

Agatocle: l'imperio senza gloria

FABIO RAIMONDI

Agathocles: The command without glory

By the figure of Agathocles, new prince and not a tyrant, Machiavelli deepens his personal treatment of the issue of glory, that is a key word of his political lexicon, although it has not received much attention from scholars. This essay proposes to read glory not only as praise or fame, linked to great feats or reputation, but by the rejection of the distinction between *potentia Dei absoluta* and *potentia Dei ordinata*. Only in this way, glory shows to be a specific virtuous political action, because it is capable of giving life to a constitution that, surviving to those who established it, continues to expand, acting as an example of a politics that allows to a movement, partly random, to take on a recognizable and lasting form: the republic.

Keywords: Agathocles, command, glory, *Potentia Dei absoluta/ordinata*, atomism, republic

1. Introduzione

L'uso machiavelliano della figura di Agatocle è assai complesso e controverso: immagine ambigua, che non consente di discernere se si tratti di un principe o di un tiranno, valente capitano ma efferato oltre misura, abile stratega ma politico incapace di innovazioni degne di memoria, nemico dei nobili e dei ricchi, filopopolare ma non abbastanza, scaltro ma non saggio, mosso dall'ambizione e dall'urgenza di un riscatto personale ma capace di intravedere e perseguire il bene comune, virtuoso e scellerato, meritevole forse più di altri ma meno considerato e svilito a causa delle sue umili origini, emblema di una condizione umana sospesa tra autonomia della politica e indifferenza morale.

Fabio Raimondi, Università di Udine, Dipartimento di Scienze Giuridiche, Via Treppo 18, 33100 Udine, fabio.raimondi@uniud.it

Questo saggio non si propone di indagare esaustivamente le molteplici sfumature di questo esempio machiavelliano, ma di affrontare attraverso di esso la questione dell'«imperio senza gloria» ossia il caso di un comando che, benché efficace, non riesce a meritarsi la «gloria» (che per Machiavelli è qualcosa di oggettivo, palpabile, constatabile, visibile), perché incapace di assurgere a una dimensione dell'agire politico in cui sa essere un'inedita origine di ordine e, al contempo, una forza espansiva in grado di lasciare un'eredità fruttuosa. La «gloria», infatti, come vedremo, non è solo lode e fama, pubblico riconoscimento e onori, dignità e reputazione, statue e allori, ma qualcosa di più rilevante: la capacità di un agire politico di fungere da esempio di un ordine espansivo, perché in grado di durare anche oltre la vita di chi l'ha istituito; esempio che altro non è che la regola pratica, intrinsecamente virtuosa, che consente a un movimento, in parte casuale, di assumere una forma specifica, riconoscibile e quindi relativamente stabile; una forma non eterna, ma duratura: la repubblica.

Machiavelli parla di Agatocle soprattutto nel *Principe*¹, ma anche nei *Discorsi*². Il saggio si concentra soprattutto sul capitolo VIII del *Principe* che tratta, nell'ambito dei «principati al tutto nuovi, e di principe e di stato», «di quelli che per scelleratezze hanno acquistato principati» attraverso «due esempi – uno antico, l'altro moderno»³: Agatocle e Oliverotto da Fermo⁴. Relativamente ad Agatocle, la fonte principale di Machiavelli (come di molti altri fino a quel tempo e oltre) è il libro XXII dell'epitome di Giustino a Pompeo Trogo⁵; ma ciò che

¹ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 2013, cap. VIII, pp. 58-61 e 64-65 (d'ora in poi P).

² Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*, Milano, Rizzoli, 2011, libro II, cap. 12, pp. 321 e 323; II.13, p. 324; III.6, p. 488 (d'ora in poi D).

³ P VI, p. 34; VIII, p. 58.

⁴ Il termine «scelleratezza», nel *Principe*, è usato solo nei capitoli VIII e IX, dove indica un'«intollerabile violenza» (P IX, p. 66). Il capitolo VIII affronta il tema della qualità del principato ottenuto esclusivamente tramite la forza e, nello specifico, quella militare.

⁵ Per le questioni filologiche, si vedano almeno: S.N. Consolo Langher, *Storiografia e potere. Duride, Timeo, Callia e il dibattito su Agatocle*, Pisa, Ets, 1998, p. 231; N. Machiavelli, *De principatibus. Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio (libri I-II)*, a cura di R. Rinaldi, in *Opere*, Torino, Utet, 1999, vol. I, t. I, pp. 194-195 n. 19 (d'ora in poi queste note saranno citate come *Rinaldi*); N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, cit., p. 59 n. 11 (d'ora in poi queste note saranno citate come *Inglese*); R. Ruggiero, *Machiavelli e la crisi dell'analogia*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 27-39, e Id., *Dalla parte di Agatocle. Dualismo e analogia nel Principe*, in G.M. Anselmi, R. Caporali, C. Galli (a cura di), *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del Principe*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2015, pp. 213-228.

qui interessa non è il tasso di veridicità storica della figura di Agatocle evocata da Machiavelli, bensì l'uso che egli ne fa per illustrare la sua riflessione sui principati e sui principi.

2. Principe o tiranno?

La vita di Agatocle fu «scelerata: nondimanco accompagnò le sue sceleratezze con tanta virtù di animo e di corpo» che pervenne a ricoprire la carica di «pretore» a Siracusa; a questo punto, decise di diventarne il «principe» e di «tenere con violenza e senza obbligo di altri quello che d'accordo gli era suto concesso», facendo «da' sua soldati uccidere tutti e' senatori e e' più ricchi del populo»⁶. Un comportamento «scelerat[o] e nefari[o]»⁷, non tanto (o non solo) perché violento, dato che per Machiavelli esistono «crudeltà male usate o bene usate»⁸ e Agatocle appartiene al novero di coloro che le usarono bene, come vedremo, ma perché oggettivamente crudele, anche se questo non è sufficiente a decretarlo tiranno⁹. Se il comportamento violento di Agatocle poteva suscitare riprovazione soprattutto dal punto di vista della «morale tradizionale»¹⁰, per Machiavelli egli dimostra (e non è certo l'unico) che «la crudeltà non è l'opposto della pace, ma (almeno qui) la sua condizione di possibilità», e anche lo «strumento necessario» per stabilirla assieme all'«ordine e [alla] legge»¹¹.

Machiavelli, infatti, non usa mai l'appellativo «tiranno» in riferimento al condottiero siciliano probabilmente anche in ragione del fatto che attraverso *Il Principe* era intento a «persuadere Lorenzo a prendere provvedimenti eccezionali contro l'aristocrazia fiorentina», e che, per ottenere questo risultato, avrebbe prima dovuto «convincerlo che certe azioni tradizionalmente attribuite ai tiranni sono invece indispensabili ai “principi nuovi”»¹², i quali però, non per questo si trasformano in

⁶ P VIII, pp. 59-60.

⁷ P VIII, p. 58.

⁸ P VIII, p. 64.

⁹ Cfr. invece *Rinaldi*, p. 195 n. 29.

¹⁰ Cfr. R. Caporali, *La virtù scellerata e nefaria (sul capitolo VIII del Principe)*, in G.M. Anselmi, R. Caporali, C. Galli (a cura di), *Machiavelli Cinquecento*, cit., pp. 229-244.

¹¹ Y. Winter, *Machiavelli and the Orders of Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 98-99.

¹² Cfr. G. Pedullà, *L'arte fiorentina dei nodi*, in N. Machiavelli, *Il Principe*, Roma, Donzelli, 2013, p. XLIX.

tiranni. La violenza, infine, è impiegata (e talvolta *deve* esserlo) da ogni tipo di principe¹³. Per essere tiranni, infatti, non è sufficiente usare violenza per ottenere e conservare l'«imperio» (il comando) o il principato, perché bisogna anche governare per il proprio esclusivo interesse e al di fuori delle leggi¹⁴. Agatocle invece, dopo aver ucciso i propri avversari politici, «occupò e tenne il principato di quella città senza alcuna controversia civile»¹⁵. L'assenza di contrasti politici può essere determinata da rapporti di forza asimmetrici e intrinsecamente violenti che inibiscono un'opposizione decisa o anche solo le controversie, o dal riconoscimento e dall'accettazione di un «imperio» di fatto – casi che configurano una situazione dispotica o autoritaria più che tirannica – ma ciò che conta è che Agatocle, pur dopo «infiniti tradimenti e crudeltà, possé vivere lungamente sicuro nella sua patria e difendersi da li inimici esterni», mentre «da' suoi cittadini non gli fu mai conspirato contro»¹⁶. L'assenza di cospirazioni non implica «l'amicizia del popolo»¹⁷ – aspetto che, unitamente allo sterminio degli «ottimati», consentirebbe di istituire un'analogia con Clearco¹⁸ e col Valentino¹⁹ – dato che l'assenza della guerra civile potrebbe essere motivata, per esempio, dalla paura o dall'impossibilità di contrapporre alla violenza del principe una violenza capace di scalzarlo: un'alleanza con parte del popolo, come in questo caso, può anche essere «implicita e passiva»²⁰.

L'aspetto che però Machiavelli vuol sottolineare è che, nel complesso, la violenza fu «bene usata» da Agatocle; molti altri principi, infatti, pur servendosene, non riuscirono, neanche in tempi di pace, a «mantenere lo stato»²¹. L'osservazione rende difficile equiparare Agatocle a un tiranno, perché egli usò bene le «crudeltà», facendole «a uno tratto» (tutte in una volta), al momento di conquistare l'«imperio» e solo «per la necessità dello assicurarsi», come dimostra il fatto che «non vi [...] insiste[tte] drento ma [le] convert[ì] in più utilità de'

¹³ Se poi la differenza tra un principe e un tiranno è che il primo «pone dei limiti» all'uso della violenza (cfr. *Rinaldi*, p. 198 n. 67), allora, a maggior ragione, Agatocle non è un tiranno, perché, come vedremo, fece esattamente questo.

¹⁴ In merito, mi permetto di rinviare a F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*, Verona, ombre corte, 2013, almeno pp. 76-81.

¹⁵ P VIII, p. 60.

¹⁶ P VIII, p. 64.

¹⁷ Cfr. invece *Rinaldi*, p. 196 n. 35.

¹⁸ Cfr. D I.16.

¹⁹ Cfr. P VII.

²⁰ Cfr. N. Machiavel, *De principatibus/Le Prince*, Paris, Puf, 2000, p. 308.

²¹ Cfr. P VIII, p. 64.

sudditi che p[oté]»²²: ossia per quanto possibile, in considerazione del fatto che i moventi erano anche personali. Agatocle, dunque, impiegò la violenza per acquistare il principato, ma poi le pose un freno, convertendola in qualcosa di utile per i sudditi: nel caso specifico, la difesa e la liberazione di Siracusa dall'assedio dei Cartaginesi²³. Ecco allora che «gli atti di crudeltà sono giustificabili nella misura in cui servono gli interessi a lungo-termine del popolo» – in realtà, di una *parte* del popolo: i non-ricchi – contro le *élites* e che, dunque, è possibile affermare che, in Machiavelli, esiste una «politica della crudeltà»²⁴.

Come Oliverotto, che, una volta uccisi i nemici, formò «uno governo del quale si fece principe», governo che «corroborò con nuovi ordini civili e militari», i quali lo resero «pauroso a tutti e' sua vicini»²⁵, anche Agatocle dopo aver conquistato l'«imperio» con scelleratezze, diede vita a un governo che perseguì fini non esclusivamente personali, ma utili anche alla città e a una sua specifica parte.

Da un lato, dunque, Agatocle garantì sicurezza ai propri cittadini con la propria virtù militare e, dall'altro, pur usando violenza per conquistare la carica di pretore prima e quella di «re/principe»²⁶ poi, non la usò per governare o, quantomeno, Machiavelli non ne fa cenno. Sembra qui all'opera una strategia del «dosaggio razionale della crudeltà» impiegata «per non diventare *tyranno*»²⁷. Un giudizio che Machiavelli parrebbe aver ricavato da sé non potendo conoscere le due fonti «sul carattere filopopolare del governo di Agatocle»: Diodoro Siculo (cfr. *Biblioteca storica*, XIX, 9), la cui traduzione latina disponibile al tempo si fermava al libro VI²⁸, e un frammento di Polibio (cfr. *Storie*, IX, 23), che «non risulta noto in Occidente» prima del Seicento²⁹.

Fatto sta che Agatocle, usando bene le crudeltà, facendole cioè tutte a un tratto, essendo a capo di un esercito (motivo per cui è menzionato nei *Discorsi*)³⁰, non fu costretto a «rinnovar[le] ogni dì» e questo gli consentì di «assicurare li uomini e guadagnarli con beneficiarli»³¹. Mentre un tiranno cerca di ingraziarsi i propri sudditi *inizialmente*,

²² P VIII, pp. 64-65, corsivo mio.

²³ Cfr. P VIII, p. 60.

²⁴ Cfr. Y. Winter, *Machiavelli and the Orders of Violence*, cit., pp. 100-101.

²⁵ P VIII, pp. 63-64.

²⁶ Cfr. P VIII, p. 59.

²⁷ Cfr. *Rinaldi*, p. 203 n. 150.

²⁸ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe* (ed. Donzelli), cit., p. 92 n. 2.

²⁹ Cfr. *Inglese*, p. 65 n. 77.

³⁰ Cfr. D III.6, p. 488.

³¹ P VIII, p. 65.

per concentrare l'«imperio» nelle proprie mani e poter poi agire nel proprio esclusivo interesse (come dimostrano, ad esempio, Clearco e il Duca d'Atene), Agatocle beneficò i propri sudditi solo dopo essersi impadronito dell'«imperio», segno di un'attitudine più principesca che tirannica. Agatocle è un esempio di principe nuovo che, procedendo con scelleratezze bene usate, per quanto radicali o estreme, impiegò l'«imperio» ottenuto per fare «benefizi [...] a poco a poco acciò si assaporino meglio» e garantiscano, senza «variare», stabilità e sicurezza³².

Anche ricordare che Agatocle, come il duca Valentino, non intende risolvere il contrasto tra grandi e popolo, ma «imporre un potere personale»³³ non significa necessariamente etichettarlo come tiranno. L'autorità principesca, infatti, è *personale* perché si regge sulle qualità del principe e sulla sua rete di relazioni ma, proprio per questo, non coincide con l'«imperio» di un singolo uomo. Un principato non è una tirannide, anche se può diventarlo³⁴, perché un principe governa sempre con l'appoggio di qualcun altro (grandi o popolo) – nel caso di Agatocle con il popolo dei non-ricchi e con l'esercito – e, dunque, sempre assieme ad altri, mai da solo, come invece fanno i tiranni.

Machiavelli, dunque, elogia Agatocle per l'uso dell'«imperio» e per aver compiuto le scelleratezze tutte in una volta, equiparandolo a una figura principesca³⁵, ma – e questo è l'aspetto interessante – non ritiene che questo sia sufficiente a renderlo degno di «gloria». Detto che Agatocle ottenne il principato senza «fortuna» e senza «virtù» – altra tipologia rispetto a quelle discusse in *Principe* VI e VII – è d'obbligo però precisare che Agatocle possedette «tanta virtù di animo e di corpo» da renderlo capace di «entrare e [...] uscire de' pericoli» e di «sopportare e superare le cose avverse» diventando così un «eccellentissimo capitano», a nessun altro «inferiore»: le doti militari, però, non esauriscono lo spettro delle qualità che caratterizzano, per Machiavelli, l'esempio di un principe virtuoso, perché «non si può ancora chiamare virtù ammazzare e' suoi cittadini, tradire gli amici, essere senza fede, senza

³² Cfr. P VIII, p. 66.

³³ Cfr. *Rinaldi*, p. 196 n. 38.

³⁴ Cfr. F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., almeno pp. 23-26 e 29-31.

³⁵ Cfr. G. Sasso, *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967, pp. 100, 118; Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, vol. II, pp. 358, 361-363, 536; Id. *Niccolò Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 1993, vol. I (*Il pensiero politico*), pp. 111, 384-385, 463-464; Id., *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Roma, Carocci, 2015, pp. 74-76.

pietà, senza religione». Forse, questa «efferata crudeltà e inumanità»³⁶ sarebbe potuta entrare a far parte di una virtù più compiutamente politica solo se fosse stata accompagnata da altre virtù, che Machiavelli tratteggia nei successivi capitoli del *Principe*. C'è allora un divario tra la virtù prettamente militare di Agatocle e l'insieme delle virtù politiche che dovrebbero contraddistinguere «un principe savio», figura che Machiavelli insegue e costruisce lungo tutto *Il Principe*³⁷. È questo divario che non consente ad Agatocle di essere «in fra gli eccellentissimi uomini celebrato»: la virtù militare e l'uso di scelleratezze, infatti, rendono possibile «acquistare imperio ma non gloria»³⁸.

Agatocle non fu un tiranno, perché del tiranno non ebbe *tutte* le caratteristiche. Forse si potrebbe dire che per la teoria di Machiavelli, dove gli esempi svolgono anche una funzione che potremmo dire, *latu sensu*, concettuale, il comportamento di Agatocle potrebbe tutt'al più essere tacciato di contenere in sé, potenzialmente, delle tendenze tiranniche, ma non può essere ritenuto compiutamente tirannico. Piuttosto, si potrebbe dire che Agatocle fu un principe nuovo capace solo di una virtù parziale. Un giudizio che, pur non sminuendone l'eccellenza in campo militare, ne sottolinea una carenza in campo politico; una carenza in ragione della quale, pur tenendo conto che beneficiò Siracusa liberandola dai cartaginesi, non ebbe accesso alla «gloria» nella sua pienezza ma, tutt'al più, a una lode esclusivamente militare. Se, da un lato, non fu compiutamente tiranno non per questo fu, dall'altro, un principe nuovo compiutamente glorioso, ma, in entrambi i casi, un esempio delle diverse gradazioni che le gesta di un principe possono assumere – e quindi essere misurate – in riferimento a due modelli che, tra gli altri, configurano l'arco di tensione concettuale del machiavelliano ragionare per estremi: quello negativo del tiranno e quello positivo del principe savio.

Di conseguenza, l'esercito non può essere, per Machiavelli, il modello politico della città, benché vi ricopra un ruolo fondamentale per ragioni legate sia alla difesa sia alla formazione dei cittadini³⁹. La città è un aggregato molto più complesso, anche se alcune analogie sono in-

³⁶ P VIII, pp. 59-61.

³⁷ Si vedano, ad esempio, i capitoli IX, XIII-XIV, XVII, XX-XXIII.

³⁸ P VIII, p. 61.

³⁹ Su questo, mi permetto di rinviare a F. Raimondi, «*Usi a vivere liberi*». *Guerra e religione nell'ordinamento machiavelliano della libertà*, in «Scienza & Politica», 30 (2018), n. 58, pp. 15-32.

dubbiamente rinvenibili. Il giudizio sembra confermato dalla presenza di Agatocle nel discorso sulla «fraude»⁴⁰, «cosa laudabile e gloriosa» in guerra, ma non altrettanto se «ti fa rompere la fede data e i patti fatti; perché questa [la fraude], ancora che la ti acquisti qualche volta stato e regno [...], la non ti acquisterà mai gloria»⁴¹.

3. Gloria e virtù

«Gloria» è una vera parola chiave del lessico di Machiavelli, sebbene non molto studiata⁴², e compare spesso sia nei suoi scritti più noti sia in molti di quelli considerati minori. Limitatamente a quanto ritenuto utile per analizzare la figura di Agatocle, questa sezione cercherà di chiarirne il significato essenziale, essendo impossibile ricostruirne qui l'ampiezza e la ricchezza concettuale. Come ogni parola chiave in Machiavelli ha dei *gradi* che, in genere, vanno da un massimo negativo a un massimo positivo⁴³, così anche «gloria» presenta uno spettro ampio e complesso che va dalla «falsa gloria»⁴⁴ alla gloria di Dio, passando per una variegata «mondana gloria»⁴⁵. Machiavelli fa un uso ampio del significato di gloria intesa come onore tributato a fronte di imprese eccezionali e, dunque, come successo mondano unanimemente riconosciuto; ma per provare a capire perché Agatocle non l'abbia conseguita è forse opportuno evidenziare un significato che non mi risulta sia stato finora fatto notare e che fa riferimento proprio alla gloria quale manifestazione di Dio: «la gloria di colui che tutto move» come disse Dante (*Paradiso*, I, 1). Un uso di cui Machiavelli si appropria rideterminandone il senso sia al di fuori dei canoni religiosi e teologici da cui proveniva⁴⁶ sia in

⁴⁰ Cfr. D II.13, p. 324.

⁴¹ Cfr. D III.40, pp. 561-562.

⁴² I due studi più importanti ritengo siano quelli di R. Price, *The Theme of Gloria in Machiavelli*, in «Renaissance Quarterly», 30 (1977), 4, pp. 588-631 e di V.A. Santi, *La «Gloria» nel pensiero di Machiavelli*, Ravenna, Longo, 1979.

⁴³ Sul ragionare per gradi, mi permetto di rinviare a F. Raimondi, *I «tumulti» nell'Arte della guerra e nelle Istorie fiorentine. Note per un lessico machiavelliano delle lotte / 2*, in «Quaderni Materialisti», 16 (2017), pp. 11-21.

⁴⁴ Cfr. D I.10, p. 88.

⁴⁵ Cfr. D II.2, p. 299. In merito ai vari significati del termine «gloria» in Machiavelli cfr., oltre ai testi di Price e Santi, anche D. Eldar, *Glory and the Boundaries of Public Morality in Machiavelli's Thought*, in «History of Political Thought», 7 (1986), 3, pp. 419-438.

⁴⁶ Attraverso l'impiego dell'ebraico *kabod*, tradotto in greco con *doxa*, la Bibbia tiene unite l'idea di apparenza e, quindi, di opinione, di reputazione e di peso politico, sociale,

totale estraneità a ogni paradigma teologico-politico, confermando un anticristianesimo politico e teorico che, come vedremo, non si limita all'elogio della «mondana gloria [di] capitani di eserciti e principi di repubbliche» contro «la glorifica[zione]» cristiana degli «uomini umili e contemplativi» al posto di quelli «attivi»⁴⁷.

All'interno della secolare tradizione culturale di cui fa parte anche Machiavelli, la gloria si acquisisce compiendo azioni degne di essere ricordate e raccontate ai quattro venti⁴⁸ in quanto *esempi di virtù* (come il coraggio o l'intelligenza, la forza o la prudenza – solo per citarne alcuni), cioè in quanto esempi di una condotta degna di memoria in qualche ambito dell'esistenza umana, come la morale o la politica, l'arte o la religione e via dicendo. Nel caso di Machiavelli l'ambito di riferimento è la politica. La gloria *politica*, ma per Machiavelli, probabilmente, l'unica gloria che abbia valore (essa, dunque, non necessita di aggettivazione), si acquisisce agendo virtuosamente in ambito politico (ambito che comprende vari aspetti: giuridici, militari, istituzionali, religiosi e altri ancora, senza però identificarsi con nessuno di essi né esaurirvisi), perché è l'unico in cui si possono «salvare gli uomini da se stessi e dagli altri uomini» senza ricorrere a poteri trascendenti che, in quanto tali, sono sempre illusori, magici o divini che siano⁴⁹. La salvezza evocata non allude a una soteriologia e non è oltre la morte, ma è il frutto di una politica mondana che, con tutti i suoi limiti, riesce a risol-

economico ecc., di cui qualcuno gode, con l'idea di importanza e di potere. La gloria di Dio ricapitola questi due significati trasmettendo l'idea che il suo potere sia imparagonabile con qualunque altro e che si manifesti attivamente nella storia, soprattutto negli interventi in favore del suo popolo, che lo glorifica rendendone visibile la potenza. Machiavellianamente, si potrebbe vedere nel termine «esempio» il condensato di questi due significati, dato che l'esempio che qualcuno fornisce col suo agire è costruito, al contempo, sia sul modo in cui ciò appare agli occhi altrui sia sulla manifestazione storica della sua reale autorità.

⁴⁷ Cfr. D II,2, p. 299.

⁴⁸ L'etimo di gloria (dalla radice indoeuropea *kleu*, da cui il greco *kleos*) significa udire, farsi ascoltare, risuonare e, di qui, rendere famoso, celebre, noto a tutti; nell'iconografia classica è spesso rappresentata alata e nell'atto di soffiare in una tromba con una palma o una ghirlanda nella mano sinistra. Il cristianesimo latino, traducendo *kabod-doxa* con *gloria*, ne sostanzializzò l'effetto, perché così la gloria di Dio diventa, di fatto, la sua creazione, che è manifestazione della sua potenza e, dunque, verità degna di essere divulgata ovunque. La parola con cui Dio crea si fa udire tramite la creazione, che è la sua tromba: «*Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius adnuntiat firmamentum* – I cieli narrano la gloria di Dio e l'opera delle sue mani annuncia il firmamento» (*Psalmi iuxta LXX*, 18, v. 2 = *Salmi*, 19, v. 1).

⁴⁹ Cfr. H. Zmora, *A World without a Saving Grace: Glory and Immortality in Machiavelli*, in «History of Political Thought», 28 (2007), 3, pp. 461-462, 465-466 (cit. da p. 462).

vere alcuni degli infiniti problemi che affliggono l'umanità, perché tesa al «bene comune»⁵⁰ e messa in opera da uomini «valenti e buoni»⁵¹.

Il riferimento a *L'arte della guerra* è qui importante, perché Cosimo, chiedendo ragione della «gloria di [...] tanti capitani romani», riceve come risposta da Fabrizio che «i capitani che [...] acquistarono gloria come valenti e buoni» la riceverebbero perché «non presero lo esercizio della guerra per loro arte, [ma] come loro arte lo usarono», senza che mai alcuno di loro cercasse, «mediante tale esercizio, valersi nella pace rompendo le leggi, spogliando le provincie, usurpando e tiranneggiando la patria e in ogni modo prevalendosi; né alcuno d'*infima fortuna* pensò di violare il sacramento» facendo della guerra il proprio mestiere; anzi, questi «capitani, contenti del trionfo, con desiderio tornavano alla vita privata»⁵².

Non è solo per l'usuale disprezzo machiavelliano per il *mestiere* delle armi o per la condanna dell'esperienza militare come strumento per conservare l'«impero» che il brano riguarda anche la vicenda di Agatocle, ma per il riferimento al fatto che questi, pur essendo «non solo di privata, ma d'*infima e abietta fortuna*»⁵³, contravvenne al buon comportamento dei «capitani romani», mostrando che ciò che lo muoveva era anche il desiderio di conseguire un tornaconto personale. Un'accusa politica e non morale, perché tramite essa Machiavelli precisa, una volta di più, che la politica, non solo è irriducibile al modello militare (e a ogni altro modello), perché è un'*arte* specifica, ma soprattutto che il suo scopo non è mai, neanche parzialmente, una convenienza personale.

La gloria, ha scritto Varotti, è «il solo criterio impiegabile in politica per valutare le azioni degli uomini e il significato pieno della loro virtù, [nonché] il discrimine tra la sfera del privato e quella del pubblico: [essa è] la qualità che trasforma l'agire oscuro degli individui in scelte

⁵⁰ Cfr. V.A. Santi, *La «Gloria» nel pensiero di Machiavelli*, cit., p. 122. Condivido la precisazione di Santi, ma non il suo (e di molti altri) modo di intendere il «bene comune» che in Machiavelli è sempre un *bene di parte* e, precisamente, quello di coloro che non vogliono essere dominati: il suo tentativo, infatti, è pensare (e lottare per) un ordinamento politico che riesca a coniugare la necessità del governo e delle istituzioni con la libertà (per approfondimenti su questo tema complesso rimando ancora al mio *L'ordinamento della libertà*, cit.).

⁵¹ Cfr. N. Machiavelli, *L'arte della guerra*, in *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli I/3, Roma, Salerno Editore, 2001, libro I, p. 45.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 44-47; cit. da pp. 44-45, corsivo mio.

⁵³ P VIII, pp. 58-59; corsivo mio.

di rilevanza pubblica»; la sua caratteristica distintiva consiste nella capacità del fondatore o dei fondatori di «innestare “ordini” che facciano sì che la repubblica trovi in se stessa la virtù necessaria per durare»; la gloria non è solo il premio di un agire virtuoso: è l'agire virtuoso; ma un agire è virtuoso solo se «la virtù di un individuo può irradiarsi nella complessità del corpo sociale della repubblica, imponendosi come elemento propulsore di nuova virtù»⁵⁴. La gloria è l'effetto di una virtù che si espande non solo territorialmente, perché è la capacità umana di creare – nel senso di generare e, quindi, non *ex nihilo* – i politicamente buoni costumi e le politicamente buone leggi indispensabili all'ordinamento di una repubblica «perfetta»; una repubblica che non è tale perché funziona divinamente, ma perché possiede tutte le «qualità» che la rendono riconoscibile come «repubblica» e, quindi, ne rendono possibile l'agire virtuoso, tumulti compresi⁵⁵. La «gloria», quindi, per Machiavelli, è una virtù individuale e collettiva, interamente mondana, perché l'agire umano e «la storia» ne sono i giudici: «la gloria», infatti, «è determinata dal verdetto delle generazioni successive»⁵⁶. L'analogia con la creazione divina, come vedremo, è più irriverente di quanto possa sembrare e l'apparente registro teologico-politico è ridicolizzato, perché Machiavelli non secolarizza il concetto, ma lo prende come riferimento per declinarlo in modo che proprio la sua radice trascendente risulti insensata e inservibile.

Come ha spiegato Santi, la gloria machiavelliana non è «fama» né «laude», anche se le comprende⁵⁷. La prima significa «opinione» e, quindi, «reputazione»; può essere buona o cattiva; si ottiene con «opere “buone” [o] “cattive”» (e *buono* e *cattivo* indicano dinamiche politiche più che morali); assomiglia a ciò che chiamiamo notorietà o popolarità, cioè all'essere *famosi*; dipende dall'«opinione volubile dell'universale», il quale, essendo spesso corrotto, getta ombre sul suo reale valore. La frode ne è un esempio, perché può essere fonte di gloria in guerra – come detto sopra – e quindi di fama, ma non fuori da essa: in guerra può essere una virtù se espande la potenza del proprio esercito consentendo di vincere il nemico, ma fuori dalla guerra la sua

⁵⁴ Cfr. C. Varotti, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento. Da Petrarca a Machiavelli*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, pp. 419-424.

⁵⁵ Cfr. almeno D I.2 e I.18.

⁵⁶ Cfr. R. Black, *Machiavelli*, London-New York, Routledge, 2013, p. 101.

⁵⁷ Per le citazioni di questo e dei prossimi due paragrafi rinvio a V.À. Santi, *La «Gloria» nel pensiero di Machiavelli*, cit., pp. 25-36.

espansività cambia di segno diventando fonte di disunione. La frode (come la scelleratezza) è relativamente apprezzata o condannata da Machiavelli solo per ragioni politiche, per la sua «effettualità».

Una virtù è meritevole di «gloria» solo se genera un bene per la città, espandendone la potenza anziché limitarla, indebolirla o distruggerla; massimamente gloriosa, quindi, è quella (o, meglio, quell'insieme di virtù) che genera un «vivere libero e civile»⁵⁸. In Machiavelli, la «gloria» è una caratteristica della politica virtuosa cui segue come effetto la perpetuazione del nome. La memoria diventa così strumento politico di «utilità pubblica» nel presente, anziché semplice depositaria e custode di una voce. Certo, la fama può essere «il primo passo sulla via che conduce alla “gloria”», perché consente di mettersi in mostra e avere occasioni per poter compiere azioni gloriose, ma non è ancora «gloria» né è sufficiente a ottenerla.

La «laude» poi si differenzia dalla «gloria» non per la sua bontà morale né perché «prevalentemente» legata a individui, come invece sostiene Santi. Se la fama si basa sull'apparenza e sull'opinione (cioè sulla reputazione), la laude, invece, è concessa sulla base di azioni realmente compiute o di intenzioni che vanno a vantaggio dell'«umana generazione», anche se con gradi diversi⁵⁹. Sempre legata a un'azione o a un'intenzione «virtuose» e, dunque, politicamente «buone», ha il difetto di essere limitata a una sfera dell'agire, qualunque essa sia. La «gloria», invece, di cui la laude è «ombra» – perché se anche concerne la «vita civile» non arriva a estendersi a tutto ciò che la riguarda – indica una virtù completa (*perfetta*, nel gergo machiavelliano) perché capace di agire virtuosamente nei vari ambiti della vita politica: dall'oratoria alle «azioni belliche», dal governo all'esercizio della prudenza e via dicendo. È dunque possibile affermare che quando ci sono fama e lode non per questo c'è necessariamente «gloria», mentre quando c'è «gloria» ci sono anche fama e lode.

4. L'imperio e la gloria

In Machiavelli, la «gloria» non è solo una ricompensa, il monumento ad azioni eccezionali, ma è innanzitutto l'agire della virtù complessiva

⁵⁸ Cfr. ancora F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit.

⁵⁹ Cfr. D I.10, p. 88.

di un principe savio o di una repubblica perfetta, l'effetto di un comportamento virtuoso, che è tale quanto meno è favorito dalla fortuna (anche se talvolta è la virtù stessa a generare il caso propizio)⁶⁰. La moralità non c'entra: «non importa molto in quale modo uno capitano si proceda, pure che in esso sia virtù grande», perché in ogni agire ci sono «difetto e pericolo, quando da una virtù istraordinaria non sia[no] corrett[i]»⁶¹. Agatocle è indegno della «gloria» non a causa dell'umile origine (come ha sostenuto Lefort)⁶² o delle scelleratezze, ma a causa della *limitatezza* della sua virtù, dovuta, più che all'uso smodato della violenza, al fatto che essa fu esclusivamente militare e non compiutamente politica: in considerazione di ciò avrebbe tutt'al più meritato «laude» (in campo militare), ma comunque non «gloria» (in campo politico). Anche se usò bene le crudeltà, liberò Siracusa e la rese stabile, la virtù di Agatocle non si *ampliò* nell'ordinamento e non generò un «vivere libero e civile»⁶³.

In base a quanto detto sin qui è possibile azzardare due ordini di considerazioni.

1) La prima è che la virtù compiutamente politica rompe con l'apparente ordine naturale (lo stato) delle cose e in special modo con la fortuna, che è caso e necessità al contempo.

Nel cristianesimo la natura coincide col dispiegamento della *potentia Dei ordinata*⁶⁴ e, dunque, la «gloria» machiavelliana si configura

⁶⁰ Cfr. D III.33, p. 547.

⁶¹ D III.21, pp. 522-523.

⁶² Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 380.

⁶³ Con ragione è stata sottolineata la rivalutazione che Machiavelli fa di Agatocle rispetto a un consolidato filone interpretativo (cfr. tra i molti saggi di J.P. McCormick dedicati all'argomento: *Machiavelli's Agathocles: from Criminal Example to Princely Exemplum*, in M. Lowrie and S. Lüdemann [eds.], *Exemplarity and Singularity. Thinking through Particulars in Philosophy, Literature, and Law*, London-New York, Routledge, 2015, pp. 123-139), ma questo non basta a farne l'esempio di un principe savio.

⁶⁴ La questione della distinzione e del rapporto tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* (d'ora in poi *Distinzione*) è dibattuta da Agostino a Leibniz, ma si spinge anche fino ai nostri giorni (la ritroviamo, ad esempio, nel dibattito tra Schmitt e Peterson). È questione molto complessa che non posso qui esporre compiutamente. Tra i molti studi disponibili segnalò, per la loro ampiezza e qualità: F.A. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984; L. Bianchi, *Sopra la volta del mondo. Omnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina, 1986; W.J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990; G. Canziani, M.A. Granada, Y.Ch. Zarka (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, FrancoAngeli, 2000; Aa.Vv., *The Theology of «Potentia Dei» and the History of European Normativity. Alle origini dell'idea di normativismo. Il problema della «Potentia Dei» tra teologia e diritto pubblico europeo*, in «Divus Thomas», 115 (2012), 2 e 116 (2013), 3. Molto schematica-

come una *potentia absoluta* tutta umana, perché in grado di agire non solo al di fuori dagli assetti politici consolidati (e, in questo senso, ritenuti naturali), ma anche al di fuori e contro ciò che è ritenuto essere la natura vera e propria. Non è un sintomo di superomismo (l'uomo non è mai Dio, neanche se accede alla «gloria»), perché se si può agire contro e al di fuori delle leggi naturali, ciò significa che non c'è un *ordine* prestabilito o immodificabile del mondo, naturale o divino che sia. In altri termini: non c'è alcun agire contro natura. Se un certo modo di agire è possibile, allora è naturale, altrimenti è impossibile.

Si badi inoltre, che la *potentia*, cioè la capacità di agire (non solo in ambito politico), non va confusa con la *potestas*, che è l'esercizio di un'autorità prevista da un ordinamento politico determinato, tanto che chi volesse «fare una potestà assoluta» produrrebbe necessariamente una «tirannide»⁶⁵. La natura non è benigna (e questa è la spia che Machiavelli tiene sempre a mente un orizzonte che conosceva bene: quello dell'atomismo di Lucrezio), tanto che «sua [della fortuna] natural potentia ogni uomo sforza, / e 'l regno suo è sempre violento, / se virtù eccessiva non l'ammorza»⁶⁶. La virtù è ciò che riesce a smorzare la violenza della fortuna: ed è quest'effetto che rende un agire virtuoso. Nella contrapposizione tra fortuna e virtù, quest'ultima è la capacità di addomesticare (fosse anche solo per un momento) la violenza della fortuna modificandone il corso naturale.

Come interpretare allora l'affermazione secondo cui «Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci tórre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi»⁶⁷? Oppure la celebre presa di posizione machiavelliana di fronte a coloro che «hanno avuto e hanno opinione che

mente, le due declinazioni principali perché maggiormente diffuse possono essere così riassunte: con Ockham, si può dire che la potenza assoluta è quella che Dio possiede prima della creazione, mentre l'ordinata è quella che esercita attraverso la creazione; oppure, con Duns Scoto, si può affermare che la potenza assoluta è quella che appartiene a Dio anche dopo la creazione come capacità di modificarne le leggi. Analogamente, al papa è riconosciuta una potenza assoluta come ventaglio di possibili da cui estrarre volontaristicamente una norma, oppure come potere di modificare una norma dopo averla emanata. Che Machiavelli conoscesse i termini della questione è assai probabile sia perché diffusi nel dibattito giuridico e politico del tempo sia per la profonda conoscenza machiavelliana dei problemi teologici (cfr., ad esempio, G. Lettieri, voce *Agostino, Aurelio*, in *Enciclopedia machiavelliana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 2014, vol. I, pp. 15-26).

⁶⁵ Cfr. D I.25, p. 120.

⁶⁶ N. Machiavelli, *De fortuna*, in *Scritti in poesia e prosa*, Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli III/2, Roma, Salerno Editore, 2012, p. 77, vv. 13-15.

⁶⁷ P XXVI, p. 186.

le cose del mondo sieno in modo governate, da la fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenza loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno», tanto da «lasciarsi governare dalla sorte», ai quali il segretario fiorentino oppone l'idea che affinché «il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico poter essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi»⁶⁸?

Se lette teologicamente queste asserzioni sono piuttosto problematiche, perché se ne dovrebbe ricavare che la creazione di Dio sia volutamente incompleta per lasciarci una parte di gloria, cioè di creazione. Il «libero arbitrio», infatti, non è la libertà dei moderni di scegliere in base alla loro esclusiva e autonoma volontà, ma solo la possibilità umana di riconoscere il Bene e il Male assoluti (che per Machiavelli non esistono) e di scegliere l'uno o l'altro; se la creazione di Dio fosse incompleta ciò non potrebbe accadere, perché Bene e Male non sarebbero definiti eternamente: essa, dunque, non può essere incompleta. Non a caso, teologicamente, il libero arbitrio non è incompatibile con la Provvidenza così come non lo è la fortuna⁶⁹. Ma se fosse questa la lettura come si potrebbe parlare di una nostra «parte di gloria»? Affinché ciò fosse possibile, Dio non dovrebbe solo autolimitare la propria *potentia absoluta* (come affermato da alcune letture della *Distinzione*), ma rinunciarvi, per *condividere* la creazione con l'umanità.

A questo punto del ragionamento è possibile ipotizzare che Machiavelli non voglia sottintendere o fare riferimento a una creazione incompleta, ma, più semplicemente – questa almeno l'ipotesi e la proposta interpretativa – alla generazione casuale dei mondi di matrice atomistica. Per evitare le secche della teologia (anche secolarizzata), basta leggere «fortuna» al posto di Dio, come peraltro è stato suggerito⁷⁰, ma una «fortuna» che è caso e non Provvidenza. Solo se è il frutto del caso e della necessità l'apparente ordine della natura (anche umana) è necessariamente incompleto; e solo in quest'orizzonte

⁶⁸ P XXV, pp. 175-176.

⁶⁹ Per Salutati, ad esempio, «la fortuna, manifestazione della *potentia absoluta* di Dio, è una nozione concreta con la quale può essere designato il processo di intervento divino al di fuori del regolare corso della natura o del gioco delle volontà umane»: essa, anche quando agisce «contro natura», non fa che manifestare l'infinita gloria di Dio (cfr. Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1970, vol. I, p. 98). Più in generale, cfr. W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, München, Verlag C.H. Beck, 2006, p. 111.

⁷⁰ Cfr. *Rinaldi*, p. 392 n. 71, e *Inglese*, p. 176 n. 11.

gli uomini possono generarne una *parte*: una *metà*, che non indica una percentuale né tantomeno l'esatta metà, ma la necessaria compartecipazione di fortuna e virtù alla determinazione della vita del mondo. Un *regime misto* in cui si può veder sopravanzare, all'interno di una combinazione specifica, ora l'una ora l'altra, anche se, all'interno di tale *costituzione*, che è sempre e solo una tra le infinite possibili, la virtù conserva, in ogni caso, la *potentia* della supremazia (ma mai dell'assolutezza) che, se si verifica, ha come esito la «gloria», che si identifica concretamente con la creazione (nel senso suddetto) e l'istituzione di un ordine politico che, tra i tanti possibili, dura e si espande oltre la vita dei suoi fondatori.

Leggendo atomisticamente gli enunciati machiavelliani se ne ricava il rifiuto della *Distinzione* secondo una modalità originale (diversa, ad esempio, ma non incompatibile con quella che proporrà Bruno)⁷¹, perché attribuisce alla virtù una specifica potenza assoluta, cioè una «gloria», svincolata *in parte* da quella naturale o, che è lo stesso, una potenza ordinata analoga a quella naturale, superando e rendendo inservibili, a livello politico e giuridico, le declinazioni di Ockham e di Duns Scoto.

Su questo punto non seguo Santi⁷² sia perché la «gloria» per Machiavelli non si inserisce in un orizzonte religioso (trascendente) sia perché non ne costituisce uno nuovo, anche se inteso in senso laico, secolare e razionale. Mentre Santi fa della gloria una forza morale genuina, intrinsecamente buona, per Machiavelli essa è una forza politica, ambigua come tutte le altre, dato che può procedere con modi ordinari o straordinari. Nello schema di Santi siamo ancora dentro la *Distinzione*, con Machiavelli ne siamo fuori, indipendentemente dal fatto che in Machiavelli permangano aspetti legati alla funzione eternizzante, ma sempre nell'ambito della memoria umana, della «gloria».

2) La seconda considerazione è che la «gloria» è la virtù di domare la fortuna per generare un ordine mondano capace di conseguire il «bene comune» (per questo, ad esempio, l'uso della «fraude» è lodevole solo in guerra). Si acquisisce «gloria» perché si compiono azioni virtuose fuori dai limiti apparenti imposti dalla natura (fortuna o Dio), dallo

⁷¹ In merito, rimando a F. Raimondi, *Il sigillo della vicissitudine. Giordano Bruno e la liberazione della potenza*, Padova, Unipress, 1999, pp. 1-20 (per l'aspetto teologico); Id., *La repubblica dell'assoluta giustizia. La politica di Giordano Bruno in Inghilterra*, Pisa, Ets, 2003, pp. 151-168 (per l'aspetto politico); Id., *Giordano Bruno: la politica della natura*, in G. Scichilone e M. Ferronato (a cura di), *Lo scrittoio dell'intellettuale. Il conflitto: itinerari storico politici*, Roma, Aracne, 2016, pp. 58-78.

⁷² Cfr. V.A. Santi, *La «Gloria» nel pensiero di Machiavelli*, cit., pp. 109-117.

stato ordinario delle cose o dagli ordinamenti umani (tanto più se corrotti); azioni che però, al contempo – e ciò è fondamentale – non sono tiranniche, perché non pretendono mai di instaurare un ordine assoluto: sia concepito come immodificabile o a vantaggio di uno solo. Se la tirannia è «potestà assoluta», il problema che essa pone non è la superbia, ma il fatto che essa è desiderata per essere usata *contro* il «bene comune» per il bene di *uno solo*. È per questo, come sottolinea anche Santi, che il «vivere libero e civile» si genera solo nelle repubbliche⁷³.

La «gloria» indica la presenza attiva di una virtù complessiva che si manifesta come una *potentia* non tirannica e che, quindi, non può mai essere di *uno solo*, ma sempre di una collettività (*res publica*), perché «se i principi sono superiori a' popoli nello ordinare leggi, formare vite civili, ordinare statuti e ordini nuovi, i popoli sono tanto superiori nel mantenere le cose ordinate ch'egli aggiungono senza dubbio alla gloria di coloro che l'ordinano»⁷⁴.

La «gloria» è l'agire virtuoso che sconfiggendo la fortuna crea, cioè *genera* dal caos o da un ordine precedente ormai corrotto, un nuovo ordinamento, che consente l'esercizio della virtù e la sua diffusione: solo così l'agire politico si conquista la dignità di essere immortalato. Non è la «gloria» il premio, ma il premio deriva da un agire glorioso che consiste nella scoperta e nell'ordinamento di un *nuovo mondo*⁷⁵, in cui la virtù possa espandersi, e non di un mondo qualunque purché nuovo. Infatti, «cercando un principe la gloria del mondo, dovrebbe desiderare di possedere una città corrotta, non per guastarla in tutto come Cesare, ma per riordinarla come Romolo»⁷⁶, senza dimenticare mai che «in qualunque azione si può acquistare gloria»⁷⁷.

La creazione umana non è totalmente libera né totalmente serva: nel primo caso sarebbe identica a quella divina, nel secondo del tutto eterodiretta e dunque, in quanto del tutto deterministica, indegna dell'umanità: una concezione che pone Machiavelli nella scia di Lucrezio anziché di Democrito. L'uomo è libero, ma sempre entro certi

⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 44-49; limitatamente a questo aspetto, si veda anche D. Owen, *Machiavelli's il Principe and the Politics of Glory*, in «European Journal of Political Theory», 16 (2017), 1, pp. 41-60.

⁷⁴ D I.58, p. 183.

⁷⁵ Cfr. D I, proemio A, p. 55, dove Machiavelli afferma, con probabile riferimento all'impresa di Colombo, che «trovare modi e ordini nuovi» è sempre stato tanto pericoloso quanto «cercare acque e terre incognite».

⁷⁶ D I.10, p. 91.

⁷⁷ D III.42, p. 564.

limiti, dai quali devia (di qui l'importanza del *clinamen* lucreziano) non perché c'è un'essenza (la libertà) che lo guida, ma perché ogni agire genera deviazioni, anche quello virtuoso, e così facendo genera nuove combinazioni tra le forze che determinano lo stato presente delle cose: «e veramente i cieli non possono dare agli uomini maggiore occasione di gloria»⁷⁸. Questo significa che la «gloria» è il modo in cui la virtù opera contro la fortuna, la vince e si espande e diffonde il nuovo ordine che ha generato: per questo, «quando alle stelle, quando al ciel dispiaque / la gloria de' viventi, i lor dispetto / allor nel mondo Ingratitudo nacque»⁷⁹.

Una virtù prevalentemente militare come quella di Agatocle, allora, non è sufficiente per conquistare la «gloria»: il «lione» non è nulla senza la «golpe» e viceversa, così come la «bestia» è nulla senza «lo uomo» e viceversa⁸⁰. Agatocle, mancando di una virtù compiutamente politica, non riuscì a dar vita a un nuovo ordinamento capace di riprodurla, diffonderla e farla durare. «Gloria», infatti, è la costruzione di un ordine che perdura oltre la vita di chi lo ha costruito. Una qualità che, ad esempio, anche Oliverotto ebbe solo parzialmente, perché se, da un lato, «si corroborò con nuovi ordini civili e militari», dall'altro si fece «ingannare» e uccidere da Cesare Borgia⁸¹, che conquistò Fermo riducendola al proprio ordinamento. Agatocle e Oliverotto sono figure di principi i cui *inizi* – cioè i modi usati per conquistare il principato – per quanto caratterizzati da scelleratezze, pur essendosi poi convertiti in istituzioni non tiranniche, si sono però dimostrati incapaci di *durare*, ossia di costruire un ordinamento espansivo. Per questo Machiavelli non li considera degni di «gloria».

Agatocle (come anche Oliverotto) non seppe conseguire una compiuta virtù politica da trasferire all'ordinamento, in modo che questo fosse, al contempo, l'effetto della sua espansività e il mezzo per continuare a riprodursi e diffondersi andando oltre la vita del suo fondatore. In altri termini, egli non seppe creare, contro la fortuna o in combutta con essa (sfruttando in modo propizio le occasioni che elargisce) un nuovo ordine politico fondato sul «vivere libero e civile». Agatocle difese al meglio Siracusa e le consentì di vivere sicura per un certo periodo (il che non è poco), ma non agì in modo glorioso. Lo testimonia

⁷⁸ D I.10, p. 91.

⁷⁹ N. Machiavelli, *De ingratitude*, in *Scritti in poesia e prosa*, cit., p. 93, vv. 22-24.

⁸⁰ Cfr. P XVIII, pp. 123-124.

⁸¹ Cfr. P VIII, pp. 63-64.

il fatto che non è ricordato nemmeno per «avere dato principio a uno principato e ornatolo e corroboratolo di buone leggi, di buone armi e di buoni essempli»⁸².

Agatocle, in sostanza, non fu all'altezza del movente che fece grande Roma: perseguire contemporaneamente «lo imperio e la gloria»⁸³. Pur non essendo un tiranno, non riuscì a essere un uomo eccellentissimo, ma solo uno dei tanti principi nuovi, che non per questo però sono *principi savi*⁸⁴ o *uomini prudenti*⁸⁵ ossia «uomini [...] eccellentissimi», fonte di «grandissimi essempli»⁸⁶. La glorificazione di costoro, infatti, consegue alla loro capacità di agire gloriosamente che non significa agire in piena conformità a modelli ideali, ma, pur nella necessaria imperfezione di ogni agire umano, nello sforzo che tende alla loro approssimazione, come, ad esempio, fece Scipione, al quale, l'«imitazione» della vita di Ciro, scritta da Senofonte, «gli fu a gloria», per la sua capacità di imitare e incarnare qualità come «castità, affabilità umana [e] liberalità»⁸⁷.

Agatocle, quindi, divenne, sotto la penna di Machiavelli, l'esempio di un principe nuovo non glorioso, perché incapace di generare un ordine politico in grado di espandersi e durare oltre l'opera del suo fondatore. Egli dunque non seppe assurgere all'unica forma di immortalità che agli umani è consentito raggiungere: legare il proprio nome alle sorti di una forma politica riconoscibile e capace di durare ed espandersi attraverso i secoli condizionando il futuro. E non una forma politica qualunque, ma quella che sola, per Machiavelli, riunisce e articola in modo dinamico, affrontando i rischi di squilibrio insiti nelle lotte, «bene comune» e «giustizia», «equalità» e «virtù», «libertà» e «sicurezza», «buoni costumi e buone leggi»: la repubblica⁸⁸.

⁸² P XXIV, p. 173.

⁸³ Cfr. D. II.9, p. 316.

⁸⁴ Cfr., ad esempio, P III, p. 18; IX, p. 74; XIII, p. 98; XIV, p. 108; XVII, p. 122; XIX, p. 134; XX, p. 153; XXIII, p. 171.

⁸⁵ Cfr., ad esempio, P VI, p. 34; VII, p. 43; XII, p. 90; XXIII, p. 171; XXV, p. 179.

⁸⁶ Cfr. P VI, p. 34.

⁸⁷ Cfr. P. XIV, p. 108.

⁸⁸ In questo senso, la figura di Scipione è molto diversa da quella di Agatocle, ma non perché abbia avuto meno meriti e più fortuna del secondo e nemmeno perché sia senza macchia, bensì perché sconfiggendo Annibale, contribuì in modo decisivo alla salvezza e quindi alla perpetuazione della Roma repubblicana; inoltre, se questo lo fece diventare l'«uom divino», che «il gran trionfo a Roma ne portò; / e tutte le province e le città / dovunque e' fu, lasciò piene d'esempi / di iustizia, fortezza e castità» (N. Machiavelli, *De ingratitudine*, cit., pp. 97-101, vv. 70-129), egli seppe anche correggere, con l'aiuto del Senato (e quindi grazie a un lavoro collettivo, anche conflittuale), la propria inclinazione alla «troppa pietà» (cfr. P XVII, pp. 121-122), cambiando così, almeno in parte, la propria natura.