto di un governo stretto, e tratta assai aspramente i gentiluomini, reminiscenze feudali» (p. 479). Altri grandi interpreti hanno condiviso questo bilancio: riferendosi all'attività oricellaria di Machiavelli, scrive C. Dionisotti, *Machiavelli letterato* (1969-1973), quindi in Id., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino 1980, pp. 227-266, in part. p. 263: «Una via gli si era aperta, che non era quella cui più teneva, di un impiego, non quella per cui gli era toccato e ancora gli sarebbe toccato di battere inutilmente alla porta chiusa dei Medici, oltreché alla porta prudentemente socchiusa, tanto da dargli ascolto senza lasciarlo entrare, dei suoi amici altolocati, Vettori e Guicciardini». E ancora: «Quale che possa essere la risposta dei documenti che ancora ci mancano, credo che, ragionando a lume di probabilità, si debba tener conto del fatto che Machiavelli non si era venduto al presente, e che in ispecie, anche e anzi tutto nel *Principe*, aveva dato prova di non volere a nessun patto vendere Firenze a chicchessia, tanto meno alla Roma dei preti e dei Medici. Era sempre stato e sempre sarebbe stato fino all'ultimo momento un fiorentino laico, senza alcuna riserva né evasione di religiosità savonaroliana, di filosofia neoplatonica, di latinità o italianità letteraria» (Id., *Dalla Repubblica al principato*, in «Rivista storica italiana» 83[1971], pp. 227-263, quindi in Id., *Machiavellerie*, cit., pp. 101-153, in part. p. 150). Nella stessa direzione procedono Ridolfi e Vivanti: «E poi, rotto il ghiaccio, essendo oramai nelle modiche grazie del Papa e di chi per lui reggeva Firenze, non mancheranno più al Machiavelli di quelle mediocri commissioni, dove fosse molto incomodo con poco guadagno di denaro e di onore» (R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Belardetti, Roma 1954<sup>2</sup>, Lit, Roma 2014<sup>8</sup>, p. 390). L'ultimo Machiavelli, spedito in missioni giudicate secondarie sui diversi fronti della guerra della Lega Santa, chiuderebbe la sua esistenza in maniera oscura, frustrata, persino patetica: «Vive in condizioni di drammatica inferiorità che, isolate, possono fare apparire immeschinita la sua figura e velleitarie non solo le sue azioni, ma le sue stesse speranze» (C. Vivanti, *Nota a Legazione a Francesco Guicciardini a Modena*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, pp. 1926-1927, in part. p. 1927).

<sup>10</sup> Non vi è qui lo spazio per dedicarsi a un confronto con la suggestiva *new wave* interpretativa spinoziano-althusseriano-deleuzeano-negriana, comunque ispirata dall'opportuna “riscoperta” dell'ispirazione epicureo-lucreziana di Machiavelli materialista, oltre che dall'influenza delle profonde considerazioni di Gramsci. Cfr. F. Del Lucchese - F. Frosini - V. Morfino (eds.), *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy, and Language*, Brill, Leiden-Boston 2015; non mi pare casuale che, in tutto il volume, sia citato un'unica volta Leone X e un'unica volta Clemente VII.

niana) della storia romana, né rivendicare un Machiavelli intimamente cristiano – di cui, per alcuni, l'*Esortazione alla penitenza* (= *Esort*) sarebbe alta testimonianza spirituale! –, né degradarlo a cinico opportunista (si pensi comunque alla violenta critica dell'ex oricellario Luigi Alamanni), disposto a tradire i suoi ideali repubblicani, per continuare a svolgere un qualsivoglia ruolo politico. D'altra parte, continuare a riconoscere con rigore storico il *Grundakkord* anticristiano delle opere maggiori di Machiavelli<sup>11</sup>, deducendone, se non un organico ateismo, certo una dominante indifferenza religiosa, non deve in alcun modo spingere alla superficialità interpretativa di negare il suo pieno coinvolgimento all'interno del contesto cattolico e mediceo<sup>12</sup>, perché cattolico e mediceo era il potere con il quale si doveva misurare, in Italia e in quegli anni, qualsiasi uomo politico o letterato civilmente impegnato. Si tratta, allora, di ubbidire all'imperativo storico di recuperare un Machiavelli vivo, spregiudicatissimo, perché fedele alla sua visione aperta della realtà, eversivo rispetto a qualsiasi pretesa di ingabbiare in dogmatiche, *immaginate* categorie ideologiche (fossero anche quelle di repubblicano o fautore del principato, ateo o credente), il suo incontenibile desiderio di pensare e fare politica *effettuale*, consapevole della natura contingente delle cose umane, che sempre scarta e rimette in questione il pensiero che cerca di interpretarla, di anticiparla, per tentare di darle forma razionale<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> «Il tratto dell'anticristianesimo costituisce in effetti il *Grundakkord* del pensiero di Machiavelli; per il quale Dio o gli dèi sono bensì nomi necessari a costituire il tessuto di un savio e bene ordinato discorso politico, ma, per se stessi, non sono altro che nomi» (G. Sasso, *Lucrezio*, in G. Sasso - G. Inglese [eds.], *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana*. II. I-Z, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2014, quindi in Id., *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci, Roma 2015, pp. 179-188, in part. p. 179); cfr. Id., *Niccolò Machiavelli*. I. *Il pensiero politico*, il Mulino, Bologna 1980, 1993<sup>2</sup>, pp. 598-607; E. Cutinelli Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, in part. pp. 268-275; e il notevole saggio di P. Jodogne, *Il "cristianesimo" di Machiavelli*, in C. Ballerini (ed.), *Atti del convegno di Nimega su «Letteratura Italiana e Ispirazione Cristiana»*, Pàtron, Bologna 1980, pp. 249-274, in part. «La relazione intima dell'uomo con la spiritualità cristiana, il contenuto della sua fede, rimarrà, credo, sempre inaccessibile allo sguardo dello studioso, perché ciò che il Machiavelli pensava in cuor suo resta misteriosamente nascosto ed insieme palesato in ciò che disse di pensare. Indagherò dunque il contenuto della sua parola, non della sua coscienza [...] Nelle opere maggiori, il discorso machiavelliano, nel suo complesso, suona chiaramente a-cristiano se non addirittura anti-cristiano» (p. 252).

<sup>12</sup> «Bisogna, credo, rinunciare alla illusione che la tradizione laica abbia radici ininterrotte e profonde nella storia della letteratura italiana. Soprattutto bisogna accettare il fatto che questa storia è per più secoli inseparabile, così per la sua grandezza come per la sua miseria, non per l'una o per l'altra soltanto, dalla presenza attiva e responsabile della Chiesa» (C. Dionisotti, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel primo Cinquecento*, Antenore, Padova 1960, pp. 167-185, poi ampliato e pubblicato in Id., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, cap. «Chierici e laici», pp. 55-88, qui p. 88).

<sup>13</sup> Quello di Machiavelli è «un pensiero dello scarto. [...] Disposizione di nozioni teoriche divise [...] spostamento tra il definito e l'indefinito, tra il necessario e l'imprevedibile [...] è la presenza della

È, quindi, su un tavolo da gioco politico-religioso che (si pensi alla tutt'altro che secondaria partecipazione al *Capitolo generale francescano di Carpi* nel 1521) Machiavelli ha scelto di puntare, cercando di battere, a fianco del papa che l'aveva chiamato presso di sé, la Fortuna. In effetti, il papato mediceo era l'unica possibilità storica, nel periodo delle guerre d'Italia, di pensare e realizzare altissima politica, persino di difendere la civiltà italiana (cattolico-romana, nella sua capacità di sintesi tra antichità classica e cristianesimo papale), contro i disegni egemonici delle potenze europee, dell'imperatore soprattutto<sup>14</sup>. In questa prospettiva, la sfida della dilagante Riforma luterana veniva interpretata, in armonia con le prospettive della curia, più come sfida politica che religiosa, subdolamente strumentalizzata dall'imperatore, all'autonomia e alla gloria della splendida Roma medicea, vertice di cultura e civiltà europee, quindi al movimento espansivo dello stato pontificio, progressivamente affermatosi con i pontificati di Alessandro VI (tramite il Valentino), Giulio II (in prima persona) e Leone X (tramite Giulio de' Medici)<sup>15</sup>. In effetti, proprio lo stato

---

storia e della pratica politica nella teoria stessa» (L. Althusser, *Machiavel et nous*, in *Écrits philosophiques et politiques*, vol. II, pp. 42-168, Stock-Imec, Paris 1995, Tallandier, Paris 2009<sup>2</sup>, pp. 131-132).

<sup>14</sup> Questa traiettoria biografica e storico-politica da Firenze a Roma è stata mirabilmente indicata da C. Dionisotti, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, cit., in part. p. 74, quando sottolinea come i massimi capolavori del pensiero politico e della stessa letteratura italiana rinascimentale siano generati dalla crisi del sistema chiuso fiorentino e dal dischiudersi, problematico e infine fallimentare, dello scenario italiano ed europeo a partire dalla nuova prospettiva romana: «Anche i due grandi laici fiorentini, Machiavelli e Guicciardini, trovano la scintilla del capolavoro quando l'esperienza politica della loro città diventa, attraverso il papato mediceo, esperienza politica italiana, della crisi che travolge l'Italia. Da questo punto innanzi il Machiavelli, forzatamente ozioso, balza speculando al di là degli eventi e delle premesse reali, che certo gli son date, per l'utopia del principe, dai ripetuti tentativi di innesto di un principato laico sul tronco della politica papale. Il rapporto con Firenze resta stretto, indissolubile, perché quella è la sua lingua e la sua vita; ma insuperata resta anche la frattura del 1512, che per il Machiavelli non si rimargina, e conseguentemente Firenze recede in ultimo nel quadro conchiuso delle *Storie*, lasciando il presente e il futuro all'utopia e alle leggi della perpetua politica». Insomma, con il pontificato di Clemente VII, «Roma [rimaneva] l'unica potenza italiana capace, come ancora nel 1521 si era visto, di una iniziativa ad alto livello, sul piano dell'Europa» (C. Dionisotti, *Machiavellerie*, cit., p. 395).

<sup>15</sup> Sarebbe del massimo interesse discutere in dettaglio il notevole saggio di P. Prodi, *Profezia vs utopia*, il Mulino, Bologna 2013, in part. il cap. I, «Alessandro VI: nuove riflessioni dopo il centenario», pp. 33-50, ove si sottolinea come quello borgiano sia stato l'ultimo papato medievale, intento a conservare «Roma quale vera e unica capitale d'Europa [...], vero e proprio luogo della politica europea, con centinaia di ambasciatori residenti e migliaia di procacciatori di affari che trattano in modo totalmente commisto problemi secolari ed ecclesiastici. [...] Il progetto [di Alessandro VI], al di là delle tattiche, delle transeunti mosse di leghe e controleghie, è quello di creare un sistema in cui l'Europa ritrovi in Roma il suo baricentro sulla base di una nuova *societas saecularium principum* che vede il papa al posto dell'imperatore» (p. 37); ebbene, per Prodi, con il passaggio ai pontificati di Giulio II e di Leone X, si avvia, al contrario, un disegno assai più limitato di costituzione di uno stato pontificio allargato, chiamato a difendere l'autonomia della chiesa; si darebbe, pertanto, la sostituzione della concezione di un papa-imperatore a quella di «un papa-re che fa del suo stato uno strumento per conservare la propria indipendenza in un sistema europeo di stati, appendice indispensabile a

pontificio era stato indicato prima dal *Princ*, quindi, seppure con diverse accentuazioni, da *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (= *Disc*) e *IstFior* come luogo massimamente critico (principale responsabile della frantumazione statale e dell'incredulità religiosa nazionale), ma proprio per questo potenzialmente virtuoso della politica italiana; sino a poter essere volontaristicamente (o velleitariamente!) salutato, nel saldarsi di potere temporale mediceo e di potere ecclesiastico papale, come "provvidenziale" occasione di miracolosa redenzione dell'Italia<sup>16</sup>. Ne emerge, così, un Machiavelli paradossalmente del tutto libero e coerente, lucidamente consapevole della portata politicamente decisiva della questione

---

un'autorità che si pone su di un piano diverso come potere e giurisdizione delle anime», sicché lo Stato pontificio del Cinquecento deriverebbe dal «fallimento del progetto borgiano: frutto di un nuovo assetto che troverà il proprio equilibrio nella rinuncia da parte del papato a ogni pretesa imperiale e in un nuovo "concetto" dello Stato pontificio come supporto del potere spirituale del papa in un'Europa a "sovranità diffusa"; la sua sistemazione sarà definita nel congresso di Bologna del 1529-1530 tra Clemente VII e Carlo V» (pp. 37-38). Stranamente, Prodi non dedica alcuna attenzione alla guerra di Cognac, quindi allo scontro diretto più violento tra papato e impero, che, in effetti, ha determinato, con il disastro del Sacco, il sistema "bolognese" del rapporto tra i due massimi poteri dell'occidente. Mi chiedo, però, se proprio la vicenda storica di Clemente VII non si debba spiegare come caratterizzata dalla ambigua coesistenza tra i due modelli di sovranità papale, la prima imperiale (teocratica), la seconda regale-territoriale (che potremmo definire "machiavelliana" e politicamente realistica): mentre la prima, ancora attiva ed egemone, spiega il conflitto violento tra papa e imperatore, la seconda è al tempo stesso dipendente dalla limitatezza effettuale (soprattutto militare) dello stato pontificio, quindi dal nuovo assetto politico-istituzionale, che la sconfitta ha determinato. È comunque la prospettiva imperiale che spiega perché Clemente VII potesse considerare come privilegiata e persino naturale un'alleanza con Francia e Inghilterra (monarchie carismaticamente subordinate al potere papale), mentre considerava come certamente provvisoria e innaturale, e infine subita, un'alleanza con l'impero (unica istituzione rivale nella pretesa di dominio politico universale).

<sup>16</sup> Cfr. G. Arnaldi, *Origini del dominio temporale in Machiavelli e Guicciardini*, in «La Cultura» 22/1(1984), pp. 94-100, in part. pp. 94-97; malgrado le sue critiche spietate, per Machiavelli «il "dominio temporale" dei papi era ormai una realtà di fatto. Non restava che prenderne atto. E, dunque, hanno torto quanti ritengono che l'impostazione machiavelliana (giusta o errata che sia) precluda la possibilità di una storia, come usa dire, in positivo dello Stato della Chiesa e degli altri stati regionali italiani» (p. 96); sicché, con Machiavelli (così come con Guicciardini, suo interprete critico), «il tema "Stato della Chiesa e storia d'Italia" assurgeva a dignità di nodo centrale della storia della nostra penisola» (p. 100). «Si acharné à dénoncer, dans la politique des papes, la cause permanente des discordes et des faiblesses italiennes, il rêvait maintenant d'associer le pouvoir temporel du Saint-Siège non seulement à la fondation du nouvel État national, mais à la libération même de l'Italie : l'auteur du *Prince* offre à Julien ou à Laurent l'appui de l'Église, que gouverne l'un des leurs. Ainsi pour la première fois [...], l'opposition traditionnelle, dénoncée par Machiavel, du Saint-Siège à l'effort de tout prince qui pourrait tenter l'unification de l'Italie, va prendre fin. La grandeur italienne des Médicis pourra se concilier avec la grandeur italienne du Saint-Siège qu'ils occupent. Le Saint-Siège va, pour la première fois, mettre sa force politique et son prestige religieux au service de la cause nationale. Protecteur de Julien ou de Laurent, Léon X, pape italien, saura, mieux que Jules II, affranchir l'Italie des Barbares, assurer son indépendance avec son unité. Ainsi paraît s'ébaucher dans l'esprit de Machiavel une idée qui sera reprise, à la veille de 1848, par l'école néo-guelfe, lorsque Vincenzo Gioberti, dès les premières années du pontificat de Pie IX, formera le projet d'une fédération nationale des États italiens, sous la présidence et le contrôle du Souverain Pontife» (A. Renaudet, *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques*, Gallimard, Paris 1942, pp. 76-77).

religiosa<sup>17</sup> e intento a combattere spasmodicamente, con *le armi proprie* (per le quali era stato chiamato a Roma!), per la libertà d'Italia e per Giulio de' Medici, *suo* nuovo (e storiograficamente sottovalutatissimo!) centauro teologico-politico: *princeps* romano-fiorentino, nuovo e più raffinato Cesare Borgia, vescovo e vero signore di Firenze dopo la morte del Duca d'Urbino, cardinale conquistatore di Milano il 19 novembre 1521 quale Luogotenente dell'esercito pontificio, soprattutto capace (a differenza del figlio di Alessandro VI), dopo la morte del cugino e un breve periodo di eclissi, di innalzarsi – da bastardo di Giuliano de' Medici quale era – sino al papato.

Adottando, pertanto, una prospettiva così eccentrica, per molti aspetti estraniante, invischiandosi in dibattiti teologici, contesti curiali, prassi confraternali, sarà, insomma, possibile cogliere l'intima coerenza dell'ultimo Machiavelli con le coordinate delle sue opere politiche e storiche maggiori, a partire dal XXVI capitolo del *Princ*, l'*Exhortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam*, che proprio al papa e alla famiglia medicea era rivolta, per suscitare quel capo messianico redentore d'Italia, di cui Cristo stesso veniva costretto a divenire *typos*<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Sul tema, rimane insuperato il saggio di J.M. Najemi, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas» 60(1999), pp. 659-681. Trovo di grande interesse il saggio di S. Landi, «Per purgare li animi di quelli populi». *Metafore del vincolo politico e religioso in Machiavelli*, in «Storia del pensiero politico» 2(2014), pp. 187-212, ove, mettendo in rilievo la riflessione machiavelliana sulle strategie pratiche di «amministrazione della doxa» (p. 201) e di «controllo della parola collettiva (definita talvolta come “mormorio” o “cicalamento”»)» (p. 199), si evidenzia il ruolo-chiave della religione, strumento privilegiato del potere per operare efficacemente formazione, persuasione, orientamento dell'opinione e della credenza, in quanto in ultimo la prassi politica è finalizzata a «far credere “e” discredenti» (p. 201); «Come lettore di Lucrezio Machiavelli sa, in effetti, che “est mortalibus insitus horror”, il terrore è connaturato negli uomini; società e religione hanno origini comuni nella paura. In questo senso, l'atto di assoggettamento si configura propriamente come un atto di fede, nel quale speranza e paura, interagendo, producono un sentimento di devozione («affezione») nei confronti dell'autorità. Non a caso dunque il termine “fede” [...] sottintende una dimensione religiosa. Dalla posizione che occupa nell'apparato di governo, Machiavelli sembra convincersi molto presto che lo stato [...] può “guadagnare la fede” dei sudditi solo a condizione di amministrare con perspicacia il loro immaginario, così sensibile in tempi normali, e soprattutto in tempi di crisi, alle voci e alle immagini suscettibili di provocare la paura e la devozione» (p. 203).

<sup>18</sup> «Né ci si vede al presente in quale lei [l'Italia] possa più sperare nella illustre Casa vostra, la quale con la sua fortuna e virtù, favorita da Dio e da la Chiesa, della quale ora è principe, possa farsi capo di questa redenzione» (*Princ* XXVI,8). A testimonianza di una pregiudiziale, reciproca indifferenza tra studi machiavelliani e studi storico-teologici, è davvero singolare che non sia mai stato identificato il testo biblico che governa il messianismo politico di *Princ* XXVI, che gravita intorno all'evocazione di Mosè, *typos* del nuovo principe redentore, in *Princ* XXVI,12: «Qui si veggono straordinari senza esempio, condotti da Dio: el mare si è aperto; una nube vi ha scorto il cammino; la pietra ha versato acque; qui è piovuto la manna. Ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza». Ebbene, in realtà, il testo nascosto che sorregge la citazione machiavelliana, volta a esaltare la paradossale occasione “escatologica” offerta dalla miseria politica dell'Italia, è *1Cor* 10,1-4: «I nostri

Se, quindi, in *Princ* XXVI il profetizzato «caput» politico italiano è Lorenzo de' Medici, duca d'Urbino, che è distinto dal «principe» della chiesa, cioè da papa Leone X, chiamato a sostenerlo, negli anni 1525-1527, in assenza di un rappresentante laico medico che potesse ereditare le ambizioni di Lorenzo, il «princeps» politico, «ordinato da Dio per sua [dell'Italia] redenzione» diviene il papa stesso. D'altra parte, un papa non era canonicamente un uomo della provvidenza, eletto e ordinato da Dio sopra ogni altro? Un uomo quale Giulio de' Medici, «inclinato dalla volontà sua alla professione dell'armi, ma tirato da' fati alla vita sacerdotale»<sup>19</sup>, poteva non fare proprio, dall'alto del suo carisma assoluto di capo della cristianità (per di più assediata dalla Riforma), l'appello profetico del *Princ*? Clemente VII, lettore attento delle opere machiavelliane<sup>20</sup>, decide di divenire il redentore d'Italia: si fa promotore della Lega di Cognac ed entra in guerra contro l'imperatore, in un'identificazione singolare e ambigua tra supremo capo teologico (che, contro Lutero, è intento a riaffermare il suo primato assoluto sulla cristianità) e messianico capo politico italiano. Questa singolarissima teologia politica – già incarnata dai guerrieri Alessandro VI e Giulio II, come dal tutt'altro che pacifico Leone X – era apertamente sostenuta dalla trattatistica teocratica romana d'apparato (da Egidio da Viterbo a Cristoforo Marcello, principale consultore di Clemente VII

---

patri furono tutti sotto la nuvola, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nuvola e nel mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava e quella roccia era il Cristo. [...] Ora ciò avvenne come esempio per noi. [...] Tutte queste cose accaderò a loro come esempio, e sono state scritte per ammonimento nostro, di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi». Il testo paolino, pertanto, ritrattandoli in una sistematica tipologizzazione cristologica, presenta gli stessi quattro eventi provvidenziali dell'*Esodo*, citati da Machiavelli come segni dell'imminente avvento messianico del redentore d'Italia: *Es* 14,21 e 26-31 (il mare aperto per far passare gli israeliti e richiuso per sommergere gli egiziani); 17,5-6 (l'acqua scaturita dalla roccia percossa da Mosè); 16,1-36 (la manna); 13,21 e 40,36-38 (la nube che guida il cammino di Israele). Machiavelli, quindi, non ha attinto direttamente dall'*Esodo* i suoi riferimenti a Mosè (come unanimemente affermano i commentatori del *Princ*), ma mediatamente, trovandoli già ricapitolati in Paolo, che li aveva chiamati in causa per indicare in Cristo il togliimento dell'intera economia veterotestamentaria. Ebbene, Paolo, in *1Cor* 11,3; 12,12-14 e 26-27, indica in Cristo il capo del suo corpo "mistico", che soffre, muore, ma rinasce redento e gode in Cristo stesso. Pertanto, la dialettica capo/principe medico e corpo/membra sofferenti e quasi morte dell'Italia, che è strutturale in *Princ* XXVI, immanentizza, con audacissima *traslatio* dal teologico-mistico al politico terreno, la dialettica cristologica tra Cristo capo e la sua chiesa/corpo, morto e risorto (cfr. anche *Col* 2,9-10). Non dimentichiamo che l'*exhortatio* è indirizzata a un papa regnante.

<sup>19</sup> F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, Torrentino, Firenze 1561 (1 ed. parziale), poi A. Gherardi (ed.), Sansoni, Firenze 1919 (1 ed. critica completa), ripresa da C. Panigada, Laterza, Bari 1929 e quindi da S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1971, vol. II, libro XI, cap. VIII, p. 1118.

<sup>20</sup> Ricordo la sopra citata, relevantissima dichiarazione di Clemente VII, attestata dalla *Lettera di Francesco Vettori a Machiavelli dell'8 marzo 1525*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, p. 391: «credo certo ch'è libri suoi abbino a piacere e essere letti volentieri»; si noti il plurale, che indica come il papa conoscesse diverse opere machiavelliane.

secondo Sanudo), con la quale la laicissima, politico-terrena prospettiva di Machiavelli (quanto convinto della capacità di Giulio de' Medici di poter essere *anche* vincente principe nazionale?) entra comunque in un'insospettabile, seppure del tutto precaria risonanza<sup>21</sup>.

Elenco, pertanto, qui di seguito nove tesi, progressivamente rintracciate come anelli di un'unica catena interpretativa, per la dimostrazione delle quali non posso che rimandare ai due volumi di prossima pubblicazione. Questi forniranno puntuali analisi filologiche dei testi (dai trattati teologici a lettere e legazioni militari, dalle bolle pontificie alle pasquinate), studio dei contesti curiali, politici e bellici all'interno dei quali l'ultimo Machiavelli ha agito da protagonista, infine ampio confronto con il dibattito storiografico.

I. *L'Esortazione alla penitenza è stata composta per un contesto romano, nell'orbita dell'Arciconfraternita della Carità, creatura prediletta di Giulio de' Medici.*

Questa ricerca ha preso avvio dall'interpretazione dell'apparentemente "oziosissima" *Esortazione alla penitenza*, pervenutaci autografa e databile, per motivi grafologici, agli ultimi due anni della vita di Machiavelli<sup>22</sup>. Si tratta di un'orazione confraternale, fino ad oggi di collocazione del tutto sfuggente e nella produzione machiavelliana assolutamente anomala, essendo (a differenza dell'*Allocuzione fatta a un magistrato*) teologicamente assai complessa e raffinata: fitta di coltissimi riecheggiamenti patristici e spirituali, eppure aggiornata nei confronti dell'attualità religiosa, conside-

<sup>21</sup> «I Medici, almeno in parte, l'accettarono realmente [l'esortazione del *Princ* a mettersi a capo della liberazione d'Italia] e tentarono in qualche modo di tradurre in atto i consigli politici del Machiavelli per l'ultima difesa dell'indipendenza italiana dagli stranieri, e il Giberti soprattutto, come loro ministro, vi si adoperò. L'esortazione del Machiavelli, se fu la profezia del nostro Risorgimento, non dobbiamo dimenticare che diede già negli anni 1521-1527 la prima spinta all'impresa degli Italiani contro gli stranieri. [...] Il Machiavelli ebbe certo l'idea dell'Italia, e se pure dubitava che in quelle disastrose condizioni politiche potesse tutta riunirsi, sperò almeno nella formazione di uno Stato forte nell'Italia centrale; quindi egli fu unitario, ma non nel senso moderno. I Giberti, i papi de' Medici, Ludovico di Canossa, i Veneti, i Liguri, il duca di Savoia e pochi altri italiani volevano l'indipendenza d'Italia dagli stranieri o, come essi dicevano, "la libertà d'Italia", ma non ebbero forse l'idea dell'unità d'Italia. L'idea che allora prevaleva era quella di una confederazione italiana» (T. Pandolfi, *Gian Matteo Giberti e l'ultima difesa della libertà d'Italia negli anni 1521-1525*, in «Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria» 31[1911], pp. 131-237, in part. pp. 147-148). Cfr. G. Inglese, *"Italia" come spazio politico in Machiavelli*, in F. Del Lucchese - F. Frosini - V. Morfino (eds.), *The Radical Machiavelli*, cit., pp. 73-80, in part. p. 77: «Il ventiseiesimo e ultimo capitolo presenta questo nuovo principe come possibile "redentore" d'Italia – cioè come promotore (nel 1513-1514) di una reazione antispannola e antielvetica – e forse come suo "federatore".[...] Non però come "unificatore"».

<sup>22</sup> Il testo, conservato nella BNCf, *Carte Machiavelli*, Cass. I,76, ci è pervenuto anepigrafo e adespoto, ma autografo. L'esame grafologico condotto da P. Ghiglieri, *La grafia del Machiavelli studiata negli autografi*, Olschki, Firenze 1969, p. 358, ha concluso per una datazione compresa tra il 1526 e il 1527, accolta dalla netta maggioranza degli studiosi.

rato che l'incendio luterano era stato appiccato da alcune violente tesi sulla penitenza. Proprio per la sua altissima qualità e la sua bruciante attualità, essa non poteva essere liquidata come prestazione disimpegnata e del tutto estemporanea<sup>23</sup>, o, peggio, come «scherzosa cicalata a una confraternita (probabilmente di buontemponi)»<sup>24</sup>. Tommasini aveva intuito che soltanto una richiesta di altissima provenienza avrebbe potuto spingere Machiavelli a una *performance* per lui così insolita e *fuori luogo*<sup>25</sup>: mi pareva, insomma, che uno scritto così “eccezionale” non potesse essere spiegato marginalizzando in un'oscura confraternita fiorentina (ignota allo stesso nipote di Machiavelli, Giuliano de' Ricci, che ce la trasmetteva, copiandola dall'autografo), nella quale un Machiavelli sempre più spento fosse scivolato, avvicinandosi al letto di morte<sup>26</sup>. Al contrario, quanto più l'*Esort* era anomala all'interno della produzione machiavelliana, tanto più eccezionali e decisivi dovevano essere occasione e contesto che l'avevano generata. A partire da questa sollecitazione, ho pensato che l'intima lettera di Jacopo Sadoletto a Machiavelli, scritta nel luglio dell'anno santo 1525, potesse essere un'indicazione relevantissima, che spingeva a collocare a Roma l'ambito confraternale per il quale l'*Esort* fu composta. L'emersione di un clamoroso dato storico, troppo spesso trascurato, ha pienamente confermato questa ipotesi: a Firenze, timorosi di reviviscenze savonaroliane e rivoluzionarie, i Medici avevano sospeso qualsiasi attività confraternale sin dal 1513<sup>27</sup>! La

<sup>23</sup> Di «poca o nessuna importanza», la definisce P. Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi, illustrati con nuovi documenti*, Le Monnier, Firenze 1877-1882, 3 voll., Hoepli, Milano 1914<sup>3</sup>, in part. vol. III, p. 198.

<sup>24</sup> Questo è il tagliente giudizio di B. Croce, *Recensione a F. Alderisio, Machiavelli. L'arte dello Stato nell'azione e negli scritti* (Torino 1930), in «La Critica» 28(1930), pp. 136-137, in part. p. 137, ora in *Conversazioni critiche*, serie IV, Laterza, Bari 1951(2), pp. 14-17.

<sup>25</sup> «Eletto il cardinal Giulio a pontefice, che sopra ogni altro membro della famiglia Medici avevagli dato qualche segno di protezione, qualche cenno di volerlo mettere alla prova, ebbe invito da persona a cui non poté ricusarsi, a tenere un'orazione religiosa in taluna fra le molte Compagnie devote, che solevano a Firenze, in particolari oratori raccogliersi» (O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, II/1, Loescher, Roma 1911, p. 733).

<sup>26</sup> L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe 1958, rist. University of Chicago Press, Chicago-London 1978, *marginalizza* originalmente la portata dell'opera: finge ironicamente di riconciliare la sua tesi sistematica di un Machiavelli anticristiano, ateo e persino anticristico, con l'ipotesi che l'orazione sulla penitenza (tema inesistente nelle altre opere) fosse sincera, testimoniando una tarda conversione di Machiavelli al cospetto de «the danger of damnation» (di cui nulla mai trapela in *Disc* e *Princ*): una vera e propria «repentance on the deathbed» (p. 201).

<sup>27</sup> Nel 1513, a Firenze «a ban on religious confraternities was promulgated [ASF Otto di Guardia, Ep. Rep. 223 (Minute di bandi: 19 Feb. 1512/13-6 May 1527), fo. 26r]. Unlike previous legislation on the subject, this ban forbade the meetings of *all* confraternities, not merely those which lacked government authorization. It excepted only boys' confraternities: and stipulated, even here, that their members must not be over 16 years of age. Unprecedented, too, were the penalties prescribed for transgressors. [...] This ban was to be the first of many. Identical prohibitions were promulgated and renewed at regular intervals until 6 March 1527: the eve of the fall of the regime» (L. Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Clarendon Press, Oxford 1994,

collocazione romana dell'*Esort* si impone, pertanto, come l'unica soluzione plausibile: l'orazione machiavelliana è stata tenuta non a Firenze, ma a Roma, molto probabilmente nell'anno santo di penitenza del 1525<sup>28</sup>.

Ma in quale luogo romano? Mi tornarono, allora, alla mente alcune affermazioni degli *Statuti dell'Arciconfraternita della Carità di san Girolamo*, che Adriano Prosperi aveva indicato come esempio di una spiritualità italiana tardo-medievale incentrata sull'esaltazione della carità in *1 Cor* 13, mettendola in antitesi con l'interpretazione luterana di Paolo, desunta soprattutto dall'*Epistola ai Romani*<sup>29</sup>: esse ricordavano in maniera notevole alcune espressioni presenti nel breve, ma intensissimo inno alla carità che irrompe nell'orazione machiavelliana (che, certo, di virtù teologali si era altrove occupato, ma per consigliare di *fingerle*, piuttosto che *praticarle*). L'atopica orazione machiavelliana trovava, così, una collocazione altissima e strategica, di assoluta rilevanza politica: l'*Arciconfraternita della C(h)arità dei corteggiani di San Girolamo (= ArcCar), confraterni-*

---

p. 266); cfr. pp. 283-305. «L'XI sessione del Lateranense dettò le principali proibizioni sulla predicazione. È indicativo che queste siano le stesse riprese dalle *costituzioni* del processo di Teodoro. Anche la promulgazione del Sinodo fiorentino, nel 1517, rientrava nello stesso piano ecclesiastico, che aveva come principale obiettivo la definitiva condanna della dottrina del Savonarola. I decreti del Sinodo furono più specifici del Lateranense, ma sostanzialmente ne ricalcavano le orme. Venne condannata duramente ogni pretesa di predicazione laicale, ogni profezia e qualsiasi annuncio della *reformatio*» (I. Piersanti, *Il monaco Teodoro e Firenze. Un episodio paradigmatico di politica ecclesiastica*, in «Rinascimento» 29[1989], pp. 359-376, in part. p. 372). Dunque, «during the period 1521-1540 the confraternities were more frequently in a state of suspension than in one of legitimate, approved operation» (R.F.E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Academic Press, New York 1982, p. 178); cfr. l'intero cap. IV, «Pilgrims in the Desert. Traditional Confraternities in Crisis», pp. 163-194, in part. pp. 173-194; sul potenziale carattere politicamente eversivo delle confraternite, cfr. pp. 164-165. Proprio a partire da questa evidenza, Lazzarini propone, rispetto alla datazione grafologica di Ghiglieri, di anticipare nel tempo (piuttosto che spostare nello spazio!) la collocazione dell'*Esort*: «A retrodatare [anteriormente al ritorno dei Medici a Firenze] la composizione del sermone e la sua eventuale effettiva pronuncia [...] concorre un'altra circostanza: un bando più volte reiterato aveva proibito l'esercizio dell'attività confraternale a Firenze tra il 1516 e il 1527» (L. Lazzarini, *Machiavelli e Savonarola. L'«Esortazione alla penitenza» e il «Miserere»*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 44[2008], pp. 385-402, quindi in Id., *Teologia del Miserere. Da Savonarola al Beneficio di Cristo 1490-1543*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013, pp. 85-100, p. 93); «Sul piano politico le confraternite si presentavano come luoghi di sperimentazione della democrazia urbana. [...] Si spiega alla luce di questa loro natura potenzialmente eversiva la decisione che il governo filomediceo prende di decretare, subito dopo il rogo di Savonarola, nel 1498, la chiusura di queste associazioni. Un secondo periodo di chiusura si ebbe in seguito al fallimento della prima repubblica ed al ritorno al potere dei Medici, tra il 1516 ed il 1527» (p. 100).

<sup>28</sup> Cfr. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, Tipografia Emiliana, Venezia 1840, vol. II, voce *Nono Anno Santo*, pp. 117-119. A. Melloni, *Il giubileo. Una storia*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 59, segnala la venuta a Roma di Machiavelli in occasione dell'anno santo del 1525, mettendola in singolare contrasto con lo scritto di Lutero, *Vorrede an den christlicher Leser, auf des "Jubeljahrs" Bullen*.

<sup>29</sup> Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, pp. 16-17.

ta fondata da Giulio de' Medici nel gennaio 1519 e innalzata nel 1520 da Leone X ad *arciconfraternita*, cioè a romano «caput» universale di tutte le confraternite della carità della cattolicità<sup>30</sup>. Com'è possibile desumere dagli statuti dell'*ArcCar*, quindi dalle bolle pontificie medicee che ne registrano l'ascesa, questa risulta essere il vincente tentativo di trapiantare a Roma un modello fiorentino di spiritualità, prassi religiosa, governo delle coscienze, destinato a divenire strumento rilevantisimo nella lotta contro la Riforma, capace di incentrare, strategicamente, l'identità religiosa della "riforma cattolica", quindi della Controriforma, su una teoria e una prassi della carità (nel suo duplice aspetto di doveroso amore nei confronti di Dio e di meritorio amore nei confronti del prossimo)<sup>31</sup>. Tra i mem-

<sup>30</sup> «Ipsam Confraternitatem in Archiconfraternitatem, caputque omnium Confraternitatum Charitatis ubilibet institutarum et instituendarum, perpetuo erigimus et instituimus, ac ei omnes, et singulas ubique institutas et instituendas Confraternitates Charitatis immediate subijcimus et facimus membra ab ea dependentia, sine tamen earum praeiudicio» (Leone X, *Bulla «Illius qui charitas»*, in L. Tomassetti [ed.], *Bullarium Romanum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Pontificum*, Torino 1860, t. v, pp. 739-742, in part. cap. 3, p. 740). Sulla *Compagnia* o *Arciconfraternita della Carità*, testi di riferimento sono: C. Gualteruzzi, *Origine et Summario delle opere pie di Roma instituite dal pontificato di Leone X in qua sino al pontificato di Paolo IV (1555-1557)*, quindi in O. Moroni (ed.), *Carlo Gualteruzzi (1500-1577) e i corrispondenti*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1984, in part. pp. 123-128; P. Paschini, *La beneficenza in Italia e le "compagnie del Divino Amore" nei primi decenni del Cinquecento. Note storiche*, Fiuc, Roma 1925; A. Carlino, *L'Arciconfraternita di San Girolamo della Carità. L'origine e l'ideologia assistenziale*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria» 107(1984), pp. 275-306; M. Fois, *La risposta confraternale alle emergenze sanitarie e sociali della prima metà del Cinquecento romano. Le confraternite del Divino Amore e di S. Girolamo della Carità*, in «Archivum Historiae Pontificiae» 41(2003), pp. 83-108; E. Marchetti, *Nuove ricerche sull'arciconfraternita di San Girolamo della Carità*, in «Quaderni di Scienza della Conservazione» 24/4(2014), pp. 239-258; e soprattutto il fondamentale volume di D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 2002, in part. pp. 157-200 e 385-452, ove sono proposte le schede di ciascun membro di cui è rimasta testimonianza.

<sup>31</sup> «Questo duplice aspetto della carità – amore di Dio, amorevole aiuto del prossimo – è l'elemento dominante in molte manifestazioni della vita religiosa italiana del secolo. Si è parlato di un "paolinismo" italiano del Cinquecento per definire una specie di via nazionale alla Riforma che si rifaceva volentieri alle epistole paoline. Ma il san Paolo più circolante in Italia, prima e dopo la Riforma luterana, non fu tanto quello dell'epistola ai Romani, ma quello della I epistola ai Corinzi: ed era sulla base di questa autorità paolina che si poteva sostenere la netta superiorità della carità sulla fede», celebrando «i trionfi della carità, identificata ormai *tout court* con la religione stessa, o almeno con la *pietas*» (A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., pp. 21-23). La prospettiva di Prosperi è ripresa da L. Fiorani, «*Charità et pietate*». *Confraternite e gruppi devoti nella città rinascimentale e barocca*, in L. Fiorani e A. Prosperi [eds.], *Roma, città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła = Storia d'Italia. Annali*, XVI, Torino 2000, pp. 431-476, in part. pp. 447-448 e da R. Osculati, «*Il dolce apostolo Paolo, vasello d'elezione*». *La teologia affettiva di Caterina da Siena*, in S. Pricoco (ed.), *L'eros difficile. Amore e sessualità nel cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, 281-296, quindi in R. Osculati, *Evangelismo cattolico (secoli XIV-XVII)*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 213-228, in part. pp. 214-215, ove significativamente si indica già in Caterina la scaturigine di questa peculiarità spirituale italiana. Come ha ribadito recentemente A. Prosperi, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*, Einaudi, Torino 2013: «La strada del perfezionamento spirituale e delle opere di carità andava

bri dell'*ArcCar*, segnalò i due più stretti collaboratori di Clemente VII, Gianmatteo Giberti e Jacopo Sadoletto; i fiorentini Niccolò (prima membro della camera apostolica, poi cardinale) e Luigi Gaddi (ricchissimo banchiere), fratelli del banchiere umanista Giovanni Gaddi, che diverrà decano della Camera apostolica e primo editore delle opere machiavelliane a stampa; il cardinale Antonio Maria Ciocchi del Monte (San Savino), zio del futuro pontefice Giulio III e vecchia conoscenza di Machiavelli; Ciocchi del Monte, dopo l'elezione papale del suo fondatore Giulio de' Medici, assunse il protettorato dell'*ArcCar* dal 1523 al 1529<sup>32</sup>. Ricordo come quello dell'*ArcCar* fosse un contesto socialmente, politicamente, spiritualmente decisivo nella Roma medicea: dei principali curiali, i «corteggiani» appunto, facevano parte, in senso lato, banchieri (Gaddi, Rucellai, Verrazzano), letterati e umanisti (Giovio, molto probabilmente Flaminio), soprattutto appartenenti alla «nazione» fiorentina e toscana<sup>33</sup>. Segnalò una notizia della massima importanza: nell'anno santo del 1525 – nel quale è registrata una generosissima donazione di sei ducati d'oro del confratello Jacopo Sadoletto<sup>34</sup> –, il papa decise di fare dell'*ArcCar* un

---

in direzione completamente diversa da quella di chi affidava la speranza di salvezza di una umanità prigioniera del peccato alla fede nell'efficacia del dono gratuito fatto da Cristo agli uomini con la morte sulla croce. Ma solo col tempo doveva apparire in tutta la sua nettezza la differenza inconciliabile delle due vie, quella della carità e quella della fede: esse rimandavano a due figure divine, quella del Dio terribile e remoto che predestina la massa umana alla dannazione e quella del padre benevolo che si offre pronto a perdonare ogni colpa» (pp. 193-194).

<sup>32</sup> «Il protettorato, che, come papa, Clemente VII dovette dimettere, passò nel cardinale Antonio Ciocchi del Monte, al quale seguirono Enkeivort (1529), de Cupis (1533), Carafa (1537) e Morone (1553)» (L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Herder, Freiburg i.Br. 1895-1933; tr. it. *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, Désclée & C. Editori Pontifici, Roma 1930, t. IV/2: *Adriano VI e Clemente VII*, pp. 551-552). «Il primo [Cardinale] Protettore è tradizionalmente indicato nel Cardinale Giulio de' Medici, fondatore della Compagnia. Questi conservò la carica sino all'elezione a Sommo Pontefice avvenuta il 19 novembre 1523. Al Medici successe Antonio Ciocchi del Monte fino al 1529» (A. Carlino, *L'Arciconfraternita di S. Girolamo della Carità*, cit., p. 284). Meno netta D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità*, cit., in part. p. 173, nota 40: ella riconosce la presidenza di del Monte, ma afferma che egli, fino al 1530, non è ancora «esplicitamente definito "protettore" della compagnia».

<sup>33</sup> Riferendosi all'*ArcCar*, scrive L. Fiorani, «*Charità et pietate*», cit., pp. 447-448: «L'impronta è data comunque dall'origine fiorentina degli associati e dalla loro qualifica di prelati e di umanisti a servizio della curia romana, a cui si aggiungono banchieri, mercanti, gente del potere economico, bene intenzionati a ricostituire nel nuovo contesto i legami sociali e la tradizione religiosa della terra d'origine... Alle ragioni spirituali vengono così ad affiancarsi altre e più concrete ragioni, che certamente contribuiscono a fare della confraternita oltre che un'entità morale e spirituale, anche un gruppo di pressione, con obiettivi ed esiti di natura politica». Riferendosi all'*ArcCar*, scrive Prosperi: «La carità era il cuore di una religione alla quale andava il consenso di una società di raffinata cultura: si poteva veramente parlare di una confraternita di corteggiani» (A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 17).

<sup>34</sup> Cfr. D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità*, cit., 439, scheda n. 158, dedicata a Jacopo Sadoletto.

centro assolutamente nevralgico delle celebrazioni penitenziali, tanto che «quasi tutta Roma» vi convergeva<sup>35</sup>. Davvero, l'*ArcCar* mi pare essere il luogo privilegiato ove collocare la *performance* confraternale di Machiavelli, che, evidentemente, fu chiamato dai suoi conoscenti curiali a partecipare alle celebrazioni dell'anno santo del 1525. A causa dell'attuale assenza di documentazione in proposito, non è, infatti, possibile sapere se Machiavelli fosse stato ammesso come membro all'*ArcCar*, o se vi fosse stato eccezionalmente ospitato.

In ogni caso, un elemento interno all'*Esort* pare confermare in pieno la collocazione romana dell'orazione: in *Esort* 38-39, viene proposta la coppia san Girolamo/san Francesco come esempi di penitenti. L'assenza del penitente per eccellenza, Giovanni Battista, protettore di Firenze, è un altro forte indizio che impedisce la collocazione dell'*Esort* a Firenze. Invece, l'indicazione di Girolamo e Francesco come penitenti esemplari si spiega perfettamente nel contesto dell'*ArcCar*, dedicata a san Girolamo e collocata nella sede di un convento francescano, i cui locali, nel 1524, Clemente VII, aveva con una solenne bolla<sup>36</sup> assegnato alla sua creatura confraternale, spostando i francescani in San Bartolomeo sull'Isola Tiberina. Comunque, frati minori convivranno sino al 1536 con clero e *frates* dell'*ArcCar*. Non a caso, è attestata l'esistenza di un dipinto, nell'*ArcCar*, rappresentante appunto san Girolamo e san Francesco<sup>37</sup>. Proprio questa

<sup>35</sup> Nel Giubileo del 1525, l'*ArcCar* fu infatti l'epicentro di un imponente apparato di accoglienza dei pellegrini e di coordinamento della concessione delle indulgenze: essa organizzò «hospitalità per i pellegrini in più abitazioni [...] dove papa Clemente a questo conto concesse molte indulgenzie, et vi soleva andar quasi tutta Roma» (C. Gualteruzzi, *Origine et Summario delle opere pie di Roma*, cit., p. 124). Mi chiedo se, in questa imponente manifestazione di pubblica penitenza e sistematica, esemplare rivendicazione del potere di mediazione salvifica della chiesa del papa, in particolare presso l'*ArcCar* ove si recava «quasi tutta Roma», non fosse prevista anche una straordinaria attività di predicazione laicale confraternale, appunto relativa alla penitenza, magari affidata a intellettuali di primo livello, con altissimi agganci in curia e in intimo rapporto con quei banchieri fiorentini, che affollavano l'arciconfraternita. Mi pare significativo che, nell'anno santo del 1525, com'è noto programmaticamente celebrato contro la protesta eversiva luterana, questa frenesia devozionale, quindi la riaffermazione della «indulgente» tradizione penitenziale e religiosa cattolica romana (e fiorentina!), avesse il suo epicentro proprio nell'*ArcCar*. Sottolineo la rilevanza della fonte di questa testimonianza: Gualteruzzi, tra l'altro intimo amico di Flaminio e del circolo degli «spirituali», già nel 1527 era scrittore presso la Dataria, passando poi alla Penitenzeria Apostolica, risiedendo presso il palazzo di Antonio Maria Ciochi del Monte, presidente della Carità! Sul *Summario*, cfr. il prezioso saggio di P. Simoncelli, *Note sul sistema assistenziale a Roma nel XVI secolo*, in F. Della Peruta - G. Politi - M. Rosa (eds), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Annali della Biblioteca statale e Libreria civica di Cremona, Cremona 1982, pp. 137-156, in part. p. 141.

<sup>36</sup> Cfr. Clemente VII, *Bulla donationis domus Sancti Hieronimi de Urbe Charitati*, in Fondo Arciconfraternita s. Girolamo della Carità, tomo 192, pp. 29r-31r.

<sup>37</sup> «I frati cedettero la chiesa e la casa alla Confraternita della Carità: però non se ne partirono subito, e anzi vi restarono fino al 1536. [...] La chiesa allora era piccola, ma divota assai. Rassomigliava a san Tommaso degl'Inglesi a tre navi. Sulla porta aveva un Crocifisso, con a lato le immagini di san

precisa corrispondenza tra testo machiavelliano e apparato iconografico della chiesa di San Girolamo della Carità mi spinge a preferire la tesi di una *performance* effettiva di Machiavelli presso la sede dell'arciconfraternita, rispetto a quella (che a rigore non può essere esclusa) dell'*Esort* come raffinato esercizio letterario, destinato a circolare all'interno di ristretti ambienti umanistici della curia.

II. *L'Esortazione alla penitenza è un'epitome antiluterana del De im-mensa Dei misericordia Concio di Erasmo da Rotterdam.*

Agli occhi di uno storico del cristianesimo, attento alla storia teologica, l'*Esort* si rivela un vero e proprio scrigno: scritto coltissimo, colmo di dotte risonanze patristiche (Lattanzio, Ambrogio, Agostino soprattutto) e petrarchesche (quelle dei *Psalmi penitentiales*)<sup>38</sup>, del tutto avvertito del lacerante conflitto confessionale, nutrito delle parole d'ordine della spiritualità cattolica e caratterizzato da un originale rapporto con temi e testi umanistici, culminante in un inno alla carità cristiana ispirato alla tradizione spirituale toscana tardomedievale. Questo complesso lavoro di sintesi teologica, pure originale, segnato da nette decisioni ideologiche, stilisticamente efficacissimo, difficilmente poteva essere tutta farina del sacco di Machiavelli, certo provvisto di grani straordinari, ma non di passione o di competenze approfondite in ambito teologico-spirituale<sup>39</sup>. L'identificazione di fonti teologiche di altissimo livello, dirette ispiratrici di Machiavelli, ha immediatamente guidato la mia ricerca, inizialmente orientatasi a rilevare la dipendenza massiccia dell'orazione dal *De civitate Dei* (= *DeCivDei*) agostiniano, opera certo molto influente sull'antitetica interpretazione machiavelliana della storia romana<sup>40</sup>. Eppure, molti elementi teologicamente relevantissimi dell'*Esort* risultavano indipendenti dal testo agostiniano, per di più segnati in profondità dal dibattito confessionale degli anni '20 del Cinquecento. Ipotizzando una sua collo-

---

Girolamo e di san Francesco, opera di Antonio Viviano, buon pittore del tempo» (A. Capecehatro, *Vita di san Filippo Neri*, Roma-Tournay 1881, 1889<sup>3</sup>, Libro II, cap. I, pp. 216-217).

<sup>38</sup> La possibile dipendenza dell'*Esort* dai *Psalmi Penitentiales* di Petrarca mi pare non sia mai stata segnalata. Il rilevante saggio di L. Lazzarini, *Machiavelli e Savonarola*, cit., segnala la traduzione italiana dei sette salmi penitenziali, ma non l'opera originale di Petrarca: «Nel 1495 Bartolomeo de' Libri aveva pubblicato i *Psalmi septem poenitentiales* tradotti da Petrarca» (p. 92); «Tra i volgarizzamenti dei salmi penitenziali [...] ne figura uno che è proprio del Petrarca» (p. 97).

<sup>39</sup> Essendo stato sempre convinto della dipendenza dell'*Esort* da una fonte teologica preesistente, non condivido la prospettiva di G.E.M. Scichilone, *Fonti bibliche nelle opere machiavelliane. Spunti per una ricerca*, in D. Felice (ed.), *Studi di Storia della Filosofia politica*, Clueb, Bologna 2012, pp. 33-70, per il quale il «caso clamoroso dell'*Esortazione*» provverebbe che Machiavelli possedesse proprie «capacità di biblista e di teologo» (pp. 45-46).

<sup>40</sup> Cfr. G. Lettieri, *Agostino*, in G. Sasso - G. Inglese (eds.), *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana*. I. A-H, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2014, pp. 15-26.

cazione nell'orbita cortigiana della Roma medicea, ho prima ipotizzato che potesse fare proprie formule antiluterane, quindi pensato a Erasmo come *a*) autore apprezzatissimo all'interno della curia medicea, che poco prima del 1525 si era finalmente schierato, assumendo nette posizione antiluterane; *b*) sostenitore di una *pietas* incentrata sulla *caritas* e sull'interiorizzazione della penitenza; *c*) supremo conoscitore delle fonti patristiche, che ero in grado di rintracciare nascoste nell'organismo pur secco e nervoso del testo machiavelliano. Sono così pervenuto a identificare la fonte principale dell'*Esort* nel *De immensa Dei misericordia Concio* (= *DeImmMiser* o *Concio*: Froben, agosto 1524)<sup>41</sup>, primo pannello di quel dittico antiluterano, di cui il *De libero arbitrio*, pubblicato soltanto a distanza di un mese, costituiva il completamento. Le due opere finalmente cor/rispondevano alle continue pressioni romane, di Leone X, Adriano VI, infine di Clemente VII, le cui lettere – redatte dal suo segretario ai brevi Jacopo Sadoletto – avevano sollecitato, atteso, generosamente finanziato<sup>42</sup>,

<sup>41</sup> Erasmo da Rotterdam, *De immensa misericordia Dei*, ed. C.S.M. Rademaker, in *Opera omnia Desiderii Erasmi*, v/vii, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 31-96 = *De magnitudine misericordiarum Domini Concio*, ed. J. Le Clerc, in *Desiderii Erasmi Operum Omnium Tomus Quintus*, van der Aa, Leiden 1704, coll. 557-588. Segnalo la recente, eccellente tr. it. di Pasquale Terracciano: Erasmo da Rotterdam, *La misericordia di Dio*, Edizioni della Normale, Pisa 2016. In riferimento all'*Esort*, il *DeImmMiser* erasmiano è stato meritoriamente citato da L. Lazzerini, *Machiavelli e Savonarola*, cit., pp. 385-402, quindi in Id., *Teologia del Miserere*, cit., pp. 91-92, seppure accostato a Lutero: «Il radicale agostinismo di Lutero, i cui scritti cominciarono a diffondersi in Italia negli ultimi anni della vita di Machiavelli, potrebbe aver certo influenzato Machiavelli ed averlo indotto a ripensare al suo credo religioso. Qualche anno più tardi, nel 1524, era uscita invece la *De immensa Dei misericordia concio* di Erasmo da Rotterdam, l'opera nella quale Erasmo espone nel modo più completo la sua teologia del "cielo aperto"». Rispetto a questa meritevole chiamata in causa, la conclusione è comunque del tutto liquidatoria e deludente: «Tuttavia non c'è bisogno di fare i nomi di Lutero o dello stesso Erasmo per comprendere il contenuto teologico del sermone» (p. 92). Evidentemente, Lazzerini non ha condotto un'analisi della *Concio*, limitandosi a riprendere alcune importanti pagine dedicate da S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, in part. il notevole cap. «Il cielo aperto, ovvero l'infinita misericordia di Dio», pp. 143-167, in part. pp. 143-146 e 155-159, che però mai chiamavano in causa l'*Esort* machiavelliana. La tesi avanzata da Lazzerini è, allora, che la fonte principale e diretta dell'*Esort* sia quella dei *Commenti ai Salmi penitenziali L e XXX*, composti da Savonarola in prigione, poco prima di essere messo al rogo e ripubblicati da Lutero nel 1523, con una sua prefazione. L'*Esort* sarebbe, perciò, «la più forte presa di posizione a favore di Savonarola che Machiavelli abbia espresso in qualsiasi suo scritto» (p. 95), quindi opera partecipe di «neoplatonismo, repubblicanesimo e cristianesimo riformato di stampo savonaroliano, i tre elementi fondanti la cultura di quel movimento intellettuale, nato a Firenze, che è stato definito Rinascimento» (p. 98), sicché si chiama in causa «la congiura antimedicea del 1513, i cui esponenti erano in evidente contatto con il mondo savonaroliano, [che] porta all'arresto di Machiavelli» (p. 98). Si noti la persistenza del mito del repubblicanesimo irriducibile di Machiavelli, riportato persino in orbita savonaroliana, quindi antimedicea (i Medici risulterebbero, in questa prospettiva, un corpo estraneo alla realtà storica del "Rinascimento" fiorentino e alla stessa esperienza storica e teorica di Machiavelli). Infatti, «la forma repubblicana che per lungo tempo è al centro degli interessi di Machiavelli come pensatore politico contiene al suo interno una dimensione religiosa ineludibile» (p. 97).

<sup>42</sup> Cfr. la vera e propria esplicita chiamata in battaglia, quindi la sollecitazione a pubblicare,

infine accolto con entusiasmo<sup>43</sup> lo schierarsi nella controversia confessionale del prudentissimo Erasmo. È quindi possibile, attraverso un'analisi sistematica e minuziosa delle due opere, rintracciare una fittissima serie di paralleli, che provano in maniera inequivocabile la dipendenza di Machiavelli da Erasmo.

Preliminarmente, sottolineo che entrambe le opere condividono *a)* lo stesso genere letterario dell'orazione confraternale, seppure proposto in

---

finalmente, trattati contro Lutero, avanzate da Clemente VII, *Lettera ad Erasmo da Rotterdam del 3 aprile 1524*, n. 1438, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. V (1522-1524), Oxford University Press, Oxford 1924, pp. 438-439: «Spem magnam coepimus te, quem Deus omnipotens doctrinae ornamentis insignem esse voluisset, pro eiusdem Dei causa arma sumpturum, quae essent tuo tanto ingenio et ei pietati quam profiteris consentanea. Sic enim etiam ad nos multis ex locis afferebatur tibi ita agere in animo esse, iamque susceptum vel potius institutum quoddam opus, quo multorum prave sentientium erroribus patefaciendis tuae scientiae lumen accederet: quod nobis fuit auditu iucundissimum. Magni enim semper fecimus litteras et doctrinam tuam» (p. 439). Ricordo che la lettera fu redatta da Jacopo Sadoletto. Rilevante, per segnalare l'inevitabile conflitto tra pacifismo erasmiano e prospettive pontificie medicee, all'indomani della battaglia di Pavia (il cui esito evidentemente non poteva ancora essere noto in Svizzera), Erasmo da Rotterdam, *Lettera a Jacopo Sadoletto del 25 febbraio 1525*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. VI (1525-1527), Oxford University Press, Oxford 1926, n. 1555, t. VI, pp. 38-41, in part. «Agnosco Pontificis in me pietatem, et illius in me animo copiosus sum responsorus, simulatque me hinc in tutum recepero; id quod nunc molior. Hi monarcharum conflictus mire discruciant animum meum, per quos nec Pontifice nec Caesare nec Rege Gallorum frui licet. Post tantas tempestates Christus, vt spero, dabit aliquam serenitatem» (p. 38). Segnalo la *Lettera di Clemente VII ad Erasmo da Rotterdam dell'8 luglio 1525*, in *Opus epistolarum*, cit., n. 1588, t. VI, pp. 125-126, con la quale vengono trasmessi a Erasmo privilegi di tipo economico-ereditario.

<sup>43</sup> Sulla recezione entusiasta del dittico erasmiano, cfr. J. Sadoletto, *Lettera ad Erasmo da Rotterdam del 6 novembre 1524*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum*, cit., n. 1511, t. V, pp. 572-574. Sadoletto, riferendosi evidentemente al più recente *DeLibArb* erasmiano pubblicato nei primi giorni di settembre, scrive: «Librum tuum adhuc non legi; nam neque dum habui eius potestatem, et eram maximis occupationibus impeditus. Certus sum attamen similem eum esse reliquorum tuorum; quae mihi plurima et lecta et probata sunt» (p. 574). Il *DeImmiser*, pubblicato nel mese di agosto ed evidentemente già letto da Sadoletto, che infatti scrive di un unico libro non ancora letto, è, senza dubbio alcuno, una tra le opere altamente apprezzate, anzi, probabilmente, l'opera erasmiana prediletta dal vescovo di Carpentras, come testimonia la sua prima opera teologica, che presenta notevoli elementi di dipendenza dalla *Concio*: tornerò più avanti su J. Sadoletto, *Interpretatio in Psalmum «Miserere Mei»*, Calvo, Roma 1525. L'aver trascurato il rapporto assolutamente privilegiato di Erasmo con i papi medicei, quindi con i loro intellettuali e teologi di curia, è il grande limite del capolavoro di S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, cit.; programmatica è la seguente affermazione, che riconosce un grosso problema storiografico, ma per poi liquidarlo sommariamente: «Insoddisfacente è lo stato attuale della ricerca sull'atteggiamento della Curia romana nei confronti di Erasmo. [...] Il rapporto tra Erasmo e la Curia resta nettamente distinto da quello fra Erasmo e la cultura italiana e non può trovar posto in un lavoro che si propone di affrontare il secondo tema» (p. 25). Perché mai questa netta distinzione? Veri e propri vertici della cultura umanistica italiana non si concentravano, forse, nella curia medicea? Ne deriva che, in tutto il volume, Sadoletto è citato soltanto due volte (pp. 17 e 25) e clamorosamente restituito come autore attivo fuori d'Italia (!), come uno di quei «corrispondenti italiani [di Erasmo] [...] gruppo di letterati viventi fuori d'Italia – come Jacopo Sadoletto, Polidoro Vergilio, Girolamo Rorario –» (p. 25). L'effetto di questo pregiudizio ideologico è di notevole portata: Erasmo è risucchiato in ambiti marginali, tendenzialmente ereticali, contigui alla Riforma, mentre se ne trascura il ruolo-chiave che ha svolto in ambiti curiali e cardinalizi.

maniera soltanto fittizia dalla *Concio*<sup>44</sup>; b) l'identica struttura, di fatto dialetticamente incentrata sull'esaltazione dell'*infinita* o *immensa misericordia* di Dio datore di infiniti *beneficia*, contrapposta all'*ingratitudine* peccaminosa dell'uomo. Sia nel *DeImmMiser*, che nell'orazione machiavelliana, la *penitenza*, interiore e pratica, è indicata come l'*unico rimedio* del peccato (inestirpabile dal cuore dell'uomo), sufficiente perché Dio conceda la sua *immensa* misericordia salvifica. In entrambi i testi, la salvifica *speranza della misericordia* è contrapposta sistematicamente alla colpevole *disperazione* della salvezza (che implicitamente Erasmo rimprovera alla tragica dottrina dell'elezione luterana), così come assolutamente centrali vi risultano  *Davide* (in entrambi i testi definito *profeta*, colpevole di *omicidio e adulterio*) e *Pietro*, *massimi esempi di peccatori mortali* e di *piangenti penitenti perdonati*. In entrambe le esortazioni, la penitenza autentica è identificata con la *carità*, confessata come suprema virtù cristiana da esercitarsi nei confronti del prossimo. Soltanto la carità è davvero meritoria (quindi identificata, da Machiavelli, con l'escatologica *veste nuziale* della giustificazione), in quanto soltanto attraverso la penitenza interiore che si traduce in concrete *opere* di carità ed *elemosine* nei confronti dell'altro, ciascun cristiano può avere *la potenza di strappare* a Dio misericordioso il perdono per i propri peccati. Emerge evidente in entrambi gli scritti: a) l'intenzione antiluterana, considerato che proprio sulla questione della penitenza (quindi della giustificazione) Lutero aveva avviato la sua sempre più radicale protesta contro Roma; Erasmo in maniera più dialettica, Machiavelli in maniera più tagliente, riaffermano la piena legittimità delle prassi penitenziali, anzi il ruolo indispensabile delle elemosine nel processo di giustificazione: Dio dona misericordia a chi ha misericordia del prossimo; b) questa comune apologia di una teologia della misericordia divina e della carità fattiva si colloca perfettamente nella prospettiva o in occasione dell'anno santo del 1525, che il papa (di cui David e Pietro erano tradizionali figure vetero- e neo-testamentaria) intendeva celebrare come grandiosa riaffermazione dell'universale mediazione salvifica della chiesa cattolica, corpo misericordioso di carità, pronto ad accogliere ogni penitente.

Entrambe le opere prendono pertanto una nettissima posizione all'interno del conflitto confessionale. Rispetto alla tragica e apocalittica inter-

---

<sup>44</sup> Si noti la somiglianza dei due attacchi: «Quoniam hodie de magnitudine misericordiarum Domini verba facere constitutum est, fratres ac sorores in Domino charissimi...» (*DeImmMiser* 32,3-4=557a/28). «Avendo io questa sera, onorandi padri e maggiori frategli, a parlare alle carità vostre, per ubbidire alli miei maggiori, qualche cosa della penitenza, mi è parso cominciare la esortazione mia...» (*Esort* 2).

pretazione luterana del cristianesimo come esperienza soggettiva, fideistica di morte e resurrezione elettivamente vissuta, Erasmo e Machiavelli, malgrado le loro diversissime, eppure spietate critiche alla corruzione della curia e del cattolicesimo romano, scelgono ancora la *pietas* tradizionale contro Lutero. In particolare, Machiavelli si rivela, del tutto coerentemente, più vicino alla *tradizionalistica* interpretazione cattolico-romana del cristianesimo quale *religione pubblica*, erede della romana *theologia civilis*, finalizzata a produrre prassi virtuose socialmente verificabili<sup>45</sup>.

Per motivi di spazio, mi limito qui a riportare soltanto quattordici dei quaranta paralleli che ho rintracciato tra le due opere.

## I

<i>Concio</i>	<i>Esortazione</i>
ERASMO DA ROTTERDAM, <i>De immensa misericordia Dei</i> , ed. C.S.M. Rademaker (indicazione di pagina e riga) = <i>De magnitudine misericordiarum Domini Concio</i> , ed. J. Le Clerc (indicazione di colonna e paragrafo) / tr. it. P. Terracciano, <i>La misericordia di Dio</i> (indicazione di pagina).	NICCOLÒ MACHIAVELLI, <i>Esortazione alla penitenza</i> , ed. Cutinelli-Rèndina (indicazione di paragrafo)
Venit ad nos Dei misericordia. [...] Inclinate Dominus clementissimus vt absoluat adulteram (94,525-526=587b/111)	dallo altissimo e clementissimo Iddio misericordia ricevere (2)

Parallelo assai plausibile è questo tra *a*) «Dominus clementissimus»/«clementissimo Iddio» messo in relazione all'erasmiano, *b*) «se inclinare» di Dio, che quindi si piega dall'alto, che potrebbe avere suggerito la machiavelliana de-

<sup>45</sup> Significativi i celebri versi de *L'Asino*, ove, in prospettiva antisavonaroliana, ma formalmente cattolica, trattando di «digiuni, limosine, orazione» (v. 111), se ne ribadisce la necessità pratica (e niente affatto teologica), indispensabile per il mantenimento di una sana religione, riconosciuta *a*) come fondamento necessario dell'ordine pubblico e della forza dello stato, e *b*) puntello della virtù, che non può che essere armata: «Creder che senza te per te contrasti / standoti ozioso e ginocchioni, / ha molti regni e molti stati guasti. / E' son ben necessarie l'orazioni, / e matto al tutto è quel ch'al popol vieta / le cerimonie e le sue divozioni; / perché da quelle inver par che si mieta / unione e buono ordine, e da quello / buona fortuna poi dipende e lieta. / Ma non sia alcun di sí poco cervello / che creda, se la sua casa ruina, / che Dio la salvi senz'altro puntello, / perché e' morrà sotto quella ruina» (*L'Asino* V, vv. 115-127, in *Scritti in poesia e in prosa*, cit., p. 171). Sarebbe qui necessaria una lettura analitica di *Disc* I,XI-XII, ove la violentissima polemica anticclesiastica è connessa al ribadimento della necessità politica della religione, chiamata a generare «opinione e credulità» (I,XII,11); se nettissima ed evidente è la preferenza machiavelliana per la maschia religione romana (cfr., ovviamente, *Disc* II,II,26-41), altrettanto chiara è la pragmatica indicazione del cristianesimo come irrinunciabile orizzonte religioso (almeno provvisoriamente: cfr. *Disc* II,v): «Debbono adunque i principi d'una republica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli; e, fatto questo, sarà lor facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali» (*Disc* I,XII,7-8).

finizione di Dio come «altissimo», il quale si abbassa, c) perché «venit misericordia» ad «absoluere»/per concedere «misericordia».

## II

Immensa Dei misericordia <sup>46</sup> Immensa potentia divinae misericordiae (42,205=5561e/38) ...miram quandam et incredibilem hyperbo- len misericordiae divinae (46,312=5563f/44)	...misericordia ricevere (2) Signore, misericordia! (4) O immensa pietà di Dio! (6)
--	---

Torna in Machiavelli l'aggettivo «immensa» – presente nel titolo della *Concio* e ricorrente varie volte nel trattato –, che non è affatto scontato nella sua connessione con la «misericordia». Machiavelli definisce «immensa» la «pietà» di Dio, questo è un ovvio sinonimo di «misericordia», che ricorre nel testo a brevissima distanza, due volte. Oltre all'affermazione petrarchesca «miseratio Domini immensa est» (*PsPenit* II,7), è da segnalare un importante passo dell'*Expositio* sul *Miserere* di Savonarola, che insiste con straordinaria forza sull'«immensa misericordia Dei»<sup>47</sup>. Sono certo che Erasmo abbia letto le ultime due opere di Savonarola, redatte in prigione poco prima del rogo, nell'edizione del 1523 pubblicata e prefata da Lutero. Pertanto l'insidiosissima strategia dialogica di Erasmo prevederebbe il recupero di fatto antiluterano di alcune espressioni savonaroliane, in particolare dell'esaltazione della misericordia di Dio, tratte da un'opera penitenziale che Lutero stesso aveva fatta propria, scrivendo, nella sua prefazione, che il domenicano ferrarese «credendi, fidendi, sperandi in Dei misericordiam, diffidendi vero et desperandi de nobis et nostris viribus, hoc est Euangelicae doctrinae et Christianae pietatis, purum et pulchrum exemplum tibi monstrat»<sup>48</sup>. Insomma, Machiavelli potrebbe attestare la recezione di un testo savonaroliano tramite una complessa trasmissione, che partendo da Firenze (Savonarola), passa per Wittenberg (Lutero), quindi per Basilea (Erasmo), per ritornare, grazie alla mediazione della curia di Roma (Sadoletto), a Firenze (Machiavelli). Trovo più economico supporre questo lungo “giro”, piuttosto che ipotizzare la dipendenza diretta di Machiavelli dall'ultimo testo savonaroliano come sua terza fonte. Certo, lo studio della fortuna dell'isolato termine «immensa», riferito alla

<sup>46</sup> Titolo originario dell'opera; quindi *DeImmiser* 36,111=559f/33; 44,295-296=563d/43; 48,377=565b/48; 48,390=565c/48; 53,529=568a/56; 76,83=578e/86.

<sup>47</sup> Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum L «Miserere mei Deus», dum erat in vinculis=Meditatio pia et erudita Hieronymi Savonarolae Papa exusti Super Psalmos Miserere Mei Et In Te Domine Speravi*, Rhau-Grunenberg, Wittenberg 1523, p. 4: «Miserere mei, Deus, secundum misericordiam tuam». Non secundum misericordiam hominum, quae parva est, sed secundum tuam quae magna est, quae immensa est, quae incomprehensibilis est, quae omnia peccata in immensum excedit» (2). Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum xxx «In te, Domine, speravi» = Meditatio pia*, cit., p. 28: «bonitas infinita»; p. 36: «Vicit pietas ineffabilis & immensa»; p. 38: «Misericordia non sibi terminos posuit»; p. 39: «Ipse enim amor est, ipse bonitas infinita».

<sup>48</sup> M. Lutero, *Lectori pio = Prefazione a G. Savonarola, Meditatio pia*, cit., p. 2.

misericordia/pietà/*miseratio* di Dio, non consente di affermare certi rapporti di dipendenza: Erasmo dipende da Petrarca o da Savonarola? Savonarola dipende da Petrarca? Machiavelli dipende da Petrarca, da Savonarola o da Erasmo? Comunque, la sistematica dipendenza dell'*Esort* dal *DeImmMiser* consente di attingere una certezza minima: Machiavelli (come Sadoletto) è indotto a riprendere l'aggettivo «immensa», perché lo legge centralissimo nel testo erasmiano.

## III

Habemus magna exempla peccantium, habemus et poenitentium [...] quemadmodum sequuntur [David] errantem, ita sequuntur et poenitentem (86,334e340-341=583d-e/100)	da quello esempio [di David] né maggiore errore né maggiore penitenza... (2)
---	--

Il brano machiavelliano è evidentissimo calco di quello erasmiano: sostituisce simmetricamente due sostantivi antitetici («errore» e «penitenza») a due participi antitetici («errans/peccantes» e «poenitens/poenitentes»); traduce i «magna exempla» con «esempio ... maggiore» di errore e penitenza; entrambi i testi identificano in David il maggiore esempio di peccatore.

## IV

Poenitentiae remedium (82,2091=581b/93; 82, 2161=581b/94) remedium (68,8911=575a/76; 82,2121=581b/93; 95,5661=588b/113) poenitentiae pharmacum (84,2761=582c/97)	la penitenza unico remedio (9)
--	--------------------------------

L'identificazione secca tra penitenza e rimedio, che ricorre identica e strutturale nei due testi, non è affatto scontata; Erasmo la deriva dall'ambrosiano *De paenitentia*<sup>49</sup>, trattato di grande influenza sul *DeImmMis*. Mi pare ovviamente economico riconoscere la dipendenza soltanto indiretta, via Erasmo, di Machiavelli da Ambrogio.

## V

At misericors et miserator Dominus, non ignorans imbecillitatem humanae naturae, poenitentiae remedium vsque ad finem vitae omnibus paratum esse voluit. [...] Statim properent ad remedium, prius quam morbus adsuetudine reddatur immedicabilior (82,208-210 e 212-213=581a-b/93)	Né potette con il più pio remedio alla umana fragilità provvedere che con ammunire la umana generazione che non il peccato, ma la perseveranza del peccato lo poteva fare implacabile; e perciò aperse a l'uomini la via della penitenza [...] è pertanto la penitenza unico remedio a cancellare tutti i mali (8-9)
--	--

<sup>49</sup> Cfr. Ambrogio, *De paenitentia* II,6; II,9.

<p>Horum nonnulli sibi perpetuam malorum impunitatem pollicentes, aspernantur salubrem admonitionem, non recipiunt quidquid prouocare potest ad poenitentiam (62,770-63,772=572e/69)</p> <p>Sed illos manet execratio qui perseuerantes in peccatis tandem callo ducto nolunt intelligere vt bene agant, qui dicunt Deo: “Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus” [...] irrident minas Domini ad poenitentiam prouocantis (64,794-796 e 799,800=573a-b/70-71)</p> <p>Atque ita intelliget quantum debeat immensae Dei misericordiae, qui nostram imbecillitatem tam patienter tolerat, qui tot occasionibus inuitat ad poenitentiam (53,528-530=568a/56)</p> <p>Non ad desperationem sed ad remedium (68,891=574f-575a/76)</p> <p>...quam immensa sit Dei misericordia, cuius hodie suscepimus Encomion, quae tales etiam homines tolerat, ac differt ad poenitentiam (36,111-112=559f/33)</p> <p>Et ideo tutissimum est vitare peccatum. Proximum est vt protinus deleamus poenitentia quod admissum est incogitantia. Cedit et iustus in die septis, sed resurgit. [...] Nec enim ideo datum est poenitentiae pharmacum, vt volentes perseueremus in morbo: sed ne qui forte recidit, pereat in aeternum. [...] Saltem ab hoc gradu referendus erat pes ad meliora (84,270-273; 275-277; 280=582c-d/97)</p>	<p>Ne' quali duo vizii [offese contro al prossimo, ingratitude contro Dio] perché noi caggiamo spesso, Iddio benigno creatore ci ha mostrato la via del rizzarci: la quale è la penitenza (32)</p>
--	--

*Esort 8-9* trova perfette corrispondenze sistematiche con almeno quattro contesti erasmiani, seppure non vicini nel testo. Il più rilevante è certamente il primo (*DeImmMiser* 82,208-213 = 581a-b/93). *a*) All'erasmiana «imbecillitas humanae naturae» corrisponde la machiavelliana «umana fragilità»; con perfetta simmetria, entrambe sono messe in relazione al «poenitentiae remedium»/«penitenza unico rimedio», manifestazione dell'immensa misericordia di Dio; *b*) il termine «adsuetudo», quindi l'essere «perseuerantes» nel male dei peccatori, il loro «perseuerare in morbo», sono riassunti da Machiavelli con il termine «perseuerantia», quindi *c*) questa è indicata come la causa del «peccato» divenuto «implacabile» dall'indurirsi in esso, con piena corrispondenza con il «morbus» reso dall'assenza di pentimento/penitenza «immedicabilior»; *d*) il misericordioso «ammunire» machiavelliano corrisponde alla «salubris admonitio», quindi al «prouocare», all'«inuitare» erasmiani; *e*) seppure tramite la citazione biblica (*Gb* 21,14),

Erasmus mette in relazione il rifiuto del rimedio o della chiamata di Dio alla conversione con il disprezzo delle «viae tuae»; il tema machiavelliano della «penitenza» come «via» potrebbe essere stato quanto meno sollecitato dal potente versetto biblico, che descrive il disprezzo degli uomini per le vie salvifiche di Dio. Nell'ultimo brano erasmiano citato, è possibile rintracciare gli elementi che compongono la definizione machiavelliana della penitenza come «via del rizzarci»: Erasmo connette il farmaco della penitenza al rialzarsi («resurgere») di chi cade, ma sa ritrarre il piede dalla via («gradus») del peccato, convertendosi a quella della salvezza. L'insistenza machiavelliana sulla «via» aperta da Dio potrebbe comunque testimoniare anche una reminiscenza petrarchesca: «Ostendisti viam qua gradiendum foret; aperuisti aditum in tabernacula tua; monuisti quid cavendum atque unde declinandum sit»<sup>50</sup>.

## VI

Ingratitudinis est, eum contemnere, unde tantum beneficiorum acceperis. Dementiae est, ei velle rebellare (33,42-43=5558b/30)	Ma a volere conoscere la ingratitudine nostra conviene considerare quali sieno i beneficii che noi abbiamo ricevuto da Dio (10) Vedete, addunque, con quanta ingratitudine l'uomo contro a tanto beneficatore insur-ga (17)
---	---

Il parallelismo di questi due brani dell'*Esort* con il brano erasmiano è del tutto evidente: non soltanto entrambi gli autori insistono sulla peccaminosa «ingratitudo»/«ingratitudine» dell'uomo, perversa risposta ai grandi «beneficia»/«beneficii» di Dio «beneficatore», ma l'ingratitudine viene parallelamente connessa alla folle volontà di «ei rebellare»/«insurgere». Quello della lode dei «beneficia Dei» è un vero e proprio *topos* teologico; da rilevare l'esplicito riferimento di *DeImmMiser* 69,679-681 = 570f/64 a Lattanzio, *De opificio Dei* 3,18. Ma è soprattutto la grande trattazione agostiniana della contraddizione tra «beneficia Dei» e dilagante malignità degli uomini «ingrati», sistematicamente trattata in *DeCivDei*<sup>51</sup>, quella che domina la tradizione cristiana latina. Così, la contraddizione tra ingratitudine delle creature e gratuiti benefici di Dio è centrale nei *PsalmPenit* di Petrarca, come nel *Libro di amore di carità* di Dominici (sul quale tornerò diffusamente più avanti): «L'uomo peccando è molto ingrato, offendendo quello, dal quale tanti beneficj singularmente ha ricevuti» (*LibroAmCar* 485). Il tema dei benefici (quasi sempre connesso a quello dell'ingratitudine) si trasmette, soprattutto a partire da Agostino e tramite Petrarca, a Giannozzo Manetti, Leon Battista Alberti, Pico della Mirandola.

## VII

quot animantium, arborum, herbarum (60,704-705=5571c/66)	tanti animali, tante piante, tante erbe (13)
--	--

<sup>50</sup> F. Petrarca, *PsPenit* IV,17.

<sup>51</sup> Cfr. Agostino, *DeCivDei* I,1; XIX,13,2; VII,31; e soprattutto XXII,24,1-5.

Questo parallelo testuale – riassuntivo del complesso *Gen* 1,29-30 –, minimo dal punto di vista concettuale, prova con tutta evidenza che qui Machiavelli sta traducendo Erasmo persino pedissequamente, quasi automaticamente, forse aiutato da una memoria prodigiosa, capace di assorbire e riconnettere formule incontrate nel testo scritto, senza bisogno di ritornarvi (si noti, in Erasmo, la distanza tra questo brano e quello sopra citato). Considero impossibile che Erasmo e Machiavelli abbiano potuto proporre autonomamente una serie di tre sostantivi *a*) perfettamente corrispondenti, *b*) nello stesso ordine, *c*) in entrambi i casi introdotti da un aggettivo quantitativo, *d*) gli ultimi due dei quali reciprocamente ridondanti (seppure presenti come distinti in *Gen* 1,29), *e*) soprattutto in entrambi i casi in ordine invertito rispetto a *Gen* 1,29-30. Entrambi, infatti, mantengono, nell'ambito della creazione vegetale, la distinzione genesiaca tra «arbores»/«piante» ed «herbae»/«erbe», piuttosto superflua. Prova ne è la traduzione di Terracciano – «quante forme di animali, alberi» (p. 66) –, che lascia cadere il termine erasmiano «herbae». La perfetta corrispondenza dei tre identici termini riassuntivi del testo genesiaco e ancor più la loro inversione non possono, pertanto, essere casuali.

## VIII

Nihil omnium rerum non subiecit homini, solum hominem voluit sibi subiectum esse (48,395-396=565d/49)	Ogni cosa è creata per onore e bene dell'uomo, e l'uomo è solo creato per onore e bene di Dio (16)
---	--

Il *subicere* può essere interpretato come esistere con il fine di essere subordinato, finalizzato all'onore e al bene dell'altro? La sottomissione è o non è strumentale alla gloria di chi domina? In tal caso, le due frasi, così secche, simmetriche e inserite in un identico contesto di esaltazione dei *beneficia Dei*, corrispondono perfettamente: l'una è la traduzione dell'altra. D'altra parte, se la fonte primaria di Machiavelli è Erasmo, comunque egli leggeva in Dominici, *LibroAmCar*, 431 questa affermazione agostiniana: «Come dice santo Agostino: “Tutte le cose fece Dio per l'uomo, e l'uomo fece per sé”».

## IX

Audiamus peierari per adorandum nomen Dei, leue est quod dixi, audimus abiurari nomen Dei. [...] Sed qui refert, si lingua non sonet blasphemiam, quum multorum tota vita nihil aliud loquatur, quam blasphemias in Deum? Qui gulae seruiunt, ventrem pro Deo colunt... (36,86-86 e 114-116=5559c e 560a/32-34)	E quella lingua, fatta per onorare Dio, lo bestemmia; la bocca, onde si ha a nutrire, la fa diventare una cloaca e una via per soddisfare allo appetito e al ventre (18)
---	--

In entrambi i brani, è descritta la depravazione della «lingua»/«lingua», che anziché «adorare»/«onorare» Dio, si abbandona alla «blasphemia»/«lo bestemmia». Corrispondente è, pertanto, la conseguente degradazione della bocca a «gula»/«cloaca», che degrada l'uomo ad adorare il proprio «venter»/«ventre» al

posto di Dio. In Machiavelli, la «gula» erasmiana, che è strumento dell'idolatrice divinizzazione del «ventre»/concupiscenza (cfr. Paolo, *Epistola ai Filippesi* 3,19), è restituita tramite la distinzione «bocca»/«cloaca», che segnala come il naturale uso dell'organo attraverso il quale nutrirsi è perverso in libidinoso «appetito» del cibo, assolutizzato come sconcia realizzazione dell'uomo.

## X

Qui docet errantem, corripit delinquentem, castigat peccantem [...] misericordiam confert in proximum: qui exhortatur cessantes, qui consolatur afflictos, qui in spem erigit desperantes, misericors est in proximum suum (90,435-438=585d/106)	[Chi è privo di carità], conviene di necessità che sia inimico al prossimo, non suvenga a quello, non sopporti e' suoi difetti, non lo consoli nelle tribolazioni, non insegni alli ignoranti, non consigli chi erra, non aiuti i buoni, non punisca i tristi (31)
--	--

Seppure rivolta in negativo, la corrispondenza del brano dell'*Esort* rispetto a quello erasmiano è perfetta, densissima, terminologica, seppure l'ordine delle virtù/vizi sia diverso. All'erasmiano «docet errantem» corrisponde il machiavelliano «(non) insegni agli ignoranti, (non) consigli chi erra», ove è significativo come il fiorentino sdoppi l'unica e ambigua espressione latina, specificando come l'«errare» possa essere interpretato sia come ingannarsi a causa dell'ignoranza, sia come peccare allontanandosi dalla giusta verità. Al «castigat peccantem», Machiavelli fa corrispondere il «(non) punisca i tristi»; al «consolatur afflictos», il «(non) lo consoli nelle tribolazioni»; al «misericordiam confert in proximum», il «(non) suvenga al prossimo»; sicché all'essere «misericors in proximum suum» corrisponde, per contrasto, l'essere «inimico al prossimo».

## XI

<p>Petrus quum ter illum abiuraret [...] coepit amare flere (68,877-878=574e/75)</p> <p>Petrus ad intuitum Iesu recordatus sermonis dominici statim agnouit seipsum, ac velut indignum praesente Domino subducit sese, non ad laqueum sed ad fletum, hoc est non ad desperationem sed ad remedium (68,89=574f-575a/76)</p> <p>Passus est et Petrum, quem destinarat Ecclesiae suae principem, insigniter labi. Tantum fleuit et misericordiam est consequutus (86,329=583c/100)</p>	<p>Perdonò [...] a San Piero la ingiura di averlo non solo una volta, ma tre negato (33)</p> <p>E non solamente perdonò [David e Pietro], ma li onorò intra e' primi eletti nel cielo... solamente perché san Piero “flevit amare” (“pianse sempre amaramente”) il suo peccato, pianselo Davit, meritò l'uno e l'altro il perdono (35 e 37)</p> <p>E con san Piero piagnere amaramente, et di tutti i falli commessi vergognarsi (44)</p>
---	---

All'interno di una struttura identica caratterizzata da espressioni estremamente secche, notevolissime sono le corrispondenze tra *a*) «abiurare»/«ingiura» e *b*) «coepit amare flere [...] tantum fleuit»/«solamente perché [...] “flevit amare”», causa immediata della *c*) «misericordia»/«perdonare» di Dio. In particolare, l'espressione «amare flere», certo desumibile direttamente da *Lc* 22,54-62 (quindi non necessariamente dipendente da Erasmo), diviene meno banale, considerando che

in Mt 26,69-75 il pianto di Pietro è espresso tramite il verbo «plorare», anziché «flere»: che entrambi i testi riprendano il termine lucano, piuttosto che quello matteano, spinge a ipotizzare la dipendenza dell'uno dall'altro (seppure lo stesso Savonarola attesti la stessa espressione)<sup>52</sup>. Si noti, inoltre, la dipendenza dell'«abiurare» di Erasmo da Mt 26,72, sec. *Vulg* («negavit cum iuramento») e 26,74 («Tunc coepit detestari et iurare»). Il raffinato incrocio tra termini matteani e lucani, proposto dal biblista Erasmo, è ripreso da Machiavelli tramite il termine «ingiura», che esprime perfettamente l'ingiuria del giuramento falso. Insomma, sia nel *DeImmMiser* che nell'*Esort*, gli esempi di David e Pietro – a) tremendi peccatori e b) piangenti pentiti e “vergognosi”, quindi immediatamente perdonati – assumono un'assoluta centralità argomentativa, che difficilmente può essere spiegata, in due testi redatti a brevissima distanza l'uno dall'altro, senza concludere a favore della dipendenza del testo machiavelliano da quello erasmiano, che è letteralmente allagato dal tema ambrosiano delle lacrime come segno di penitenza, quindi lavacro di rigenerazione postbattesimale<sup>53</sup>.

## XII

<p>Latrociniis, furtis, rapiniis. [...] Rixis, obtreptionibus, sycophantiis plena sunt omnia (93,511 e 93,513/94,518=587a-b/110)  Vexat immerentem, opprimit imbecillem, traducit innoxium, spoliat inopem, imponit incauto (94,550-551=587e/112)  Quis compendioli causa non paratus est imponere fratri suo (93,513-514=587a; 110); illi charius vendo quid desiderat (93,516=587a; 110); etiam immerentes vltro laedimus (94,51=587b/111).</p>	<p>La volontà delle usure, delle infamie, degli inganni che si fanno al prossimo (40)</p>
---	---

La sintetica tripartizione machiavelliana dei vizi dipende, con tutta evidenza, dal modello erasmiano: colpisce la densità delle corrispondenze. Non può certo essere un caso che, tra l'innumerabile caterva di vizi indicabili tra quelli che caratterizzano disprezzo, strumentalizzazione, violenza nei confronti del prossimo, la stessa selettiva tripartizione ricorra nei due testi. Inoltre, colpisce l'identico ordine nell'elencazione degli identici vizi. Alle «usure» corrispondono «latrocinia, furta, rapinae»; alle «infamie» corrispondono «rixae» e in particolare «obtreptiones»; agli «inganni» corrispondono i «sycophantia». In Erasmo, la stessa tripartizione ritorna subito dopo: all'«usura» corrisponde il «vexare immerentem, opprimere imbecillem» (Terracciano: «vessa chi non lo merita, opprime il debole»), soltanto per «compendioli causa» (Terracciano: «per un po' di guadagno»); alle «infamie» il «traducere innoxium» (Terracciano: «calunnia l'innocente»), l'«immerentes vltro laedere» (Terracciano: «offendiamo anche chi non lo meri-

<sup>52</sup> Cfr. G. Savonarola, *Expositio in Psalmum L "Miserere mei Deus" = Meditatio pia*, cit., p. 4: «Petrus [...] amare fleuit»; p. 17: «fleuit amare».

<sup>53</sup> Cfr. *DeImmMiser* 80,200-82,219=581a-c/93-94.

ta»); agli «inganni» l'«imponere incauto» (Terracciano: «inganna l'indifeso»), cioè l'«imponere fratri suo» (Terracciano: «ingannare il fratello»).

## XIII

<p>“<i>Conuertimini ad Deum vestrum, quia benignus et misericors est, patiens et multae misericordiae, et praestabilis</i>” – siue vt Graeci codices habent μετανοῶν, hoc est poenitens – <i>super malicia</i> (Gioele 2,13). Deicit te magnitudo criminum, sed erigat magnitudo misericordiae diuinae, eam vide quot modis exaggeret propheta. <i>Benignus est</i>, pro quo Septuaginta verterant ἐλεήμων, hoc est <i>misericors</i> (72,20-26=577c-d/83)</p> <p>Quid nunc superest, nisi vt conuertaris et adeas inuitantem? Sed terrent minae supplicii, audi et respira: “et praestabilis super malicia”. Incertum quare quod Septuaginta verterant μετανοῶν, hoc est <i>poenitens</i>, diuus Hieronymus verterit <i>praestabilis</i>, nam Latinis <i>praestabile</i> dicitur quod praestari, hoc est, effici potest (74,33-36=577e/83-84)</p> <p>Quod vicit potentiae est, quod nobis vicit misericordiae est. Adoremus misericordem potentiam et fruamur potenti misericordia (58,639-640/570b=62)</p>	<p>Queste offese contro al prossimo sono grandi, la ingratitudine contro a Dio è grandissima; ne' quali duoi vizii perché noi caggiamo spesso, Iddio benigno creatore ci ha mostro la via del rizzarci: la quale è la penitenza. La potenza della quale... (32-33)</p>
--	--

Ritengo che questo parallelo, anche se fosse unico, sarebbe capace di provare la dipendenza di Machiavelli da Erasmo. Si tratta dell'unico luogo dell'*Esort* ove Dio è definito «benigno»; anche nella *Concio*, questo è l'unico luogo ove ricorra il termine «benignus». In entrambi i testi, Dio è benigno perché toglie la «magnitudo criminum», cioè i «vizii grandi/grandissimi». L'«erigere» corrisponde al «rizzare», così come il «deicere» corrisponde al «caggere», sicché la stessa immagine machiavelliana della via mi pare corrispondere all'invito al convertirsi («ut conuertaris») e al «seguire» («et adeas») colui che chiama/invita. Ma soprattutto è notevolissima la convergenza tra la nozione di penitenza e quella di potenza, che in Erasmo è dedotta dalla citazione di Gioele, ove ricorre anche l'identificazione tra misericordioso e benigno (nella traduzione geronimiana). La dipendenza machiavelliana da una fonte teologica mi pare del tutto ovvia: l'*Esort* riassume fedelmente l'esito del complesso argomentare erasmiano, senza riportarne la tortuosa elaborazione ermeneutica, fondata sulla tradizione geronimiana di «μετανοῶν, hoc est poenitens» con «praestabilis», quindi di colui che «effici potest». Mirabilmente, Machiavelli taglia secco: «La potenza della quale [penitenza]...»! La penitenza è potente: logicamente, questa conclusione è del tutto ossimorica, quindi di raffinata invenzione teologica e ardita fondazione esegetica. Ovviamente, Machiavelli vi è indotto unicamente dall'argomentazio-

ne erasmiana<sup>54</sup>. Tanto più che nota e fondativa è la sua condanna dell'atteggiamento "effeminato", penitenziale della religione dell'ozio, che induce a viltà, sottomissione, abbandono della lotta e della forza! Pertanto, questa esaltazione della "penitenza" – del tutto insolita per Machiavelli – si rivela essere, con tutta evidenza, un prestito letterario, piuttosto che una prova di personale conversione spirituale. Riassumendo: «benignus»/«benigno»; «magnitudo criminum»/«vizii grandi... grandissimi»; «erigere»/«rizzare»; «deicere»/«caggere»; «poenitens...», «praestabilis...», «quod effici potest»/«potenza della penitenza».

## XIV

<p>An non hic tempestiva interpellatrix fuerit nobis eleemosyna, quae liberabit a Gehenna, hoc est ab omni malo, et adiunget Domino qui fons est bonorum omnium? Quid igitur superest, charissimi, nisi vt imploremus Domini misericordiam, vt hoc quoque nobis largiatur vt esse misericordes possimus in proximum, ne si hic illius misericordiam neglexerimus post eam frustra requiramus, sed tanto seuerius iudicium experiamur quanto fuerimus hic maiore misericordia prouocati. Vincat in nobis humanos affectus misericordia in fratres, vt in Deo vincat erga nos misericordia iudicium. Ita fiet, vt concordibus animis simul misericordias Domini cantemus in aeternum, profitentes miserationes eius esse super omnia opera ipsius (96,586-592=588d-e/114-115)</p>	<p>Ma con quali sassi o con quali pruni reprimere noi la volontà delle usure, delle infamie, delli inganni che si fanno al prossimo, se non con le limosine e con onorare, beneficiare quello? Ma noi siamo ingannati da la libidine, rinvolti nelli errori e involuppati ne' lacci del peccato, e nelle mani del diavolo ci troviamo. Perciò conviene, ad uscirne, ricorrere alla penitenza e gridare con Davit: «Miserere mei, Deus!». E con san Piero piagnere amaramente, e di tutti i falli commessi vergognarsi (40-44)</p>
---	---

La conclusione delle due opere è concettualmente del tutto identica, imperniata sul concorrere tra *a*) «limosine»/«eleemosyna» e *b*) «ricorrere»/«implorare» al/la misericordia di Dio, unica condizione perché i penitenti siano liberati «da la libidine, [non rimanendo] rinvolti nelli errori e involuppati ne' lacci del peccato»/«ab omni malo», anziché precipitare nella «mani del diavolo»/nella «Gehenna». Sorprende il rovesciamento che avviene nel testo machiavelliano, latente anche in quello erasmiano, eppure reso più evidente dalla contrazione argomentativa che chiude l'*Esort*: se, in 38-40, vi si legge che «non basta pentirsi e piagnere», ma si deve correre «in le opere contrarie al peccato», dedicandosi alle «limosine», cioè alla carità che sovviene al prossimo, in 39-44 si torna a far dipendere la stessa elemosina proprio dal «ricorrere alla penitenza» e «piagnere», gridando «miserere» e invocando la misericordia di Dio. Così, in Erasmo, la tradizional-

<sup>54</sup> Erasmo stesso indica il fondamento di questa conclusione ossimorica, che è l'incarnazione di Cristo come rivelazione di una grazia universalmente elettiva e onnipotente, proprio perché immensamente misericordiosa: «Quod vicit potentiae est, quod nobis vicit misericordiae est. Adoremus misericordem potentiam et fruamur potenti misericordia» (*DeImmMiser* 58,639-640=570b/62).

mente cattolica insistenza sulle buone opere, necessarie per la salvezza, è subito riequilibrata dalla riaffermazione (occhieggiante a Lutero) che esse stesse dipendono unicamente dalla «misericordia Domini», sicché quelle stesse devono essere oggetto di costante invocazione, piuttosto che perversa illusione di produzione di meriti. Si noti, inoltre, la sopra evidenziata corrispondenza tra il «perciò conviene, ad uscirne» e il «quid igitur superest», indicativi di un'impasse, sperimentata dalla volontà che vuole operare il bene ed essere misericordiosa verso il prossimo, la quale però si trova inesorabilmente prigioniera della sua naturale, libidinosa peccaminosità; soltanto la confessione della misericordia di Dio, alla quale appunto grida il «miserere», è da entrambi i testi indicata come unica possibile *via d'uscita* dalla dominante perversione della creatura. Quasi costrettavi dalla sua fonte, intenta a percorrere la via mediana tra protesta luterana e tradizione prassistica cattolica, l'*Esort* machiavelliana si chiude, pertanto, nel riaffermare la misericordia di Dio come unica condizione dell'opera buona, sconfessando quella fiducia nella virtù meritoria dell'uomo, che pure il fiorentino Machiavelli aveva poco sopra affermata, quasi con un insofferente gesto di proclamazione della «dignitas» umana (malgrado sia da rilevare l'antropologia lucrezianamente pessimistica di Machiavelli, che entra meglio in risonanza con la cupa antropologia agostiniana, che non con l'ottimistica esaltazione umanistica dell'*hominis dignitas*).

Esaurita questa analisi abbreviata della dipendenza di Machiavelli da Erasmo, resta da valutare l'altra evidenza che mi pare emergere dall'*Esort*: la sua prospettiva antiluterana. Risulta sempre arrischiato avanzare tesi fondate su *argumenta e silentio*, tanto più se esse ambiscono a proporre conclusioni di alta portata. Eppure, nella lettura dell'*Esort*, non è possibile non notare una rimozione di termini e temi di assoluta rilevanza teologica e di scottante attualità, che per la sua sistematicità non può certo essere casuale, soprattutto perché essi ricorrevano centrali, insistentemente ribaditi nel *DeImmMiser*, rivelando la strategia profonda del raffinato, dialettico trattato erasmiano.

a) Machiavelli non cita mai, nell'*Esort*, il termine *grazia*, invece dialetticamente centralissimo nel trattato erasmiano, così come nel *LibroAmCar* di Dominici<sup>55</sup>. Questa caduta non può essere casuale: Machiavelli non è

---

<sup>55</sup> Mi limito a un solo esempio, ove esplicita è, nel nome di Agostino, la polemica antipelagiana, seppure reinterpretata in prospettiva sinergistica: «Ancora dice il maestro la speranza essere quella certa aspettazione della futura beatitudine, venente per la grazia di Dio a' meriti nostri; però che se noi credessimo dovere avere vita eterna non per la divina grazia, me per le nostre buone operazioni, saremmo eretici con Pelagio dannato e tutti suoi seguaci. [...] Raccogli adunque, che solo si possono sperare tre cose distinte e universali: la prima è la grazia divina, senza la quale non si può meritare; la seconda è il nostro esercizio nella detta grazia di Dio, senza il quale la grazia ricevuta si perde; la terza è la beatitudine eterna, la quale si dà a' virtuosi meriti fatti in grazia. Queste tre cose sono ogni cosa che si può sperare, le quali spera carità; spera grazia, della quale già radice possiede, però che carità tanto può essere senza grazia, quanto può mare essere senza acqua» (*LibroAmCar*, pp.

interessato a discutere, come Erasmo, né ha le competenze teologiche per farlo, tanto meno è interessato ad astrusi sondaggi nell'abisso dell'interiorità e dei suoi *moventi* (dialettica grazia/libero arbitrio). Deve decidere, quindi taglia con nettezza, elimina l'equivoco. La *religio* non è alimentata dalla controversia dogmatica sulla *gratia*, ma consiste in ubbidiente sottomissione, fattiva penitenza, potere sacrale che afferma il timore di Dio, rendendo possibile la costruzione di un ordine politico.

b) In tutta l'*Esort*, il termine *fede* ricorre un'unica volta, ma all'interno del *format* confraternale, ove «la fede di Cristo» è nettamente subordinata alla carità, nella quale dev'essere fondata se non vuole risultare del tutto vana, «nihil» (cfr. *1Cor* 13,2). Anche in questo caso, dobbiamo parlare di rimozione dell'altro punto capitale della teologia luterana. Nello stesso *DeImmMiser*, la fede riveste un ruolo strategico<sup>56</sup>, rappresentando il luogo teologico di confronto, mediazione e, comunque, scarto rispetto alle prospettive luterane, assolutizzatrici della *fides*<sup>57</sup>. Machiavelli, invece, preferisce *spegnere*, con il termine, la stessa *quaestio de fide*.

---

285-287). Proprio l'interpretazione di fatto "semi-pelagiana" della grazia proposta da Dominici, nettamente diversa da quella agostiniana radicale di Lutero, rende ancora più significativo l'abbandono machiavelliano del termine e del concetto di grazia.

<sup>56</sup> Seppure all'interno di un contesto evidentemente "semipelagiano", alcune affermazioni erasmiane risultano evidentemente equivocate, volte a togliere dialetticamente l'affermazione luterana della giustificazione *sola fide*, che d'altra parte aveva notevolissimo fondamento biblico nell'epistolario di Paolo: «Mihi videtur gratia pertinere ad vocationem; vocamur autem per fidem, hoc est credulitatem. Ea fides gratuitum est Dei donum, et ob id quibus id contingit debent diuinae misericordiae» (*DeImmMiser* 50,441-443=566c/52); «Fides nihil non impetrat a Christo» (76,102-103=579a/87); «Salus autem per fidem, fides per auditum» (80,172=580c/91). Comunque, contro Lutero, Erasmo sottolinea come la grazia che dona la fede sia comunque vocativa o suasiva (non irresistibilmente persuasiva), dunque chiami e susciti la libera e meritoria risposta dell'uomo.

<sup>57</sup> Sulla prospettiva luterana della *fides* come esclusivo atto giustificante, contro chi la sostiene tale soltanto se formata dalla *charitas*, cfr. M. Lutero, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1531, ed. 1535), WA t. 40/1-II, Hermann Böhlau, Weimar 1911, commento a *Gal* 2,16, in vol. 40/1, pp. 239-240, ove significativamente è respinta come vero e proprio veleno infernale l'interpretazione confraternale, fondata sull'inno paolino alla carità di *1Cor* 13, della *caritas* come umana virtù giustificante, senza la quale la fede stessa è *nihil*: «Haec vera est ratio Christianismi, scilicet, Fide in Christum, non operibus legis nos iustificari. Hic nihil te moveat impia glossa Sophistarum qui dicunt fidem tum demum iustificare, si accesserit charitas et bona opera. Hac pestilenti glossa eiusmodi optimos textus obscurarunt et depravarunt. [...] Si fides sine charitate non iustificat, ergo fides est otiosa et inutilis et charitas sola iustificat. Quia, nisi fides sit formata et ornata charitate, nihil est. Et pro hac sua pernicioosa et pestilente glossa comprobanda allegant adversarii locum ex 1. Corinth. 13.: "Si linguis hominum loquar et angelorum, si habuero prophetiam et novero mysteria omnia et omnem scientiam et si fidem habuero, ita ut montes transferam etc. Charitatem autem non habuero, nihil sum". Hunc locum putant esse murum ipsorum aeneum. Sed homines sine mente sunt, ideo nihil intellegunt nec vident in Paulo. Et hac falsa interpretatione non solum fecerunt iniuriam verbis Pauli, sed etiam negaverunt Christum et omnia eius beneficia obruerunt. Ideo vitanda est ut venenum infernale. Et concludendum cum Paulo: Sola fide, non fide formata charitate, nos iustificari. Quare non isti formae gratificanti tribuenda est vis iustificandi, sed fidei quae apprehendit et possidet in corde ipsum Christum Salvatorem. Haec fides sine et ante charitatem iustificat». Cfr., infine, il commento a *Gal* 2,19, in 40/1, p. 274: «Sophistae

c) Cristo stesso è citato unicamente due volte, la prima (dipendente da un passo di Dominici) in riferimento alla parabola del banchetto nuziale, ove la veste elettiva è identificata con la carità, quindi non con la fede; la seconda, ancora all'interno della parafrasi dell'inno paolino, in riferimento a quella «fede di Cristo» (26), radicalmente relativizzata, in quanto dichiarata del tutto vana, se non fondata sulla carità. Insomma, una riflessione o quanto meno un'effusione spirituale su Gesù e sulla sua mediazione, tema potentemente attestato nel *DeImmMiser*, è del tutto assente nell'*Esort*.

d) La carità è, a sua volta, identificata con la «religione»<sup>58</sup>, da interpretarsi con tutta evidenza come pia, integrale accettazione del patrimonio identitario tradizionale, mediato e garantito dall'autorità ecclesiastica, governata dal papa romano. Valuto come presa di posizione antiluterana questa netta identificazione tra «carità» e «religione» (nel denso senso soprattutto istituzionale, culturale, tradizionale, insomma politico che il termine riveste nel pensiero machiavelliano)<sup>59</sup>, rispetto alle quali «la fede di Cristo» è apertamente relativizzata, in quanto risolta nell'adesione al patrimonio religioso socialmente condiviso, piuttosto che in un rapporto personale e intimo con il Figlio di Dio.

e) Contrariamente alla talvolta dichiarata (ma, in effetti, niente affatto sostanziale!) svalutazione delle opere da parte di Erasmo, prossimo (seppure equivocamente) a Lutero nel rivendicare con Paolo il decisivo ruolo della grazia nel processo di giustificazione<sup>60</sup>, Machiavelli ripropone con forza, accanto al recepito tema del pentimento interiore e dell'invocazio-

---

dicunt quidem fidem iustificare, si facimus opera charitatis. Fidem in Christum habent pro phantasmate historico. Si addiderint charitatem informantem voluntatem, mox avertunt oculos adultere ad charitatem. Ego: Christus moritur in cruce et portat meum peccatum, infernum, diabolum... Oportet hic nihil agi quam credere, audire ista sic geri et indubitata fide apprehendere».

<sup>58</sup> «Non può essere pieno di carità quello che non sia pieno di religione» (*Esort* 26).

<sup>59</sup> Per fini politici, il pensiero religioso di Machiavelli è, pertanto, conservativo: cfr. i testi citati *infra*, nota 64.

<sup>60</sup> Mi limito a segnalare questo passo capitale e violentissimo, che, tramite una riaffermazione del magistero paolino, riassume a) l'esaltazione luterana della grazia come unica causa dei meriti dell'uomo e b) la denuncia luterana del commercio delle indulgenze e, più in profondità, del prassi-teologico dominante nella spiritualità cattolica: «Hic si nihil est quod tuis meritis possis ascribere, glorifica Dei misericordiam, adora Dei misericordiam, exosculare Dei misericordiam. Quod si quis conetur hic aliquam portionem sibi quoque vindicare, reclamabit ilico Paulus apostolus, haec omnia gratiae Dei tribuens. Omnes huius epistolae crepant gratiae vocabulum, quod quoties audis intellige tibi commendari Dei misericordiam. Si verum dixit Paulus, vbi sunt impudentes isti qui vendunt quibuslibet sua bona opera, quasi tantum ipsis domi supersit vt possint et alios ditare? Miserabiles sunt qui sic venditant sua benefacta, maledicti sunt qui confidunt in operibus hominum. [...] Sed grauius etiam peccant qui caeteris ex bonorum operum exuberantia pollicentur diuitias. Porro quid suadet huiusmodi Spiritus Sanctus? (*DeImmMiser* 61,727-62,743=571f-572a/67-68).

ne al perdono di Dio, un'interpretazione del tutto tradizionale degli *opera* di penitenza (cfr. *Esort* 19, 33 e 38-39). Sicché, mentre in *DeImmMiser* l'immagine della «vestis» ricorre soltanto in accezione negativa, venendo identificata con la falsa giustizia che si pretende illusoriamente di derivare dalle opere buone<sup>61</sup>, Machiavelli ribadisce la tradizionale identificazione cattolica dell'elezione con il possesso della veste di carità, acquisita tramite opere buone di misericordia e di penitenza.

Quanto queste sistematiche omissioni e questi arroccamenti tradizionali siano rilevanti per riconoscere l'*intentio* strategica dell'*Esort*, violentemente polemica contro l'eversione luterana<sup>62</sup>, risulta evidente, se si considera che a metà del 1525 in ambiente curiale già sono formalizzati i celebri *slogan* luterani *sola gratia, sola fide, solo Christo*, posti in radicale antitesi con gli *opera bona* dell'uomo e il sistema della religiosità penitenziale sui quali è fondata la caccia babilonica del papato romano. I riferimenti luterani si potrebbero moltiplicare. È comunque ovvio che Machiavelli, scrivendo l'*Esort* all'interno di un contesto curiale, nel quale Giulio de' Medici già da cardinale conduceva e coordinava la lotta europea contro il cinghiale sassone, opera all'interno del punto di osservazione privilegiato e assolutamente interessato. Le omissioni e le semplici, radicali opzioni teologiche di Machiavelli dipendono, insomma, da parole d'ordine d'apparato, da luoghi comuni polemici e identitari, tanto più reattivi, quanto più interni alla curia romana.

Erasmo, invece, scrive nella prospettiva della mediazione teologica e della riduzione della frattura confessionale, tenta uno sforzo dialettico di ritrattazione della radicale protesta luterana all'interno di una teologia della misericordia universale, capace di tenere insieme riconoscimento dell'assolutezza della grazia e irrinunciabile ruolo del libero arbitrio, interiorità profonda della fede e necessità degli atti di misericordia a favore

<sup>61</sup> «Et tu petis ab homine vestem bonorum operum, qui hoc miserabilis est nudus quo sibi videtur magnificentius vestitus?» (*DeImmMiser* 62,748-749=572b/68).

<sup>62</sup> In questa prospettiva, cfr. P. Godman, *From Poliziano to Machiavelli*, cit., p. 282, che tenta di mettere in dipendenza l'*Esort* dalla bolla leonina *Exsurge, Domine* (1520), per la quale cfr. L. Tomassetti (ed), *Bullarium Romanum Diplomatum*, t. V, cit., pp. 749-757. Seppure la proposta rimanga del tutto generica, non sostanziata da una doverosa analisi testuale, né da uno studio soddisfacente del contesto, ritengo che qui Godman abbia intuito qualcosa di rilevante. Mi limito in questa sede a segnalare tre proposizioni condannate dalla bolla antiluterana, che rivelano l'antitesi tra la prospettiva di Lutero e quelle affermate da *Esort*, *DeImmMiser* e, come vedremo, *IntMiser* di Sadoletto. «Tres esse partes Poenitentiae, contritionem, confessionem, et satisfactionem, non est fundatum in sacra Scriptura, nec in antiquis sanctis christianis doctoribus» (prop. V, p. 750). «Contritio, quae paratur per discussionem, collationem, et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis, ac aeternae damnationis acquisitionem, haec contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem» (prop. VI, p. 750). «In omni opere bono iustus peccat» (prop. XXXI, p. 751).

del prossimo, ritorno radicale alla nuda parola del vangelo e tradizionale mediazione ecclesiastica. Di Lutero, l'umanista recupera almeno retoricamente (essendo la sua teologia comunque irriducibile a quella del riformatore) elementi caratterizzanti, insistendo sulla svalutazione delle indulgenze, sulla dipendenza da Cristo di ogni merito umano, seppure introducendo un'altissima lode dei *beneficia Dei*, che pare avere la funzione di bilanciare umanisticamente la recezione (comunque relativa) della peccaminosità radicale dell'uomo. Ma, rispetto all'aut aut neoagostiniano di Lutero, Erasmo non può che risultare equivoco<sup>63</sup>. Lutero rifiuterà nettamente questa sintesi dialettica, denunciando come perversa (origeniana, quindi criptopagana) l'umanistica fiducia di Erasmo nella libertà dell'uomo e nella dignità della ragione (ampiamente ribaditi nel *De libero arbitrio*, ove evidente è la simpatia per Pelagio e la presa di distanza da Agostino), alla quale egli contrappone il radicalismo apocalittico agostiniano del *De servo arbitrio*, quindi una dottrina antiumanistica della giustificazione indebita e predestinata. Analogamente, ma sul fronte contrapposto, Machiavelli, certo a partire dalle sue minime conoscenze teologiche e dalla captazione dell'ideologia dominante a Roma, sceglie lo scontro aperto: nel suo pragmatismo politico e nel suo evidente disinteresse per le sottigliezze della disputa teologica, corregge la strategia certo polemica, eppure moderata, dialogica, quindi ancora equivoca di Erasmo nei confronti di Lutero. Machiavelli non intende *vezzeggiare* Lutero, ma *spegnerlo*, tagliando tutti i frequenti e importanti, ambigui riferimenti erasmiani alla grazia e alla fede, incapaci di *risolvere*, anzi equivocamente esposti all'interpretazione teologica, virtualmente anarchica. Machiavelli semplifica, riduce l'equivoco, esclude il difforme, l'anomalo rispetto alla sua *religione* tradizionale<sup>64</sup>: *decide*. Dinanzi al gordiano nodo

<sup>63</sup> Seidel Menchi ha restituito l'equivocità della prospettiva erasmiana: «Criptocitazioni e assonanze luterane sono disseminate in varie parti del trattato. Qualche volta il loro peso è tale, da dare l'impressione che Erasmo si fosse spinto molto avanti nella comprensione della dottrina della giustificazione in senso luterano» (S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, cit., pp. 156-157). D'altra parte, l'insistenza sull'infinita e universale misericordia di Dio è riconosciuta come evidentemente antiluterana: «All'esperienza della disperazione offre alimento la teologia luterana. [...] I teorici dell'antinomia fra legge e vangelo – intendi: Lutero – appaiono a Erasmo come “frenetici piuttosto che eretici”, i quali di un Dio ne hanno fatti due» (p. 157). Insomma, «il trattato *De immensa Dei misericordia* si prestava a una lettura trasversale in chiave sommessamente luterana. Ma esso si prestava anche a una lettura confessionalmente conciliante, ispirata da un bisogno di aggiornamento teologico» (p. 158). Rispetto alle oscillazioni della Seidel Menchi, sono, comunque, molto più netto nell'identificare la prospettiva antiluterana della *Concio*.

<sup>64</sup> «Sono infami e detestabili gli uomini distruttori delle religioni» (*Disc* I,x,7). «Debbono adunque i principi d'una repubblica, o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenerli; e, fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose, che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle» (*Disc* I,xii,7-8).

teologico, al groviglio, allo gnommero nel quale Erasmo stesso sembra equivocamente impigliarsi, taglia di netto, recide il *sola fide* e il *sola gratia* luterani, rispondendo con un semplice, secco, univoco *sola charitate*. Con un nemico ormai aperto e violento, non si dialoga, ma si combatte: non si media né si cercano soluzioni pacifiche di compromesso, ma ci si scontra in guerra, in una battaglia mortale, persino nell'adozione di semplici formule d'apparato, di *format* teologici curiali.

Preciso, infine, che la prospettiva machiavelliana non può essere ricondotta a coordinate rigorosamente savonaroliane, se non per il loro almeno parziale corrispondere alle coordinate tradizionalistiche della spiritualità italiana della carità, in particolare fiorentina. Come già rilevato, alcune espressioni dell'*Esort*, che ricorrono negli ultimi commenti savonaroliani dei salmi, ricorrono *anche* nella *Concio*, sicché ritengo che Machiavelli li recuperi tramite la mediazione di Erasmo, lettore dell'edizione luterana degli ultimi due salmi di Savonarola. Non ritengo infatti economico ammettere un inutile raddoppiamento di fonti, quando i pochi elementi "machiavelliani" della fonte savonaroliana ricorrono tutti in quella erasmiana, certamente ispiratrice sistematica dell'*Esort*.

La restituzione dell'*Esort* come geniale e raffinato assemblaggio di testi di alta complessità teologica e di attualità politico-religiosa 1. rende possibile riconoscere l'impressionante prontezza machiavelliana di captazione, quindi la sua potente capacità di selezione e sintesi della materia teologica (persino!), a partire da una ben precisa scelta ideologica; 2. dimostra l'altissima posta in ballo, quella di confrontarsi con testi di notevolissimo spessore teologico, di enorme portata identitaria e di bruciante attualità teologico-politica: Machiavelli sa di misurarsi con il culmine dell'intelligenza umanistica europea, nel centro curiale della cristianità cattolica, in un frangente storico-religioso di assoluta rilevanza... e non può fallire; 3. insinua l'ipotesi che l'opera sia uno straordinario "pezzo di bravura", freddo esercizio intellettuale e letterario di apparato (quindi niente affatto un plagio, considerato che il testo erasmiano era letto e apprezzato dai primi destinatari dell'epitome, umanisti pontifici, curiali, il papa stesso), piuttosto che come appassionata, intima *confessio fidei*. L'*Esort*, allora, mi pare essere testo di altissima rilevanza teologico-politica, piuttosto che testimone di una personale, intima fede cristiana di Machiavelli. Sicché, invertendo l'ordine del rapporto tra occasione e penitenza nell'epigramma machiavelliano dell'*Occasione*, si potrebbe dire che in questo caso la penitenza è stata, per Machiavelli, la chioma dell'occasione fortunata, la possibilità, che ha violentemente afferrata, di partecipare da assoluto protagonista alle vicende politiche e religiose del suo tempo. Questa prospettiva consente di guardarsi dal perdurare di due dominanti

pregiudizi ideologici contrari, Scilla e Cariddi che assumono il “sasso” dell’*Esort* o *a*) dogmaticamente, come “testata d’angolo” fideistica, che consentirebbe una restituzione dell’intima religiosità cristiana di Machiavelli (Alderisio, Ridolfi, Germino, De Grazia, Ballabio, Pacini, Viroli, Bausi, persino), o *b*) scetticamente, come “pietra di inciampo” religiosa, quindi come insignificante prestazione occasionale e del tutto marginale da ridicolizzare (Croce, Villari, Tommasini, Cattani, Norton, Ciliotta-Rubery)<sup>65</sup>. Comunque, proprio grazie all’*Esort*, ritengo si possa finalmente concludere che non è affatto condannato a rimanere con un pugno di mosche in mano chi si sia dedicato a indagare i rapporti tra Machiavelli e gli eventi della cultura religiosa del suo tempo, nei confronti dei quali il silenzio del fiorentino pareva essere stato assoluto<sup>66</sup>. Tra il 1524 e il 1525, i tre principali pianeti del pensiero e della cultura cinquecenteschi si sono meravigliosamente allineati.

III. *Il Libro d’amore di carità di Dominici è la fonte dell’anomalo inno alla carità machiavelliano, che si uniforma a un codice confraternale fiorentino, rilanciato a Roma in prospettiva antiluterana.*

La seconda fonte dell’*Esort* è rintracciata nel *Libro d’amore di carità* (= *LibroAmCar*: 1402-1404) del domenicano Giovanni Banchini, detto Dominici<sup>67</sup>, ammiratore di Caterina da Siena, grande mistico e teologo (confutatore con il *Lucula noctis* dell’umanesimo cristiano di Salutati),

<sup>65</sup> Questa oscillazione è stata perfettamente restituita, ma non dialetticamente risolta, da A. Ciliotta-Rubery, *A Question on Piety. Machiavelli’s Treatment of Christianity in the Exhortation to Penitence*, in D. Kries (ed.), *Piety and Humanity. Essays on Religion and Early Modern Political Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997, pp. 11-48, che pure propende per l’interpretazione scettica: «Scholars, convinced of Machiavelli’s impiety, seem to have left the *Exhortation* out of the debate because of its puzzling and seemingly incongruous nature, relative to other works. However, for those convinced of his piety, this piece has been neglected wrongfully. Viewing it as a reflection of sincere religious conviction, these scholars insist the *Exhortation* may be the most revealing work of Machiavelli’s piety and thus deserving of serious attention» (12).

<sup>66</sup> «Il caso di Machiavelli è quello di un uomo di straordinaria intelligenza e di letture intense. Ma quando si cerca di capire quale fosse la sua conoscenza di ciò che si muoveva nella realtà culturale e religiosa europea si rimane con un pugno di mosche: conobbe Erasmo? Seppe di Lutero? Certamente sì, da uomo del suo tempo e da lettore e osservatore specialmente acuto e attento quale fu. Ma non ne scrisse, né vi alluse nella sua ricca corrispondenza» (A. Prospero, *Il Lutero italiano*, in A. del Col, A. Jacobson Schutte [eds.], *L’inquisizione romana, i giudici e gli eretici. Studi in onore di John Tedeschi*, Viella, Roma 2017, pp. 75-90, in part. p. 76).

<sup>67</sup> Il rapporto tra *Esort* e *LibAmCarit* di Dominici è stato già suggerito da G.P. Pacini, *Per una rilettura dell’«Esortazione alla penitenza» di Niccolò Machiavelli*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 29(1991), pp. 125-134: «Lo spazio entro cui si muove l’*Esortazione* è quello degli Spirituali domenicani. L’esaltazione della carità che in essa si trova richiama ad esempio alla mente (ma le fonti possono essere state anche altre) il *Libro di amore di carità* di Giovanni Dominici, un autore che aveva avuto un’eco vasta anche a Firenze oltre che a Venezia» (p. 133). Pacini non ha però condotto un’analisi del testo di Dominici, che gli avrebbe consentito di provare tramite precisi elementi testuali la fondatezza della sua intuizione, anziché avanzarla in maniera così generica, persino evasiva.

impegnato nella riforma dell'ordine e della chiesa durante lo scisma d'occidente, infine cardinale. Dominici fu maestro di Antonino Pierozzi, vescovo di Firenze e fondatore, con il sostegno di Cosimo de' Medici, della *Compagnia dei Buonomini di san Martino* (1442), di cui Giulio de' Medici sarà membro, per poi assumerla a modello dell'*ArcCar* romana. Il notevole, seppure conciso *inno alla carità*, certo anomalo per Machiavelli, eppure intonato nel cuore dell'*Esort*, replica, infatti, un *format* teologico confraternale fiorentino, condiviso dagli statuti dell'*ArcCar* e dalle bolle papali dedicatele<sup>68</sup>, che i pontefici medicei avevano trapiantato al centro della cattolicità, promuovendolo come codice identitario spirituale, privilegiato strumento sociale e religioso di governo delle coscienze, soprattutto in risposta alla sfida della Riforma. Si ricorda come tre manoscritti del *LibroAmCar* fossero presenti presso la ricchissima Biblioteca della famiglia Gaddi: alcuni dei suoi membri ebbero rapporti strettissimi di vero e proprio discepolato con Dominici; Caterina Gaddi, bisnonna di Giovanni Gaddi, è attestata come copista di uno dei tre manoscritti. Riporto qui quattro esempi, dei dieci identificati, della dipendenza di Machiavelli da questa fonte relevantissima non soltanto per la spiritualità fiorentina, ma per la stessa genesi del *Divino amore* genovese e romano, confraternita fortemente apparentata con l'*ArcCar*, nella quale, almeno in parte, confluirà tra il 1525 e il 1527.

## I

<i>Libro d'amore di carità</i>	<i>Esortazione alla penitenza</i>
GIOVANNI (BANCHINI/BACCINI) DOMINICI, <i>Libro d'amore di carità</i> (1397-1398), ed. A. Ceruti, Romagnoli Dall'Acqua, Bologna 1889 (indicazione di pagina)	NICCOLÒ MACHIAVELLI, <i>Esortazione alla penitenza</i> 22-30, ed. Cutinelli-Rèndina (indicazione di paragrafo) = " <i>Inno alla carità</i> "
Dica adunque Paolo: "Se senza carità parlo, sono come ottone che suona o cembalo che trilla" [...] non è bene udito e non fa frutto (32-33) Chi arà carità [...] faranno frutto accetto a Dio (38)	...factus sum sicut aes sonans [...] io son proprio come un suono senza frutto (24-25)
Chi carità non ha [...] per sé nullo frutto aspetta (67) Ora si richiede vedere quanto frutto portano limosina e martirio fatte in carità, poi che nulla vagliono date fuori di carità (88)	

<sup>68</sup> Formule corrispondenti a quelle dell'inno alla carità di *Esort* 22-30 ricorrono a) ne *Gli Statuti della Compagnia della Charità di Roma, Prima Parte e Seconda Parte* (= *StatutiCar*), stampati «in Roma [senza data] per Antonio Blado Asolano»; il testo, conservato presso la Biblioteca Casanatense, è accessibile in rete all'indirizzo: [archive.org/details/bub\\_gb\\_haXlBcka6yYC](http://archive.org/details/bub_gb_haXlBcka6yYC); b) nella *Bolla "Illius"*

L'assoluta anomalia della traduzione machiavelliana dell'espressione latina «aes sonans» – letteralmente «bronzo sonante» – con «suono senza frutto» è stata la spia che mi ha consentito di rintracciare il *LibroAmCar* di Dominici come seconda fonte-chiave dell'*Esort*. La forzatura era tale che non poteva che dipendere da una fonte teologica, che sull'espressione latina aveva ragionato, per di più contraendovi un denso riferimento alla dialettica agostiniana dell'*uti* e del *frui* (privo di *caritas*, il desiderio dell'uomo non è in grado di attingere il *frui*, cioè il beatificante amore assoluto che soltanto Dio può garantire); questo riferimento risulta essere quasi scontato per il domenicano Dominici, significativamente noto come «*alter Augustinus*», ma del tutto estrinsecamente affiorante in Machiavelli, essendo appeso a un particolare del tutto minimo, cui non era dedicato approfondimento teologico alcuno. Considerando il taglio machiavelliano della citazione di Paolo (che comincia: «Se io parlassi con tutte le lingue delli uomini e degli angeli»: p. 25), è rilevante quest'altra notazione del *LibroAmCar*, ove si sottolinea che è proprio del parlare angelico «col proferire fruttificare» (p. 11). Il rapporto tra frutto e carità è sviluppato in maniera martellante alle pp. 155-157, in particolare alla «regola settima della carità. [...] Vuole adunque la carità frutti stabili e perpetui, de' quali chi non produce, come albero infruttuoso, secondo che dice la radice dell'amore, sarà tagliato e messo nel fuoco. Frutti eterni fare non si possono né generare, né generati nutrire, se non solo nel ventre della carità» (pp. 155-156). In una formula: si esalta la «fruttuosa carità, la quale secondo Paolo è radice di ogni bene», in quanto formata dalla «diritta e continua intenzione con Dio, in Dio e per Dio» (p. 499). Il riferimento è chiaramente a Paolo, *Epistola ai Galati* 5,22: «Il frutto dello Spirito è carità (ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη)» (cfr. *LibroAmCar*, pp. 507-508). Il «suono senza frutto» è sintetica captazione dell'intelligentissima memoria selettiva di Machiavelli.

## II

[ <i>non agit superbe/perperam</i> ] “La carità non adopera <i>perperam</i> ”. [...] Vogliendo questo	non è perversa, non insuperbisce (27)
avverbio <i>perperam</i> più dilatare, tanto vale quanto perverso; e così Paolo vorrebbe dire: “La carità nulla fa perversamente”. Dicesi fatto o detto ovvero pensato essere perverso, quando fatto non è con debito verso. [...] Così la carità nulla fa perverso, né torto, né traverso (132-134)	

*qui charitas*”, cit.; c) nella *Bulla canonizationis sancti Antonini archiepiscopi Florentini*, promulgata da Clemente VII il 26 novembre 1523, ora in L. Tomassetti (ed), *Bullarium Romanum*, cit., Torino 1860, t. VI, pp. 26-38. d) nella *Bulla donationis domus Sancti Hieronimi*, cit. Segnalo come l'opera di sant'Antonino fosse apprezzatissima dal datario Giberti, che successivamente ne promosse stampa e diffusione nella sua diocesi veronese: cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. 252-253. Evidentemente, l'opera di vescovo riformatore a Verona rivela, almeno da un punto di vista spirituale, piena continuità con le esperienze romane; egli condivide un *format* confraternale, fatto proprio persino da Machiavelli.

Machiavelli dipende evidentemente dalla diffusa variante latina che traduce il greco οὐ περπερεύται di *1Cor* 13,4 con l'espressione latina «non agit superbe», da lui restituita con un «non insuperbisce»; eppure, leggendo e seguendo la raffinata spiegazione di Dominici, che presuppone come dettato la traduzione/calco «non agit perperam» proposta dalla *Vulgata* (che riprende il «caritas non est perpera» della *Vetus latina*), Machiavelli sdoppia la traduzione italiana. Introduce, infatti, il riferimento (in effetti “dilatato”) all'«essere perverso», appunto dipendente dall'interpretazione di Dominici dell'avverbio *perperam*. Questo sdoppiamento è prova indubitabile dell'intelligente e fedele dipendenza di Machiavelli dal testo di Dominici<sup>69</sup>.

## III

Dimenticano il proprio comodo (366)	Non cerca il suo proprio comodo (27)
-------------------------------------	--------------------------------------

Machiavelli, nella parafrasi dell'inno, restituisce l'espressione latina «non quaerit quae sua sunt» con un'espressione niente affatto fedele, mutuata, con tutta evidenza, da Dominici.

## IV

<p>Carità [...], della quale chi non è vestito, è cacciato dal giocondo ed eternale convito e messo nelle dolenti tenebre infernali, secondo la parabola dello sposo primo della carità messer Iesu Cristo (4).</p> <p>A te conviene prima di ogni cosa dentro e di fuori vestirsi di carità, divisa sola di Cristo e de' seguaci suoi (11-12)</p> <p>T'incoronino grande in quello reame, dove ciascuno è di carità vestito, secondo santo Agostino che dice: “Sola la carità è quella che distingue i figliuoli di Dio da quelli della perdizione e solo questa con Dio è cagione dell'eterna corona” (35)</p> <p>...per aprire l'eterno regno a chi è di carità vestito (330)</p>	<p>Questa [la carità], quella celestiale veste della quale noi dobbiamo vestirci se vogliamo essere intromessi alle celestiale nozze dello imperadore nostro, Cristo Iesù, nel celeste regno; questa, quella della quale chi non sia &lt;...&gt; sarà cacciato dal convito e posto nel sempiterno incendio (30)</p> <p>Questa, padri e fratelli miei, è quella sola che conduce l'anime nostre in cielo (23)</p>
<p>Contempla, anima diletta, dallo sposo tanto amata, i cibi, sapori odoriferi e soavi conviti. [...] gridando: “Amor di carità, che mi ài così vestita” (432-433)</p> <p>Questa è la cagione perché fu cacciato uno delle divine nozze, però che non era di carità vestito (495)</p> <p>Carità. [...] è solo il vestimento delle festive e divine nozze eternali (513)</p>	

<sup>69</sup> Sulla relazione e distinzione tra *superbia* e agire *perperam*, cfr. Agostino, *De natura et gratia* 29,33.

La parafrasi della notissima parabola del banchetto nuziale è specificata, in entrambi i testi, dal ricorrere dell'identificazione della «veste nuziale» con la «carità», l'unica, esclusiva virtù capace di fare accedere in cielo, nel regno di Cristo «sposo» e «imperadore». L'assenza della veste di carità conduce «nelle tenebre infernali»/«nel sempiterno incendio». Notevole, in Dominici, il riecheggiamento di una citazione agostiniana<sup>70</sup>, che identifica (a partire da *Mt* 22,14) la veste nuziale della carità con l'elezione. Il recupero machiavelliano, in pieno conflitto confessionale, di queste affermazioni così pregnanti in relazione alla dottrina dell'elezione non può non avere una finalità antiluterana. Ritengo, insomma, che il recupero di questo excursus di Dominici, influente anche sui documenti dell'*ArcCar*, non sia affatto casuale o ingenuo, ma intenzionale e polemico: esso è finalizzato a confutare la dottrina luterana della giustificazione/elezione per fede (Lutero, già a partire dal 1520; Melantone; successivamente Valdés), contrapponendole l'identificazione tradizionale (da Ambrogio e Agostino, a Gregorio Magno e Bernardo di Chiaravalle, da Tommaso d'Aquino a Caterina da Siena, Dominici, appunto, e Caterina da Genova) della veste dell'elezione con la carità. Questa identificazione diviene, pertanto, un *format* confraternale, in particolare italiano, rilanciato dai teologi antiluterani (Eck, Schatzgeyer, Catarino).

IV. *Jacopo Sadoletto, segretario ai brevi dei papi medicei, è stato anch'egli ammiratore e interprete della Concio erasmiana in un'opera pubblicata nel 1525; inoltre, nelle sue opere maggiori, egli è relevantissimo testimone della penetrazione di tesi machiavelliane in ambito curiale e umanistico romano, cultore della classicità.*

Profonda è la consonanza della machiavelliana *Esort* con la penitenziale *Interpretatio in psalmum "Miserere"* (= *IntMiser*)<sup>71</sup> di Sadoletto, pubblicata proprio nell'anno santo del 1525, essa stessa profondamente dipendente dal *DeImmMiser* erasmiano e impegnata nella polemica contro Lutero (seppure mai nominatovi, così come mai è nominato nell'*Esort*). Sadoletto, segretario ai brevi dei due papi medicei, aveva inviato a Machiavelli l'intima *Lettera del 6 luglio 1525*, salutandolo tre volte con l'appellativo di «fratello/*frater*»: termine che, ripetuto per iscritto da uno dei massimi protagonisti della «riforma» spirituale cattolica, vescovo e segretario del papa, pare essere indicativo *anche* di un forte «apparentamento» spirituale<sup>72</sup>. Se

<sup>70</sup> Cfr. Agostino, *In epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* v,7: «Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli, nisi caritate».

<sup>71</sup> Cfr. J. Sadoletto, *Interpretatio in Psalmum «Miserere Mei»*, cit.

<sup>72</sup> Come mai il segretario del papa, uomo di altissima statura sociale, ecclesiastica, culturale (considerato con Bembo il più grande latinista del suo tempo), nutriva rapporti così intimi con un uomo culturalmente così distante e per molti aspetti oscuro, quale il nostro Niccolò? Si potrebbe spiegare l'intensità del rapporto con la segnalazione che Sadoletto era figlio del modenese Giovanni e della ferrarese Francesca Machiavelli: *Fran' Malchiavella* è il nome riportato sulla lapide dello splendido monumento sepolcrale di famiglia, fatto costruire da Sadoletto nel 1517 sul fianco del Duomo di Mo-

Sadoletto, che “ama di continuo”<sup>73</sup> Machiavelli, si rivela nella sua *IntMiser* lettore appassionato del *DeImmMiser* di Erasmo<sup>74</sup>, da Sadoletto “amato *incredibiliter*”<sup>75</sup>, la dipendenza sistematica dell’*Esort* dal trattato erasmiano trova una fortissima prova esterna. Sadoletto è il *medius* cattolico-romano tra Machiavelli ed Erasmo, autore profondamente ammirato anche da Giberti<sup>76</sup> e dallo stesso Clemente VII, cui l’olandese rivolgerà lettere encomiastiche prima e dopo il sacco. Se, dunque, il papa e i suoi più importanti curiali, fondatore e membri di punta dell’*ArcCar*, sono tutti filoerasmiani<sup>77</sup>,

dena (spostato nel 1828 nel Museo lapidario del Duomo). Francesca Machiavelli apparteneva a una famiglia ferrarese, definita da Douglas «the most important banking dynasty in the Duchy» (R. Douglas, *Jacopo Sadoletto, 1477-1547. Humanist and Reformer*, Harvard University Press, Cambridge MA 1959, p. 243, nota 6; cfr. anche p. 295, note 7-8). È quindi esclusa una sua parentela con Niccolò. Non a caso, i discendenti Machiavelli, Ricci in testa, impegnati a testimoniare l’ortodossa religiosità dell’avo, non hanno mai rivendicato una parentela così prestigiosa con un futuro cardinale. Non è, allora, l’ipotesi di una prossimità anche spirituale (magari persino di un recentissimo legame confraternale?), una risposta più probabile?

<sup>73</sup> «Vi amo di continuo et ho caro di farvi piacere; e così mi vi offero e raccomando» (J. Sadoletto, *Lettera a Niccolò Machiavelli del 6 luglio 1525*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, p. 393). La lettera è indirizzata «allo spettabile come fratello Nicolò Machiavelli» e si apre con la corrispondente invocazione: «Spectabilis vir tamquam frater». Sadoletto si firma «Vostro buon fratello».

<sup>74</sup> Tra i tanti, mi limito a un unico esempio, evidentemente antiluterano: nell’*IntMiser* ricorre l’originalissima, persino scandalosa espressione, proposta dalla *Concio*, dell’«extorcere» a Dio la sua misericordia, operato dalla penitenza interiore: «Ista iam sunt cordis uerba, potius quam oris, & quidem eadem uera arma sunt, quibus uincimus iram Dei, & ab eo misericordiam extorquemus. Sit ille quantumuis iratus, quantumuis furore ardens, quantumuis acer ad ulciscendum & paratus, ut iam distinxerit gladium seueritatis suae. Agnosce peccatum tuum, & illud tibi aduersarium constitue, omnem subito Dei iram & impetum perfregisti» (*IntMiser* 7r). Il riecheggiamento di Erasmo è, qui, molteplice, in quanto il *DeImmMiser* aveva affermato, con un’iperbole adeguata all’assolutezza della misericordia divina, che persino atti penitenziali non sinceri (tanto più quelli interiormente compiuti) sono in grado di disarmare Dio, togliendogli il «gladium» della vendetta: «Si tanta vis est falsae poenitentiae, ut gladium ultorem extorqueat e manu Dei...» (*DeImmMiser* 86,325-327=583c/100); Erasmo, pertanto, dichiarava che, nella sua misericordia Dio, è capace di «uincere» la sua stessa perfezione: «De Deo fas erit simile quiddam dicere: “In omnibus factis suis Deus incomparabilis est et inimitabilis, in misericordia superat seipsum”» (*DeImmMiser* 42,215-216=562a/39). L’iperbole teologica culmina nell’affermazione sadoletiana: «benignitatis tuae modus non est» (*IntMiser* 28v). Questa celebrazione della bontà “smodata”, infinita di Dio riprende una potente affermazione erasmiana: «Haec tanta charitas, haec tanta misericordia [...] si ad merita nostra, nonne merito videatur immodica?» (*DeImmMiser* 47,365-366=564f/47); cfr. 46,309=563e/44: «nimia et immodica misericordia»; 46,315=563f/45: «immodica clementia»; 46,334-335=564c/46: «immodica ac nimia Dei misericordia»; 61,719-720=571e/66: «perspicies Domini misericordias nec numerum habere nec mensuram».

<sup>75</sup> «Erasmus meum incredibiliter amo, qui mihi humanissimas misit litteras. Eius cupio causa omnia» (J. Sadoletto, *Lettera a Bonifacius Amerbach del 17 settembre 1530*, in A. Hartmann [ed.], *Die Amerbachkorrespondenz*, Verlag der Universitätsbibliothek, Basel 1947, t. III, n. 1466, pp. 536-537, in part. p. 537).

<sup>76</sup> Sull’ammirazione di Giberti nei confronti di Erasmo, attestata da alcune importanti lettere, cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma*, cit., pp. 107-110.

<sup>77</sup> «On avait pu compter, à l’Oratoire du Divin Amour, quelques érasmiens. Il s’en trouvait dans le parti de la réforme catholique. Sadolet restait peut-être le plus fidèle ami d’Érasme. [...] Giberti [...] l’avait soutenu et protégé» (A. Renaudet, *Érasme et l’Italie*, Droz, Genève 1954, 1998<sup>2</sup>, p. 405).

è, allora, nella Roma medicea che l'erasmiana *Esort* di Machiavelli trova la sua collocazione più propria. Inoltre, alcuni straordinari testi sadoletiani, il *De laudibus philosophiae* (il cui primo libro prospetta una visione romana della civiltà politica, della cultura, del cristianesimo davvero prossime a quelle machiavelliane!)<sup>78</sup>, quindi alcune relevantissime pagine del III libro del *Commentario all'epistola ai Romani*<sup>79</sup>, proveranno l'esistenza di una vera e propria interfaccia ideologica umanistica, caratterizzata dalla volontà di reviviscenza cattolica e papale degli ideali politici e culturali della *romanitas*, che consente l'anomala – seppure, come vedremo, precaria – connessione tra l'eversivo pensiero politico machiavelliano e la teologia politica della curia papale rinascimentale. Seppure con diversi gradi di radicalità e tramite prudenti attenuazioni e sforzi di mediazione, questa prospettiva curiale di *romanitas christiana* contrappone il politicamente deresponsabilizzante *cristianesimo secondo l'ozio* a un patriottico, impegnato *cristianesimo secondo virtù* (cfr. *Disc II,II,27-36*), giungendo persino ad accogliere, all'interno di un commentario paolino redatto da un vescovo e prossimo cardinale, la dialogica messa in discussione dell'assolutezza dell'insegnamento di Paolo. Questa sconcertante “parte in scena”, scandita tramite arditissime prese di posizioni “machiavelliane”, è affidata da Sadoletto a un suo nobile interlocutore e intimo amico: Guillaume Du Bellay, fratello del cardinale Jean, uomo di fiducia di Francesco I, impegnato nella guerra di Cognac, ambasciatore francese a Roma e difensore del papa nei giorni del sacco, quindi viceré del Piemonte, ma soprattutto ammiratore di Machiavelli e mediatore in Francia dell'*Arte della Guerra*, parzialmente tradotta nelle *Instructions sur le fait de la Guerre*, da lui redatte o promosse<sup>80</sup>. Tramite il suo nobile ammiratore francese, le tesi di Niccolò Machiavelli fanno irruzione all'interno di un commentario paolino, redatto dal più erasmiano degli uomini della curia, futuro cardinale e protagonista dei tentativi di riforma spirituale della chiesa cattolica, quindi del tentativo di riassorbimento dialogante dello scisma riformato, come provano i suoi intensi rapporti

<sup>78</sup> Cfr. J. Sadoletto, *De laudibus philosophiae*, Gryphius, Lione 1538; il I libro ha, per titolo, *Phaedrus*; il II libro ha, per titolo, *Hortensius*.

<sup>79</sup> Cfr. Id., *In Pauli Epistolam ad Romanos Commentariorum Libri Tres*, Gryphius, Lione 1534, 1535<sup>2</sup>, in part. lib. III, pp. 163-184.

<sup>80</sup> Cfr. G. Du Bellay, *Instructions sur le fait de la Guerre*, Vascosan & du Pré, Paris 1548, in part. il *Proème de l'auteur, ou il dispute a scavoir s'il est licite aux chrestiens de faire la guerre*, pp. 1r-2v. «Vale la pena di osservare come l'autore delle *Instructions* non tenga presente la sola *Arte della guerra*, ma anche i *Discorsi* e il *Principe*, che egli dimostra di ben conoscere» (G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 193). Ricordo che il trattato pedagogico di J. Sadoletto, *De liberis recte instituendis*, Ghryphius, Lione 1533, venne dedicato «ad Gulielmum Bellaium [...] optimum amicorum omnium» (p. 3).

con Melantone e la sua lettera aperta alla chiesa riformata di Ginevra, alla quale Calvino dedicherà un'impegnativa risposta.

V. *Il Breve papale del 6 giugno 1525 a Francesco Guicciardini, redatto da Sadoletto, attesta precise dipendenze dal Principe, di cui il papa fa propria l'Exhortatio.*

È opportuno, a questo punto, fare un passo indietro, ritornando all'esordio romano di Machiavelli, chiamato in curia da Clemente VII, certo non soltanto per la consegna delle *IstFior*, ma soprattutto per un'emergenza militare. Prova ne è il breve papale del 6 giugno 1525<sup>81</sup>, redatto da Sadoletto e recapitato al governatore della Romagna dallo stesso Machiavelli, definitovi dal papa suo «dilectus filius». Come si evince dalla corrispondenza di quei giorni di Francesco Guicciardini, Machiavelli veniva incaricato dal papa di provvedere alla formazione di armi proprie in Romagna, qualora il governatore pontificio Guicciardini avesse trovato realizzabile la proposta. Si ritiene di potere identificare in questo *Breve* (di cui già Gramsci aveva segnalato l'anomala rilevanza, preceduto da Villari, Tommasini, Cavina, quindi seguito da Ridolfi e, più recentemente, da Najemi, Gattoni, Dotti) la prima e più alta testimonianza della fortuna del *Principe* (= *Princ*), in quanto non soltanto il papa riconosce che dalla tentata (seppure poi abortita) ordinanza machiavelliana dipende la «salus» dell'Italia intera, dello stato pontificio e addirittura dell'intera cristianità<sup>82</sup>, ma di fatto accetta di identificarsi con il *princeps* redentore d'Italia, ispirando e allestendo la guerra “nazionale”, che guiderà tra il 1526 e il tragico epilogo del sacco di Roma. Se, quindi, il *Breve* è un testo “machiavelliano”, esso è emanato da un papa riconosciutosi “machiavelliano”, determinatosi già nel maggio 1525 alla guerra per la liberazione d'Italia (fortemente sostenuta dallo spirituale Giberti), come testimoniato dall'*Autobiografia* di Domenico Sauli<sup>83</sup>, intimo amico di Giberti e Sado-

<sup>81</sup> Clemente VII [J. Sadoletto], *Breve del 6 giugno 1525 a Francesco Guicciardini*, in F. Guicciardini, *Le lettere. Edizione critica a cura di Pierre Jodogne*, x (1 maggio 1525-20 giugno 1526), Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma 2008, n. 2452, pp. 72-74. Questo testo era già stato pubblicato da O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, cit., II/2, *Appendice*, Loescher, Roma 1911, p. 1150.

<sup>82</sup> La proposta avanzata dal «dilectus filius Nicolaus Machiavellus, civis florentinus, cum quo omnia Nobis tractata, comm[unicat]a examinataque sunt», quella di costituire armi proprie pontificie in Romagna, è indicata a Guicciardini come «res» di assoluta rilevanza: «Res magna est, ut iudicamus, et [salus est in ea] cum Status Ecclesiastici tum totius Italiae ac prope universae Christianitatis reposita» (Clemente VII [J. Sadoletto], *Breve del 6 giugno 1525 a Francesco Guicciardini*, cit., p. 73). Il papa, pertanto, raccomanda al suo nobile Governatore, prossimo luogotenente generale pontificio nella guerra di Cognac, di «fidem ei [a Machiavelli] summam habere».

<sup>83</sup> Cfr. D. Sauli, *Ragionamento a Francesco suo figliuolo = Autobiografia* (G. Porro Lambertenghi ed.), in «Miscellanea di storia italiana» 17(1878), pp. 1-73, in part. pp. 8-19.

leto, incaricato di tessere, in strettissimo contatto con Girolamo Morone, l'alleanza antimperiale tra Roma e il duca di Milano, con il sostegno pieno di Venezia e quello ventilato della Francia (malgrado Francesco I fosse ancora prigioniero in Spagna)<sup>84</sup>. Se certo Clemente VII aveva letto il *Princ*, dedicato e indirizzato ai vertici della famiglia medicea, questo era noto all'estensore del *Breve*, Jacopo Sadoletto?

VI – Sadoletto è il proprietario del codice del Principe di Carpentras e i versi del suo intimo amico Tommaso Sertini, riportati sulla cartonatura del codice, sono una traccia preziosa, che consente di ricostruire complessi rapporti del vescovo di Carpentras con esuli oricellari e umanisti spirituali. Sertini è, tra l'altro, prefatore delle tacitiane *Annotatiunculae* del grande giurista (ed ex segretario di Leone X) Ilario Ferretti, attestato come possessore di uno dei codici dei *Discorsi machiavelliani*.

Incredibile a dirsi! Mai la critica ha messo in connessione il relevantissimo manoscritto del *Princ*, presente presso la biblioteca episcopale di Carpentras, con Jacopo Sadoletto, che di Carpentras fu vescovo sin dal 1517. Ebbene, è possibile dimostrare che questo codice di capitale rilevanza filologica fu di proprietà di Sadoletto, com'è provato dai versi di Tommaso Sertini dedicati al *Princ* e riportati sulla cartonatura del manoscritto. Possediamo, infatti, una lettera di Sadoletto all'editore lionese Ghryphius, con la quale il vescovo, definendolo suo caro amico, gli raccomanda questo importante banchiere, umanista, ebraista fiorentino (fino ad oggi del tutto trascurato dalla critica machiavelliana)<sup>85</sup>. Grazie al filo rosso di Sertini, sarà inoltre possibile ricostruire i rapporti di Sadoletto con fiorentini attivi a Lione e noti esuli oricellari (Alamanni, Brucioli,

<sup>84</sup> Domenico Sauli, come si è evidenziato sopra, è destinatario di una lettera di Jacopo Sadoletto, ove gli si riferisce di un «sig. Nicolò che attende a tutto», in particolare allestendo flotta ed esercito della Lega a Civitavecchia; identificato con Machiavelli il sig. Nicolò, risulta del tutto evidente che Sauli conoscesse molto bene Machiavelli e il suo impegno in prima fila nella guerra di Cognac; Sadoletto, infatti, non sente la necessità di specificarne a Sauli il cognome. Grazie all'incrocio tra lettere di Machiavelli e Guicciardini e l'*Autobiografia* di Sauli, ritengo si possa dedurre che Sauli e Machiavelli si fossero incontrati a Roma tra la fine di maggio e l'inizio di giugno dell'anno santo del 1525. Sottolineo come Domenico Sauli fosse membro di una ricchissima famiglia di banchieri genovesi (protagonisti nella storia del *Divino Amore* genovese, quindi della sua esportazione a Roma, intrecciata con la genesi dell'*ArcCar*), il cui maggiore esponente fu il cardinale Bordinello II Sauli. Intimo amico di Giberti e Sadoletto, Domenico Sauli era, come i fratelli, raffinato umanista. Segnalo, ad esempio, come Marcantonio Flaminio sia passato dal servizio dei fratelli Sauli (prima Filippo, poi Domenico), a quello di Gianmatteo Giberti, il Datario di Clemente VII, infine a quello di Reginald Pole. I fratelli Sauli, inoltre, furono destinatari di alcune *Novelle* di Bandello, di cui furono protettori.

<sup>85</sup> Cfr. J. Sadoletus, *Epistolarum libri sexdecim*, Petrus Horst, Colonia 1572, lib. v, pp. 200-202, in part. p. 202. Segnalo come la *Lettera di Sadoletto a Gryphius* sia persino citata da P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam 1740<sup>5</sup>, voce *Palearius*, t. III, pp. 575-577.

Dalla Palla), consentendo di meglio documentare la diffusione prima dei manoscritti, poi delle stampe machiavelliane, in ambienti di confine, dialogo e scontro tra riforma cattolica e riforma protestante. Si segnala, poi, che Sertini ha prefato, oltre a una grammatica ebraica di Pagnini (grande erudito domenicano, già docente di ebraico alla Sapienza di Roma sotto Leone X, poi trasferitosi a Lione, ove divenne maestro di Brucioli), anche le *Annotatiunculae* su Tacito di Emilio Ferretti, antico segretario di Leone X, quindi rinomato giurista attivo in Francia nell'orbita di Francesco I e in stretti rapporti con Filippo Strozzi, Alamanni e Du Bellay, ma, soprattutto, indicato da Claudio Tolomei (in una lettera del 1530 circa ad Antonio Allegretti, umanista a servizio di Giovanni Gaddi) come uno dei tre noti possessori di codici dei *Disc*, attestati prima della pubblicazione a stampa dell'opera<sup>86</sup>. Tramite Sertini e Brucioli, si potranno documentare i contatti di Sadoleto con umanisti confessionalmente mobili, quali Aonio Paleario, Ortensio Lando, Giovanni Angelo Odoni. Proprio Odoni, in una lettera encomiastica inviata a Erasmo nel marzo 1535, non soltanto salutava come suoi protettori i due papi medicei e lo stesso Paolo III, ma gli indicava come grandi umanisti italiani, oltre a Sadoleto e Bembo, anche Machiavelli, che, affiancato a Dante e a Boccaccio, veniva indicato come critico "erasmiano" della corruzione della chiesa, quindi come fautore di una sua riforma<sup>87</sup>. Tramite Odoni, quindi, anche Erasmo ha avuto almeno notizia dell'esistenza di Machiavelli e di alcune sue opere, appena edite da Gaddi. Uno studio attento dell'erasmiano, dialogante Sadoleto, creato cardinale nel 1536, consente, inoltre, di ritrattare interpretazioni troppo rigide e anacronistiche dello scontro confessionale precedente il concilio di Trento: semipelagiano intimo di Giberti, Contarini e Pole, *frater* di Flaminio e di Machiavelli, Sadoleto mostra quanto una prospettiva "spirituale" fosse in quegli anni ancora tutta all'interno di una corrente rilevante della chiesa cattolica, impegnata, nel suo sforzo dialettico di mediazione, a riconciliare alcune istanze riformatrici con l'indiscussa fedeltà all'unicità della chiesa di Roma. In tal senso, proprio a partire da uno studio della fortuna del *De Immiser*, è forse possibile ripensare la stessa storia del *Beneficio di Cristo*, il suo sforzo di conciliare erasmiana teologia del cielo aperto e giustificazione per fede, quindi il rapporto di profonda con-

<sup>86</sup> Cfr. C. Tolomei, *Lettera ad Antonio Allegretti, 1529-1530?*, in *De le Lettere di M. Claudio Tolomei Lib. Sette*, Gabriele Giolito de' Ferrari, Venezia 1547, Libro V, p. 150v.

<sup>87</sup> Cfr. G.A. Odoni, *Lettera a Erasmo da Rotterdam del marzo 1535*, in P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. XI (1534-1536), Oxford University Press, Oxford 1947, n. 3003, pp. 82-104. Su Odoni, cfr. A. Renaudet, *Érasme et l'Italie*, cit. 378-379; L. Perini, *Gli eretici italiani del '500 e Machiavelli*, cit., pp. 880-883; quindi *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 175-177.

tinuità (seppure nelle differenze) tra Sadoletto, Giberti (primo protettore di Flaminio), Contarini, Pole e gli spirituali (Valdés compreso).

VII. *Machiavelli è l'ideatore della mascherata di Pasquino del 25 aprile 1526 e l'autore, oltre a quella già nota, di altre quattro pasquinate, a noi pervenute anonime, che presentano sistematiche, precisissime corrispondenze con rime e testi machiavelliani.*

A partire dalle lettere inviate da Machiavelli a Guicciardini tra l'ottobre 1525 e l'aprile 1526, trasmesse al papa e da lui apprezzatissime<sup>88</sup>, in particolare in base alla fondamentale *Lettera di Machiavelli a Guicciardini del 15 marzo 1526*, identifico il «quondam Segretario» con l'inventore e il «segretario» (succeduto a Pietro Aretino, allontanatosi per contrasti con Giberti) della mascherata della statua nella rituale Pasquinata d'apparato del 25 aprile 1526, quando Pasquino fu travestito da Argo e Io, traendo ispirazione dal I libro delle *Metamorfosi* di Ovidio, testo elettivo di Machiavelli<sup>89</sup> e dello stesso Giulio de' Medici (si pensi agli affreschi di Villa Madama). In questa occasione, non soltanto Machiavelli a) scrisse la rima *Sappi ch'io non son Argo, quale io paio* (trasmessaci da Benedetto Varchi)<sup>90</sup>, quasi del tutto corrispondente a una pasquinata

<sup>88</sup> Cfr. F. Strozzi, *Lettera di Filippo Strozzi a Machiavelli del 31 marzo 1526*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, pp. 422-424.

<sup>89</sup> Sulla perfetta padronanza machiavelliana delle *Metamorfosi* ovidiane, cfr. le testimonianze di Ruscelli e Domenichi, studiate da L. Degl'Innocenti, *Machiavelli canterino?*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana» 17/1(2015), pp. 11-67. Rivelativa la *Lettera di Guido Machiavelli a Niccolò Machiavelli del 17 aprile 1527*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, pp. 460-461, in part. p. 460, ove il ragazzo riferisce al padre del progresso dei suoi studi: «Della gramatica io entro oggi a' participii, et àmmi letto ser Luca quasi il primo di Ovidio *Metamorphoseos*; el quale vi voglio, comunche voi siate tornato, dire tutto a mente».

<sup>90</sup> Dalle scarse notizie a noi pervenute, sembra possibile datare al 1525 lo stringersi delle relazioni di Benedetto Varchi (nato nel 1503) con Machiavelli (oltre che con Martelli), che circa quindicenne egli aveva già conosciuto presso gli Orti oricellari; cfr. A. Sorella, *Introduzione* a B. Varchi, *L'Hercolano*, Tracce, Pescara 1995, pp. 9-157, in part. p. 13, nota 13. Mi chiedo, allora, se Varchi, che già nel 1527 parrebbe essere attivo presso il circolo umanistico fiorentino-romano di Giovanni Gaddi (che nel 1527 risiede certamente a Roma), non ci avesse trasmesso la *pasquinata* machiavelliana *Sappi c'io non son Argo*, proprio perché prossimo a Machiavelli a Roma già nel 1526. Segnalo come J. Sadoletto, *Lettera a Domenico Sauli del 25 luglio 1526*, cit., p. 167, parli di «M. Benedetto del Signor Nicolò», come persona a lui intima e degna di massima considerazione (quindi, si ritiene, culturalmente raffinata). Che questo misterioso Messer Benedetto fosse proprio Varchi? Segnalo come Giovanni Gaddi, dopo aver edito le opere machiavelliane nel 1531-1532, editerà nel 1533 le postume *Rime uolgari* (tra le quali finirono anche due intermezzi lirici composti da Machiavelli per *Mandragola* e *Clizia*) dell'oricellario Ludovico Martelli (che nella *Tullia* testimonia dipendenze specifiche dai *Disc*), «amicissimo» di Varchi. È insomma possibile ipotizzare un circolo gaddiano, attivo tra Firenze e Roma, tra il 1525 e il 1527 (ma ricordo che Gaddi possiede un manoscritto del *Princ* già nel 1521), frequentato da Machiavelli e Varchi? E, considerata la successiva attività pasquinista di Annibal Caro e i rapporti assai stretti di Giovanni Gaddi con Pietro Aretino, quello romano e curiale di Gaddi era forse *anche* un circolo pasquinista, magari già nel 1526, con Machia-

già riconosciuta come machiavelliana, ma *b*) compose anche altre quattro pasquinate “di guerra” affisse quel giorno, fino ad oggi trasmesse come anonime, ma che ritengo si debbano attribuirgli<sup>91</sup> sulla base di fittissime corrispondenze concettuali<sup>92</sup> e terminologiche (che talvolta appaiono come veri e propri tic compositivi, evidentemente più frequenti in un poeta dalla modesta capacità inventiva) con le opere machiavelliane già note, soprattutto con le rime (qui segnalo l’encomiastico e “cortigianissimo” *Capitolo Pastorale*, databile quasi sicuramente al 1518 e dedicato a Lorenzo de’ Medici duca d’Urbino, come sostenuto da Martelli, Bausi, Marcelli; l’incompiuto *L’Asino*; o il canto carnascialesco *Spiriti beati*). Queste quattro pasquinate, eminentemente politiche e belliche (ma la n. 354 presenta anche la contrapposizione tra il vincente Clemente VII e il presto annientato Lutero), prima ancora di essere verificate a partire da un’analisi testuale, sono state individuate per la loro marcatissima affinità ideologica, che le differenziava nettamente da tutte le altre della pasquinata del 1526. Presupponendo la singolare identificazione simbolica tra gli occhi accecati di Argo e i poteri secolari, o insistendo sullo scarto tra Argo e l’insonne sguardo del pontefice, esse sono le uniche che condividano una precisa conoscenza del codice risolutivo (Argo è l’imperatore o il nemico del papa) del difficile rebus del cruento, enigmatico (e a doppio taglio!) travestimento di Pasquino. Esso, secondo ideologiche modalità cortegiane – politicamente impiegate per compattare ideologicamente il fronte della prossima guerra (che Machiavelli sapeva dover essere combattuta anche attraverso gli strumenti della propaganda cerimoniale) –, intendeva “profetizzare” l’esito scontato del violento scontro in atto tra papa e imperatore: il pastore dai cento occhi/duchi, maschera del falso *panoptes* Carlo V, era destinato a essere decapitato da Mercurio Argifonte, cioè da Clemente VII, unico autentico pastore onnivedente; *c*) si propone, pertanto, di riconoscere in Mercurio, *typos* di David decapitatore del potere

---

velli suo principale protagonista? Purtroppo, attualmente la documentazione superstite non ci consente di andare oltre queste ipotesi. Sulla centralità di Giovanni Gaddi nel contesto dei fiorentini oricellari e dei loro rapporti con Machiavelli, rilevante è il volume di D. Chiodo e R. Sodano, *Le muse sediziose. Un volto ignorato del petrarchismo*, FrancoAngeli, Milano 2012, in part. pp. 156-160, 176-178 e 221-223.

<sup>91</sup> Si tratta delle pasquinate n. 335, n. 339, n. 352 *Ad viatorem*, n. 354, pubblicate in *Pasquinate romane del Cinquecento*, a cura di V. Marucci, A. Marzo e A. Romano, Salerno, Roma 1983, t. I, risp. pp. 340-341, 342, 349 e 350. La pasquinata già riconosciuta come machiavelliana, trasmessa da quattro testimoni, è la n. 362, t. I, p. 359 della raccolta citata, che si basa soltanto sul testo trasmesso da Sanudo. Per un testo collazionato dai quattro testimoni, cfr. A. Corsaro, *Note ai testi*, in N. Machiavelli, *Scritti in poesia e in prosa*, cit., pp. 588-589.

<sup>92</sup> Cfr. la pasquinata n. 339, che presenta impressionanti corrispondenze concettuali, espresse tramite un’analogia torsione dialettica e stilistica, con le più note trattazioni machiavelliane del rapporto tra virtù e fortuna.

tirannico, il codice simbolico eminentemente fiorentino e mediceo<sup>93</sup> (trasmesso anche nella sacra *Rappresentazione dei santi Giovanni e Paolo* di Lorenzo il Magnifico, citata in *Disc* III,XXIX,12 proprio in riferimento al rapporto tra occhi/poteri e sovrano), che Machiavelli sceglie per celebrare il papa mediceo, pronto a entrare in guerra contro Carlo V e Martin Lutero (il 22 maggio 1526, dopo un anno di trattative, sarà firmata la Lega di Cognac). Senza dimenticare che David decapitato era stato indicato, in *Princ* XIII,15-17, come esempio biblico della necessità di dotarsi di armi proprie; *d*) segnalo come una delle quattro pasquinate che attribuisco a Machiavelli, la n. 352, sia l'unica composizione in volgare pubblicata (eccezion fatta per tre versi al centro della raccolta) nella raccolta encomiastica latina *Carmina apposita Pasquillo Argo*, stampata a Roma nel 1526: soprattutto, questo carme in volgare apre la raccolta stessa. Qualora la paternità machiavelliana fosse riconosciuta, avremmo una prova del ruolo evidentemente istituzionale dell'ex segretario nella Pasquinata di San Marco del 1526<sup>94</sup>; *e*) è del massimo interesse rilevare come il cardinale protettore delle rituali pasquinate del 25 aprile, festa di san Marco, quindi tradizionale editore di una selezione di quelle encomiastiche del papa, fosse il potentissimo Antonio Maria Ciocchi del Monte San Savino<sup>95</sup>, come si è visto anche cardinale protettore dell'*ArcCar*, oltre che membro della congregazione cardinalizia incaricata di allestire l'armata pontificia nella guerra di Cognac<sup>96</sup>. Ebbene, Ciocchi del Monte fu vecchia conoscenza di Machiavelli, che molto lo apprezzò come «comandante generale del duca Valentino»<sup>97</sup>: ne riferì nelle *Legazioni* presso il Valentino e Giulio II, quindi lo raccomandò ai Dieci come personaggio di alto valore e di assoluto peso politico, infine lo lodò altamente in un contesto

<sup>93</sup> Segnalo, in proposito, l'intelligente saggio di G.E.M. Scichilone, "Tagliare a pezzi". *Cesare Borgia tra rimandi biblici e fonte senofontea in Machiavelli*, in D. Felice (ed.), *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*, Clueb, Bologna 2012, pp. 59-105.

<sup>94</sup> *Carmina Apposita Pasquillo Argo*, Silber (?), Roma 1526.

<sup>95</sup> «Pasquino ha persino un protettore ufficiale (in pratica il cardinale che risiede in palazzo Orsini): dal 1501 al 1511 Oliviero Carafa, arcivescovo di Napoli; dal 1512 al 1514 Christopher Bainbridge, arcivescovo di York; dal 1515 al 1533 Anton Maria Ciocchi del Monte, arcivescovo di Manfredonia. I loro stemmi compaiono di norma nei frontespizi delle stampe [ufficiali delle pasquinate, selezionate e pubblicate annualmente]» (D. Romei, *Aretino e Pasquino*, in «Atti e memorie dell'Accademia Petrarca di lettere arti e scienze» n.s., 44[1992], pp. 67-92, in part. p. 68, nota 5).

<sup>96</sup> «Conclusa la Lega di Cognac, il Del Monte, tra la fine del 1526 e l'inizio del 1527, partecipò alle congregazioni incaricate di curare i preparativi di guerra» (P. Messina, *Del Monte, Antonio*, in *DBI* 38, 1990); egli «curò la preparazione militare pontificia nel 1526-1527» (M. Gattoni, *Clemente VII e la geopolitica dello stato pontificio (1523-1534)*, Archivio Segreto Vaticano, Roma 2002, p. 176, nota 34).

<sup>97</sup> «Domino Antonio de Montibus è governador zeneral sopra li altri commessarij dil ducha in quella Romagna» (M. Sanuto, *I Diarii*, t. IV, *1 aprile 1501- 31 marzo 1503*, Visentini, Venezia 1880, p. 834). «Domino Antonio del Monte presidente di Cesena e comandante general dil ducha Valentino» (M. Sanuto, *I Diarii*, t. V, *1 aprile 1503-31 marzo 1504*, Visentini, Venezia 1880, p. 180).

decisivo del *Princ*<sup>98</sup>. Non sorprende, pertanto, ritrovare Ciocchi del Monte come destinatario di un alto encomio, in una delle quattro pasquinate (la n. 335) che attribuisco a Machiavelli. Evidentemente, il braccio destro del Valentino era ormai divenuto uno degli altissimi protettori romani del suo antico estimatore fiorentino.

VIII. *Si rintracciano nuovi rilevanti riferimenti a Machiavelli negli epistolari di Sadoletto e di Giberti, che attestano il ruolo di primissimo piano del «signor Nicolò»/«messer Niccolò» nella guerra papale per la liberazione d'Italia (1526-1527).*

Si dimostra come Machiavelli, «equitandi, evagandi, ac cursitandi tam avidus»<sup>99</sup>, sia proprio quel «signor Nicolò che attende a tutto»<sup>100</sup>, «andando in qua et in là come fa»<sup>101</sup>, svolgendo un ruolo-chiave di consigliere politico e strategico, esperto militare, inviato diplomatico. Rilevante è la familiarità con la quale Machiavelli è chiamato per nome dal Datario, che appunto lo segnala soltanto come «Messer Niccolò» al cardinale Trivulzio, che evidentemente lo conosce assai bene (ricordo come Trivulzio fosse, con Du Bellay, uno degli interlocutori di Sadoletto nel suo *Commentario ai Romani*). Ritengo probabile che Giberti conoscesse lo stesso *Princ*, testo che era noto al papa e posseduto da Sadoletto, intimo di Giberti: in tal senso, l'*exhortatio* machiavelliana per la libertà d'Italia, come il generosissimo spendersi di Machiavelli per essa su tutti i fronti della guerra (compresa la Pasquinata d'apparato del 25 aprile 1526, che il cardinale Del Monte gestiva in piena sintonia con il Datario), dovrebbero avere colpito profondamente Giberti, che della liberazione d'Italia aveva fatto una vera e propria missione<sup>102</sup>. Godendo della piena fiducia del papa e della sua curia, eletto

<sup>98</sup> Cfr. *Princ* VII,26: «Di poi iudicò il duca non essere necessaria sì eccessiva autorità perché dubitava non divenisse odiosa, e preposevi uno iudizio civile nel mezzo della provincia, con uno presidente eccellentissimo, dove ogni città vi aveva lo avvocato suo». Il ruolo di Ciocchi del Monte nella politica di Valentino è, quindi, capitale, perché in grado di convertire gli «straordinari» della violenza di Rimirro de Orco nell'ordinario civile della legge e dell'amministrazione della giustizia.

<sup>99</sup> A. Vespucci, *Lettera a Niccolò Machiavelli del 14 ottobre 1502*, in N. Machiavelli, *Opere*, cit., II, pp. 46-48, in part. p. 47.

<sup>100</sup> J. Sadoletto, *Lettera a Domenico Sauli del 25 luglio 1526 da Roma*, cit.

<sup>101</sup> «...Messer Niccolò non ui può esser presente andando in qua et in là come fa» (G. Giberti, *Lettera al cardinale Agostino Trivulzio dell'11 febbraio 1527*, in F. Gualterio [ed.], *Corrispondenza segreta di Gian Matteo Giberto datario di Clemente VII col cardinale Agostino Trivulzio dell'anno MDXXVII*, Stabilimento Tipografico Fontana, Torino 1845, pp. 105-110, in part. p. 107). Non riporto qui gli altri riferimenti di Giberti al «messer Niccolò» (di cui mai si specifica il cognome), rivestito di alti compiti militari e mediatore tra il Datario e il cardinale Trivulzio (attivo sul fronte meridionale aperto dall'esercito della Lega, che invade il regno di Napoli), che molto lo apprezza.

<sup>102</sup> «Questa guerra non è o per un pontiglio d'honore, o per una vendetta, o per la conservazione d'una città, ma in essa si tratta o della salute o della perpetua servitù di tutta Italia» (G. Giberti, *Lettera al vescovo di Veroli Ennio Filonardi del 10 giugno 1526*, in G. Ruscelli [ed.], *Lettere di Principi*

come suo braccio destro da Guicciardini, Luogotenente generale dell'esercito pontificio e della repubblica di Firenze, messer Niccolò partecipa alla definizione delle strategie belliche e spazia su tutti i diversi fronti della guerra, dalla Lombardia al Regno di Napoli, è chiamato a edificare le mura di difesa di Firenze e ad allestire a Civitavecchia la flotta alleata che tenta l'impresa di Genova, candidato a guidare la spedizione punitiva pontificia contro i Colonna dopo il primo sacco di Roma, infine (com'è attestato dal suo ultimo testo) mediatore tra Andrea Doria e Guicciardini nel tentativo fallito di organizzare, dopo il sacco del 6 maggio 1527, la liberazione del papa prigioniero in Castel Sant'Angelo assediato dagli imperiali. Inoltre, grazie anche al prezioso aiuto fornitomi da Emanuele Cutinelli-Rèndina, propongo di datare tra il 1516 e il 1520 una sottovalutata *Istruzione di Andrea Doria a Niccolò*, che rivelerà a) un insolito Machiavelli "navale", già noto per una sua *Lettera a Paolo Vettori del 10 ottobre 1516*, eppure nuovamente operativo nel luglio del 1526 a Civitavecchia, come testimoniato dalla *Lettera di Sadoletto a Domenico Sauli*; b) soprattutto un Niccolò già "a servizio" e in diretto contatto con il cardinale Giulio de' Medici e, suo tramite, con Leone X, appunto già prima del 1520.

IX. *Il mito diabolico di Machiavelli ateo e libertino, precocemente attestato nel circolo veronese di Giberti, risulta essere decisivo nella genesi del mito di don Giovanni, rintracciata all'interno delle Novelle di Matteo Bandello.*

Affiora in Matteo Bandello (già autore della celebre novella XL della *Prima parte*<sup>103</sup>, la cui lettera introduttiva si impegna a restituire la fallimentare *performance* militare machiavelliana presso il campo di Giovanni delle Bande nere in Lombardia) la prima testimonianza della precoce leggenda nera o diabolica di Machiavelli, quasi sicuramente generata a Verona in ambienti gibertiani e influente sullo stesso Pole (grazie alla mediazione di Marcantonio Flaminio?); come se, dopo il naufragio del sogno della libertà

---

*le quali si scrivono o da Principi, o a Principi, o ragionano di Principi*, cit., p. 114); «Questa guerra non fu per ambizione di Nostro Signore per far grande alcuno de' suoi, ò per satiare qualche odio particolare, ma per difender la dignità della sedia Apostolica, che uedeua indignissimamente esser conculcata, per la libertà d'Italia, alla quale uedeua apparecchiato il giogo di acerbissima servitù, per la salute della patria, alla quale così apertamente spagnuoli minacciavano» (G. Giberti, *Lettera a Messer Niccolò Capponi del 15 gennaio 1527*, in G. Ruscelli [ed.], *Lettere di Principi le quali si scrivono o da Principi, o a Principi, o ragionano di Principi*, lib. I, Toldo, Venezia 1573, pp. 46r-49r, in part. pp. 47r-v). Cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma*, cit., pp. 33-92.

<sup>103</sup> Cfr. M. Bandello, *La Prima Parte de le Novelle*, Busdraghi, Lucca 1554, *Novella XL*, narrata da Machiavelli stesso, e soprattutto l'introduttiva *Lettera al molto illust. e valoroso signore il S. Giovanni de Medici*, 261r-269v; si ritiene che il testo, ove Bandello afferma di non sapere se Machiavelli sia ancora vivo, possa essere datato al 1528.

d'Italia sotto la guida del papa *princeps*, la precaria saldatura tra teologia papale spiritualmente ispirata e disincantato pensiero politico machiavelliano (ormai reso pubblico dalle edizioni a stampa) non potesse che fratturarsi, risolvendosi in netta condanna nei confronti di quel "demoniaco" artista della guerra e della politica, che il papa e il suo datario avevano utilizzato come un uomo-chiave della loro avventura militare. Proprio in ambiente veronese, nell'introduzione alla novella LV della *Terza parte* (pubblicata nel 1554)<sup>104</sup>, Bandello colloca un convito di gentiluomini e intellettuali, tra i quali i gibertiani Francesco Berni e Francesco Della Torre, segretario dell'ex datario vescovo di Verona. Dopo la notizia di una recita da parte di Berni del suo satirico *Capitolo del prete di Povigliano* (composto dopo una visita pastorale condotta nel seguito di Giberti!), vi è quindi descritta la prima lettura pubblica di un testo politico di Machiavelli (*Disc* I,XXVII, ove si tratta della gloria che sarebbe derivata da un papicidio). Protagonista della lettura sarebbe stato un suo appassionato ammiratore veronese, il giovane Bartolomeo Scaglia, a noi ignoto. La lettura di questo testo determina, però, la violenta condanna dell'empie dottrine del "diabolico" maestro Machiavelli da parte di Della Torre (che pure ancora rivela rispetto per l'intelligenza del fiorentino), che propone una novella esemplare che ne possa rappresentare l'approdo ateistico, incarnato da uno «sceleratissimo» dottore bolognese, perverso burlatore che disprezza le verità della fede, "imbraca" un crocifisso subordinandolo al potere politico dominante e, «tenendo la sua coscienza sotto ai piedi», si prende gioco del diavolo e dell'inferno. Propongo di identificare in questa novella la cellula germinale della prima versione a noi nota del mito di "don Giovanni", quella di un'anonima rappresentazione gesuitica a Ingolstadt nel 1615, testimoniata dal gesuita Paul Zehentner nel suo *Promontorium Malae Spei* (1643)<sup>105</sup>, ove ricorrente e violenta, documentata grazie a nutriti riferimenti alla precedente letteratura antimachiavelliana, è l'accusa di ateismo e di immoralità politica rivolta a Machiavelli. La polemica di Zehentner culmina nel racconto dell'esemplare dramma gesuitico, che si concludeva

<sup>104</sup> Cfr. M. Bandello, *La Terza Parte de le Novelle*, Busdraghi, Lucca 1554, pp. 180v-183r, *Novella LV, Infinita malvagità d'un dottore in beffarsi del Demonio, come se non fosse Inferno ne Paradiso*, e la *Lettera al Magnifico Conte Bartolomeo Canossa*, che la introduce, ambientandone il racconto presso Verona tra il 1529 e il 1536. Stranamente, nello splendido libro di G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea*, cit., pp. 22-24, ove molto rapidamente si fa riferimento a Bandello, non ricorre il minimo accenno a questa importantissima novella e al relevantissimo contesto nel quale è collocata.

<sup>105</sup> P. Zehentner, *Promontorium Malae Spei Impiis Periculose Navigantibus Propositum*, Sebastian Haupt, Graz 1643, II, par. 11, pp. 260-263: il testo è riportato, con tr. it., in G. Macchia, *Vita avventure e morte di Don Giovanni*, Laterza, Bari 1966, pp. 122-129, Einaudi, Torino 1978<sup>2</sup>, pp. 109-117. Ringrazio Hans Ernst Weidinger, per avermi aiutato a rintracciare, in un'amichevole conversazione dedicata a Machiavelli, quindi a Mozart e Da Ponte, il dramma gesuitico di Ingolstadt. Anche in questo caso, G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea*, cit., ignora l'opera di Zehentner.

con il rogo dell'effigie del fiorentino. Il conte Leonzio, empio prototipo di don Giovanni, vi è indicato come discepolo diretto di Machiavelli, maestro di ateismo, del tutto privo di coscienza e di fede, burlatore che dichiara l'inesistenza della vita ultraterrena, insultando un teschio/*calvaria* e invitandolo a cena, per poi essere subito sprofondato all'inferno, anima e corpo, dopo la fuga dal banchetto del suo cattivo maestro fiorentino, messo in scena come spregiatore di qualsiasi fede. Stranamente, mai la seconda novella machiavelliana di Bandello è stata connessa con questa rilevantissima notizia gesuitica; e questo malgrado sia documentata la precoce e imponente fortuna europea delle novelle bandelliane. Ebbene, ancora in Bandello si rintraccerà l'origine del nome del "precursore" ingolstadtense di don Giovanni: Leonzio, infatti, è il nome del nobile protagonista della novella XIII della *Terza parte*<sup>106</sup>. Nuovo "Callimaco", libertino dominato dalla sua libidine, Leonzio inganna la fede di una splendida giovane, promettendole di sposarla, per possederla sessualmente e poi abbandonarla. L'anonimo gesuita autore del dramma antimachiavelliano era, pertanto, un intelligente lettore di Bandello: pur attingendo a leggende e racconti popolari, egli ha pertanto fuso *a*) il personaggio Leonzio, che, dominato dalla sua *libido* sessuale, finge fede matrimoniale; con *b*) la maschera demoniaca del discepolo *burlador* di Machiavelli, dissoluto perché del tutto privo di coscienza, della fede in Dio e nel mistero cristiano di redenzione (la *calvaria* scalcia non può non evocare il calvario, sicché l'empietà del gesto potrebbe alludere all'aver l'incredula coscienza sotto i piedi del dottore bolognese). Sia il bandelliano dottore "machiavellico", che il Leonzio gesuitico non hanno, dunque, rispetto per i morti e per l'adilà, impegnati ateisticamente ad autoaffermarsi come uomini liberi e illuminati, che credono solo in loro stessi, disprezzando come favole indegne di un uomo il timore del diavolo e la minaccia di pene ultraterrene. Così, mentre nella novella bandelliana all'empio dottore è minacciato l'arrivo del demonio, che lo avrebbe portato all'inferno anima e corpo, così nel dramma gesuitico il "commendatore" dannato che partecipa al banchetto per sprofondare Leonzio all'inferno, ne porta via anima e corpo (ne rimane soltanto il cervello spappolato sul muro, simbolo dell'annientamento di una razionalità che ripone fede solo in se stessa)<sup>107</sup>. L'inquisitorio occhio gesuitico "vede" nel "demoniaco" fiorentino la fusione vitalistica tra politica *libido dominandi*, irrefrenabile pulsione erotica, indifferenza e scarto rispetto

<sup>106</sup> M. Bandello, *La Terza Parte de le Novelle*, cit., pp. 50v-52r, *Novella XIII, Leontio da Castri-gnano ama la Nera, e poi l'abbandona; & ella in un pozzo s'affoga*, e la dedicatoria *Lettera al S. Helia Sartirana*.

<sup>107</sup> «Non tenere sempre la coscienza sotto i piedi, perché il gran Diauolo infernale vn giorno, non s'emendando, il porterebbe via in anima e in corpo» (M. Bandello, *Novelle*, cit., t. II, *Novella LV*, p. 183r).

ai trascendenti valori cristiani. Nel mitico Don Giovanni scorre, pertanto, davvero sangue italiano: machiavelliano.

### Conclusione

È, insomma, possibile recuperare un'immagine unitaria dell'ultimo Machiavelli, chiamato a Roma da Clemente VII nell'anno santo 1525. A Roma, Machiavelli non ha affatto rinnegato se stesso, ma ha piuttosto potuto tentare, fallendo, di mettere in pratica la profezia messianica terrena del *Princ*, combattendo su tutti i fronti la guerra pontificia per la libertà d'Italia dai barbari e la difesa della civiltà umanistica, quindi della ambigua *religione* tradizionale italiana, eminentemente cattolico-romana. Dopo l'arenarsi del decisivo progetto della costituzione di armi proprie pontificie in Romagna, davvero, come scrive Sadoletto, «il sig. Nicolò attende a tutto», impegnato in: *a*) una guerra teologica antiluterana (attestataci dall'*Esort*), recependo testi (la *Concio* erasmiana; il *LibAmCarit* di Dominici), parole d'ordine confraternali, prassi cerimoniali condivisi all'interno della curia; *b*) una guerra propagandistica pontificia (attestataci dalla regia della pasquinata del 25 aprile 1526, quindi dalle quattro nuove pasquinate “di guerra” che gli attribuisco), tramite la quale si impegna a recuperare codici politici fiorentini identitari (la figura di Mercurio/Davide decapitato del tiranno, identificato con Carlo V, Argo dai cento occhi/poteri); *c*) una guerra militare antimperiale, che lo vede spostarsi freneticamente tra Lombardia, Civitavecchia, il fronte meridionale, la Toscana (come ci è testimoniato dalle lettere degli ultimi due anni e dalle *Legazioni* militari affidategli dal papa e da Guicciardini, alle quali sono da aggiungere testimonianze relevantissime dei due più influenti curiali di Clemente VII, Giberti e Sadoletto). Il precocissimo rovesciarsi veronese della sua fortuna cattolico-romana, quindi il precoce avvio di un mito diabolico machiavelliano, databili a pochissimi anni dopo la pubblicazione a stampa delle sue opere principali, dimostrano quanto eccezionale e precaria sia stata la sua assimilazione al contesto curiale, determinata da pressanti interessi politici e militari, piuttosto che da un'intima consonanza spirituale.

Il fallimento catastrofico di quest'alto progetto politico e bellico, sancito dal Sacco di Roma e dalla prigionia del papa (pure prevista poco più di un anno prima<sup>108</sup>), determinando la perdita definitiva della libertà d'Italia, pare davvero segnare il tramonto del Rinascimento<sup>109</sup>. La morte di

<sup>108</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Lettera a Francesco Guicciardini del 21 ottobre*, in *Opere*, cit., II, p. 411: «“Veggio 'n Alagna tornar lo fiordaliso / e nel vicario suo, etc.”. Nosti versus, cetera per te ipsum lege».

<sup>109</sup> Sull'identificazione della fine del Rinascimento con l'evento epocale del sacco di Roma, quindi sul passaggio traumatico dai fasti culturali e dalle ambizioni espansionistiche del papato ri-

Machiavelli – sopravvenuta poco più di un mese più tardi, dopo due anni di impegno spasmodico – assume in tal senso massima portata simbolica. Si era ormai avviato quel progressivo indebolirsi dell'egemonia italiana sulla civiltà e la cultura europee, che Clemente VII e la sua curia avevano inteso difendere e riaffermare tramite l'armonica conciliazione tra antica grandezza romana, superiori valori umanistici e un cattolicesimo spiritualmente rinnovato. Restano l'ambizione e l'organicità della sfida teologico-politica di Clemente VII, alla quale Machiavelli ha pienamente partecipato. La creatura prediletta di Giulio de' Medici, la romana *Arciconfraternita della Carità*, così come l'"arruolamento" antiluterano di Erasmo si rivelavano tra le più significative armi religiose e culturali di un progetto sistematico di rafforzamento pastorale, istituzionale, propagandistico (si pensi alle pasquinate d'apparato), ma anche politico e militare<sup>110</sup> della chiesa cattolica romana, in vista di un'espansione territoriale pontificia e medicea, vanamente chiamata a "spegnere" la barbara alleanza (tale il papa e la curia la giudicavano) tra Carlo V e l'empia sedizione luterana.

**Abstract:** *The aim of the essay is a thoroughly innovative interpretation of the outcome of Machiavelli's intellectual curriculum: an anti-Lutheran interpreter of Erasmus of Rotterdam (Esortazione alla penitenza, 1525 depends on De immensa Dei misericordia, 1524) in the orbit of the Roman "Arciconfraternita della carità dei cortegiani di san Girolamo", a military leader of the pontifical army, an eulogistic Pasquinista for Clement VII, the author of four Pasquinate thus far considered anonymous. In short, Machiavelli as courtier/ "cortegiano" of the Pope, who in the end will turn out to be at the origin of the myth of don Giovanni.*

**Keywords:** *Machiavelli, Erasmus, Luther, Medici Popes, War of the League of Cognac.*

---

nascimentale, a un'epoca di ridimensionamento e di (certo relativa) penitenza, che avrebbe caratterizzato buona parte della controriforma, cfr. A. Chastel, *The Sack of Rome, 1527*, Trustees of the National Gallery of Art, Washington 1983, tr. it. *Il sacco di Roma. 1527*, Einaudi, Torino 1983, in part. l'interessantissimo cap. «La barba del pontefice», pp. 174-178; e M. Pellegrini, *Il papato nel Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 160.

<sup>110</sup> Certo, nella strategia militare di Clemente VII è rivelativo il passaggio dalla temporanea adozione del progetto di Machiavelli di costituire armi proprie in Romagna a quello, successivamente affidatogli, della fortificazione delle mura di Firenze: da un'idea di rafforzamento offensivo ed espansivo si passa, infatti, a un'idea di rafforzamento difensivo e conservativo. In effetti, l'esito disastroso della guerra di Cognac fu dovuto, oltre al soltanto tardivo impegno militare dell'alleato francese e alla problematica relazione con i Veneziani e con il loro luogotenente della Rovere, anche alla consueta inaffidabilità delle milizie mercenarie.