

Anno III, n. 1 – 2011

---

# Storia e Politica

*Rivista quadrimestrale*



*Università degli Studi di Palermo*  
*Dipartimento di Studi Europei (D.E.M.S.)*

---

# Storia e Politica

Nuova serie

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD

DIRETTORE/EDITOR: Eugenio Guccione

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD: Mario d'Addio (Università di Roma La Sapienza); Ettore A. Albertoni (Università dell'Insubria); Jesus Astigarraga Goenaga (Universidad de Zaragoza); Giuseppe Astuto (Università di Catania), Massimo M. Augello (Università di Pisa); Paolo Bagnoli (Università di Siena), Giuseppe Barbaccia (Università di Palermo), Piero Barucci (Università di Firenze), Franca Biondi Nalis (Università di Catania), Giuseppe Buttà (Università di Messina), William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Alessandro Ferrara (Università di Roma Tor Vergata); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Marco E.L. Guidi (Università di Pisa); Anna Li Donni (Università di Palermo); John P. McCormick (University of Chicago); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza), Paolo Pastori (Università di Camerino), Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Quentin Skinner (University of London); Claudio Vasale (Università Lumsa); Juan Zabalza Arbizu (Universidad de Alicante).

REDATTORE CAPO/ EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

RECENSIONI/BOOK REVIEW EDITORS: Giorgio Scichilone

QUARTA DI COPERTINA/ BACK COVER EDITOR: Rosanna Marsala

REVISORE LINGUISTICO/ LANGUAGE EDITOR: Cristina Guccione

EDIZIONE ONLINE/ONLINE EDITOR: Mauro Buscemi

SEGRETARIO DI REDAZIONE/ EDITORIAL SECRETARY: Fabrizio Simon

RESPONSABILE ORGANIZZATIVO/ MANAGING EDITOR: Elio Costanza

<http://storiaepolitica.unipa.it>

Sede: Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Scienze Politiche, Dipartimento di Studi Europei D.E.M.S, Collegio San Rocco, via Maqueda 324 - 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Giovanni Fiandaca

Amministrazione: Mario Gagliano, Maria Rita Di Stefano,

Gabriella Maniscalco, Licia Trapani

Tel/Fax +39-09123860806 [storiaepolitica@unipa.it](mailto:storiaepolitica@unipa.it)

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09  
Quadrimestrale- Direttore responsabile: Eugenio Guccione

Editore: Università degli Studi di Palermo

Stampa: Punto grafica mediterranea s.r.l. – Palermo - [www.puntografica.org](http://www.puntografica.org)  
1° Quadrimestre 2011 - Finito di stampare nel mese di settembre 2011.

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal



Il **Centro Siciliano Sturzo** nasce a Palermo il 30 dicembre 1980 (con Legge Regionale n. 149 "Interventi per la programmazione di attività di ricerca e di formazione") grazie ad un gruppo di siciliani che ha scelto di onorare la memoria di Luigi Sturzo, di divulgarne l'opera, ma soprattutto di costruire spazi di ricerca, confronto, approfondimento. Hanno collaborato e collaborano alle attività del Centro insigni studiosi siciliani, uomini politici, esponenti del mondo della cultura.

Il Centro promuove la ricerca scientifica che costituisce per l'Istituto il mezzo istituzionale per raggiungere gli specifici scopi, realizzare particolari iniziative e conseguire approfonditi studi in campo sociale, economico, storico, giuridico. Obiettivi del lavoro di ricerca sono: incoraggiare il dialogo culturale con fondazioni e istituti che in Sicilia, e non solo, si rifanno all'opera di Luigi Sturzo; promuovere e sensibilizzare i rapporti con Università, partiti, sindacati, associazioni, stampa, fondazioni, mezzi di comunicazione, per contribuire alla conoscenza del pensiero religioso, politico, culturale di Luigi Sturzo; attivare percorsi di ricerca che onorino l'obiettivo solidaristico e di ricerca del bene comune come proposto da Sturzo.

Le attività del Centro sono dirette a organizzare incontri, dibattiti, convegni, tavole rotonde, corsi di studio, settimane di lavoro sul pensiero di Luigi Sturzo, nonché sul movimento politico dei cattolici democratici; promuovere studi ed elaborare progetti circa la struttura istituzionale, finanziaria, sanitaria, politica, civile, turistica, sociale, sportiva, culturale della Sicilia; collaborare all'attuazione di qualsiasi altra iniziativa utile alla realizzazione degli obiettivi fondamentali dell'istituto, costruire occasioni di riflessione su temi politico-sociali contemporanei.

La Biblioteca del Centro, oltre all'Opera Omnia di Luigi Sturzo e alla relativa bibliografia, possiede raccolte sul movimento cattolico italiano ed europeo dalle origini dell'Ottocento fino alla seconda guerra mondiale. Fanno parte anche della sua dotazione: compendi sul pensiero religioso, sociale e politico dei cattolici europei; tomi sull'ideologia, la storia, i successi e gli insuccessi della Democrazia Cristiana italiana; pubblicazioni di partiti di ispirazione cristiana, di movimenti ufficiali e non, di laici credenti nella cultura cattolica; testi dei Padri della Chiesa e delle encicliche sociali dei papi, commenti ed interpretazioni sulla dottrina sociale cristiana. Un'ampia sezione della Biblioteca è dedicata alle raccolte di Luigi Sturzo sulla letteratura della Sicilia e del Mezzogiorno d'Italia, nonché a saggi e monografie su temi psicologico-comunitari e politico-sociali. L'intero patrimonio librario ammonta a circa 10.000 volumi, catalogati secondo quattro chiavi di ricerca. La Biblioteca è aperta giornalmente agli studenti e agli studiosi.

*Machiavellismo e Antimachiavellismo  
nel pensiero cristiano europeo  
dell'Ottocento e del Novecento*

A cura di  
Giorgio E. M. Scichilone

Nicola Antonetti, Paolo Bagnoli, Enzo Baldini,  
Gennaro M. Barbuto, Giuseppe Bottaro, Mauro Buscemi,  
Giuseppe Buttà, Dario Caroniti,  
Patricia Chiantera-Stutte, Francesca Chiarotto,  
Sandro Ciurlia, Alberto Clerici, Giorgia Costanzo,  
Franco M. Di Sciullo, Angelo d'Orsi, Simonetta Freschi,  
Claudia Giurintano, Eugenio Guccione,  
Rosanna Marsala, Laura Mitarotondo, Michela Nacci,  
Adolfo Noto, Maria Teresa Pichetto,  
Giorgio E. M. Scichilone, Gheorghe Stoica, Silvio Suppa

Erice 2-3 dicembre 2010  
Ettore Majorana Foundation  
and Centre for the Scientific Culture  
Università degli Studi di Palermo

**Atti/Proceeding**

**Convegno su  
*Machiavellismo e Antimachiavellismo nel pensiero  
cristiano europeo dell'Ottocento e del Novecento***

Enzo Baldini <i>Presentazione Antimachiavellismo e machiavellismo nel dibattito cattolico tra Otto e Novecento</i>	9
Giorgio E. M. Scichilone <i>Introduzione. La cultura cristiana in Machiavelli e Machiavelli nella cultura cristiana. Alcune considerazioni</i>	14
Nicola Antonetti <i>Lettera ai convegnisti</i>	52
Gheorghe L. Stoica <i>Antonio Rosmini, un attento studioso degli scritti di Machiavelli</i>	55
Alberto Clerici <i>La storia e la morale. Machiavelli nel giudizio di Cesare Balbo</i>	64
Mauro Buscemi <i>Machiavelli nelle pagine di Tommaseo</i>	84
Laura Mitarotondo <i>Religioni e politica in Andrea Zambelli: un capitolo del machiavellismo nella cultura lombarda pre-unitaria</i>	102
Eugenio Guccione <i>Machiavelli al vaglio degli scrittori de "La Civiltà Cattolica"</i>	121

Angelo d'Orsi - Francesca Chiarotto <i>Il machiavellismo degli stenterelli. Cattolicesimo, reazione e realismo politico negli scrittori del nazionalismo italiano</i>	128
Rosanna Marsala <i>Machiavelli fra Sturzo e Maritain</i>	145
Silvio Suppa <i>Machiavelli nelle pagine di Augusto Del Noce. Modernità, politica e perdita del divino</i>	161
Gennaro M. Barbuto <i>Toffanin, Machiavelli e le origini del Moderno</i>	179
Sandro Ciurlia <i>Il 'Machiavelli' di Carlo Curcio tra riscoperta di una tradizione nazionale e rivoluzione politica</i>	193
Paolo Bagnoli <i>Machiavelli tra Papini e Prezzolini</i>	207
Giorgia Costanzo <i>Echi machiavelliani e spirito evangelico nell'opera di Giorgio Spini</i>	219
Patricia Chiantera-Stutte <i>La religiosità di Machiavelli nel dialogo fra Delio Cantimori, Werner Kaegi e Roland H. Bainton: un ateo, un riformato svizzero e un pastore congregazionista</i>	238
Maria Teresa Pichetto <i>Il "Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu" e "I Protocolli dei Savi Anziani di Sion"</i>	260
Adolfo Noto <i>L'«enigma» Machiavelli in Francia fra Impero e Restaurazione</i>	276

Simonetta Freschi <i>Machiavelli nel pensiero controrivoluzionario di Joseph de Maistre</i>	289
Claudia Giurintano <i>Gli studi machiavelliani di Alphonse Dantier ne "Le Correspondant"</i>	307
Michela Nacci <i>Premesse alla Dittatura. Machiavelli negli scritti politici di Georges Bernanos</i>	325
Giuseppe Buttà <i>John Adams lettore di Machiavelli</i>	346
Giuseppe Bottaro <i>Patriottismo e libertà politica: il comunitarismo di Alasdair MacIntyre</i>	364
Franco M. Di Sciullo <i>Charles Taylor e l'etica repubblicana</i>	377
Dario Caroniti <i>"Il Principe" nel pensiero dei neo conservatori americani</i>	387
Giorgio E. M. Scichilone <i>The secret of men since born: Il Machiavelli di Lord Acton</i>	399

*Ringraziamenti* – Il Direttore e i Redattori di «Storia e Politica» desiderano vivamente ringraziare: il Prof. Antonino Zichichi, Presidente dell' *Ettore Majorana Foundation and centre for scientific culture*, e la Organization Director Dott.ssa Fiorella Ruggiu e tutto il personale per l'ospitalità offertaci nei giorni del seminario; il Prof. Enzo Baldini dell'Università di Torino per avere inserito il seminario nella ricerca internazionale da lui coordinata e avente per tema *Machiavellismo e Machiavellismi nella tradizione politica occidentale (secoli XVI-XX) - Progetto di costituzione di una Rete di ricerca e di dibattito in presenza e su Internet (2007-2013)*; il Prof. Nicola Antonetti, Presidente dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche, per avere concesso il patrocinio alle due giornate di studio; il Prof. Gioacchino Lavanco e il Dott. Guglielmo Calderone, rispettivamente Presidente e Direttore del *Centro Siciliano Sturzo*, per avere contribuito alla stampa degli Atti del seminario; gli studiosi italiani e stranieri che, con le loro ricerche e le loro relazioni, hanno consentito il raggiungimento di risultati originali e apprezzabili.

---

The Editor-in-chief and the editorial board of “Storia e Politica” would like to thank Prof. Antonino Zichichi, President of the *Ettore Majorana Foundation and centre for scientific culture*, the Organization Director Dr. Fiorella Ruggiu and all the staff for their hospitality in the days of our Congress in Erice; Prof. Enzo Baldini of Turin University who made the Congress part of his research project in *Machiavellismo e Machiavellismi nella tradizione politica occidentale (secoli XVI-XX). Progetto di costituzione di una Rete di ricerca e di dibattito in presenza e su Internet (2007-2013)*; Prof. Nicola Antonetti, President of the Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche who supported the event; Prof. Gioacchino Lavanco and Dr. Guglielmo Calderone – President and Director of the *Centro Siciliano Sturzo* respectively – for contributing to publish the Congress proceedings; and, finally, all the Italian and foreign scholars who participated with original and valuable research papers.

e. g.





# Atti/Proceeding

ENZO BALDINI

## ANTIMACHIAVELLISMO E MACHIAVELLISMO NEL DIBATTITO CATTOLICO TRA OTTO E NOVECENTO INTRODUZIONE AI LAVORI

Un insieme di combinazioni senza alcun dubbio felici sotto molteplici punti di vista hanno assicurato il successo del convegno, segnandone parimenti l'originalità e il notevole livello scientifico. Non era certo un'impresa agevole, in particolare non lo era l'individuazione di tematiche sul machiavellismo veramente nuove e rilevanti a livello storico e teorico, dal momento che si trattava del diciassettesimo tra i convegni organizzati all'interno del progetto di Rete di ricerca "Machiavellismo e machiavellismi nella tradizione politica occidentale, sec. XVI-XX", diventato operativo nel 2007 e che si protrarrà sino al 2013, anno della prima stesura del *Principe* di Machiavelli: quelli immediatamente precedenti avevano avuto luogo a Torino, Bucarest, Barcellona, Istanbul, Brighton e a South Orange, New Jersey, USA.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Per una presentazione del Progetto e dei suoi primi due anni di vita (2007-2008) cfr. A. E. Baldini, *Machiavellismo e machiavellismi: progetto di ricerca e messa a punto di un concetto*, in: *Anglo-american faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura politica anglo-americana (secoli XVI-XX)*, a cura di A. Arienzo e G. Borrelli, Monza, Polimetrica, 2009, pp. 23-48. I convegni del 2009 hanno avuto luogo il 25-26 sett. a Torino (*Machiavellismo, Platonismo ed "eterodossia" culturale in Italia nell'età moderna*: in memoria di Luigi Firpo a 20 anni dalla morte, coordinatore Enzo Baldini, Univ. Torino); il 9-10 ott. a Bucarest e a Sinaia (*New reseach perspectives on Machiavelli and Machiavellism. Methods and historiography*, coordinatore Gheorghe L. Stoica, Univ. Bucarest); il 5-6 nov. a Barcellona (*Maquiavel a Espanya / Espanya a Maquiavel*, coordinatrice Helena Puigdomènech-Forcada, Univ. Barcellona). I convegni del 2010 (precedenti a quello di Erice del 2-3 dic.) hanno avuto luogo l'8-9 magg. a Istanbul (*Machiavellism and the issue of modernity. Machiavelli and the Machiavellism in Turkey*, coordinatori Süheyl Batur, Bahcesehir Univ. Istanbul e Cemal Bali Akal, Bilgi Univ. Istanbul); il 27-29 magg. a Brighton (*Pact with the Devil: the Ethics, Politics, and Economics of Anti-Machiavellian Machiavellism*, coordinatori Ioannis D. Evrigenis, Tufts Univ, MA, e Mark Somos, Univ. of Sussex); il 22 sett. a South Orange, New Jersey, USA (*Machiavelli in England*, organizzatore William J. Connell, Seton Hall University). L'elenco e i titoli dei convegni del 2007 (Napoli, Parigi, Monaco di Baviera, Madrid) e del 2008 (Rotterdam, Torino, Genova, Napoli, Parigi) è consultabile sul sito [www.hpermachiavellism.net](http://www.hpermachiavellism.net), insieme con testi online, materiali didattici, strumenti di indagine scientifica e con la presentazione delle Unità di ricerca che partecipano al progetto. La maggior parte dei convegni ha dato luogo a volumi di atti, già pubblicati o in corso di pubblicazione: J. M. Forte Monge y P. López Álvarez, eds., *Maquiavelo y España: maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008; J. Balsamo, ed., *Machiavelisme - anti-*

Il convegno nasce dalla lucida capacità di analisi di Eugenio Guccione, che ne ha messo a punto l'ambito tematico e lo schema progettuale, individuando percorsi concettuali sino ad ora scarsamente frequentati dagli studiosi. Ma è stato realizzato grazie alla puntuale e indefessa attività organizzatrice di Giorgio Scichilone e alla sua irrefrenabile energia, che hanno portato, tra l'altro, al pieno inserimento del convegno nel più ampio progetto di Rete internazionale sul Machiavellismo e all'immediata pubblicazione di questo prezioso volume di atti.

Va inoltre sottolineato il fatto che esso è anche il risultato di una manifestazione di grande affetto nei confronti di Eugenio Guccione, alla vigilia del suo pensionamento dopo una lunga carriera universitaria che ha lasciato tracce significative nella sua Facoltà e nel suo Ateneo, così come nelle numerose istituzioni culturali all'interno delle quali ha operato e continua ad operare; una manifestazione di stima per la sua disponibilità, per il suo impegno di guida nei confronti di giovani studiosi, per il suo prestigio scientifico in ambito nazionale e internazionale, per la spontanea e ben percepibile umanità che ha sempre caratterizzato i suoi rapporti con i colleghi, di qualsiasi orientamento e scuola di appartenenza essi fossero.

Senza alcun dubbio, i relatori hanno accettato così numerosi l'invito a partecipare al convegno perché attratti dalla sua accattivante portata scientifica; tuttavia, alcuni di loro lo hanno fatto anche per festeggiare il collega e lo studioso al quale erano in vario modo legati. Ho potuto verificarlo di persona grazie al contributo (per la verità marginale) che ho dato all'organizzazione del convegno, che mi ha visto coinvolto soprattutto per il mio ruolo di coordinatore del progetto "Machiavellismo e machiavellismi", oltre che per il rapporto di amicizia e di collaborazione coi colleghi palermitani. Questo mio inserimento nella struttura organizzativa, mi ha inoltre permesso di cogliere con immediatezza l'impegno con cui ha operato l'Unità di ricerca palermitana, che già aveva preso parte (soprattutto nella persona

---

*machiavelisme: figures françaises*, Journée d'étude, Paris, "Cahiers parisiens / Parisian Notebooks", IV, 2008, pp. 443-521 (University of Chicago - Center in Paris 8 juin 2007); A. Arienzo e G. Borrelli, eds., *Anglo-american faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura politica anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Monza, Polimetrica, 2009 (Napoli, 26 e 27 febbraio 2007); A. Meyer und C. Zwierlein, hrsg., *Machiavellismus in Deutschland. Chiffre von Kontigenz, Herrschaft und Empirismus in der Neuzeit*, München, Oldenbourg, 2010 (Beiheft der "Historischen Zeitschrift", Bd. 51); R. De Pol, ed., *The First Translations of Machiavelli's Prince. From the Sixteenth to the first Half of the Nineteenth Century*, Amsterdam - New York, Rodopi, 2010; E. Baldini, ed., *Machiavellismo e guerre di religione nell'Europa dell'età moderna*. Convegno in onore di Corrado Vivanti (in preparazione); G. Carillo, F. Russo, E. Baldini, eds., *I Classici in Machiavelli e nel Machiavellismo in età moderna* (in preparazione); E. Baldini, ed., *Machiavellismo, Platonismo ed "eterodossia" culturale in Italia nell'età moderna*. Convegno in memoria di Luigi Firpo a 20 anni dalla morte (in preparazione); G.L. Stoica, ed. *New studies on Machiavelli and Machiavellism: Approaches and historiography* (in preparazione). Ad essi si aggiunge, ovviamente, il presente volume.

di Giorgio Scichilone) ad altri convegni della Rete di ricerca e che si era rapportata in maniera più che valida con alcune delle Unità che partecipano a Progetto e che, nel loro insieme, coprono gran parte dei Paesi di cultura occidentale.

Sull'Antimachiavellismo sono già state condotte in maniera puntuale numerose ricerche scientifiche e non certo soltanto da parte di studiosi che si situano all'interno della cultura cattolica; anzi, proprio su questa tematica ha avuto luogo negli ultimi decenni una delle manifestazioni più produttive ed emblematiche di collaborazione tra ricercatori di diversa estrazione culturale e religiosa: basti pensare a personaggi dello spessore di Rodolfo De Mattei, Luigi Firpo, Michael Stolleis, Wolfgang Weber, Corrado Vivanti, Cesare Vasoli, Sydney Anglo o Robert Bireley, ma l'elenco dovrebbe essere ben altrimenti consistente e comprendere numerosi studiosi autorevoli di ieri e di oggi.

Un prezioso lavoro di indagine filologica e speculativa, che si è concentrato prevalentemente sull'età moderna, anche perché le espressioni di critica dura e senza appello alla figura, alle opere e alle idee di Machiavelli sono state espresse con veemenza aperta e trasparente soprattutto a partire dalla metà del Cinquecento.

Di certo, il Machiavelli empio e blasfemo, che separava la politica dalla morale, che ribadiva la totale autonomia della politica nei suoi principi, nelle sue pratiche e nei suoi obiettivi, che considerava il cristianesimo una religione che aveva infiacchito virtù civica e soprattutto militare, che si burlava del Regno temporale della Chiesa come il più risibile tra i principati possibili, colui che aveva scritto le sue opere guidato dal diavolo e che aveva aperto le strade alle peggiori perversioni religiose e politiche, diventava il nemico per eccellenza della cristianità e non solo di quella romana. Ecco perché andava criticato senza remore, anzi distrutto; ecco perché le critiche a lui mosse costituiscono ben presto il punto di partenza e di riferimento di ogni trattato politico degno di questo nome pubblicato tra Cinquecento e Seicento, almeno nelle realtà politiche e culturali che si collocavano all'interno della Chiesa romana, ma anche in quelle della Riforma protestante.

Ben lo hanno mostrato, tra gli altri, gli studiosi ai quali ho fatto un fuggevole riferimento. Grazie ai loro studi, è risultato parimenti evidente che l'Antimachiavellismo era divenuto, oltre che "politicamente corretto", una sorta di posizionamento dottrinale quasi obbligato e nel contempo gratificante e ben remunerativo sotto molteplici aspetti per coloro che lo mettevano in pratica, che lo inserivano cioè in maniera decisa nelle loro opere. Anche per questo, l'avversione a Machiavelli era apertamente dichiarata (se non gridata) dagli autori che se ne facevano carico; era quindi relativamente facile da individuare, ma, non di rado, decisamente insidiosa per gli studiosi, proprio perché questi attacchi veementi potevano essere volti a nascondere forme ed espressioni di Machiavellismo accuratamente celate

per i motivi più vari e non solo per i rischi che avrebbero comportato qualora fossero state manifestate in maniera scoperta.

In effetti, per quanto sia talora connesso con forme di Antimachiavellismo, altra cosa è il Machiavellismo, e non soltanto nell'uso più corrente del termine, cioè come sinonimo di una politica separata dalla morale, e addirittura immorale, tesa a giustificare tutti i "mezzi" utili al raggiungimento dei "fini" che si sono proposti di volta in volta i detentori del potere, di una politica basata sull'inganno, sulla simulazione e sulla dissimulazione, sulla forza e sull'imposizione di pratiche e di un ordine politico con le modalità e gli strumenti più empî e scellerati.

Va tuttavia chiarito preliminarmente che il Machiavellismo è sovente connesso con l'uso strumentale di Machiavelli che di volta in volta è stato fatto nei ultimi cinquecento anni: della sua immagine, delle sue opere, delle sue idee o di quelle a lui attribuite. Del resto, la circolazione delle opere del Segretario fiorentino (del *Principe* in particolare) ha attraversato, in maniera scoperta e trasparente o con percorsi sotterranei ben nascosti e camuffati, gran parte della cultura occidentale, non solo di quella politica, riverberandosi negli ambiti letterari e comportamentali più disparati, quasi sempre però sulla base di scelte dettate da ben precise situazioni storiche o culturali, oppure dalle istanze e dagli interessi dei detentori del potere. Abbiamo così diversi aspetti o manifestazioni di Machiavellismo; abbiamo cioè molteplici "facce" o maschere di Machiavelli, tutte costruite a seconda delle esigenze del momento e utilizzate in vario modo: da quella di maestro dei tiranni e di una politica basata sulla pura forza e sull'inganno (anzi, sul veleno e sul pugnale), a quella d'intemerato paladino della libertà repubblicana e del tirannicidio; dal Machiavelli assolutista legato alla nascita dello Stato moderno, a quello che svela al "popolo" gli intrighi dei tiranni, o a quello assunto a bandiera dei movimenti italiani ed europei di liberazione nazionale.

Non a caso, restando entro ambiti rigorosamente scientifici, possiamo affermare, come è stato fatto, che ogni generazione di studiosi si è costruita il proprio Machiavelli.

Queste sommarie considerazioni permettono di far risaltare l'originalità di questo convegno, che si prefigge, come ben sottolinea il titolo, di studiare non solo l'Antimachiavellismo, ma anche il Machiavellismo presenti nel pensiero cristiano europeo dell'Ottocento e del Novecento.

Il convegno è poi ancora più significativo dal punto di vista scientifico proprio perché si prefigge di fornire una prima ricerca corale e sistematica su tematiche insidiose e relative ad un arco temporale per molteplici aspetti rilevante per la storia delle idee e non solo di quelle politiche; del resto, gli atti qui pubblicati costituiscono una chiara conferma di tutto questo.

I numerosi relatori che si sono succeduti nell'affascinante struttura della Fondazione Ettore Majorana di Erice si sono cimentati con autori e tematiche che vanno da Rosmini a Meda, a Sturzo, da De Maistre, a Lord Acton, a Bernanos, a Mounier, dalla Francia dell'impero e della restaurazione, al neoguelfismo italiano, al comunitarismo e al neo conservatorismo d'oltre oceano (illuminante appendice del dibattito europeo). Le loro relazioni inserite in questo volume di atti costituiscono ora un solido punto di riferimento, un'insostituibile base di partenza per ulteriori ricerche scientifiche e non soltanto all'interno del progetto "Machiavellismo e machiavellismi nella tradizione politica occidentale".

È quanto di meglio gli studiosi si attendono solitamente da un convegno scientifico e questo di Erice su "Machiavellismo e Antimachiavellismo nel pensiero dell'Ottocento e del Novecento" non ha tradito tali aspettative

GIORGIO E. M. SCICHLONE

INTRODUZIONE  
LA CULTURA CRISTIANA IN MACHIAVELLI  
E MACHIAVELLI NELLA CULTURA CRISTIANA.  
ALCUNE CONSIDERAZIONI

1. *Genesis e ragioni del convegno*

Il 2 e 3 dicembre si è tenuto ad Erice, presso l'*Ettore Majorana Foundation and Centre for the Scientific Culture*, un seminario internazionale sul tema «Machiavellismo e Antimachiavellismo nel pensiero cristiano europeo dell'Ottocento e del Novecento». Diverse istituzioni hanno concorso a organizzare questo evento scientifico: la cattedra di storia delle dottrine politiche di Palermo, il dipartimento DEMS e la facoltà di Scienze Politiche della stessa Università, la *Fondazione Firpo*, il dipartimento di Studi politici dell'Università di Torino e il *Centro Siciliano Sturzo* grazie alla disponibilità del suo Direttore, dott. Guglielmo Calderone. Soprattutto, questo convegno è stata una tappa dell'ormai celebre progetto internazionale dal titolo *Machiavellismo e Machiavellismi nella tradizione politica occidentale (secoli XVI-XX). Rete di ricerca e di dibattito in presenza e su Internet (2007-2013)*, coordinato dal prof. Enzo Baldini.

Il seminario ha anche avuto il patrocinio dell'*Associazione italiana degli storici delle dottrine politiche*, nonché quello dello stesso *Centro Majorana*, che lo ha inserito nel suo prestigioso calendario delle attività dell'anno 2010. Ultimo ma non minore tassello della rete di collaborazioni che hanno reso possibile in ogni sua fase questo convegno, *Storia e Politica*, una delle riviste storico-politologiche più prestigiose dell'accademia italiana che ha avuto tra i suoi direttori Giacomo Perticone e Mario d'Addio e oggi riedita dall'ateneo palermitano sotto la direzione di Eugenio Guccione. Il numero monografico che ospita gli atti ha garantito la pubblicazione dei saggi in tempi peraltro assai ravvicinati dalla celebrazione del convegno, e per questo tutti noi abbiamo motivi di gratitudine nei confronti del comitato scientifico e della redazione della rivista.

Per quel che mi riguarda, ho avuto la fortuna e l'onere di svolgere un ruolo organizzativo di raccordo tra tali enti e gli studiosi che sono intervenuti. Ciò mi permette di scrivere un'introduzione al tema del convegno e alle relazioni – che naturalmente sono state poi sviluppate dai loro autori nella veste che oggi viene presentata – con la possibilità ulteriore di avervi preso parte da un punto di osservazione privilegiato ancorché gravoso, seguendo da vicino le varie fasi che hanno preceduto il convegno a cominciare dalla sua ideazione, i momenti

stessi della sua realizzazione, e quelli successivi di predisposizione degli atti che qui finalmente vedono la luce.

Diremo quindi subito come è nata l'idea di organizzare un seminario con questo specifico tema che il titolo già enuncia. Il presupposto è stato l'infaticabile impulso dell'ambizioso progetto pluriennale e planetario che da tempo raccoglie innumerevoli studiosi e appassionati cultori dell'antico Segretario fiorentino con l'intento di continuare ad esplorare il cosmo machiavelliano nelle direzioni più svariate. Inserire Palermo in un simile contesto internazionale ricco di appuntamenti e di ricerche è stato il frutto della convergenza di due scuole. Quella appunto che fa riferimento a Baldini, che dedica da anni, come nello stile del disegno firpiano, le sue energie agli studi sul pensiero machiavelliano, sul machiavellismo, sulle tematiche della ragion di stato e del tacitismo;<sup>1</sup> l'altra che vede nel prof. Eugenio Guccione tra i maggiori esperti di Luigi Sturzo e del pensiero politico cristiano contemporaneo, con lavori che hanno scavato nella tradizione politica cattolica che lega figure che vanno da Philippe Buchez a Giocchino Ventura, da Antonio Rosmini a Luigi Sturzo.<sup>2</sup> Mettere assieme questi due indirizzi di studio e di competenze è stata l'occasione che ha prodotto nuove domande e curiosità, a cui si è pensato di dare una prima forma con un apposito convegno. La cornice naturale e storica straordinariamente suggestiva di Erice e le strutture qualificate del centro internazionale *Ettore Majorana*, rinomate nel mondo per essere state concepite "a misura di studioso", hanno offerto le condizioni ideali per vivere due giorni di inteso dibattito culturale.

Una tale intuizione ha avuto immediate conferme. Il *call for paper* ha infatti suscitato un richiamo incoraggiante, per certi versi inaspettato, a giudicare dalle risposte e dagli abstract inviati dagli studiosi che desideravano aderire alla nostra proposta. A tal punto, se è consentito dare conto anche di un dato tecnico – ma che informa del fermento scientifico che ha animato il convegno – la richiesta di partecipazione è stata superiore alle attese, che ha costretto di buon grado gli organizzatori a rivedere le sessioni programmate degli interventi.

La percezione che la suggestione causata per un incontro di studio che coniugava Machiavelli e il pensiero cristiano fosse elevata è stata riscontrata poi ad Erice, dove le varie relazioni presentate hanno coperto una vasta area di spunti e questioni, e ho motivo di ritenere che i saggi di seguito possono restituire al lettore le sensazioni che si sono sperimentate al convegno.

Dire pertanto che tali sforzi siano stati coronati da successo non è riferito a un giudizio conclusivo sulle giornate di studio ericine, che spetta solo ai lettori e agli ulteriori approfondimenti che questi atti

---

<sup>1</sup> Si rimanda almeno a Baldini (1992,1995,1999, 2010).

<sup>2</sup> Si vedano, a mero titolo esemplificativo, Guccione (1986, 1991, 1994, 2004 e 2010).



sapranno fecondare, ma al semplice fatto che l'accoglienza e la partecipazione è stata gratificante per chi ha immaginato di riunire esperti da diversi atenei italiani e stranieri per discutere del tema proposto. Se la chiave dell'interesse suscitato risiede nell'oggetto e nella prospettiva di indagine prescelti, frutto appunto di quell'incontro tra esperienze di ricerca diverse, alla fine sono emersi dei nodi nevralgici comuni e scambievoli: riflettendo sull'impatto di Machiavelli nell'ambiente cristiano e, viceversa, sulla cultura cristiana nel pensiero machiavelliano, si sono individuati aspetti che hanno interrogato e catturato l'attenzione degli specialisti di entrambi gli ambiti di studio.

## 2. *Non partirsi dal bene, potendo: l'angoscia del cristiano*

«La peggiore angoscia per il cristiano è precisamente il sapere che può esservi giustizia nell'impiegare mezzi orribili» (Maritain 1962 [1936]:266). In un versante capitale della storia intellettuale del Novecento, quando il mondo sta per precipitare nel secondo conflitto mondiale, appare un libro che rappresenta uno dei massimi testi della filosofia cristiana, *Umanesimo integrale* di Jacques Maritain. Questa espressione ha una suggestione straordinaria perché sembra echeggiare se non riassumere in modo tormentato secoli di dibattito etico in cui si è riflettuto sulla spinosa questione tra potere e morale. Nel 1963, dopo le tragedie di Auschwitz e Hiroshima e in pieno clima di guerra fredda, papa Giovanni XXIII firma un documento che è forse il vertice insuperato della teoria politica cristiana contemporanea, la *Pacem in terris*. Uno degli spunti più innovativi è il rifiuto della guerra come strumento di giustizia internazionale: «È contrario alla ragione pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia». È evidente che i *mezzi orribili* non possono generare *giustizia* dopo la catastrofe nucleare, ma ad ispirare questa riflessione, che ha alle spalle una tradizione erasmiana, vi è il perenne dilemma della filosofia morale, vale a dire la relazione tra etica e politica e il rapporto tra mezzi e fini che, per un cristiano, formato sui principi evangelici, sull'«etica del sermone della Montagna», come l'ha definita Max Weber (Weber 1966:107), è davvero *angoscioso*.

Questo dibattito è stato aperto nella Firenze rinascimentale, agli albori dell'era moderna quando l'esercito francese di Carlo VIII, simboleggiando l'inedita realtà politico-istituzionale dello stato moderno, sbaragliava il vecchio modo di condurre la guerra e inaugurava una nuova stagione storica. Machiavelli si è risentito quando il cardinale di Rouen gli disse «che gli italiani non si intendevano della guerra», ma colpiva nel segno, e il cancelliere di Firenze era consapevole che il primo ministro francese avesse perfettamente ragione. Ai Francesi forse poteva essere imputato di sbagliare strategia politica in Italia,

ma difficilmente si poteva dire che «non si intendevano dello stato» (Machiavelli 1995:24), come pure replicò in quella circostanza al cardinale. Ma nessuno più di Machiavelli del resto sapeva assai bene tutte queste cose, come attesta il suo elogio del regno di Francia e soprattutto la sua vera e propria ossessione per il fattore bellico come cronica e drammatica debolezza dei potentati italiani. Erano i nostri principi che non si intendevano né di politica né di cose militari, mancando di «buone legge e buone armi», il punto cardine del *Principe*, fallivano sul binomio essenziale per governare uno stato causando la «ruina d'Italia». La sua pagina più bella la troviamo non a caso nell'*Arte della Guerra*, dove è descritta la classe dirigente della «provincia italiana» come del tutto inadeguata a fronteggiare la decadenza che non è solo contingente, ma anche epocale. Ed è proprio nel momento di maggiore corruzione che attraversa l'Italia che l'ex Segretario inizia ad elaborare i suoi precetti politici – per i principi attuali (i signori Medici) o quelli futuri (i giovani repubblicani) – per sciogliere i dilemmi che sorgono in politica nello scegliere i modi efficaci per venire fuori dalla crisi. Non c'è minore angoscia dalla constatazione che un uomo probò assai difficilmente accetterà di impiegare mezzi cattivi nonostante i fini siano buoni e desiderabili. O che un uomo cattivo, una volta ottenuto il potere con mezzi malvagi, possa risolversi a fare quel bene che l'uomo buono si è rifiutato di fare per non entrare nel male:

E perché il riordinare una città al vivere politico presuppone uno uomo buono, e il diventare per violenza principe di una repubblica presuppone uno uomo cattivo; per questo si troverà che radissime volte accaggia che uno buono, per vie cattive, ancora che il fine suo fusse buono, voglia diventare principe; e che uno reo, divenuto principe, voglia operare bene, e che gli caggia mai nello animo usare quella autorità bene, che gli ha male acquistata (Machiavelli 1984:111).

Insomma, come aveva detto in modo più diretto nel *Principe*, la questione poteva essere condensata nella massima che è cosa buona «non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato» (Machiavelli 1995:118).

Da questa necessità, le note e sconvolgenti disquisizioni sulle «crudeltà male usate o bene usate [...] – se del male è licito dire bene» (ivi:61) e il sovvertimento delle qualità tradizionalmente considerate buone ma che conducono alla rovina dello stato. Cesare Borgia era ritenuto crudele, e tuttavia quella sua crudeltà portò pace e fede in Romagna. I fiorentini per fuggire il nome di crudele persero con vergogna Pisa.

«Ma cosa ne è, quindi – si chiede Quentin Skinner – dell'obiezione cristiana, secondo cui questa è una posizione stolta e malvagia, poiché dimentica il giorno del giudizio in cui tutte le giustizie saranno infine punite? A questo proposito Machiavelli non ci dice nulla. Il suo

silenzio è eloquente, epocale; esso si diffuse per tutta l'Europa cristiana, dapprima provocando uno sbalordito silenzio, e poi un grido di esecrazione che non si è ancora spento» (1999:46).

Avanzare quindi una ricerca sull'autore del *Principe* nell'ambito della cultura cristiana è un approfondimento naturale e un capitolo specifico non solo per l'intelligenza del "cosmo" e del "momento" machiavelliano, ma per la comprensione delle questioni che sorgono quando si riflette sulla politica.

Per quanto occorra distinguere la storia della ricezione e della critica alla teoria machiavelliana (il commento coevo di Guicciardini ai *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* è il primo prestigioso esempio di questo genere<sup>3</sup>), da quella dell'antimachiavellismo e del machiavellismo, è stato inevitabile che la "fortuna" di Machiavelli abbia intrecciato tutti questi aspetti. Se Meinecke ha ritenuto la storia del pensiero politico moderno come uno sviluppo del pensiero machiavelliano,<sup>4</sup> è stato sottolineato come la reazione a Machiavelli abbia contribuito alla diffusione delle sue opere se non del suo pensiero, alimentandosi – per riprendere un'altra definizione autorevole di "antimachiavellismo" – anche dell'«atteggiamento polemico di natura preconcetta e tendenziosa» (De Mattei 1969:123), così come di quel vasto e persistente pensiero che ha inteso l'agire politico desunto dalle massime del *Principe* e che possiamo definire come "machiavellismo". Nel quale però, come avverte Baldini, rientra «anche l'uso di Machiavelli e delle sue dottrine (o di dottrine a lui attribuite) nella pratica e nella lotta politica, soprattutto per giustificare scelte e comportamenti sovente riprovevoli e per attaccare o demonizzare quelli degli avversari». Come è evidente, siamo di fronte a «un termine ambiguo e sfuggente, che si lascia delimitare con molta difficoltà» (Baldini 2010:299), a uno dei concetti più spinosi della storia concettuale occidentale. Come collegare e discernere antimachiavellismo e machiavellismo al genuino pensiero del Segretario fiorentino è la sfida ermeneutica degli interpreti.<sup>5</sup>

È sempre imprudente lasciare delle affermazioni icastiche in materia machiavelliana, ma riportare l'opinione a suo tempo espressa da Benoist che l'essenza del machiavellismo si comincia a delineare dal quindicesimo capitolo dell'opuscolo ha un suo fondamento (che va ricondotto comunque in una generale visione della teoria machiavelliana) e utilità euristica. Chabod, come è noto, osserva che anche la seconda parte del *Principe* sia *in nuce* compresa nell'annuncio che Niccolò ha dato a Vettori (e qui tralasciamo volentieri la questione incandescente della composizione dell'immortale opuscolo), ma questo non esclude che da quel 'momento' testuale, in effetti, con

<sup>3</sup> Si rimanda per le *Considerazioni* di Guicciardini a Cutinelli-Rendina (2009:172-182).

<sup>4</sup> Cfr. Meinecke (1977), nonché Scattola (2006) e Carta, Tabet (2007).

<sup>5</sup> Si veda da ultimo Testoni (2010).

un'evidente torsione l'autore sposti la luce dall'esposizione *de principibus* a uno specifico *de principe*. Nonostante sia uno dei passaggi più noti della nostra storia intellettuale, vogliamo riportare il testo per enfatizzarne la forza che lo stesso autore intendeva caricare nell'incipit di quel capitolo:

Resta ora a vedere quali debbino essere e' modi e governi di uno principe o co' sudditi o con li amici. E perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto presuntuoso, pretendomi massime, nel disputare questa materia, da li ordini delli altri. Ma, sendo l'intenzione mia stata scrivere cosa che sia utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dretto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa (Machiavelli 1995:102).

Muovendoci al capitolo XVIII incontriamo un'espressione cruciale che discende da questo assunto nella quale Machiavelli "ardisce" «di dire questo»: «uno principe e massime uno principe nuovo non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono chiamati buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione» (ivi:118). Qualunque direzione prenda (e abbia poi effettivamente preso) il commento susseguente, sia verso una posizione ritenuta immorale e inaccettabile, ovvero considerandola al contrario un temerario precetto di realismo politico, entrambi gli approcci ricevono il loro senso e sono comprensibili all'interno dell'etica tradizionale e dominante, che è quella cristiana. Insomma, se, come sintetizza ancora Mastellone, «le circostanze politiche hanno dato origine all'antimachiavellismo» (1970:133), queste circostanze sono state quelle laceranti e sanguinose delle lotte di religione che attraversano l'Europa moderna.

È in ragione di ciò che l'antimachiavellismo trova facile terreno; anzi, spesso, è un atteggiamento critico direttamente ispirato o ingaggiato dall'autorità ecclesiale, e per questo ha attecchito in forme spesso virulente in corrispondenza di situazioni in cui la fede è stata un fattore sociale e politico preponderante. Mentre per l'identico motivo il machiavellismo risulta meno ostentato, e gioca la sua presenza nella teoria politica con circospezione e cautela, a volte ripiegandosi in una sorta di 'nicodemismo' intellettuale per dissimulare una adesione aperta o una pubblica simpatia per l'autore del *Principe*. Una prudenza, questa, che in momenti di particolare irrigidimento del controllo ideologico della Chiesa ha generato quell'atteggiamento culturale che è stato riconosciuto come *tacitismo* (Toffanin 1971): un modo per veicolare i precetti e le riflessioni machiavelliane riconducendole a una *auctoritas* classica accettata.

### 3. Amare la patria più dell'anima: *la ragion di stato*

La stessa *ragion di stato*, che dalla seconda metà del Cinquecento si afferma nel lessico politico, rappresenta per certi versi un crogiuolo di machiavellismo – nella versione obliqua di tacitismo – e antimachiavellismo. Benché una tale locuzione non si trovi nelle opere di Machiavelli, la dottrina che essa esprime è polemicamente attribuita da quanti ne cominciano a discutere al Segretario fiorentino, e i motivi dell'accusa sono sempre di natura religiosa e morale, dato che essa raccomanda la superiorità degli interessi dello stato rispetto a quelli dell'anima e dell'etica. Tipico è il caso di Botero. Nella *Dedicatoria* alla sua celebre opera l'attacco a Machiavelli, che «fonda la ragione di stato nella poca coscienza», è diretto. Botero si meraviglia che «un autore così empio» come Machiavelli «e le maniere così malvagie d'un tiranno [raccontate da Tacito] fossero stimate tanto, che si teneva per norma e per idea di quel che si deve fare nell'amministrazione e nel governo degli Stati. Ma quel che mi muoveva non tanto a meraviglia, quanto a sdegno, si era il vedere che così barbara maniera di governo fosse accreditata in modo che si contrapponesse sfacciatamente alla legge di Dio, sino a dire che alcune cose sono lecite per ragione di Stato, altre per coscienza. Del che non si può dir cosa né più irrazionale né più empia, conciosiché chi sottrae alla coscienza la sua giurisdizione universale di tutto ciò che passa tra gli uomini, sì nelle cose pubbliche come nelle private, monstra che non ha anima, né Dio» (Botero 1997:3-4).

E in effetti questo aveva scritto Machiavelli all'amico Vettori, di amare la patria più dell'anima. Della celeberrima frase machiavelliana, «dell'anima» è però solo una congettura degli studiosi, perché forse le cose possono stare ancora peggio. Nel testo originale, proprio su quella parola vi è una cancellatura dovuta alla premurosa cura di Giuliano de' Ricci, nipote di Machiavelli, che raccolse le carte dell'avo e, nel clima controriformistico di occhiuto controllo del potere civile e religioso, ritenne opportuno purgare la parola che avrebbe reso l'espressione assolutamente blasfema. La versione che noi oggi conosciamo è dunque una deduzione, fondata sulla tipica formula usata da Machiavelli nelle *Istorie fiorentine*. Analizzando attentamente quel manoscritto, Giorgio Inglese ha invece ipotizzato da un «st» che emerge dal depennamento, che la parola cancellata potesse essere «Cristo». Non cambia molto in definitiva, la fama di un Machiavelli sacrilego è già consolidata: negli anni in cui Giovanni Botero viene al mondo (1544), Paolo Giovio scrive (1546) dell'ex Segretario di Firenze – che ha conosciuto personalmente – che era «irrisor et atheos».

Ma se il giudizio gioviano merita un discorso a parte, su cui torneremo, su quello di Botero e degli scrittori della ragion di stato dobbiamo chiudere l'*excursus*. Questi autori, dopo avere doverosamente proclamato la loro accusa contro Machiavelli, passano a elaborare un

tentativo volto a rendere praticabili gli *arcana imperi* e le sfide ineluttabili che la pratica del potere portava alla coscienza morale del principe cristiano. Sulla riuscita di un simile tentativo – che mirava peraltro a sostituire l'autorità del *Principe* per restituirla a quella dei prelati – i critici si dividono.

Da Meinecke a Croce, da Chabod a De Mattei, l'idea prevalente con cui si è guardato a questa letteratura politica è che il suo fallimento teorico risiede nella considerazione generale che non bastava espungere Machiavelli dalla cattedra che si era conquistato per bandire dalla politica le sue tragiche durezze. Gli stati continuavano ad essere governati pretendendo obbedienza all'interno dei confini e difendendo quei confini con l'uso della forza. E proprio lì li aspettava l'autore del *Principe*.

Botero, come detto, era stato spinto a scrivere la sua opera per lo "sdegno" dichiarato contro Machiavelli e il successo che la sua empia dottrina aveva suscitato, nonché la "meraviglia" che appunto un tale scrittore potesse dare «precetti appartenenti al governo e al reggimento de' popoli» (Botero 1948:3). Così – annota esemplarmente De Mattei – Botero «risolveva di precisare, contro la precettistica del Segretario fiorentino, la visuale di una politica ortodossa. Ma il cavallo guerriero, baldanzoso dalla fiera predella del proemio, veniva a poco a poco a rallentare nei viottoli della casistica prudenziale e a perdersi nei cespugli dell'erudizione storica, nonché a pascolare nei campi della pietà religiosa, o peggio impaludavasi. Dichiarato preliminarmente che "Stato è un dominio fermo sopra popoli; e *Ragione di Stato* è notizia di mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio così fatto" – fissata, cioè, una definizione che di buon'ora apparve imprecisa e incauta – il Botero perdeva di vista le sue medesime intenzioni polemiche, e mettevasi a discernere sul principe, sui sudditi, sui consigli e così via, lasciandosi andare sovente a suggerimenti che possono perfino sembrare mutuati dallo stesso deprecato Segretario fiorentino» (De Mattei 1969:52). Insomma, l'autore della *Ragion di Stato* diventava un involontario epigono di colui che voleva svilire: «ogni volta ch'egli si accinge a dettare norme pratiche di governo, il Machiavelli, invano esorcizzato, riappare, gli piglia la mano, par che suo malgrado gli guidi sul foglio la penna», annota Luigi Firpo (1948:12), mentre Chabod chiosa in generale: «Non era più meraviglia se apparivano in gran copia anche gli spiccioli precetti machiavellici, ripresi e svolti, anzi, con sì profonda indifferenza d'animo, con tale quietudine di accento, da fare avvertire che ogni sentimento personale era morto; se il Botero rivolgeva al suo monarca precetti non dissimili dai tanto esecrati assiomi del Fiorentino; mentre il Rivadeneira rinveniva formule di squisita eleganza per acquetare ogni scrupolo» (1993:119).

La modestia di una simile elaborazione era essenzialmente dovuta, secondo i critici, a due cause. Intanto perché rimane inevitabile

leggere la loro teoria agganciata a Machiavelli: del resto è attraverso la sua dichiarata confutazione che essi intendono sanare la politica. E proprio qui, in secondo luogo, avviene l'ulteriore colpo alla loro pretesa di originalità: la natura perenne della politica sconfigge quanti, più o meno in buona fede, ritengono di descrivere qualcosa di diverso dalla "verità effettuale" del potere. Era stata questa dopotutto la cesura rivoluzionaria operata da Niccolò rispetto alla tradizione classica e cristiana degli *specula principis*, di cui l'*Institutio* di Erasmo rappresentava l'ultimo e compiuto esempio. Tali scrittori, relegando all'inferno Machiavelli, suppongono di restituire al principe quelle immagini convenzionali e cristianamente virtuose che il *Principe* aveva dichiarato inutili e fuorvianti. Nella sua *Introduzione alla Ragion di Stato* di Botero, Luigi Firpo lascia la sintesi di questa interpretazione in alcune pagine insuperate:

Due sono le correnti principali che segnano questo sforzo speculativo: quella moralistica e quella legale. Prevalentemente italiana la prima, accoglie i precoci spunti antimachiavellici d'un Pole, d'un Osorio, d'un Politi, per irrigidirsi in un'antitesi sterile: invece di superare la ragione pratica per risolverla nell'etica, si forza solo di negarla, e perennemente se la ritrova di fronte in ogni aspetto del vivere quotidiano, detestata e insopprimibile; ed ecco l'astratto moralismo costretto al compromesso, all'espedito che eluda il non risolto contrasto: ecco l'ammissione dissimulata, talora perfino inconsapevole, sul piano pratico, di proposizioni invano condannate in astratto. È la sterile via per cui muove il Botero, per cui lo seguirà senza frutto negli ultimi decenni del Cinquecento e nei primi del Seicento la folta coorte dei teorici italiani della ragion di Stato, destinata ad esaurire in sottigliezze dialettiche, e in espedienti della precettistica più smaliziata l'ultimo vigore intellettuale d'una generazione in cui si spegneva una tradizione politica smagliante (Firpo 1948:10)

Nuove prospettive in grado di offrire altri elementi di riflessione interpretano il significato di questa specifica stagione politica come uno dei tratti possibili dei percorsi di cultura politica europei e moderni. Contestualizzando l'arco di una simile produzione teorica «entro i confini storici» ed ideologici in cui essa emerge, la comprensione del contributo intellettuale degli scrittori della ragion di stato si evolve verso un riconoscimento di un'autonomia e originalità teorico-politica che spesso gli è stata negata. Abbandonando lo stereotipo di un machiavellismo barocco e deterioro, privo tanto dell'acume machiaveliano che intendono combattere quanto vuoto di quella religione che pretendono di sostenere, studiosi per esempio come Chiara Contini-sio – che ha curato di recente un'edizione della prima stampa della *Ragion di Stato* di Botero (1589) – sottolinea come questi pensatori «sono spinti dalla tensione etica che pervade le loro opere e che ne costituisce il lato più caratteristico, e al tempo stesso dalla lucida valutazione delle esigenze della politica reale, a preoccuparsi della

conciliazione fra le azioni che mirano alla conservazione dello stato e le norme della morale religiosa» (Continisio 1997:xviii). È sul peso o valore da attribuire dunque a questa “conciliazione” che si gioca la possibilità di accreditare la tematica della ragion di stato tra le tradizioni rilevanti del pensiero politico moderno. Di qui probabilmente la proposta più innovativa e forte della più recente storiografia politica avanzata da Gianfranco Borrelli, che ha indicato nello sforzo teorico della ragion di stato una delle modalità di risposta, insieme a quella della sovranità che corre sulla linea bodiniana-hobbesiana, alla crisi epocale che attraversa l’Europa tra Cinque e Seicento. Alcuni pensatori, tra cui proprio Giovanni Botero, con tratti originali propri e tutt’altro che premoderni, mettono a punto un «paradigma conservativo» per tenere unita una società dilaniata dallo scontro sociale e religioso.

Naturalmente il problema della religione resta centrale. Pur rimanendo in questi pensatori il tratto moralistico della denuncia che caratterizza l’antimachiavellismo, si nota in taluni un’analisi della nuova realtà storica che li stacca dalle solite prove superficiali e predicatorie, spesso frutto di un’erudizione manierata dietro la quale si nasconde una frustrazione regionale in cui le élite italiane si trovano ricacciate rispetto ai vincenti modelli assolutistici europei. La religione non è un mero *instrumentum regni*, né tanto meno il cristianesimo la causa della decadenza delle virtù politiche: è questa la sfida teorica che essi devono superare. La “conciliazione” riesce elaborando l’idea che la fede del principe è la virtù attraverso la quale chi governa ottiene tanto il *favor Dei* quanto la *reputazione* presso il popolo. Con questa duplice e convergente investitura morale, dall’alto e dal basso, che il principe – unico protagonista della realtà politica – si guadagna con il comportamento improntato a giustizia, la società è posta al riparo dai torbidi centrifughi delle lotte di religione e dagli avviticchiamenti centripeti della tirannide.

L’attenzione particolare fin qui data alla stagione della ragion di stato è dovuta al suo valore esemplare che svolge in tema di antimachiavellismo nell’età della controriforma. Da questa vicenda storica e intellettuale possiamo considerare l’antimachiavellismo in generale come la reazione da parte della cultura e dell’ambiente cristiano alla secolarizzazione della teoria politica, un processo moderno ineluttabile che aveva in Machiavelli uno dei suoi artefici e il suo emblema. Colui che aveva paragonato con punte di sarcasmo il dialogo finto che Numa Pompilio diceva di intrattenere con la ninfa a quello che Savonarola pretendeva di avere con Dio, mostrava di ritenere la fede uno strumento di un potere politico emancipato dalla soggezione della religione e quindi della chiesa (o delle chiese), in grado di servirsi di Dio per ordinare la società, e non di servire Dio e la chiesa per trovare legittimità. In entrambi i casi è la spada a decidere in ultima istanza dell’ordine e della legittimità:



Perché, oltre alle cose dette, la natura de' populi è varia ed è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermargli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo che, quando non credono più, si possa fare loro credere per forza (Machiavelli 1995:36).

Lungo l'asse della modernità, che tendeva ad abbandonare definitivamente un sistema di potere incardinato sul monopolio universale del controllo dell'etica pubblica, la risposta cristiana è stata di tentare, spesso con successi storici sia pure all'interno di una tendenza sfavorevole, di riattribuire alla religione il primato sulla politica, come fanno gli scrittori controriformistici, e assegnarle nuovamente il ruolo di fonte della legittimità e dell'ordine. Il patto stipulato tra gli individui nello stato di natura immaginato da Hobbes è il simbolo di questo processo storico e filosofico: il Leviatano è il frutto di un accordo tra gli uomini (o in un gruppo sociale) per stabilire chi comanda e con quali limiti. Sotto questo profilo e nella specifica sfida che fu ben chiara da Reginald Pole in poi, Machiavelli era davvero "ateo e irridente", non sul piano personale – cosa che comunque non importa<sup>6</sup> – ma per quel che riguarda il livello della teoria politica. È con le opere di Machiavelli che viene stabilito che nel mondo della lotta politica gli individui *superiorem non recognoscens*, e il "trascendente" è riconosciuto se non per servirsene come *instrumentum regni*. Al di là dell'enfasi letteraria che studiosi come i Burckhardt, De Sanctis o Carducci hanno accentuato nel descrivere il sorriso di Niccolò confuso nella folla che ascolta attonita le apocalittiche omelie del 'medievale' frate domenicano, in effetti si può considerare il *Principe* come un testo politico che inaugura – e addirittura incarna – l'alba moderna.

#### 4. Contro Machiavelli e antimachiavellismo

Già Tommasini nella sua opera biografica premetteva un capitolo intitolato *Del machiavellismo* per dimostrare che «la persona ideale

---

<sup>6</sup> I tentativi volti a dimostrare la religiosità o ateismo di Machiavelli sono antichi e risalgono a discussioni che avvengono fin dai tempi della sua stessa esistenza, come attestano le lettere familiari (quella per esempio in cui Vettori ricorda come l'amico non fosse un buon praticante) o lo scritto singolare che è l'*Esortazione alla penitenza*, composto come discorso da pronunciare in una confraternita religiosa fiorentina. Roberto Ridolfi con il peso della sua autorevolezza ha tentato di rinvenire motivi per ritenerlo cristiano, o quanto meno togliergli l'etichetta di ateo che la controriforma gli ha cucito addosso. A tal fine un particolare rilievo assumerebbe la confessione che chiese in punto di morte. Tuttavia numerosi spunti che emergono dalle sue opere vanno in senso opposto a una simile pretesa di fede in Dio o religiosità, comunque declinata, di Machiavelli. E non solo per l'elogio tutto politico della religione pagana dei Romani e la conseguente condanna del cristianesimo, ma anche per aspetti lucreziani, astrologici, naturalistici che ispirano la sua teoria politica. Esempio per il suo valore filosofico è il tema sull'eternità del mondo, squisitamente anticristiano, che si trova in un capitolo assai complesso dei *Discorsi*, affrontato con impareggiabile perizia ancora una volta da Sasso (1986:167-399).

del Machiavelli, come la riesce foggata dal machiavellismo, risulta essere un po' di tutto». E il primo caso addotto, quello più remoto di questa storia, è lo scontro cinquecentesco tra i cristiani che, ormai separati dalla riforma, nell'accusarsi vicendevolmente non trovano migliore infamia che lanciarsi addosso quel nome, o che comunque quel nome servisse sempre per rafforzare un'invettiva, identificando l'immagine di Machiavelli con la peggiore qualità che si potesse concepire, e che ovviamente non poteva che coincidere, nella scala dominante di valori religiosi, con il demonio: «Quindi egli è per gli eretici un consigliere delle violenze cattoliche, un gesuita; e pe' gesuiti parimente un eretico, e, secondo la natura delle persone colle quali era a discreditare, ora uno sciocco ora un uomo riboccante delle malizie sataniche. Talvolta anzi è confuso con Satana stesso, o fatto padre di qualche altro diavolo che pigli nome da lui» (Tommasini 1994:7). Tutto questo inizia con la celebre frase del cardinale inglese Reginald Pole, secondo cui il *Principe* era stato scritto con il dito del diavolo e che il suo autore fosse un nemico del genere umano. Non si tratta di un episodio marginale, né di una figura minore dell'ambiente ecclesiastico del tempo. Pole è un aristocratico britannico, legato anche da vincoli di parentela ad Enrico VIII. È figura di spicco della cultura cristiana dell'epoca, personaggio centrale del concilio di Trento e della controriforma, tra i papabili per la tiara pontificia in due conclavi, un'occasione mancata che segna la sua fine politica. Quel che qui importa è che con la sua potente denuncia prendeva corpo la leggenda maledetta di Machiavelli. L'*Apologia ad Carolum V Caesarem* era stata composta nel 1539, poco più di un decennio dalla morte dell'ex segretario fiorentino, e l'eminente porporato l'indirizzava all'imperatore del sacro romano impero, depositario di un anacronistico sogno universale i cui confini avrebbero dovuto coincidere con quelli – appunto – della Chiesa. Ma il papa e l'imperatore subivano i colpi dell'incipiente modernità, e i perimetri della loro autorità temporale venivano a rimpicciolirsi sensibilmente nell'ambito della penisola italiana per il pontefice romano, e all'interno del mondo germanico per chi cingeva la corona del sacro romano impero. Proprio per ciò, collocata storicamente, l'espressione di Pole era gravissima, perché conteneva un'accusa tremenda: era stata una lettura del *Principe* ad avere ispirato Enrico VIII alla rottura con Roma. Di qui il Machiavelli demoniaco: Satana è colui che divide gli uomini da Dio. Nessuno poteva essere il peggiore nemico dell'umanità di chi lacerava la comunità cristiana guidata dal pastore universale, il papa di Roma. I «saggi uomini di Trento», come li ha definiti Sidney Anglo, accolsero in sostanza questa violenta invettiva, arrivando così alla «condanna senza appello formulata nell'*Index librorum prohibitorum* di Paolo IV del gennaio 1559, che incluse il Machiavelli fra gli autori empî della prima classe e condannò al fuoco tutte le sue opere». (Firpo 1969:337).

L'annotazione di Anglo, oltre l'ironia finale, è opportuna per riflettere su ciò che rappresentava Machiavelli agli occhi della Chiesa.

Machiavelli was in no way singled out. Yet he was singular. There was no other contemporary author who could so convincingly be regarded as an amalgam of atheist, despiser of Christianity, enthusiast for pagan religion, advocate of tyranny, admirer of force and fraud, and proponent of a topsy-turvy political morality. This was how he had been depicted by Pole, Orosio, Giovio, and Catharino; and if, in addition to this catalogue of misdemeanours, we remember that he was also being cited in England, France and Germany as an authoritative anti-papal historian, then it is easy to see Machiavelli should have earned his place amongst the authors prohibited by the wise men of Trent (Anglo 2005:173).

Se si esamina la testimonianza di Pole, emerge una caratteristica che la stacca dall'ambito locale con cui era cominciata la critica a Machiavelli. È infatti di respiro europeo, non più una faccenda locale; e il giudizio religioso ha una valenza politica, non è più il lato personale dell'ateismo dell'autore del *Principe* che viene colpito.

Questo permette di fare il punto su quanto a mio avviso sembra essere centrale nella storia della fortuna di Machiavelli. Quando ancora era in vita, la sua opera letteraria, e soprattutto quella politica che circolava inedita nella cerchia degli amici, era oggetto di ammirazione o polemica, poteva risultare moralmente controversa e provocatoria, ma non si era acceso lo scandalo etico di ripulsa religiosa. Quella fortuna inizia assai presto, ed è naturalmente legata alla politica che si svolge sotto il campanile di Giotto. La stessa lettera a Francesco Vettori con cui viene annunciata la composizione dell'opuscolo *de principatibus* contiene un'eco abbastanza chiara sul clima politico in cui, a distanza di poco tempo dal suo allontanamento dagli uffici burocratici, l'oramai ex segretario rimane coinvolto. Nonostante l'imprigionamento, la tortura e il confino a Sant'Andrea in Percussina,<sup>7</sup> accuse e invidie non si sono sopite e riguardano la sua persona, la sua militanza 'partitica' nel crogiuolo passionale degli avvenimenti cittadini. Lui stesso era sospeso per i dubbi di una possibile manomissione dell'opera a cui consegnava la propria sorte dopo la disfatta del regime repubblicano. Sapeva infatti che il suo nome suscitava ancora livore e rancore in taluni personaggi influenti nella corte medicea del papa (idea non fantasiosa, dato che plagio effettivamente ci sarebbe stato, ma per mano di altri personaggi e in altre circostanze). E in effetti la sensazione che il nuovo ambiente politico che regnava a Firenze e a Roma continuasse a guardarlo con sospetto e ostilità era fondata, malgrado la sua buona volontà e gli sforzi

---

<sup>7</sup> Sulla celeberrima lettera del 10 dicembre 1513 a Vettori si veda il recente saggio di Connell (2011), in cui vengono chiariti i termini delle restrizioni a cui fu sottoposto Machiavelli dopo l'allontanamento dagli uffici amministrativi.

per accreditarsi presso i Medici. Rumori che Giuliano (l'iniziale dedicatario del *Principe*) avesse intenzione di adoperare l'ex uomo di fiducia di Soderini tramite anche i buoni uffici di Paolo Vettori arrivarono a Roma nelle stanze vaticane, ora occupate dal primo papa mediceo, e da lì, con una lettera cerimoniosa quanto perentoria scritta il 14 febbraio 1515 dal segretario del cardinale Giulio de' Medici, Piero Ardinghelli, ritornarono immediatamente a Giuliano con gli avvisi di mutare idea e di non «impicciarsi con Niccolò», perché, faceva sapere il papa a suo fratello in Firenze, «non è il bisogno suo né il nostro». La curiosità è che questa lettera è speculare a quella celeberrima di Machiavelli a Vettori. Nella missiva di Ardinghelli si ricompongono tutti i personaggi di quello scenario:<sup>8</sup> Niccolò e il *Principe*, la voglia di darlo a Giuliano tramite Francesco Vettori, la cui famiglia è nelle grazie dei Medici, e infine l'Ardinghelli, temuto da Machiavelli come possibile contraffattore del suo manoscritto. L'importanza di un tale documento è che le paure di Niccolò sull'ostilità dei nuovi signori di Firenze nei suoi riguardi trovavano conferma – a sua insaputa – nella corrispondenza interna all'entourage mediceo.

Indizi simili di questo sfavore si possono moltiplicare. Il più straordinariamente prezioso è ancora una lettera, questa volta scritta da un amico di Machiavelli e suo ex collega in cancelleria, Biagio Buonaccorsi, inviata a Pandolfo Bellacci che accompagna una copia manoscritta del *Principe*.

Ti mando l'operetta, composta nuovamente de' Principati dal nostro Niccolò Machiavelli, nella quale tu troverai con somma dilucidità e brevità descritte tutte le qualità de' Principati, tutti i modi a conservargli, tutte le offese di essi, con una esatta notizia delle istorie antiche e moderne, e molti altri documenti utilissimi, in modo che se tu la leggerai con quella medesima attenzione che tu suoli le altre cose, sono certissimo ne trarrai non piccola utilità. Ricevilo adunque con quella prontezza che si ricerca, e preparati acerrimo difensore contro a tutti quelli, che per malignità o invidia lo volessino, secondo l'uso di questi tempi, mordere e lacerare (Tommasini, 1999:91).

Come risulta evidente, e lo notò già Pasquale Villari nella sua biografia machiavelliana, nelle preoccupate parole di Buonaccorsi non c'è alcun accenno a problemi di ordine etico o religioso suscitati dal *Principe*:<sup>9</sup> l'avversione che provoca il «nostro Niccolò Machiavelli» rientra nell'orbita della *malignità* e *invidia* locale, e anche il riferimento a «questi tempi» rafforza l'idea che era quello ormai il periodo a lui malevolo della restaurazione medicea, dove è facile mordere e lacerare.

---

<sup>8</sup> Si rinvia alle considerazioni sempre suggestive di Dionisotti (1980:36), poi discusse con la consueta meticolosità da Sasso (1988:266-270).

<sup>9</sup> Tali parole dimostrano, che già si temevano critiche, non però uno scandalo; e provano ancora, che un uomo di mediocre ingegno, ma di animo onesto quale era il Buonaccorsi, aveva abbastanza chiaramente inteso il significato e lo scopo manifesto del libro, riconoscendone il valore (Villari 1895:416).

re un uomo ora in disgrazia, solo e debole, probabilmente anche per ritorsione di quanti in un tempo non lontano lo vedevano agire all'ombra del Gonfaloniere. Lo scandalo dell'empio Machiavelli non è ancora esploso. Ma questi sono esempi *post res perditas*. E la loro radice naturalmente risiede in quei «quindici anni, che io sono stato a studio all'arte dello stato», e non c'è quasi bisogno che rivendicasse all'amico Vettori che non li avesse «né dormiti né giuocati», perché bastava a dimostrarlo appunto la cerchia di nemici che si era procurato con il suo attivismo politico. Infatti già durante gli anni del cancellierato c'era chi a Firenze volesse «mordere e lacerare» il Segretario. La sua assunzione nell'amministrazione repubblicana aveva una venatura e una spinta politica. L'epilogo tragico di Savonarola segnava l'uscita di scena dei frateschi, che avevano dominato Firenze dopo la fuga rovinosa di Piero de' Medici di fronte all'esercito francese, e l'aristocrazia, prima di dividersi ancora, si trovava finalmente libera di impadronirsi del potere dopo che a destra e a sinistra si era sbarazzata dei palleschi e dei piagnoni. Questa fu l'occasione favorevole anche al figlio di Bernardo Machiavelli, utile alla nuova leadership che lo volle in un posto chiave dell'amministrazione statale. L'abilità personale e la passione civica di Niccolò proiettarono poi il segretario nell'agone della lotta, e il suo ufficio venne a colorarsi presto di un tratto sempre più caratterizzato nel panorama politico cittadino, legandosi alla famiglia Soderini in modo tale da risultare invisibile agli avversari del gonfaloniere durante il suo governo e – come abbiamo visto – sgradito ai Medici con il loro ritorno al potere. La sua presenza nell'apparato burocratico repubblicano non era dunque neutrale né trascurabile. Machiavelli era diventato *ribaldo* nell'opinione dell'oligarchia che si opponeva a Piero Soderini, dipinto spregiativamente anche come il suo *mannerino*. Carlo Dionisotti ha dimostrato con l'abituale maestria il momento in cui avviene una svolta nella carriera amministrativa di Machiavelli, e questo momento si può collocare tra la «composizione e originaria dedica del *Decennale* da un lato e la pubblicazione di esso a stampa, senza quella dedica, dall'altro». Il segretario aveva infatti pensato di dedicare quel componimento letterario all'altro grande leader della politica fiorentina, Alamanno Salviati, colui che lo definirà durante una cena, e quindi pubblicamente, *ribaldo*; e il momento tra la composizione e la stampa è compreso tra il 1504 e il 1506.

È chiaro che l'omissione della dedica – continua Dionisotti, e vale la pena leggere per intero il paragrafo – e ciò nonostante la pubblicazione a stampa, velata appena dalla mediazione editoriale di un amico, ma illuminata per compenso dall'appello proemiale ai cittadini di Firenze, importavano che nell'intervallo Machiavelli si fosse convinto così della ostilità irriducibile di Alamanno Salviati e della sua fazione, come anche di potere ormai sfidare tale ostilità apertamente. Vero è che nella presentazione dell'amico editore egli accortamente assumeva la ma-

schera illustre dello storico, spacciando il *Decennale* come una prova di penna, semplice preannuncio di opera maggiore destinata ai posteri e già in via di avanzata composizione. Ma se è difficile per noi, oggi, credergli, tanto più difficile doveva essere per gli avversari suoi di allora. Di fatto non gli cedettero: se anche una preziosa lettera del Buonaccorsi non ci avesse incidentalmente preservato il giudizio di Alamanno Salviati su Machiavelli, basterebbero le *Storie* del genero Guicciardini. Il livore dello storico tradisce il dispetto, non soltanto il disprezzo. L'uomo nuovo era temibile, non soltanto spregevole (Dionisotti 1980:19-20).

«Siamo lontani dal Machiavelli destituito e confinato, autore del *Principe*» (ibidem). Oramai si intuiva o sapeva che c'era il suo influente consiglio dietro le scelte politiche del Gonfaloniere perpetuo, che mostrava di fidarsi in modo speciale del segretario della seconda cancelleria. Quando la repubblica fiorentina mandò degli oratori presso l'imperatore, il gonfaloniere affiancò a Francesco Vettori, l'«uomo da bene» che gli ottimati pretendevano si presentasse all'altezza imperiale, il suo uomo, perché aveva motivo fondato di sospettare che tra le pieghe degli incontri ufficiali con il potentato straniero si inserissero delle trattative parallele a lui sfavorevoli. Nella trama rivoltosa delle sfide intestine questi accordi segreti tra fazioni interne con forze esterne erano all'ordine del giorno. Così gli aristocratici avversi a Soderini cercarono di contrastare quella decisione del gonfalone (Scichilone 2004, Guidi 2009:139-158). Quell'attacco a Machiavelli non era un'assoluta novità. Negli anni di cancellierato non mancarono tentativi per bloccare l'ascesa amministrativa, con accuse che si muovevano dalla morosità del padre nel pagamento delle tasse, a quelle di pratiche sessuali non ortodosse, primo esempio di una vita licenziosa e immorale. Queste critiche a Machiavelli, se lo si vuole definire antimachiavellismo, hanno dunque la loro radice e sostanza nell'antagonismo politico che agita Firenze. La stessa sua irreligiosità – simboleggiata alla fine dal giudizio di Giovio, che pure lo inserisce nelle vite illustri – rientra nel genere di aggressioni sferrate dalle fazioni in competizione contro personaggi temibili o giudicati tali, quindi con una veemenza di tono diverso rispetto al piglio inquisitorio e inappellabile del clima della controriforma.

Parlare dunque di questo iniziale antimachiavellismo in termini simili al carattere che assunse con l'escalation di accuse che da Pole al concilio di Trento, dall'*Indice* alla strage di San Bartolomeo si smosse contro Machiavelli è improprio.

Non si spiegherebbe altrimenti, a parte possibilmente la morte prematura del giovane Lorenzo presso il quale, nonostante la dedica del *Principe*, Machiavelli non era riuscito ad entrare nelle grazie, la commissione per scrivere una storia cittadina affidatagli nel 1520 dal cardinale Giulio de' Medici. A lui, divenuto papa con il nome di Clemente VII, vengono dedicate le *Istorie fiorentine*, che così iniziano:

«Poi che dalla Vostra Santità, Beatissimo e Santissimo Padre, sendo ancora in minore fortuna costituita, mi fu commesso che io scrivessi le cose fatte da il popolo fiorentino».

Ma di più occorre rilevare che nel 1531, a pochi anni dalla morte di Machiavelli, lo stesso *Beatissimo e Santissimo Padre* concesse all'editore Blado, uno stampatore legato alla Camera apostolica di cui divenne il tipografo ufficiale nel 1535, il privilegio sulla pubblicazione esclusiva delle opere dell'ex Segretario fiorentino (cfr. Procacci 1999:9 e ss): «A fact that now – osserva William Connell – seems ironic given that only a few decades later the church placed the *Prince*, along with all of Machiavelli's works, on the papacy's *Index of Forbidden Books*» (2005:22). Ovvero, come ha scritto il biografo più autorevole, «le immortali pagine stampate con grazia e privilegio di un papa, furono da un altro papa condannate e vietate» (Ridolfi 1969:393). Quel privilegio accordato da Clemente VII al Blado apre una pagina importante sulle prime edizioni delle opere di Machiavelli. L'edizione romana dei *Discorsi* fu dedicata a mons. Giovanni Gaddi, un mecenate fiorentino che aveva una vastità di relazioni tra la sua città e Roma, ma che soprattutto sotto Clemente VII era diventato chierico decano della Camera Apostolica, l'organo che presiedeva alle funzioni amministrative e contabili del papato. Nella dedicatoria si legge un passaggio significativo: «E tanto più volentieri gliene dedico, quanto più mi pare, che l'eccellenza di questa materia sia conferme all'altezza dello spirito suo; e quanto V. S. tiene in quest'opera assai maggiore parte di me, sendo ella stata tanto amica, quanto io intendo, dell'autore di essa, e tanto affazionata alle cose sue». È di estremo interesse notare due cose: che Blado si riferisce a Gaddi come amico di Machiavelli, e quindi possibilmente interessato a difenderlo, e che la materia dei *Discorsi* (che pure contiene spunti corrosivi nei riguardi della Chiesa e del cristianesimo) sia reputata all'altezza del reverendo dedicatario.

Per quel che qui importa, nel medesimo anno, il 1531, usciva a Firenze per la cura dell'editore Giunta (lo stesso che aveva pubblicato l'*Arte della Guerra* quando Machiavelli era ancora in vita) una stampa del *Principe* con altre opere minori, e ancora una volta la dedicatoria era indirizzata a Gaddi. Anche l'editore fiorentino del *Principe* si rivolgeva al prelado assai influente della corte pontificia nella speranza che «lo difenderà da quelli che per il soggetto suo lo vanno tutto il giorno lacerando sì aspramente, non sapendo che quegli che l'erbe e le medicine insegnano, insegnano parimenti anchora i veleni, solo acciocché da quegli ci possiamo conoscendoli guardare». A quanto pare, Machiavelli e il suo opuscolo erano destinati ad essere *lacerati* fin da subito, e a differenza della lettera di Buonaccorsi, in questo caso c'è un riferimento più esplicito alla polemica suscitata dai precetti machiavelliani. Che potevano essere crudi e urtanti, senza tuttavia mostrare quel carattere demoniaco che da lì a poco assumeranno. Può darsi che l'invocazione alla difesa dell'opera da parte

dell'editore sia stata una formula retorica abituale, come osserva opportunamente il Villari e che per certi versi anche il Blado adopera. In ogni caso, se quei precetti non fossero stati 'empi', non avrebbero attirato successivamente l'interessamento astioso delle autorità ecclesiastiche. Questa empietà, tuttavia, rimane legata a una stagione ideologica e culturale posteriore alla prime stampe postume delle opere, come dimostra il fatto stesso che quegli editori non ebbero una tale effettiva consapevolezza di maneggiare materiale esplosivo, indirizzando la loro fatica al cuore della Curia romana per implorare una protezione dell'opera contro i detrattori di Machiavelli.

Ma se è curioso che il destino delle opere postume di Machiavelli sia stato quello di essere edite con un permesso speciale concesso da un papa (il secondo della casa medicea) al suo editore di fiducia, per poi essere vietate formalmente dalla stessa chiesa, deve fare maggiormente riflettere il successo che la *Mandragola* riscosse quando Niccolò era ancora in vita. Secondo la testimonianza di Giovio la commedia fu enormemente apprezzata dal primo papa mediceo, al punto che Leone X la volle vedere rappresentata anche a Roma. E per quanto fosse appunto una commedia, nel gioco artistico non sfuggiva il carattere corrosivo con cui la chiesa veniva descritta. Personificata da fra Timoteo nel modo più "versuto" e ipocrita, si oltrepassava il cliché della tradizione volgare e teatrale italiana, perché si intuiva che non era preso di mira il comportamento del singolo prelato, ma il ruolo di un'intera istituzione nella società. Eppure lo stesso papa che intimava ai congiunti di Firenze di lasciare perdere Niccolò, rideva poi volentieri di quella sua dissacrante commedia, in cui Machiavelli dipingeva appunto un quadro desolante della chiesa, rotta ad ogni commercio e disponibile a qualunque compromesso, che si offriva sempre pronta a benedire le vie scellerate dell'uomo ambizioso e vano, dall'aborto all'adulterio, l'omicidio nefando e la conquista illecita.

Credo sia questo il punto centrale. La *Mandragola* offre un'occasione assai utile per comprendere lo spartiacque storico tra la critica a Machiavelli e l'inizio dell'antimachiavellismo.

5. «Verità e vera via» e «verità effettuale»: sapere intrare nel male, necessitato.

Tutti gli stati, chi bene considera la loro origine, sono violenti, né ci è potestà che sia legittima, dalle repubbliche in fuori, nella loro patria e non più oltre: né anche quella dello imperadore, che è fondata in sulla autorità de' Romani, che fu maggiore usurpazione che nessuna altra; né eccettuo da questa regola e' preti, la violenza de' quali è doppia, perché a tenerci sotto usano le arme temporali e le spirituali (Guicciardini 1951:57).



Questo è uno dei *ricordi* più noti di Guicciardini.<sup>10</sup> Per lo stile, la densità dei concetti racchiusi, le tesi che lascia intravedere, è un architrave del rinascimento politico. La stoccata finale sulla chiesa è uno dei punti più alti della notevole tradizione anticlericale che il medioevo aveva alimentato nelle forme più variegate, da Dante a Boccaccio, e che l'umanesimo raccoglieva in eredità. Se la prosa erudita e gentile di Erasmo ancora suscitava il sorriso triste nelle sue descrizioni del clero, il disprezzo di Guicciardini assume un taglio netto, con un'accusa scoperta e profonda. Eppure non è lui il demone per antonomasia che la chiesa ha 'canonizzato': quel posto è stato riservato al suo amico Niccolò. A ragione, dobbiamo aggiungere. Lo sguardo sarcastico sui preti li accomuna, ed entrambi condividono la critica sulla presenza a loro giudizio negativa che il papato in Italia esercita. Poi le strade si dividono. Dalla lettura delle opere machiavelliche viene fuori l'idea che sia il cristianesimo, la «presente religione», un fattore decisivo dell'attuale decadenza soprattutto italiana, la provincia in cui ha sede la Chiesa, poiché con la sua morale ha formato atteggiamenti politicamente apatici e servili. Come conclude Cutinelli-Rendina dopo un'esegesi minuziosa dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, Machiavelli «lascia [...] intendere che fin dal principio e per la sua essenza la religione cristiana fu politicamente inutile, ed anzi nefasta» (1998:183). Tutto ciò spiega perché un popolo, che un tempo ha conquistato il mondo, si trova diviso e preda di chiunque decida di assaltarlo. È dunque l'autore dei *Discorsi* a teorizzare – e auspicare – il ritorno a una religione civile che, sull'esempio degli antichi, possa esaltare quelle caratteristiche politiche e militari che secoli di devozione cristiana hanno inibito negli individui e nei popoli. Non è pertanto solo la disonesta vita del clero ad essere stigmatizzata, o gli obblighi che «noi Italiani» abbiamo «con la Chiesa e con i preti» «di essere diventati senza religione e cattivi»; o quello «ancora [...] maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra [...] che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa». C'è di più, e trapela mentre vediamo Machiavelli apparentemente impegnato a contrastare un luogo comune diffuso ma debole: «E perché molti sono d'opinione, che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla Chiesa romana, voglio, contro a essa, discorrere quelle ragioni che mi occorrono: e ne allegherò due potentissime ragioni le quali, secondo me, non hanno repugnanza». Il suo vero attacco – riposto tra le pieghe del Proemio dei *Discorsi* – è invece più radicale per quanto obliquamente condotto, e dichiara l'indicibile in un discorso generale fitto di altri luoghi retorici umanistici.

Nondimanco, nello ordinare le repubbliche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra,

---

<sup>10</sup> Si veda Carta (2008:55-70) per l'aspetto giuridico che ispira i *Ricordi* di Guicciardini, e questo in particolare.

nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio, non si truova principe né repubblica che agli esempli delli antiqui ricorra. Il che credo che nasca non tanto da la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo, o da quel male che ha fatto a molte provincie e città cristiane uno ambizioso ozio, quanto dal non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé.

Ma più esplicito è nel secondo libro della medesima opera, dove vi è una distesa comparazione tra la religione degli antichi romani, che ha esaltato la virtù militare, e l'educazione della nostra religione, che ha indebolito gli uomini e consegnato il mondo agli uomini malvagi.

Pensando dunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata dalla diversità della religione nostra dalla antica. Perché, avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo; onde i Gentili, stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrifici loro, alla umiltà de' nostri, dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie, ma vi si aggiungeva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocità, ammazzandovisi moltitudine d'animali; il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui. La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo, ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini per andarne in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle. E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più, senza dubbio, dalla viltà degli uomini che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù. Perché, se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo e onoriamo e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere (Machiavelli 1984:298-299).

*La debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo* contiene dunque una tesi assolutamente centrale nella teoria politica machiavelliana, e soprattutto inaudita e sovversiva: la fede in Cristo

ha trasformato il vittorioso Mosè in un Savonarola perdente. È assai controverso e luogo di infinite discussioni comprendere se sia inevitabile per Machiavelli che la religione cristiana conduca a una mancanza di virtù civica e militare, quanto piuttosto sia stata la sua interpretazione secondo un *ambizioso ozio* ad averla resa nociva e svantaggiosa ai fini politici.<sup>11</sup> Bisogna anche comprendere se dopo avere detto qualcosa di inconfessabile, esaltando nostalgicamente la virtù della religione pagana e biasimando la remissività a cui educa quella cristiana, Machiavelli avverta il bisogno di smorzare l'attacco parlando della viltà di chi ha interpretato la nostra religione in senso diverso da come andrebbe – o andava – interpretata. Certo costituisce un elemento di ambiguità che inserisce una antinomia spiazzante rispetto alle proprie affermazioni iniziali e a quel ripetuto elogio dei Romani e della loro religione. Gennaro Sasso è perentorio: «Il cristianesimo interpretato “secondo la virtù” è il cristianesimo negato. E ciò che la negazione afferma è il paganesimo; che vale qui, in primo luogo, come negazione del cristianesimo».<sup>12</sup> E su questa scia, Giorgio Inglese enfatizza la sorprendente incongruenza a cui conduce il paragrafo machiavelliano: «È inutile insistere sulla contraddittorietà della formula: se il cristianesimo ponesse il “sommo bene” nella esaltazione della pace, sarebbe paganesimo; se l'amor patrio fosse comunque subordinato all'amore dell'anima, il mondo resterebbe consegnato, in ultima analisi, agli scellerati» (2006:141-142). Quentin Skinner, se possibile, va pure oltre con la sua analisi del passo: «l'affermazione temeraria di Machiavelli è, quindi, che il cristianesimo, nella sua pratica tradizionale, è servito a favorire l'ozio e ha esercitato un influsso corruttore sulla vita civile», costituendo alla fine una minaccia per la stessa libertà (Skinner 2006:231).

<sup>11</sup> Sul punto, le riflessioni offerte da Leo Strauss rimangono, per la loro penetrazione nella cultura classica e biblica e per la loro indubbia suggestione, imprescindibili anche al di là della loro accoglienza (Strauss 1970:205 e ss).

<sup>12</sup> Mi sembra opportuno riportare per intero la pagina di Sasso che commenta il paragrafo di Machiavelli che abbiamo citato per intero: «La domanda era rischiosa. La risposta si mantenne all'altezza della domanda: non cercò il compromesso, ma esasperò la verità. L'ammissione che una diversa, più adeguata, interpretazione della “nostra religione” permetterebbe le medesime, grandi imprese che la religione “de' gentili” non solo consentiva, ma stimolava e determinava, non tragga in inganno; e non induca a credere che, solo per questo, la sua “intenzione” fosse, nella sostanza, meno eterodossa. In realtà, niente potrebbe esserci di più intimamente contrario allo spirito, o all'essenza, della religione cristiana, dell'interpretazione che, “secondo la virtù”, Machiavelli pretese di darne. Interpretarla con quel criterio – e, nella sua ironia, lo scrittore, certo, ne era consapevole – significava interpretarla secondo lo spirito e l'essenza della religione “de' gentili”, non secondo il suo spirito e la sua essenza: significava, in parole povere, fraintenderla. [...] La “virtù” che Machiavelli vuole innalzata a criterio di interpretazione del cristianesimo è una categoria del “mondo” e, in questo senso, della religione “gentile”. Nel suo innalzamento a criterio interpretativo della “nostra religione”, è perciò difficile non scorgere un'intenzione polemica e, più ancora, l'ironia tagliente della provocazione. Il cristianesimo interpretato “secondo la virtù” è il cristianesimo negato. E ciò che la negazione afferma è il paganesimo; che vale qui, in primo luogo, come negazione del cristianesimo» (Sasso 1993: 599-600).

Che le cose stiano così lo deduciamo anche dal fatto che Machiavelli distingueva perfettamente tra Antico Testamento e Vangelo. Non solo nel *Principe*, dove è precisato che l'episodio di Davide che sconfigge Golia – l'esempio indicato per le armi proprie – è tratto dal Testamento Vecchio, ma anche nei *Discorsi*. Qui sollecita a leggere sentatamente la Bibbia, ma l'esempio riportato è quello di Mosè forzato a uccidere infiniti uomini, il che – a dire il vero – non è una virtù evangelica. Ma quando si riferisce al cristianesimo – la *nostra religione*, o la *presente religione* – parla, dobbiamo riconoscere con estrema precisione, di *verità e vera via*, che sono le parole di Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita», come sta scritto nel Vangelo di Giovanni (14,6). E anche l'immediata replica del discepolo Filippo («Signore, mostraci il Padre e ci basta») è echeggiata nella frase di Machiavelli: «Avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via». La verità di Cristo, compresa benissimo dall'autore dei *Discorsi*, è quella dell'umiltà, che «ci fa stimare meno l'onore del mondo»; e la via per andare in Paradiso è quella del perdono e della pace. E infatti, a rigore, si può dire che non altri, ma lui stesso – Machiavelli – aveva demarcato le differenze tra religione pagana e cristiana in questi termini, esaltando la prima e disapprovando la seconda secondo i criteri della propria teoria politica, per poi rifugiarsi, alla fine del discorso, in una curiosa denuncia sulla interpretazione sbagliata del messaggio originario del fondatore della “setta” cristiana.<sup>13</sup> «Tuttavia – rimarca Strauss – nel fare questa ritrattazione stranamente ardita, egli non ritratta quanto ha detto sulla superiorità della gloria mondana sull'umiltà, ma il fondamento della preferenza generalmente data all'umiltà, e circa la debolezza e servilità prevalenti nel mondo cristiano» (1970:212). Infatti, come lui stesso – Machiavelli – ha ragionevolmente considerato il senso del messaggio cristiano (prima di smentirsi in modo troppo maldestro per essere convincente), leggendo la fine di quel lungo periodo siamo costretti a chiederci: essere contemplativi e umili, porre il sommo bene nelle cose celesti e non nella gloria mondana, sopportare le battiture astenendosi dalla vendetta, è davvero una errata e vile applicazione della buona novella annunciata da Cristo? E come – con quali mezzi cioè – il cristianesimo può insegnare agli uomini a difendere ed onorare la patria? Scriveva Rousseau, che non a caso cita questo brano dei *Discorsi*, «per conto mio, io non conosco truppe cristiane». I precetti del *Principe* sono talmente chiari da essere spietatamente immorali: sembrare religioso, apparire devoto e pio, senza aderire intimamente ad alcuno statuto etico per non essere impedito da vincoli morali, onde potere meglio volgersi con rapidità e decisione all'uso dell'inganno e della ferocia (volpe e leone) per vincere le sfide che la necessità politica ti

---

<sup>13</sup> Sul raffronto tra la religione pagana dei romani istituita da Numa e quella fondata da Cristo, di cui ora la Chiesa di Roma è “capo”, si vedano le pagine di Cuntinelli-Rendina (1999:74-89).

impone, è compatibile con qualcuna delle beatitudini proclamate da Nostro Signore? Insomma, mettendo da parte la viltà di possibili mistificatori del Vangelo per evitare di immettersi in una ricerca capziosa e fuorviante, come è possibile interpretare i precetti di Gesù diversamente da come Machiavelli stesso descrive il cristianesimo?

Certo sono le figure veterotestamentali di David e Mosè quelle che costituiscono secondo Machiavelli gli esempi politici più alti da indicare a chi, rinunciando a vivere da privato cittadino e non volendo «pigliare quella prima via del bene», decida comunque di entrare «in questo male» «con tanta rovina degli uomini» (*Discorsi* I, 26): questa è la politica, sia pure provocatoriamente descritta. Tutta la questione si riassume quindi se ritenere il David e il Mosè di Machiavelli «cristiani», vale a dire ossequiosi dei precetti evangelici e coerenti con l'annuncio della pace di Cristo. Se così fosse, si verrebbe a capovolgere in modo abbastanza sensazionale, proprio come faceva Savonarola dal pulpito di San Marco, il detto memorabile e paradigmatico di Cosimo il Vecchio (riportato nelle *Istorie fiorentine*), dovendo ammettere che gli stati si possono in realtà tenere con i paternoster.

Ma il Mosè di Machiavelli è uno splendido guerriero capace di sterminare una moltitudine di invidiosi oppositori politici; quello dei cristiani una *figura* del Redentore. Basta scorrere a caso una predica di Savonarola (nella fattispecie sull'Epistola di San Giovanni) per cogliere l'abisso di differenza: «È stato il nostro Salvatore il vero Mosè assunto dell'acque, cioè nato delle genti e popolo giudaico, mite e mansuetissimo sopra gli uomini. Come dice anche la scrittura di Moisè *quod erat vir mitissimus super omnes*; e Cristo di sè dice: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde, et tamquam agnus mansuetus ductus est ad victimam*». Mosè il più mite tra gli uomini è un'immagine dell'Agnello di Dio, Cristo, la vittima mansueta per eccellenza condotta al sacrificio per salvare l'umanità.

È oltremodo affascinante osservare un ulteriore rovesciamento di questo specifico punto di vista machiavelliano nel contestuale scritto di Erasmo, il *Lamento della Pace*, in cui tutti gli argomenti interpretativi riguardanti l'uso delle fonti bibliche che troviamo tra il *Principe* e i *Discorsi* vengono rigorosamente demoliti. Sembra un dialogo perfetto: all'invito di Machiavelli di leggere sensatamente la Bibbia per notare come Dio guidi il suo popolo alla guerra, Erasmo risponde che è frivolo, come fa qualcuno (*frivolum est, quod argutantur quidam*), parlare di Dio degli eserciti. Come il frate domenicano, il celebrato umanista olandese, che cura una nuova traduzione del Nuovo Testamento dal greco al latino, ci offre la visione 'ortodossa' e condivisa del cristianesimo:

Non ha infatti proprio senso, come fanno certuni, argomentare che nelle Sacre Scritture si dica: «Dio degli eserciti» e «Dio delle vendette». La differenza tra il Dio degli Ebrei e il Dio dei cristiani è grandissima, anche se per sua natura è un Dio unico e uguale. O se anche a noi

piacciono gli appellativi antichi, sia pure il Dio degli eserciti, ma solo per intendere le schiere come armonia delle virtù, con la cui difesa gli uomini pii demoliscono i vizi. E sia pure il Dio delle vendette, ma si prenda per vendetta solo la correzione dei vizi, così che tu riferisca le cruenti stragi, di cui sono infarciti i libri degli Ebrei, non all'atto di dilaniare gli uomini, ma a quello di scacciare dal cuore le passioni malvagie. Ma per ritornare a ciò che ci si era prefissati, tutte le volte che le Sacre Scritture vogliono intendere una felicità assoluta, lo fanno attraverso il nome «pace», come Isaia [...]. Chiunque annunci Cristo, annuncia la pace. Chiunque predichi la guerra, predica colui che è il meno simile a Cristo (2005:105).

Diversamente, dovremmo considerarli – *David* e *Moysè*, le cui vicende sono narrate nel Testamento Vecchio – appartenenti alla più ampia tradizione biblica e specifici personaggi storici dell'antico popolo ebraico, con tutto il conseguente valore positivo che Machiavelli in linea generale attribuiva all'antichità. Da quanto apprendiamo dai *Discorsi* si tratta di un re che ha governato in modo «crudelissimo» e nemico «d'ogni vivere, non solamente cristiano, ma umano» (*Discorsi* I, 26); e di un profeta che, se leggiamo «la Bibbia sensatamente», come ci invitano a fare sempre i *Discorsi*, è «stato forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali, non mossi da altro che dalla invidia, si opponevano a' disegni suoi». Le sue leggi, quelle di Mosè medesimo, non la legge di Dio. Il Mosè del *Principe* era 'soltanto' un profeta armato, ma non si specificava che con quelle armi avesse ammazzato infiniti uomini, né in fondo si poteva. Dirlo *apertis verbis* significava indicare Dio come responsabile di una immensa strage, dato che l'opuscolo si limita a riferire che Mosè era stato «uno mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio», e quindi ad elogiarlo per quella grazia che lo faceva degno di parlare con il Signore. Ma quali erano queste cose che Dio ordinava e che il profeta, armandosi, eseguiva così fedelmente? Ciò che non dice il *Principe* lo spiegano appunto i *Discorsi*, togliendo però il riferimento a Dio: ammazzare infiniti uomini. Naturalmente per stabilire la legge della convivenza del popolo ebraico. Insomma, Mosè condensava in se stesso Romolo e Numa insieme. Davvero non poteva esserci elogio più grande per questo «uomo meraviglioso». <sup>14</sup>

In entrambi i casi, dunque, si tratta di crudeltà bene usate per conseguire straordinari risultati politici, quali il fondare e mantenere uno stato. Se cerchiamo nell'opera machiavelliana figure cristiane (in senso proprio) impegnate in politica e a cui Machiavelli conferisce un valore notevole, se non equivalente al ruolo e prestigio che David e

---

<sup>14</sup> I due personaggi biblici giocano un ruolo paradigmatico nella teoria machiavelliana, proprio perché Machiavelli sapientemente manovra il registro biblico all'interno del contesto 'cristiano' in cui si trova per veicolare la novità dei propri precetti. A tal proposito mi sia permesso di rinviare a Scichilone (2008).

Mosè hanno avuto tra gli Ebrei, dobbiamo arrivare a due papi coevi, Alessandro VI Borgia e Giulio II Della Rovere.

Naturalmente occorrerebbe aggiungere anche Ferdinando il Cattolico, citato nel *Principe* come «el primo re de' cristiani». Togliendo dal testo il riferimento più significativo ne deduciamo agevolmente il giudizio complessivo di Machiavelli:

Oltre a questo, per potere intraprendere maggiori imprese, servendosi sempre della religione, si volse ad una pietosa crudeltà cacciando, e spogliando, del suo regno, e' marrani: né può essere questo esempio più miserabile né più raro (Machiavelli 1995:147-148).

Famigerato ai suoi tempi per una consumata abilità nell'arte della simulazione, il "devoto" re di Spagna è l'esempio fresco da imitare per la brutale cacciata dei marrani dal suo regno, un'impresa "miserabile" che pone il fondamento per la grandezza dello stato. Il valore di questo passaggio è nel vedere coniugati tutti gli elementi cari a Machiavelli: l'uso intelligente tanto della crudeltà quanto della religione per realizzare fini politici importanti.

Ma sono i due "principi ecclesiastici" che meritano uno sguardo più ravvicinato. Il papa Borgia, per rimanere nella sola Firenze, era considerato come l'*Anticristo* da Savonarola, un epiteto che il frate non mancava di tuonare contro il Beatissimo Padre nelle infuocate prediche, cosa che gli valse alla fine la condanna a morte come eretico. Di lì a poco Guicciardini lo avrebbe dipinto, sia pure in un'opera inedita, come il papa più «felice» (politicamente parlando) e più «cattivo» (sotto il profilo umano) che vi fosse mai stato. «Non era in lui – leggiamo nelle *Storie fiorentine* – nessuna religione, nessuna osservanza di fede»: simoniacò, crudele e assassino, simulatore e smodatamente lussurioso che per «pubblica opinione» si riteneva avesse perfino rapporti incestuosi «con madonna Lucrezia sua figliuola». <sup>15</sup> Ma-

---

<sup>15</sup> Vale la pena riportare per intero la mirabile pagina guicciardiniana: «Cosi mori papa Alessandro in somma gloria e felicità, circa la qualità del quale s'ha a intendere che lui fu uomo valentissimo e di grande giudizio ed animo, come mostrorono e' modi sua e processi, ma come el principio del salire al papato fu brutto e vituperoso, avendo per danari comprato uno tanto grado, così furono e' sua governi non alieni da uno fondamento sì disonesto. Furono in lui ed abundantemente tutti e' vizi del corpo e dello animo, né si potette circa alla amministrazione della Chiesa pensare uno ordine sì cattivo che per lui non si mettesi a effetto: fu lussuriosissimo nell'uno e l'altro sesso, tenendo pubblicamente femine e garzoni, ma più ancora nelle femine; e tanto passò el modo che fu pubblica opinione che egli usassi con madonna Lucrezia sua figliuola, alla quale portava uno tenerissimo e smisurato amore; fu avarissimo, non nel conservare el guadagnato, ma nello accumulare di nuovo, e dove vedde uno modo di potere trarre danari, non ebbe rispetto alcuno: vendevansi a tempo suo come allo incanto tutti e' benefici, le dispense, e' perdoni, e' vescovadi, e' cardinalati e tutte le dignità di corte, alle quali cose aveva deputati dua o tre sua confidati, uomini sagacissimi, che gli allogavano a chi più ne dava. Fece morire di veleno molti cardinali e prelati, ancora confidatissimi sua, quali vedeva ricchi di benefici ed intendeva avere numerato assai in casa, per usurpare la loro ricchezza. La crudeltà fu grande, perché per suo ordine

chiavelli, solo qualche anno dopo a questa ignota pagina del giovane messer Francesco, si sarebbe soffermato alla caratteristica della menzogna, e non facendo altro che ripetere appunto una cosa nota, avrebbe lodato nel *Principe*, con parole di elogio imbarazzanti per il destinatario, la “virtù” dell’inganno che Sua Santità possedeva in modo ineguagliabile:

Io non voglio delli esempli freschi tacerne uno. Alessandro sesto non fece mai altro, non pensò mai ad altro che a ingannare uomini, e sempre trovò subietto da poterlo fare: e non fu mai uomo che avessi maggiore efficacia in asseverare, e con maggiori iuramenti affermassi una cosa, che la osservassi meno: nondimeno, sempre gli succedero gl’inganni ad votum, perché conosceva bene questa parte del mondo (Machiavelli 1995:117-118).

L’altro – Giuliano Della Rovere – era conosciuto, con un evidente ossimoro, come il “papa guerriero” a causa del suo ardore bellico, una passione che lo poneva in plateale incongruenza con il suo altissimo ufficio pastorale. Due testimoni tanto autorevoli quanto sinceri cristiani, ancora Guicciardini ed Erasmo da Rotterdam, ci forniscono un punto di vista eccezionale per comprendere l’opinione che i contemporanei avevano di Giuliano Della Rovere. Nella narrazione della *Storia d’Italia* (libro nono, capitolo XIII) leggiamo l’assalto delle truppe papali alla rocca della Mirandola guidato dal vegliardo e malato pontefice in persona. La scena è di per sé involontariamente ironica, e più si insiste nella descrizione dell’evento, maggiormente traspare il lato oggettivamente canzonatorio sul protagonista del racconto. Ma lo storico non sembra potersi esimere dall’accompagnarlo da una qualche considerazione per ricordare al lettore anche il lato triste della vicenda:

Ed era certamente cosa notevole, e agli occhi degli uomini molto nuova, che il re di Francia, principe secolare, di età assai fresca, e allora d’assai prospera disposizione, nutrito dalla giovinezza nell’armi, al presente riposandosi nella camere amministrasse per capitani una guerra fatta principalmente contro a lui: e da altra parte vedere che il sommo pontefice, vicario di Cristo in terra, vecchio e infermo, e nutrito nelle comodità e ne’ piaceri, si fusse condotto in persona a una guerra suscitata da lui contro a cristiani a campo a una terra ignobile, dove sottoponendosi, come capitano d’eserciti, alle fatiche e a’ pericoli, non

---

furono morti molti violentemente; non minore la ingratitudine colla quale fu cagione rovinare gli Sforzeschi e Colonesi che l’avevano favorito al papato. Non era in lui nessuna religione, nessuna osservanza di fede: prometteva largamente ogni cosa, non osservava se non tanto quanto gli fussi utile, nessuna cura della giustizia, perché a tempo suo era Roma come una spelunca di ladroni e di assassini; fu infinita la ambizione, e la quale tanto cresceva quanto acquistava e faceva stato; e nondimeno, non trovando e’ peccati sua condegna retribuzione nel mondo, fu insino allo ultimo di felicissimo» (Guicciardini 1998:403-404).



riteneva di pontefice altro che l'abito ed il nome (Guicciardini 1971:863).

Se dalla storia passiamo a un altro genere letterario, quelle stesse vicende diventano la materia per una satira spietata. Erasmo fa circolare in forma anonima la gustosissima e amara vicenda del più temerario assalto di Giulio II, quello portato al regno dei Cieli. Al suo arrivo alle porte del paradiso con un'armata di soldati morti nelle sue imprese militari riceve il rifiuto di Pietro, il primo papa, a concedergli l'accesso nel regno della pace, un ideale del tutto ignoto al suo successore. Che difatti non comprende le ragioni dell'apostolo di Gesù. L'apologo dell'umanista più famoso dell'epoca segna la condanna morale inappellabile per questo capo della cristianità. In breve, nell'immaginario pubblico, recepito anche da Machiavelli, si tratta di due sommi pontefici della Chiesa che hanno operato in odioso spreghio del sermone della montagna.

Luigi Firpo del resto ha evidenziato i luoghi machiavelliani in cui sono espresse idee che erano inaccettabili per l'autorità ecclesiale. L'apice tocca ai *Discorsi* (I, 27) dove l'autore arriva a biasimare il tiranno di Perugia, persona notoriamente scellerata, per non avere ucciso un papa (si tratta sempre di Giulio II) con la sua corte di cardinali che gli veniva incontro inusualmente disarmato (Firpo 1969: 337-367).

Così Giovampagolo, il quale non stimava essere incesto e publico paricida, non seppe, o a dir meglio, non ardi, avendone giusta occasione, fare una impresa, dove ciascuno avesse ammirato l'animo suo, e avesse di sé lasciato memoria eterna, sendo il primo che avesse dimostro a' prelati, quanto sia da stimare poco chi vive e regna come loro ed avessi fatto una cosa, la cui grandezza avesse superato ogni infamia, ogni pericolo, che da quella potesse dependere (Machiavelli 1984:122).

L'impareggiabile prosa di Niccolò, che si modula addirittura ironicamente su un registro ecclesiale (*memoria eterna, vive e regna*), ha perfino tratti insospettabili di moralismo, quando rimprovera la vita indecorosa dei preti, che sembra in una scala di valori non distante da quella scellerata di Giampaolo Baglioni.

Su questa linea, Victoria Kahn ha ritenuto che l'elogio esorbitante di Cesare Borgia contenuto nel *Principe* fosse dovuto al suo tentativo, altamente apprezzato da Machiavelli e purtroppo fallito, di soppressione del papato. Un'idea suggestiva, ma non peregrina, dato che proprio i *Discorsi* lamentano, come abbiamo visto, la presenza dannosa per l'Italia di questo stato *sui generis*.

In conclusione, ciò che rende il pensiero di Machiavelli unico nel vasto panorama umanistico nutrito di una secolare linfa anticlericale è che «in effetti mai un giudizio storico politico e anche etico sulla Chiesa era stato inserito nel quadro di una radicale condanna del

cristianesimo» (Cutinelli-Rendina 1999:87, ma cfr. anche 1998:153-252).<sup>16</sup>

... spinto da quel naturale desiderio che fu sempre in me di operare senza alcuno rispetto quelle cose che io credea rechino comune beneficio a ciascuno, ho deliberato entrare per una via la quale, non essendo suta ancora da alcuno trita, se la mi arrecherà fastidio e difficoltà, mi potrebbe ancora arrecare premio, mediante quelli che umaneamente di queste mie fatiche il fine considerassimo (Machiavelli 1984:55).

Pertanto si dovrebbe probabilmente prestare un ascolto diverso all'incipit dei *Discorsi* appena ricordato, e confrontare in modo più stringente il rifermento alla "via mai percorsa prima" con la «verità e la vera via». Machiavelli proclama di andare verso una via assolutamente nuova, e già solo per questo non può essere quella indicata da Cristo, che era la più conosciuta e battuta da svariati secoli. Inoltre, percorrendo la *vera via* si va verso il Paradiso, ma si lascia il mondo debole e in preda ai malvagi. Il rovescio della *verità e vera via* è la *verità effettuale* della politica, che impone di entrare nel male, se si vuole recare *comune beneficio a ciascuno*.

#### 6. *L'epoca contemporanea. Le relazioni del convegno*

Qui non occorre accennare, e solo pensare di farlo sarebbe temerario, alle vicende della fortuna del pensiero machiavelliano e del machiavellismo nel corso dei secoli. Si è semplicemente cercato di argomentare come l'antimachiavellismo prendesse quota a partire dallo scontro tra le diverse confessioni all'interno della cristianità, e come Machiavelli fosse un bersaglio naturale dalle parti in lotta per quanto era contenuto nella sua opera.

Ciò che ha reso immortale il *Principe*, e la ragione per cui la questione Machiavelli non si chiuderà mai, è il fatto che l'ex Segretario di Firenze dall'esilio di Sant'Andrea si è inoltrato per una via nuova verso terre incognite, per usare le metafore dei *Discorsi*. Machiavelli ha analizzato la natura della politica in relazione alla morale con una sagacia e crudezza che ha sbalordito e spiazzato i suoi lettori di sempre. Il nudo fatto del comando e la sua legittimità, le modalità della conquista del potere e il suo esercizio, i limiti dell'obbligazione di chi obbedisce e le forme dell'organizzazione politica, tutto rimanda a una

---

<sup>16</sup> Oltre a questo testo, di Cutinelli-Rendina si rimanda al saggio fondamentale già citato su *Chiesa e religione in Machiavelli* (1998), dove è analizzato con rigore filologico il tema fin dall'esperienza cancelleresca, con le decisive legazioni presso la corte papale, e poi come matura la riflessione nelle varie opere, con l'analisi del principato ecclesiastico svolta nel *Principe*, il raffronto tra religione pagana e setta cristiana nei *Discorsi*, fino alle meditazioni che si possono ricavare dalle *Istorie*, ma anche dagli scritti minori, come *l'Esortazione alla penitenza*. Inoltre viene fatta qualche considerazione sulla religiosità personale dell'«uomo Machiavelli» ricavata dalle lettere private.

ponderazione etica, che rischia di essere retorica e superflua, in una parola immaginifica, se non è agganciata alla verità effettuale della cosa. Intrapresa questa riflessione, *disputando questa materia*, Machiavelli non si è sottratto alla delicatezza della riflessione e agli aspetti più riprovevoli e scabrosi, e *pertendosi dagli ordini delli altri* inevitabilmente andava a scontrarsi con quell'autorità riconosciuta che deteneva il monopolio della morale pubblica e tradizionale. Le sfide mosse dal Segretario fiorentino hanno dunque rappresentano un attacco che mina la duplice base della legittimità ecclesiale, etica e istituzionale. Per ciò stesso, l'opera machiavelliana ha avuto un impatto formidabile sull'ambiente cristiano, al punto da spingere ad una reazione altrettanto eccezionale e a riorganizzare il proprio impianto teorico-politico.<sup>17</sup>

Se la necessità politica richiede, per fare rispettare la giustizia o il bene comune, l'impiego di mezzi orribili, ovvero dei modi crudelissimi e nemici non solo dell'insegnamento di Cristo, ma perfino della più elementare umanità (*con tanta rovina di uomini*), occorre rinunciare ad entrare in politica e lasciare il mondo in mano ai malvagi? L'interrogativo che si poneva Machiavelli nel pieno della crisi italiana, quando gli staterelli della Penisola diventavano preda di tiranni interni e di potenze straniere, non è differente da quello penoso che si pose Maritain alla vigilia della minaccia apocalittica di Hitler. Un problema perenne e cruciale della filosofia morale, che possiamo riassumere nei termini attuali di Michael Walzer che, citando Machiavelli, parla della natura della necessità e della «mani sporche» nell'azione politica (Walzer 1973 e 1990 [1977]).

Con queste premesse, il nostro convegno ha concentrato i suoi interessi in un arco temporale che prende l'Ottocento e il secolo successivo, e ha tentato di riflettere su taluni aspetti sollecitati dal confronto aperto dalla teoria politica machiavelliana nell'ambito della cultura cristiana contemporanea. Infatti, al di là della riprovazione ufficiale da parte della Chiesa, l'opera di Machiavelli si attesta fin dalla sua apparizione come riferimento intellettuale ineludibile, che riesce a fecondare nuove analisi e prospettive all'interno dello stesso ambiente intellettuale cristiano che ne ha sancito la condanna e per certi versi del tutto involontariamente il successo. Tra Otto e Novecento, per esempio, scrittori politici e scuole di pensiero di ispirazione cristiana vagliano e filtrano i testi dell'antico Segretario fiorentino in un giudizio e in un'elaborazione originale.<sup>18</sup> Si apre così una pagi-

---

<sup>17</sup> «Un autore fortemente controverso per il suo crudo realismo era naturalmente destinato a scontrarsi con i difensori delle dottrine da lui messe in discussione. Dopo la grande stagione delle innovazioni e delle scoperte che avevano aperto al pensiero prospettive sconosciute, la reazione religiosa della Controriforma avrebbe colpito duramente le opere che, nei vari campi, avevano minato quelli che venivano allora considerati valori irrinunciabili della fede» (Vivanti 2008:XIII-XIV).

<sup>18</sup> Sotto questo aspetto il convegno di Erice dialoga in modo naturale con convegni simili sulla ricezione del pensiero machiavelliano in età contemporanea, come quelli

na 'ulteriore' della ricezione di Niccolò Machiavelli, la cui importanza tuttavia non è solo apprezzabile come ennesimo snodo della storia della fortuna machiavelliana, ma rappresenta anche una componente essenziale della storia intellettuale occidentale.

Senza volere anticipare i risultati delle ricerche e il profilo degli interventi che sono raccolti in questi atti, preme piuttosto sottolineare il senso complessivo del seminario. L'organizzazione concreta della giornate ericane e delle sessioni specifiche hanno già indicato la direzione delle linee di studio che si sono volute articolare. Sostanzialmente, con tutte le forzature che in casi simili si rischia di commettere, si è ritenuto di suddividere le relazioni in tre quadri storico-concettuali, ciascuno dei quali ritaglia un contesto culturale e ideologico. Così il tema generale rappresentato dal titolo – *Machiavellismo e Antimachiavellismo nel pensiero cristiano europeo dell'Ottocento e del Novecento* – è stato declinato nella realtà italiana, francese e anglo-americana. Naturalmente non c'è – né poteva esserci – la pretesa di esaurire l'immensità di simili aree storico-linguistiche e politico-ideologiche, ma si è lavorato con l'aspirazione di svolgere uno studio utile, dato che i temi affrontati, che venivano incardinati nella duplice prospettiva cristiana e machiavelliana, ricevevano un'attenzione specifica e in diversi casi inedita.

I momenti storici indagati si intrecciano con i pensatori studiati e spaziano dal risorgimento al fascismo, dai filosofi più rilevanti della tradizione italiana degli ultimi secoli, come Antonio Rosmini e Augusto Del Noce, Cesare Balbo e Luigi Sturzo. E poi una serie di saggi su taluni storici, veri maestri del sapere della civiltà umanistica e dell'età moderna quali Delio Cantimori, Giuseppe Toffanin, Carlo Curcio e Giorgio Spini, fino a verificare il giudizio su Machiavelli, con un saggio sorprendente per la sua novità negli studi machiavelliani, contenuto nella *Civiltà Cattolica*. Da cui subito prendiamo le mosse proprio perché l'organo dei Gesuiti può rappresentare il punto di vista ufficiale, se così si può dire, della Chiesa cattolica. Per cui questa ricerca condotta da Eugenio Guccione diventa un termine di riferimento per chi volesse fare il punto sul giudizio che la gerarchia in tempi recenti ha formulato su un autore maledetto come Machiavelli. Apprendiamo così la distanza che è trascorsa dall'*Indice dei libri proibiti* e da quando, nel Cinquecento, gli stessi padri Gesuiti bruciavano pubblicamente l'immagine di Machiavelli nelle piazze. Certo non viene riabilitato il Segretario fiorentino, ma scopriamo un interesse più aperto e meno pregiudiziale da parte dei redattori di *Civiltà Cattolica*, e quindi della Chiesa, per comprendere l'autore del *Principe*.

L'arco di tempo che il periodico confessionale copre con le sue pubblicazioni va dalla sua fondazione, il 1850, ai nostri giorni. Quin-

---

portati avanti da Bassani e Vivanti su *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, o Paolo Carta e Xavier Tabet su *Machiavelli nel XIX e XX secolo*, i cui atti sono stati pubblicati rispettivamente nel 2006 e nel 2007.

di passa per le vicende italiane e internazionali più delicate, dalla questione romana al fascismo. Machiavelli, profeta dell'unità nazionale e dispensatore di consigli sagaci in politica costituisce un passaggio obbligato nella letteratura politica e un confronto spinoso con la cultura cattolica. Questa parabola può essere descritta attraverso due tra i più grandi filosofi cristiani dell'Otto e Novecento, Rosmini e Del Noce.

Il professor Stoica, sulla base di una letteratura critica prestigiosa, che va da Traniello a Campanini e soprattutto agli studi di d'Addio, sottolinea il valore che per Rosmini assume il realismo politico machiavelliano. Questo aspetto trova il naturale compimento nel saggio di Silvio Suppa su Augusto Del Noce, interprete suggestivo e originale della modernità, e teorico (assai influente) di una delle sensibilità di concepire la presenza cristiana nella società contemporanea. L'argomentazione di Suppa è di comprendere il contributo delnoceano attraverso due figure centrali che hanno segnato l'avvento del moderno e caratterizzato lo sviluppo successivo, due figure a cui Del Noce stesso ha conferito un valore paradigmatico: Cartesio e Machiavelli. In questa duplice ma non separata visione con cui procede la nuova età, abbiamo la caratterizzazione della modernità e i prodromi della sua crisi, tra l'anelito alla scoperta della verità e di Dio e la esclusiva ricerca machiavelliana dei mezzi per il successo politico.

Per ciò che concerne il contesto risorgimentale, due figure della cultura cristiana cui si è già fatto cenno, Cesare Balbo e Niccolò Tommaseo, rappresentano sensibilità diverse all'interno della tradizione cattolico liberale italiana. La stessa ricezione delle opere machiavelliane è una chiave interpretativa non trascurabile per analizzare l'approccio specifico alle questioni più urgenti della loro epoca, in particolare quello della Chiesa nel processo di unificazione nazionale. Affrontate rispettivamente da Alberto Clerici e Mauro Buscemi, nel primo caso viene messa in evidenza la riflessione articolata di Balbo nei riguardi di Machiavelli, che varia dalla condanna morale alla critica storica, fino all'elogio delle analisi dell'arte militare. Buscemi invece ha proposto la lettura del celebre linguista, patriota e irriducibile antimonarchico, con uno scavo nelle fonti per rinvenirne il giudizio tra le sue opere. Di quel periodo, Laura Mitarotondo ha riproposto l'attenzione su un altro importante intellettuale italiano, Andrea Zambelli, scrittore fecondo ma per lo più trascurato sia pure dopo i riferimenti di Giuliano Procacci sulla fortuna di Machiavelli. Studioso delle religioni antiche analizzate nella loro relazione con la politica, Zambelli nel 1841 pubblica un interessante volume dal titolo *Alcune considerazioni sul libro del Principe di Machiavelli*, che rappresenta uno dei testi più qualificanti per il rigore storico apparsi nel periodo risorgimentale.

La relazione tra Machiavelli e l'ambiente cristiano durante il fascismo è affrontato in più saggi che permettono di guardare a questo contesto da diversi punti di vista. «Impegnarsi su Machiavelli non era analizzare un momento qualsiasi della cultura italiana: significava prendere posizione su tutte le questioni fondamentali della storia e della politica italiana», da questa iniziale citazione di Eugenio Garin, Angelo d'Orsi e Francesca Chiarotto aprono un'analisi sul dibattito pubblico di quel periodo storico. A cominciare dal giudizio di Gramsci su Machiavelli, che è un classico pezzo della cultura intellettuale novecentesca, che i due autori rivisitano, viene messo a fuoco l'uso che gli scrittori nazionalisti, fino al celebre caso di Mussolini, fanno del *Principe*. Ovvero il machiavellismo degli "stenterelli", una maschera dietro cui si nasconde la mediocrità di tanta cultura italiana che rende possibile l'avvento della dittatura. L'analisi gramsciana che polemizza contro la lettura 'reazionaria' cattolica dell'umanesimo italiano e del grande pensatore politico di quella stagione, Machiavelli appunto, trova in Giuseppe Toffanin uno storico autorevole ed emblematico. Ma oltre la critica che gli veniva svolta nei *Quaderni dal carcere*, il lavoro di Toffanin in quegli anni si segnalava per la concettualizzazione della categoria storiografica del *tacitismo*, che avrebbe avuto una straordinaria importanza e fortuna nella interpretazione dell'età moderna. E alla modernità lo storico cattolica legava il *Principe*, con un rilievo che, dimostra Gennaro Maria Barbuto, esula dal tradizionale giudizio cristiano. È a questa altezza che troviamo le figure centrali di Luigi Sturzo e Jacques Maritain, due pensatori cruciali del pensiero cattolico contemporaneo, il cui rilievo teorico sollecita un discorso complesso. La loro riflessione su Machiavelli e machiavellismo, una distinzione che entrambi puntualizzano, si intreccia infatti con l'analisi che essi svolgono sulla società europea che precipita nella tragedia totalitaria. Ed è proprio la nuova categoria storica e politologica del totalitarismo che i due pensatori, da punti di vista diversi contribuiscono ad elaborare nelle scienze sociali, che il pensiero machiavelliano come origine di quello moderno assume la sua connotazione ermeneutica. Secondo Rosanna Marsala, che ha svolto questo impegnativo confronto, nel prete calatino rinveniamo il tentativo di comprendere l'autore del *Principe* contestualizzandone il momento storico; mentre nel filosofo francese la condanna morale rimane preponderante. Al di là infatti di alcune osservazioni veritiere sulla politica, Maritain denuncia come «Machiavelli si serve del bene come del male, ed è pronto a trionfare per mezzo della virtù come del vizio».

Oltre a queste prospettive peculiari, si è anche cercato di esplorare zone di confine, fino a mettere in relazione con Machiavelli alcune figure eminenti di intellettuali italiani, come quella di Giuseppe Rensi, che quasi simboleggia le inquietudini culturali e politiche della prima metà del Novecento. Rensi criticò il fascismo per poi guardarlo con

interesse, fu ateo e quindi si pose alla ricerca di Dio, e il suo scetticismo in filosofia e realismo in politica lo portano a riflettere sul Segretario fiorentino, come mostra Francesco Ingravalle. E così di quel periodo Paolo Bagnoli presenta Giuseppe Prezzolini e Giovanni Papini, che insieme diedero vita agli inizi del Novecento a una delle più importanti riviste della cultura dell'epoca, *La Voce*. Entrambi ebbero un rapporto intricato con la fede cristiana, trattandosi di un "credente mancato" nel primo caso, e di un convertito nel secondo. Papini, amico del più grande biografo machiavelliano Roberto Ridolfi, scrisse una vita di Cristo, Prezzolini una vita di Machiavelli. Quest'ultima, composta nei giorni dell'esilio, in un momento, come dice l'autore nella nota di prefazione al suo libro, «di disperazione e di rassegnazione», rappresenta una di quelle opere che hanno permesso ai lettori di accostarsi all'uomo Machiavelli senza fermarsi al pregiudizio morale o alla erudizione accademica. E ponendosi la questione che ha reso sempre presente Machiavelli nel tempo, tra le conclusioni di Prezzolini vi è quella ricordata da Paolo Bagnoli nel suo saggio: «Chi lo combatté in pubblico lo fece per meglio seguirne gli insegnamenti in privato».

Così anche Patricia Chiantera ha articolato un percorso originale e suggestivo, affrontando la questione della religione in Machiavelli dal confronto tra Delio Cantimori, Werner Kaegi e Roland H. Bainton, Tra i più celebrati esperti delle correnti ereticali della prima età moderna, del pensiero erasmiano e del movimento riformatore. Ricostruito anche attraverso la loro corrispondenza privata, questo saggio mette in rilievo come i tre maestri del pensiero storico e amici dai differenti credi personali, furono uniti anche dalla passione per i temi della tolleranza religiosa, un aspetto centrale che si apre nell'età moderna con la riforma.

Affine a questa ricerca, per le tematiche trattate e il rilievo dello studioso, un altro grande maestro della storiografia sulla riforma, è lo studio che riguarda Giorgio Spini. Secondo Giorgia Costanzo, Spini ripercorre con la sua opera le tappe di una storia religiosa che trova nella Riforma il suo momento di massimo rinnovamento ideale e morale. Quel sottile *fil rouge* che collega la *Ricerca dei libertini* con gli *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, rappresenta l'itinerario intellettuale di uno storico appassionato e protestante impegnato. L'ispirazione religiosa in Giorgio Spini diventa quasi una fede laica che interseca l'ideale di unità e indipendenza italiana, nutrendosi di quella passione per la ricerca della "verità effettuale della cosa" tanto cara al Machiavelli. La riproposizione del parallelo tra Controriforma e libertinismo seicentesco di chiara impronta machiavelliana, inteso come il sottoprodotto eterodosso della Controriforma stessa, diviene in Spini la formula allegorica di denuncia della deriva anti-liberale dell'Italia che emerge nel secondo dopoguerra, stretta tra infallibilità papale e infallibilità staliniana.

Parlare di Machiavelli in terra di Francia riveste sempre una particolare suggestione. Quel regno fu oggetto di una originale riflessione da parte del nostro autore, che ne ammirò l'embrionale struttura 'costituzionale' contrapposta alla dispotica monarchia del Turco. Lo studio esemplare di Enzo Sciacca (2005) traccia entrambi i momenti, quello della Francia in Machiavelli e di Machiavelli in Francia nel Cinquecento. Dalla strage di San Bartolomeo, con il ruolo che vi ha avuto la regina "fiorentina" Caterina de' Medici, figlia del dedicatario dell'opuscolo fatale, la Francia squassata dalle lotte di religione ha riservato una singolare attenzione all'autore del *Principe*, contribuendo a consegnare alla storia la leggenda nera di Machiavelli.<sup>19</sup> Naturalmente, insieme all'antimachiavellismo che si propaga dalle pagine di Innocent Gentillet, scorre parallela una tradizione di ammiratori di Machiavelli, che ha in Rousseau e Montesquieu i suoi più illustri rappresentanti. Esattamente come avviene al di là della Manica, dove da Marlowe a Shakespeare viene recepita e rilanciata la figura demoniaca di Machiavelli, proprio mentre mette piede la più grande eredità repubblicana dell'umanista fiorentino.<sup>20</sup>

Il 'nostro' quadro francese si apre con un saggio di Maria Teresa Pichetto su *I "Dialogues aux enfers entre Machiavel et Montesquieu"* e "I Protocolli dei Savi anziani di Sion". Sottolineare il fascino di un simile studio è superfluo. Oggi il romanzo di Umberto Eco (2010) ha reso l'argomento ancora più attraente, e la professoressa Pichetto ci offre la possibilità di cogliere un aspetto inedito del machiavellismo, come la sua ricezione nell'antisemitismo europeo ottocentesco.

Nel contesto dell'Impero e della Restaurazione alcune ricerche offrono spunti della ricezione di Machiavelli nella cultura francese. Lo studio di Adolfo Noto infatti tende a evidenziare l'influenza esercitata da Machiavelli, un enigma di difficile interpretazione ma anche di estremo interesse per gli scrittori politici come Constant e Guizot, all'interno di un background culturale e religioso calvinista. Dal versante liberale a quello più reazionario, Simonetta Freschi ha costruito un parallelo stringente tra la teoria politica di Joseph de Maistre e quella di Machiavelli attraverso le citazioni che sono state ricavate dalle opere del pensatore savoiano, assertore del primato papale e teorico di punta dell'ultramontanismo.

Claudia Giurintano invece mette in luce il ruolo di Alphonse Dantier, studioso dei Benedettini in Italia, amico di Ernest Renan e collaboratore della prestigiosa rivista *Le Correspondant*, che dava voce ai cattolici liberali e realisti moderati francesi nei primi anni del Secondo Impero. L'importanza di Dantier è di assoluto rilievo, poiché attra-

---

<sup>19</sup> Come è noto la bibliografia al riguardo è sterminata, per cui si rimanda solo a Battista (1998), Testoni (2002), Baldini (2008).

<sup>20</sup> Anche in questo caso si rinuncia alle indicazioni bibliografiche, dalle pionieristiche ricerche di Orsini ai classici studi di Raab, Pocock o Skinner, ai più recenti di Sullivan (2005) e Petrina (2009).



verso i suoi articoli sulla Firenze medicea ricostruisce anche la figura di Machiavelli, anche grazie agli scritti diplomatici e le lettere private del Segretario fiorentino. In questo modo l'autore de *L'Italie: études historiques* introduce in un ambiente 'ostile' come quello cattolico francese la comprensione dell'autore del *Principe*, e ciò permette di riscrivere una pagina della 'fortuna' francese di Machiavelli.

Della tradizione cattolica francese un posto di riguardo spetta a Georges Bernanos, la cui biografia intellettuale riproduce il tormentato percorso di quell'ambiente in relazione alle vicende della prima metà del Novecento, che stringono la Francia dal franchismo spagnolo al totalitarismo tedesco. Michela Nacci ha analizzato la riflessione di Bernanos sulla dittatura, la cui causa sarebbe il "perfido realismo rinascimentale". In quest'ottica lo scrittore francese assimila e ribadisce il cliché di un Machiavelli inventore della politica cinica e amorale, e tuttavia ne condivide il pessimismo antropologico, fatto di tutti quei giudizi sugli uomini che ritroviamo nelle opere machiavelliane.

Infine, l'area angloamericana<sup>21</sup> chiude questo intenso panorama. Come risulta evidente, la scuola messinese, sulla scia degli studi del prof. Giuseppe Buttà, ha in sostanza sviluppato la ricerca del "momento machiavelliano americano". Partendo quindi da John Adams lettore di Machiavelli, Buttà ha mostrato come il costituzionalismo che si afferma al di là dell'Atlantico abbia la sua maggiore forza, ancor prima dei meccanismi della divisione del potere, nel fondamento religioso, esprimendo così quell'essenza specifica che pone un argine al potere politico nel rispetto della dignità umana. Sono poi state esaminate le opzioni teoriche di filosofi come Alasdair MacIntyre (studiato da Giuseppe Bottaro), Charles Taylor (presentato da Franco Di Sciullo), o la ormai classica ricezione di Machiavelli nel pensiero dei neo-conservatori quali Leo Strauss e Eric Voegelin, proposti da Dario Caroniti. In questo modo si è intrecciata l'analisi storiografica con la categoria politologica, per cui i termini centrali della tradizione machiavelliana americana come quelli appunto di repubblicanesimo, patriottismo, libertà positiva e negativa, e costituzionalismo sono stati messi a fuoco attraverso questo duplice approccio.

Io stesso, infine, mi sono occupato di un intellettuale inglese che trovo in se stesso affascinante ed esemplare per quel che riguarda gli studi machiavelliani. Si tratta di Lord Acton, forse l'uomo più erudito dell'Inghilterra vittoriana che ebbe la singolare difficoltà di essere un cattolico in terra anglicana, e un liberale tra i cattolici, che all'epoca erano guidati da una gerarchia conservatrice se non reazionaria. Malgrado ciò, la sua influenza nel mondo scientifico come pure in quello politico fu notevole, e a lui dobbiamo quel piccolo capolavoro che è l'edizione inglese del *Principe* del 1891 che appariva per la prima volta corredato di commento storico. Curato da Arthur L. Burd,

---

<sup>21</sup> Naturalmente si rinvia al recente Arienzo e Borrelli (2009).

Acton firmò una dotta *Introduzione*, che rappresenta a mio parere una pagina decisiva della storia della fortuna machiavelliana nella cultura occidentale contemporanea, nonostante questo merito non gli sia riconosciuto. Circa venti anni addietro, nel 1870, lo storico britannico, rischiando la scomunica, aveva protestato contro il dogma dell'infallibilità del papa voluto da Pio IX. Nel 1891, lo stesso anno in cui la Clarendon Press di Oxford licenziava il *Principe* edito da Burd, veniva emanata la *Rerum novarum* di Leone XIII, un'enciclica a suo modo rivoluzionaria nel magistero pontificio. Patrocinare l'edizione del libro 'demoniaco' e formalmente proibito dalla Chiesa era forse il segno che anche la cultura cristiana, che aveva esecrato Machiavelli, poteva cominciare a guardare con minor pregiudizio ai precetti che l'antico segretario aveva formulato. Essi scrutavano senza compromessi o fuorvianti eufemismi il perenne e duro dilemma morale dell'uso dei mezzi orribili in situazioni di necessità:

In verità, l'antico problema è estinto; nessun lettore di questo volume continuerà a chiedersi quanto un uomo così ragionevole e intelligente venisse a proporre consigli scellerati. Quando Machiavelli dichiarò che fini straordinari non possono essere raggiunti sotto regole ordinarie, egli ricordò l'esperienza della sua propria epoca, ma anche predispose il segreto degli uomini di sempre

Con queste parole della sua *Introduzione* sembrerebbe che il cattolico liberale inglese volesse chiudere la questione machiavelliana che secoli prima un altro cattolico inglese, il cardinale Reginald Pole, aveva aperto scrivendo che il *Principe* era stato scritto col dito di satana.

### *Bibliografia*

- ANGLO SIDNEY, 2005, *Machiavelli: the first century*, Oxford: Oxford University Press.
- ARIENZO ALESSANDRO e BORRELLI GIANFRANCO (a cura di), 2009, *Anglo-american faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura politica anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Monza: Polimetrica
- BALDINI A. ENZO (a cura di), 1992, *Botero e la ragion di Stato: atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo: Torino, 8-10 marzo 1990*, Firenze: Olschki
- BALDINI A. ENZO (a cura di), 1995, *Aristotelismo politico e ragion di Stato: atti del Convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993*, Firenze: Olschki.
- BALDINI A. ENZO (a cura di), 1999, *Ragion di Stato, Tacitismo, Machiavellismo e Antimachiavellismo tra Italia ed Europa nell'eta della Controriforma: bibliografia (1860-1999)*, Genova: Name.
- BALDINI A. ENZO, 2008, *Machiavellism and anti-Machiavellism between France and Italy in the last years of the wars of religion*, in *Machiavelisme-anti-machiavelisme: figures françaises*, Journée d'étude, Paris, University of Chicago-Center in Paris 8 juin 2007, ed. Jean Balsamo «Cahiers parisiens/ Parisian Notebooks», IV, pp. 451-464.
- BALDINI A. ENZO, 2010, *Machiavellismo*, in *Gli ismi della politica. 52 voci per ascoltare il presente*, a cura di Angelo d'Orsi, Roma, Viella, pp. 299-307.
- BASSANI LUIGI MARCO, VIVANTI CORRADO (a cura di), 2006, *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo. Atti del convegno di Milano, 16 e 17 maggio 2003*, Milano: Giuffrè.

- BATTISTA ANNA MARIA 1998, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, Genova: Name.
- BORRELLI GIANFRANCO, 1993, *Ragion di stato e Leviatano: conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna: il Mulino.
- BOTERO GIOVANNI, 1948, *Della ragion di Stato, con tre libri Delle cause della grandezza delle città, due 'Aggiunte' e un 'Discorso' sulla popolazione di Roma*, a cura di Luigi Firpo, Torino: Utet.
- CARTA PAOLO, TABET XAVIER (a cura di), 2007, *Machiavelli nel XIX e XX secolo. Machiavel aux XIXe et XXe siècles*, Padova: Cedam.
- CARTA PAOLO, 2008, *Francesco Guicciardini tra diritto e politica*, Padova: Cedam.
- CHABOD FEDERICO, 1993, *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi.
- CONNELL WILLIAM J., 2005, *Introduction to The Prince by Niccolò Machiavelli, with related documents, translated, edited, and with an Introduction by William J. Connell*, pp. 1-34.
- CONNELL WILLIAM J., 2011, *New light on Machiavelli's letter to Vettori, 10 December 1513*, in *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*, Firenze: Firenze University Press, pp. 3-40.
- CONTINISIO CHIARA, *Introduzione a Giovanni Botero, Della ragion di Stato* [1<sup>a</sup> ed. 1589], Roma: Donzelli, pp. xi-xxxviii.
- CUTINELLI-RENDINA EMANUELE, 1998, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- CUTINELLI-RENDINA EMANUELE, 1999, *Machiavelli*, Roma-Bari: Laterza.
- CUTINELLI-RENDINA EMANUELE, 2009, *Guicciardini*, Roma: Salerno Editrice.
- ECO UMBERTO, 2010, *Il cimitero di Praga*, Milano: Bompiani.
- ERASMO DA ROTTERDAM, 2005, *Il Lamento della Pace*, a cura di Federico Cinti, con un saggio di Jean-Claude Margolin, Milano: Rizzoli.
- FIRPO LUIGI, 1948, *Introduzione in Giovanni Botero, Della ragion di Stato*, cit, pp. 9-48 ora in Firpo 2005 pp. 57-82.
- FIRPO LUIGI, 1969, "Le origini dell'antimachiavellismo", *Il pensiero politico*, n. 2, pp. 337-367, ora in Luigi Firpo, 2005, pp. 24-56.
- FIRPO LUIGI, 2005, *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Torino: Utet-Libreria.
- DE MATTEI RODOLFO, 1969, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze: Sansoni.
- GUCCIONE EUGENIO, 1986, *Il problema della democrazia in Philippe Buchez*, Genova: Ecig.
- GUCCIONE EUGENIO (a cura di), 1991, *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento: atti del Seminario internazionale: Erice, 6-9 ottobre 1988*, Firenze: Olschki.
- GUCCIONE EUGENIO, 1994, *Municipalismo e federalismo in Luigi Sturzo*, Torino: Società Editrice Internazionale.
- GUCCIONE EUGENIO (a cura di), 2004, *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio: atti del Seminario internazionale, Erice, 7-11 ottobre 2000*, Firenze: Olschki.
- GUCCIONE EUGENIO, 2010, *Luigi Sturzo*, Palermo: Flaccovio.
- GUICCIARDINI FRANCESCO, 1951, *Ricordi*, a cura di Raffaele Spongano, Firenze: Sansoni.
- GUICCIARDINI FRANCESCO, 1971, *Storia d'Italia*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Torino: Einaudi.
- GUICCIARDINI FRANCESCO, 1998, *Storie fiorentine*, a cura di Alessandro Montevicchi, Milano: Rizzoli.
- GUIDI ANDREA, 2009, *Un segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Bologna: il Mulino.
- INGLESE GIORGIO, 2006, *Per Machiavelli: l'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma: Carocci
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1984, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di Gennaro Sasso; premessa al testo e note di Giorgio Inglese, Milano: Rizzoli.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1995, *Il Principe*, a cura di Giorgio Inglese, Torino: Einaudi.

- MEINECKE FRIEDRICH, 1970 [1924], *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze: Sansoni.
- MASTELLONE SALVO, 1970, *Antimachiavellismo, machiavellismo, tacitismo*, in "Cultura e Scuola", IX, pp. 132-136.
- MARITAIN JACQUES, 1962 [1936], *Umanesimo integrale* (1936), Torino: Borla.
- PETRINA ALESSANDRA, 2009, *Machiavelli in the British Isles: two early modern translations of "The Prince"*, Farnham: Ashgate.
- PROCACCI GIULIANO, 1995, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari: Laterza.
- RIDOLFI ROBERTO, 1969, *Vita di Niccolò Machiavelli*, terza ed. italiana accresciuta, Firenze: Sansoni.
- SASSO GENNARO, 1986, *De aeternitate mundi (Discorsi, II 5)*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., t. 1, Milano-Napoli: Ricciardi, pp. 167-399.
- SASSO GENNARO, 1988, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., t. 2, Milano-Napoli: Ricciardi.
- SASSO GENNARO, 1993, *Niccolò Machiavelli*, vol. I: *Il pensiero politico*, Bologna: il Mulino.
- SCATTOLA MERIO, 2006, *Meinecke, Machiavelli e la ragion di stato*, in Luigi Marco Basani e Corrado Vivanti (a cura di), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo. Atti del convegno di Milano, 16 e 17 maggio 2003*, cit., pp. 167-206.
- SCIACCA ENZO, 2005, *Principati e repubbliche. Machiavelli, le forme politiche e il pensiero francese del Cinquecento*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- SCICHLONE GIORGIO E. M., 2004, "La Germania di Francesco Vettori e Niccolò Machiavelli", *Il pensiero politico*, n. 3, pp. 485-492.
- SCICHLONE GIORGIO E. M., 2008, *L'exemplum biblico nella retorica machiavelliana*, in *Sovranità, Democrazia, Costituzionalismo*, Atti del Convegno di studi in memoria di Enzo Sciacca (Catania, 22-24 febbraio 2007), a cura di Franca Biondi Nalis, Milano: Giuffrè.
- SKINNER QUENTIN, 1999 [1981], *Machiavelli*, Bologna: il Mulino.
- SKINNER QUENTIN, 2006, *Virtù rinascimentali*, Bologna: il Mulino.
- STRAUSS LEO, 1970 [1957], *Pensieri su Machiavelli*, Milano: Giuffrè.
- SULLIVAN VICKIE, 2004, *Machiavelli, Hobbes, and the formation of a liberal republicanism in England*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TESTONI BINETTI SAFFO, 2002, *Il pensiero politico ugonotto: dallo studio della storia all'idea di contratto, 1572-1579*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- TESTONI BINETTI SAFFO, 2010, "Vie traverse del machiavellismo nella storia del pensiero politico. Riflessioni e spunti di ricerca in margine ai lavori del convegno", *Quaderni d'Italia*, 15, pp. 89-97.
- TOMMASINI ORESTE, 1994, 1999 [1883,1911], *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, voll. I-II, Bologna: il Mulino.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1971 [1921], *Machiavelli e il tacitismo. La politica storica al tempo della Controriforma*, Napoli: Guida.
- VILLARI PASQUALE, 1895, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi, illustrati con nuovi documenti*, vol. II, Milano: Hoepli.
- VIVANTI CORRADO, 2008, *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica*, Roma: Donzelli.
- WEBER MAX, 1966, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino: Einaudi.
- WALZER MICHAEL, 1973, "Political Action: The Problem of the Dirty Hands", *Philosophy and Public Affairs*, n. 2, pp. 160-180.
- WALZER MICHAEL, 1990 [1977], *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Presentazione di Sebastiano Maffettone, Napoli: Liguori.

NICOLA ANTONETTI

## LETTERA AI CONVEGNISTI

Cari Colleghi,

con vivo rammarico devo comunicare che non posso partecipare ai lavori del vostro importante Convegno su *Machiavellismo e Antimachiavellismo nel pensiero cristiano europeo dell'Ottocento e del Novecento*, al quale l'AISDP ha molto volentieri dato il suo patrocinio.

Nello scusarmi per la forzata assenza, dovuta a un oggettivo impedimento, desidero innanzitutto complimentarmi con gli organizzatori del Convegno, gli amici Professori Enzo Baldini, Giuseppe Buttà ed Eugenio Guccione, per l'iniziativa, che si colloca nell'ambito del più ampio progetto di ricerca su *Machiavellismo e antimachiavellismo nella tradizione politica occidentale*.

Il tema al centro dei due giorni di lavori è senz'altro fondamentale per la comprensione del pensiero politico di ispirazione cristiana Ottocentesco e Novecentesco. In esso, naturalmente, come emergerà inevitabilmente dalle relazioni del Convegno, furono presenti differenti approcci a Machiavelli e al suo pensiero. Il più comune, e più banale, fu probabilmente quello che si è limitato, negli ultimi due secoli, a indicare nel Segretario fiorentino, se mi è consentito usare un'espressione presa a prestito da ben altro contesto, un "cattivo maestro", colpevole di aver introdotto l'idea della opportunità e anzi della necessità di scindere morale e politica.

Quanto detto non significa, però, che i più avveduti esponenti del pensiero politico di ispirazione cristiana fossero inconsapevoli della reale portata dell'opera machiavelliana, ma piuttosto che ne rifiutassero alcune ben determinate implicazioni. Emblematiche, da questo punto di vista, le riflessioni elaborate da un importante intellettuale come Jacques Maritain, cui molto opportunamente sarà dedicata una delle relazioni in programma. Nel suo saggio del 1942, *La fine del machiavellismo*, come noto, il filosofo francese non esitava a riconoscere il merito e il significato dell'opera di Machiavelli. «La sua grandezza», scriveva infatti, era stata quella di aver «detto la verità su ciò che gli uomini fanno». Tuttavia nel pensiero del Segretario fiorentino, o meglio in quella tradizione di pensiero che Maritain indicava come «machiavellismo assoluto», erano presenti elementi incompatibili con la «politica cristiana», la quale, però, «non è», come specificava in modo chiaro lo stesso Maritain, «una pseudo-politica evangelica di debolezza e di non resistenza al male; è una politica autenticamente politica, che sa di essere situata nell'ordine della natura e delle virtù naturali, e che opera in quell'ordine armata di giustizia concreta e reale, di forza, di perspicacia, di prudenza, armata della spada attribuito dello Stato, ma che sa nello stesso tempo che la pace è ope-

ra non soltanto della giustizia, ma dell'amore, e che anche l'amore è una parte essenziale della virtù politica».

L'interpretazione maritaniana di Machiavelli, così come tutto il pensiero del filosofo francese, ebbero grande importanza nell'influenzare il modo di guardare alla politica di una significativa componente del cattolicesimo politico italiano. Valga per tutti il richiamo a un passaggio di un articolo del 1948 con cui Giuseppe Lazzati, che era stato membro dell'Assemblea Costituente, presentava la fondamentale distinzione maritaniana tra l'agire in politica *da* cristiani e l'agire in politica *in quanto* cristiani. In quell'articolo, pubblicato sulle *Cronache Sociali* di Dossetti, Lazzati scriveva: «sia ben chiaro che una incompatibilità essenziale è posta tra il cristiano e il machiavellismo. Distinguere, come faremo, il piano politico dal piano religioso, non vuol dire affatto accettare il principio o la prassi diffusi purtroppo anche tra molti cristiani sulle cui labbra ricorre, più o meno apertamente, la frase: "ma la politica è un'altra cosa", quasi che fosse possibile sottrarre tale azione alle esigenze del principio unificatore! Anche in politica il cristiano deve sempre agire *da cristiano*: gli è lecito e doveroso distinguere, non separare i due ordini: tale separazione, purtroppo caratteristica dell'epoca iniziata con Machiavelli e la riforma protestante, appare un'assurdità "propriamente mortale"». In modo analogo, nel 1942 un teologo protestante come Dietrich Bonhoeffer, destinato di lì a poco ad essere martirizzato in un campo di concentramento nazista, aveva annotato che l'uomo che «conduce il corso [della storia] sa sempre trarre il bene dal male», ma aveva precisato che quando al «successo» politico «portano mezzi cattivi, allora nasce il problema». In sostanza non era un moralismo d'accatto che animava le due personalità appena citate (e varie altre), bensì la convinzione profonda che al giudizio etico vada affidato il compito di 'limitare' la politica, cioè di impedire ad essa di permeare l'intera vita dell'uomo.

Su di un diverso piano di lettura, inoltre, il pensiero cristiano è stato attento a individuare nel *Principe* di Machiavelli l'origine di un modo di pensare il potere politico, proprio in quanto indipendente dalla morale e dalla religione, come un potere sottratto a qualunque sovraordinazione giuridica ed etica in grado di limitarlo. In ciò, sosteneva tra gli altri, con la consueta lucidità, Luigi Sturzo, era possibile individuare l'avvio di quel processo di «divinizzazione» dello Stato che aveva condotto al totalitarismo. Nella visione machiavelliana della politica infatti, scriveva Sturzo, «i mezzi non hanno molta importanza; meglio se sono onesti; se non lo sono, purché siano utili non sono da escludere. La religione è utile per imporre una costrizione ai popoli; così pure la morale in vista del benessere generale; ma al di sopra della morale e della religione c'è la politica, intesa come arte di dominare, di rimanere forti e di estendere la propria potenza». Era in questa prospettiva, argomentava Sturzo concludendo il capitolo sul

totalitarismo del suo *Politica e morale*, che si erano potute porre le radici dello Stato totalitario: «Dopo Machiavelli e Lutero lo stato non ha cessato di camminare verso la propria divinizzazione. Oggi lo stato totalitario è la forma più chiara e più esplicita dello stato panteista».

I pochi accenni fatti mostrano, mi pare, quanto la lettura e la critica dell'opera di Machiavelli abbiano assunto un'importanza centrale nell'elaborazione del pensiero cristiano degli ultimi secoli. Ma non è mio compito addentrarmi oltre su questo terreno: certamente le relazioni in programma illustreranno in maniera ben più completa e approfondita quanto qui solo accennato.

A conclusione di queste brevi note, però, desidero inviare un saluto affettuoso a Pippo Buttà e a Eugenio Guccione, mentre prendono congedo dal servizio'diretto' in Università, ricordando che da entrambi l' AISDP si attende il contributo di saperi e di amicizia che hanno sempre offerto a tutti noi. Buon lavoro!

Parma, 2 dicembre 2010

GHEORGHE LENCAN STOICA

ANTONIO ROSMINI,  
UN ATTENTO STUDIOSO DEGLI SCRITTI DI MACHIAVELLI

Rosmini incomincia i suoi studi sulla politica verso la fine del dicembre 1822, quando inizia anche la *Politica prima*. Questo lavoro è un'opera scientifica sistematica. La stabilità dell'ordine sociale, dice l'autore più avanti, dipende dal fatto che gli individui possono partecipare alla felicità pubblica, felicità che risulta dall'uso di tutti quei beni, i quali tramite la politica possono offrire la crescita oppure la conservazione della nazione.

Il filosofo italiano si riferisce alle ragioni che determinano la necessità di uno studio sistematico della politica, il rapporto con la filosofia "madre della politica" e con la religione, la testimonianza della tradizione classica. Egli sottolinea, allo stesso tempo, l'importanza della legislazione, della legge come punto di orientamento dei cittadini, delle persone umane. I sentimenti e le passioni devono essere disciplinati ed orientati verso il bene della comunità, dice Rosmini.

Così, conseguente alla sua visione relativa al rapporto tra la filosofia e la politica, Antonio Rosmini scriverà nell'anno 1837 il libro *Della Sommara cagione per la quale stanno o rovinano le umane società* e due anni dopo, nel 1839, la *Filosofia della politica*.

La *Filosofia della politica* contiene due parti fondamentali. La prima, teorica, in cui si identifica il significato della politica. La seconda, che si riferisce all'organizzazione civile e politica della società stessa, fu riscoperta più tardi e rimasta inedita, dunque sconosciuta, a causa della censura austriaca. Secondo Rosmini tre sono le risorse fondamentali della scienza politica: lo scopo civile della società – la sua naturale costituzione o la costituzione, le forze che la fanno muovere e le leggi secondo cui si muovono le cose.

Da qui proviene l'esigenza fondamentale che ispira la filosofia rosminiana: l'identificazione di quel principio che intende esprimere una concezione veramente unitaria, grazie al fatto che la società è sussistente come tale solo se realmente unifica tutti gli elementi che la compongono.

Per intendere meglio come evolve "il vivere civile" (la società) e lo stato, Rosmini approfondisce gli scritti fondamentali di Machiavelli, il *Principe* e i *Discorsi*. Come si sa, il roveretano ha "esposto" ed "esaminato" magistralmente l'opera di Aristotele, ma anche di altri "maestri" dello spirito. Machiavelli non è "esposto" così rigorosamente come è stato Aristotele e poi, tenendo conto della "prospettiva" metodologica egli esamina anche Galileo. Ma, i riferimenti a Machiavelli sono importanti e interessanti per conoscere anche la scienza politica. Perciò, i riferimenti di Rosmini a Machiavelli sono spesso espliciti



nella *Politica prima* e nella *Filosofia della politica*, e a volte impliciti. Allo stesso tempo, Rosmini aperto al movimento del Risorgimento italiano apprezza il realismo di Machiavelli. «Il sommo politico fiorentino» (D'Addio in Rosmini 2003:17), appare a Rosmini come un vero teorico del realismo politico. Per la sua concezione del mondo, il pensatore fiorentino ha aperto delle prospettive ampie per lo sviluppo della scienza sull'uomo e sulla società. Tale concezione si riassume essenzialmente nella seguente tesi: ricercare le cose nel loro vero "effettivo"; «La verità è la verità concreta delle cose» (Machiavelli 2006:215). Antonio Rosmini aggiunge, a sua volta, che la "forza della parole", non importa quanto grande sia, non è meno rispettabile «in relazione alla forza delle cose».

Ciò che sorprende Rosmini, in questo contesto, è il fatto che il realismo machiavelliano non significa solo la legittimazione del principio "il fine giustifica i mezzi", ma la valutazione della situazione reale in cui ci troviamo quando stiamo agendo. E come agisce o interagisce l'uomo nella politica? L'uomo nella politica si trova coinvolto in un gioco molteplice di relazioni, rispettando delle regole precise da cui provengono ogni tipo di norme, diverse da quelle comuni. Perciò, nella visione di Machiavelli, nell'interesse della patria (dello stato) non deve «esistere alcuna esitazione tra il giusto e l'ingiusto, né pietà, né crudeltà, né lodevole, né vigliaccheria», ma «abbandonando ogni rispetto si deve seguire del tutto quella decisione che salvi la vita e mantenga la libertà» (Machiavelli 2001:764). Nei *Discorsi* ci troviamo la seguente affermazione che diventerà celeberrima «la patria dev'esse difesa sia tramite vigliaccheria, sia tramite gloria; in ogni modo, esse è ben difesa» (ivi:765). Machiavelli riprende qui le parole del politico romano Lucio Lentulo per il quale non sembrava si dovesse «evitare alcun metodo per salvare la patria», come la vita di Roma (della patria) che dipendeva da quel metodo. Lentulo argomentava che se si fosse salvata Roma ci sarebbe stato il tempo per cancellare e dimenticare la vigliaccheria, non salvandosi (anche se si moriva gloriosamente) si sarebbero perdute tanto Roma quanto la sua libertà. È questa la celebre "formula" attribuita a Machiavelli, conosciuta in tutto il mondo come "il fine giustifica i mezzi". Nell'espressione del dignitario romano, l'affermazione viene condizionata: solo nel caso della difesa della patria. Le cose non sono distinte neanche nel rapporto con la "fondazione" della patria, dello stato. La considerazione realista di Rosmini si riferisce agli avvenimenti italiani del 1821 e dell'inizio del Risorgimento. Questa sembra essere l'interpretazione rosminiana della dialettica del rapporto tra il fine e i mezzi, come valutazione delle situazioni reali in cui ci troviamo. Quasi allo stesso modo, nella *Politica prima*, sono studiati «i mezzi politici adatti a conservare l'ordine sociale». L'investigazione delle motivazioni, delle cause dei movimenti rivoluzionari fa di Rosmini un attento analista e buon conoscitore dell'autore del *Principe*. Nei suoi scritti

degli anni 1830, il roveretano si riferisce alla situazione politica italiana e, prima di tutto, alle forze politiche reali che possono essere mobilitate per una rivoluzione tendente a risolvere il problema italiano, cioè quella della riforma costituzionale e dell'indipendenza politica della nazione (d'Addio in Rosmini 2003:39). Certamente ci si trova nelle più interessanti pagine dell'opera *Politica prima* nelle quali emerge un sentimento chiaro di *italianità* (di vedere l'Italia come una nazione). Tale sentimento si è formato, precisa Mario d'Addio, tramite la lunga tradizione storiografica machiavelliana e guicciardiana in cui una parte centrale è legata al problema politico dell'Italia, della sua libertà e indipendenza.

Suggestiva a questo riguardo l'affermazione di Rosmini secondo la quale «il Principe deve dare al popolo una patria». Ma dobbiamo ricordare allo stesso tempo anche la celebre invocazione della fine del “manifesto politico” machiavelliano (Machiavelli 2006:321) da cui sembra derivare il sentimento d'italianità di Rosmini. Machiavelli trattava il grande problema con la speranza e il coraggio con cui si incominciano gli atti onesti e giusti, per innalzare la patria dietro questa bandiera e i suoi auspici e avverare le parole di Petrarca: Virtù contro a furore/Prenderà l'arme, e fia el combatter corto,/Ché l'antico valore/Nelli italici cor non è ancor morto.

E Antonio Rosmini rivolgendosi ai “figli d'Italia” scrive:

Ma poiché io sono italiano e potentissima mi stringe la carità della patria non ho vigore che basti a comprimere alcune gravi parole che mi scorrono involontarie dall'animo, e di non consacrare alla più dolce delle virtù, cioè all'affetto di patria, una piccola parte di questo libro. Parlerò dunque per una tale ragione, che nessun cortese disprezzerà, alcun poco ai soli figli dell'Italia da cui renderei a Dio immortale gloria se fossi udito (Rosmini 2003:275-276).

Nelle considerazioni rosminiane relative al rapporto tra il “Principe” e il suo popolo, egli ha insistito anche sul tema fondamentale dell'autorità (ivi:238). E in questo contesto si vedono quegli ideali specifici che si riconducono alle fonti machiavelliane. Un aspetto che dà prova, una volta di più nel caso di Rosmini, dell'accettazione della tesi realista e antiutopista (Rosmini la chiama antiperfezionista). A volte egli critica la separazione esistente in Machiavelli tra la politica e la legge o la morale. Significativa a questo riguardo è la precisazione di una nota (Rosmini 1997:188) della *Filosofia politica* in cui afferma:

Sarebbe all'incontro del tutto assurdo e mostruoso il concepire una scienza politica, la quale volesse astrarre e prescindere al tutto dai diritti e dai doveri scambievoli che associano insieme gli uomini. Tale è la funesta astrazione del Machiavelli, onde egli si fece seguito maestro non di politica, ma di ogni più vile prepotenza e di ogni più abominevole ladroneccio; e fu gran parte delle rovine d'Italia (ibidem).

Analizzando più specificamente il pensiero politico di Antonio Rosmini, tenendo conto in particolare delle sue proposte costituzionali, cogliamo interessanti progetti relativi all'unità politica d'Italia. Molto vicino al Re Carlo Alberto, Rosmini partecipa il 1° febbraio 1848 al celebre banchetto nazionale di Stresa mirante alla proposta di uno Statuto. Le sue parole di principio riflettono il clima che si respirava in quei giorni:

Era giusto, conveniente, necessario che anche questa nostra bella ed onorata terra di Stresa mescolasse le sue dimostrazioni di letizia e di festa con quelle unanimi di tutti i regi Stati e di tutta la comune patria, l'Italia riduta ad una nuova vita civile dall'illuminata sapienza e dal generoso amore dei suoi principi, mossi anzi alla magnanima impresa dal senno de dall'esempio del Vicario di Cristo (Muratore 2010:45).

Più avanti Rosmini insiste sul fatto che le nuove istituzioni sarebbero il frutto congiunto e organico della liberalità dei governanti, della virtù dei popoli, della religione cattolica «la madre della civiltà europea» e «della prodigiosa rigenerazione civile d'Italia». Lo Statuto albertino sarebbe stato promulgato il 4 marzo 1848; una costituzione di orientamento liberale che resisterà precisamente cento anni, fino al 1° gennaio 1948.

Antonio Rosmini, stimolato anche dai movimenti politici d'Italia (Genova, Palermo), pubblica, alla fine di marzo 1848, la sua opera *La Costituzione secondo la giustizia sociale con un'Appendice* relativa all'unità d'Italia. Dal punto di vista teorico, la Costituzione rappresenta, sotto molti aspetti, la conclusione del pensiero giuridico di Rosmini, sviluppato tanto nella *Filosofia della politica*, quanto nella *Filosofia del diritto*, opere in cui il roveretano ha teorizzato il primato della giustizia e del diritto sulla politica e ne ha immaginato un'interessante teoria (organica) dello stato di diritto.

Nella sua *Costituzione*, Rosmini rifiuta, così come menzionavo, la concezione che riduceva il diritto al solo diritto positivo, concezione affermata allo stesso tempo con la Rivoluzione francese. Secondo Rosmini, una tale concezione proveniente dalla Rivoluzione francese costituisce la premessa che legittima le nuove forme di dispotismo (analizzate dagli autori del *Federalista* e da Tocqueville nella *Democrazia in America*). Come rimedio (Rosmini 1995:21; 2002:20), l'autore italiano propone il primato della giustizia e del diritto in rapporto alla politica tramite la quale si definisce il quadro specifico, le regole fondamentali, che disciplinano le attività politiche e l'uso dei mezzi impiegati. Sarebbe questo il significato esatto del termine rosminiano di giustizia sociale (Rosmini 2002:20; 2003:282). Si tratta qui della giustizia sociale come premessa essenziale di quel sistema di norme (la Costituzione) che devono regolamentare l'attività politi-

ca, finalizzata al governo della società e che si deve fondare sull'attività libera e intelligente di ogni individuo visto come persona.

Due ne sarebbero, secondo Rosmini, i rimedi alle severe insufficienze delle costituzioni apparse, secondo il modello francese, dopo la Rivoluzione: 1) la fondazione di un tribunale di giustizia politica; 2) il voto elettorale proporzionale secondo le tasse pagate da ogni cittadino dello stato. Sono queste alcune delle più interessanti riforme proposte da Rosmini, che sembrano innovative in rapporto al suo tempo. Un'attenzione speciale meritano anche le sue considerazioni sui rapporti tra la garanzia dei diritti di libertà e la politica attiva e tra la rappresentanza politica e la dinamica degli interessi economico-sociali della proprietà privata.

Allo stesso tempo, è molto interessante anche il suo "opuscolo" *Sull'unità d'Italia*, un completamento al suo progetto di Costituzione. Tramite questo, Rosmini tentava di dare vita ad una *Confederazione italiana* adatta a realizzare l'unità e l'indipendenza italiana. A suo avviso, nel 1848 non era possibile ancora uno stato unitario e centralizzato, perché non ce ne erano le condizioni politiche, specialmente a livello istituzionale. Era necessario rispettare la tradizione policentrica della storia politica e culturale, così come delineato da Vincenzo Gioberti. Rosmini appare favorevole a uno stato strutturato su ampie autonomie.

Ho presentato sopra una parte di quel contributo "politico" come "principe fondatore" della patria, aspetto che ha caratterizzato la riflessione di Rosmini sulla base delle influenze ricavate da Machiavelli e da Guicciardini. Ma il rapporto "culturale" tra Rosmini e Machiavelli si può spiegare tenendo conto anche delle analisi e dei richiami diretti all'autore del *Principe*. Ci soffermeremo anche noi, citando alcuni testi. Ricordiamo, in questo contesto, i numerosi contributi di alcuni autorevoli studiosi italiani come Mario d'Addio, Giuseppe Goisis e Francesco Traniello. Mario d'Addio, per esempio, nella sua *Introduzione alla Politica prima*, ha colto la correlazione tra le analisi machiavelliane relative all'esercito e all'esistenza dello stato. Al particolarismo della vita politica italiana segue la decadenza dell'arte militare, scrive Mario d'Addio, e questa è connessa all'incapacità di costituire dei veri eserciti che furono sostituiti dalle forze mercenarie: il valore cominciò ad esprimersi nei tornei cavallereschi e trovò il suo riconoscimento nel sentimento di ammirazione e di amore della donna e la sua esaltazione nella poesia, che, «formatrice di battaglie senza pericoli, di vittorie senza sudori, e di trionfi senza spargimento di sangue», finì per "subentrare alla guerra". Alla fine del 1400 le guerre in Italia avevano perso la ferocia di un tempo, erano contenute nel sistema dell'equilibrio politico degli stati italiani, si riducevano allo schieramento d'esercito e a un mero confronto di forze: Rosmini richiama a tal proposito il giudizio di Guicciardini sul primo fatto d'armi in occasione della discesa di Carlo VIII in Italia: «cosa nuova e

di spavento grandissimo all'Italia, già lungo tempo assuefatta a vedere guerre già presto belle di pompa e di apparati, e quasi simili a spettacoli, che pericolose e sanguinose» (Rosmini 2002:20).

I riferimenti di Rosmini a Machiavelli si intravedono anche nell'utilizzata espressione "i mezzi buoni ma limitati", nel senso che gli stessi mezzi non conseguono il loro fine, ma devono essere indirizzati ad esso dall'azione del governo: si aggiunga inoltre che tali mezzi non sono in grado di dare all'uomo tanti beni da poterlo appagare, né metterlo in grado di realizzare compiutamente la propria felicità. Questi mezzi debbono essere considerati prima con riferimento al principe e al governo, cioè "all'organica azione dello Stato" e poi con riferimento al popolo, che è l'oggetto di quella stessa azione (d'Addio in Rosmini 2003:46).

Mario d'Addio anche nel suo lavoro del 2000, intitolato *Libertà e appagamento*, ricavando le idee rosminiane dalla *Filosofia politica*, affronta i temi fondamentali provenienti dal rapporto tra Machiavelli e l'autore della *Politica prima*. I capitoli *Per un nuovo rapporto tra il principe e il popolo: l'esercito e la riforma dell'organizzazione militare, come strumenti di promuovere civile e sociale* o *La ragione pratica delle masse e la regione speculativa degli individui* etc. sono molto rilevanti in questo senso. L'organizzazione dello Stato deve corrispondere ad alcuni scopi che si riferiscono a un'amministrazione efficiente, corretta, atta a garantire il potere del principe. Una parte consistente dell'esercito di uno stato, sottolinea Mario d'Addio, viene formata dalle forze armate provenienti e assegnate dalla "nazione" al principe, il che consente a Rosmini di precisare ulteriormente la sua proposta di una monarchia "consultiva", basata sul riconoscimento delle autonomie dei poteri locali sanciti sul piano "politico-costituzionale" dalle convenzioni intercorse fra le città e il principe per l'assegnazione di contingenti militari all'esercito statale e dal ruolo che viene riconosciuto alle città stesse nella promozione dell'educazione e decisione militare" che è alla base dell'esercito (ivi:47).

Si tratta qui di sottolineare e apprezzare l'idea di Machiavelli che gli "ordini militari", le "armi proprie" danno una consistenza politica allo stato, costituiscono essenzialmente, dice d'Addio, l'ispirazione di fondo di questo capitolo inteso a far valere l'autonomia delle città e della "nazione", in quanto esprimono una "propria" forza armata.

Un altro autore che evidenzia la correlazione o attenzione accordata da Rosmini a Machiavelli è Giuseppe Goisis. Questi, in un lavoro recente intitolato *Il pensiero politico di Rosmini*, precisa che il sacerdote roveretano, considerando la varietà di ogni soluzione perfettistica, fa i conti con le scaturigini del pensiero politico moderno, in particolare con quel Machiavelli che di tale tradizione è considerato uno dei principali precursori. Anche qui la situazione è complessa e, come per G. B. Vico, l'interpretazione rosminiana mescola qualche riconoscimento con la più ferma critica. Da un lato si richiamano le ri-

flessioni di Machiavelli sulla necessità di un frequente ricorso agli originari principi costitutivi di uno Stato per assicurarne una lunga esistenza, dall'altro appare assurdo concepire un sapere politico che prescindendo del tutto dai diritti e dai doveri scambievoli che associano insieme gli uomini (Goisis 2009:139). Nella lunga nota che chiude il libro prima della *Filosofia della politica*, Rosmini scrive e ricorda un testo «che ospita un giudizio su Machiavelli, secondo il quale S. Francesco e S. Domenico, con il loro slancio, avrebbero rigenerato la cristianità italiana, consentendole di superare una crisi potenzialmente esiziale» (ivi:177-178).

Le riedizioni rosminiane della *Politica prima* insistono sulle idee di Machiavelli, sull'importanza del principe nella sua azione fondamentale di organizzare il funzionamento dello Stato. Rosmini si riferisce specialmente alla dissimulazione necessaria che deve possedere il principe:

Fu antico detto e quasi come persuasione, senza ingiustizia non potersi reggere la repubblica. Così tenne il Machiavelli darsi ne' pubblici affari tali strette e congiunzioni di cose da non poterne uscire salvi senza frode, o ingiustizia, violenza, e quel principe che per rispetto alla giustizia se ne astiene non potere durare a lungo. E ciò pensava il Machiavello per la mera idea fattasi dei principi, essendo toccato a vivere fra principotti faziosi e tristi, e di niente curanti fuori che dare la gambata l'uno all'altro (Rosmini 2003:231).

Si possono fare moltissimi esempi, ci dice Rosmini, si possono mostrare tante promesse fatte incominciando dall'infedeltà dei principi. Il principe è, dunque, un gran simulatore e dissimulatore perché si può sempre trovare gente da ingannare. Machiavelli nel *Principe* così si esprimeva:

E si gli uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi, e non la osserverebbero a te, te etiam non l'hai ad osservare a loro. Né mai a uno principe mancarono cagioni legittime di colorire la inosservanza. Di questo se ne potrebbe dare infiniti esempi moderni e mostrare quante paci, quante promesse sono state fatte irrite e vane per la infedeltà de' principi: e quello che ha saputo meglio usare la golpe, è meglio capitato. Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, ed essere gran simulatore e dissimulatore, e sono stati semplici gli uomini, tanto obbediscono alle necessità presenti, che colui che inganna, troverà sempre chi si lascerà ingannare (Machiavelli 2006:236-237).

Rosmini riprende, sempre nella *Politica prima*, la tesi sostenuta (anche da Rousseau), di un Machiavelli critico delle tirannie dei principi del suo tempo. Il pensiero politico machiavelliano, afferma Rosmini, aveva il merito di aver svelato le perfidie, le menzogne e la

crudeltà del potere tirannico che strumentalizza la religione e la morale nel scopo per il proprio dominio.

Non diceva il Machiavello stesso, avere insegnato nel principe quanto arridesse a quello a cui lo scrivea, a cui se egli facesse così come gl'insegnava venire ad essere per certo breve il suo imperio, cosa che sommamente agognava, ardendo di odio nel suo interno contro quello stesso principe, a cui il libro è rivolto: né con esso libro aver avuto in mente altro che insegnargli il modo di rovinare e precipitare brevissimamente sé medesimo. Così quel Machiavello che il poco credito anzi l'odio che nutriva per i principi dimostrò coi fatti e s'avvolse nella congiura del Boscoli e del Capponi, e mentre professava a loro d'insegnare il modi di sostenersi svelava pubblicamente ai popoli tutte le loro arti, e proponendo Cesare Borgia per esempio del perfetto principe eccitava tutti a stomacarsi di lui e detestarlo, incitando anzi la vendetta (Rosmini 2003:205-206).

La lunga citazione appare come una prova evidente che Rosmini fu un attento studioso, un ricercatore interessato all'opera di Machiavelli. È necessario precisare, in questa sede, che l'oggettiva investigazione del pensiero machiavelliano può essere considerata singolare da parte di un cattolico come Rosmini. Il roveretano aprì così una via, ma specialmente (come abbiamo sottolineato anche noi nella presente comunicazione) si notano moltissimi influssi (l'attenzione avuta da Rosmini allo stato, per esempio). Allo stesso tempo, nel testo di sopra, da noi presentato, l'interpretazione rosminiana ci presenta un Machiavelli che scrive il suo *Principe* come un "manifesto politico".

«Il sommo politico fiorentino», ci dice Rosmini, presenta un «Cesare Borgia come esempio del perfetto principe». Lo Stato è la realtà fattuale caratterizzata dalla presenza di elementi signorili; la società civile è la realtà ideale, alla quale lo Stato deve tendere per consumarsi e in qualche modo elidersi in esso, così da dar vita a quella che il roveretano chiama pura società. In questo senso la dialettica "Stato" – "società civile" assume il carattere di bipolarità fra negativo e positivo. Ma la presenza in Rosmini di un costante atteggiamento antiperfettistico (che non esclude tuttavia l'aspirazione ad una società in cui l'elemento "signorile" sia, se non del tutto eliminato, almeno fortemente limitato) fa sì che egli abbia piena consapevolezza che il mondo della storia appartiene in qualche modo allo Stato, e agli Stati (Campanini 1983:25).

L'attenzione di Rosmini nei confronti di Machiavelli viene "provata" anche dai molteplici riferimenti al *Principe* e ai *Discorsi*. Si tratta più esattamente di circa venticinque riferimenti ai testi di Machiavelli, ma la concordanza ideale e le suggestioni provenienti dall'autore del *Principe* sono molto più numerosi.

## Bibliografia

- CAMPANINI GIORGIO, 1983, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Brescia: Editrice Morcelliana.
- D'ADDIO MARIO, 2000, *Libertà e appagamento*, Roma: Studium.
- GOISIS GIUSEPPE 2009, *Il pensiero politico di Antonio Rosmini e altri saggi*, Verona: Il Segno dei Gabrielli editore.
- MACHIARELLI NICCOLÒ, 2001, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, tomo II, Roma: Salerno Editrice.
- MACHIARELLI NICCOLÒ, 2006, *Il Principe*, Roma: Salerno Editrice.
- MURATORE UMBERTO, 2010, *Rosmini per il Risorgimento*, Stresa, Edizioni rosminiane.
- ROSMINI ANTONIO, 1995, *Scritti politici*, Stresa, Edizioni rosminiane.
- ROSMINI ANTONIO, 1997, *Filosofia della politica*, in Mario d'Addio (a cura di), *Opere di A. Rosmini*, vol. 33, Roma: Città Nuova Editrice.
- ROSMINI ANTONIO, 2002, *Introducete in filosofie*, prefazione di G. L. Stoica, Bucaresti Editura Ars Docenti.
- ROSMINI ANTONIO, 2003, *Politica prima*, in Mario d'Addio (a cura di), *Opere di A. Rosmini*, vol. 35, Roma: Città Nuova Editrice.

## Abstract

ANTONIO ROSMINI, UN ATTENTO STUDIOSO DEGLI SCRITTI  
DI MACHIARELLI

(ANTONIO ROSMINI, A CAREFUL SCHOLAR OF MACHIARELLI'S WORKS)

*Keywords:* Rosmini, Machiavelli, Perfectionism, Anti-perfectionism.

Studying Rosmini's *Politica Prima*, the author analyses all the implicit and explicit references given by the priest from Rovereto to Machiavelli's *Principe* and *Discorsi*. In particular, Stoica focuses on the interpretation of the formula "the end justifies the means". Referring to the studies of d'Addio, Campanini, Traniello and Goisis, the author catches the interest of the Catholic philosopher Rosmini in the political realism of Machiavelli and his «political manifesto».

GHEORGHE LENCAN STOICA  
Università di Bucarest  
ghlstoica@yahoo.com



ALBERTO CLERICI

LA STORIA E LA MORALE.  
MACHIAVELLI NEL GIUDIZIO DI CESARE BALBO

*Ma i libri di Machiavello sono pur troppo dannosissimi  
a' giovani e agl'inesperti di governo,  
agli oziosi, ai letterati, ai politici da trivii,  
a' faccendieri di piazza, ai ciarlatori di conversazioni segrete,  
ai dittatori di crocchi, a tutta quella sequela di politici sviati  
che sono trista e pur troppo natural conseguenza della antipolitica*

Cesare Balbo, *Lettere di politica e letteratura* (1855)

1. *Machiavelli, Balbo e la storiografia*

Nell'ambito della ben nota attenzione che molti protagonisti del Risorgimento riservarono a Machiavelli, occorrerebbe assegnare a Cesare Balbo<sup>1</sup> un posto direi rilevante, che però, almeno sino a questo momento, non sembra essergli tributato dalla storiografia, o meglio, non sembra che quest'ultima abbia a sufficienza riflettuto sul rapporto Balbo-Machiavelli. E questo, a mio avviso, per una serie di ragioni. Anzitutto, occorre dire che non sono molte le ricostruzioni d'insieme della fortuna di Machiavelli nell'Italia ottocentesca.<sup>2</sup> In secondo luogo, la centralità assunta negli ultimi decenni dalla categoria del *repubblicanesimo* ha in un certo senso fatto prevalere, nell'interesse degli storici, il Machiavelli dei repubblicani (Carta, Tabet 2007:6-7), su quello di chi, come Balbo, repubblicano non fu mai. C'è poi una questione, diciamo così, di interpretazione complessiva del significato delle opere del Segretario fiorentino sui patrioti del Risorgimento. Intendo dire che la tesi di un Machiavelli "profeta" dell'unità d'Italia, icona del movimento risorgimentale, insomma di un Machiavelli che sarebbe stato visto quasi esclusivamente in maniera benevola dalla migliore cultura italiana del XIX secolo, appare certamente riduttiva, come del resto già appariva al Curcio oltre mezzo secolo fa, e recentemente Xavier Tabet ha ricordato come la ricerca della presenza di Machiavelli nel Risorgimento conduca ad una

---

<sup>1</sup> Su Balbo cfr. innanzitutto Ricotti (1856), Passerin d'Entrèves (1940), Maturi (1962:118-158); Salvatorelli (1949:283-316); Scaglia (1975); De Rosa, Traniello (1996); Bagnoli (2007: ad indic.); Fubini, Leuzzi (2011 [1984]:7-66).

<sup>2</sup> Curcio (1953), Procacci (1995); Carta, Del Vento, Tabet (2004); Tabet (2007). Per la seconda metà del XIX secolo cfr. Cacciatore (2002); Sartorello (2009). Per uno sguardo d'insieme sul XX secolo cfr. Bassani, Vivanti (2006). Sempre da leggere le osservazioni di Vasoli (1989:9-13).

«complessa, e talvolta ambigua, mappa politica delle varie posizioni e interpretazioni» (Tabet 2007:78).

A questo proposito, si deve registrare il giudizio piuttosto sbrigativo assegnato al Balbo sia da Curcio che da Procacci (Curcio 1953: 29; Procacci 1995:411), per i quali si sarebbe in presenza di una condanna senza appello dell'autore del *Principe*, basata «ancora una volta» sulla pretesa impossibilità di scindere la politica dalla morale. Opinione condivisa, pur se con altro spirito, da Scaglia.<sup>3</sup> Eppure, ciò non ha impedito di riconoscere in Balbo una potente influenza della storiografia machiavelliana fondata sul “realismo politico”<sup>4</sup>. In effetti, leggendo le considerazioni degli storici su questa questione, si percepisce l'idea di una “posizione anomala” di Balbo, alimentata tra l'altro anche dal fatto che a fronte dei numerosissimi riferimenti al Segretario fiorentino presenti nella sua vasta produzione, se ne trovano solo pochi, e sbrigativi, nell'opera sua più conosciuta e citata, le *Speranze d'Italia* (1844). Posizione anomala che, per inciso, e lo vedremo, Balbo occupa, almeno in parte, anche in seno alla corrente filosofico-politica nella quale è solitamente inserito, quella *cattolico-liberale*, che forse sarebbe più opportuno definire *liberale d'ispirazione cristiana*.<sup>5</sup> Tra i maggiori esponenti di questa corrente (Ventura, Rosmini, Manzoni, Gioberti, Tommaseo, Capponi, Cantù, Troya, e appunto Balbo), a volte troppo frettolosamente accomunati (Panella 1943:104), vi furono infatti diversi gradi di severità nel giudizio sull'uomo Machiavelli e la sua opera e, ancora, ciascuno di loro ha spesso modificato nel corso del tempo la propria visione della “lezione” del Segretario fiorentino.<sup>6</sup>

Prima di avventurarci nel *mare magnum* degli scritti di Balbo, alla ricerca dei riferimenti a Machiavelli, dobbiamo premettere che anche in questo caso, come del resto sempre (inevitabilmente?) è avvenuto per la critica machiavelliana, si sta parlando di “usi politici” di un autore (Carta, Tabet 2007:1-8), nel senso che per Balbo il riferimento al passato è sempre rivolto ad uno scopo presente, e anzi commetterebbe un peccato di fronte al suo paese e ai suoi concittadini lo storico che pretendesse di narrare gli avvenimenti in maniera distaccata, imparziale, da semplice antiquario erudito (Maturi 1962:125). Inoltre, la storia serve per lui a dare fondamento scientifico alla politica, ed è

---

<sup>3</sup> Scaglia (1975: 236), che conclude: «per Machiavelli non c'è posto nella città balbiana».

<sup>4</sup> Cfr. soprattutto Fubini Leuzzi (2011 [1984]:11-12, 19-20, 52, 55). Punti di contatto tra la storiografia di Machiavelli e quella di Balbo, almeno in alcune opere, sono individuati anche da Traniello (1996:36-37). In generale sul “realismo politico” degli scrittori «moderati» del Risorgimento cfr. Salvatorelli (1949:287-290).

<sup>5</sup> Cfr. in proposito l'intervento di Mario d'Addio in De Rosa, Traniello (1996:155-161). A insistere sulla complessità insita nella personalità stessa di Balbo, definita «amletica», è Valeri (1960 [1946]: 23-24).

<sup>6</sup> Ciò appare evidente non solo in Balbo, ma anche, ad esempio, in Rosmini, nel quale la critica a Machiavelli si fa più rigida nella *Filosofia della politica*, rispetto alle riflessioni giovanili della *Politica prima*.

pertanto del tutto condivisibile l'opinione di Francesco Traniello, secondo il quale «in definitiva, la storiografia di Balbo appare assai più accostabile, per i suoi moventi profondi e originari, a quella di un Montesquieu, di un Guizot o di un Tocqueville, che a quella di un Muratori, di un Troya o di un Cantù» (Traniello 1996:22).

## 2. Machiavelli teorico dell'arte della guerra

Nonostante avesse dedicato la sua intera esistenza allo studio del passato,<sup>7</sup> Balbo non si considerò mai uno storico “di professione”. «Je ne suis que vernisseur», confessò ad una signora francese in una lettera del 1835, ricordando la sua educazione antispecialistica:

Mon éducation a été faite en plusieus parties de l'Europe et pendant les révolutions, interrompue par des emplois précoces, changée par des changements forcés de carrière, reprise enfin dans la disgrace et l'exile. Les mathématiques étaient peut-être mon talent, ou du moins mon plaisir. On me les a fait quitter brusquement à cause de ma santé [...]. Depuis lors, la variété des mes occupations ne m'a plus permis aucune spécialité (Ricotti 1856:149-165).

Questa giovinezza “cosmopolitica”, vissuta al seguito del padre Prospero, sarà poi una delle chiavi di lettura principali per comprendere correttamente la valutazione di Machiavelli data da Balbo, valutazione che mutò nel corso del tempo, parallelamente al modo con cui lo statista piemontese andava concependo il “mestiere di storico”.

Sulle idee storiografiche del giovane Balbo, e proprio in relazione al nostro tema, ci sono due lettere significative.<sup>8</sup> La prima, del 1811, è indirizzata all'amico Carlo Vidua, e contiene una difesa del valore didascalico della storia, la necessità di un «ritorno agli antichi», sull'esempio di Machiavelli, colui che, nonostante certi «scellerati precetti», aveva saputo unire pensiero e azione, vita attiva e vita contemplativa. Precedentemente, in una lettera al cenacolo dei *Concordi* aveva elogiato l'autore dei *Discorsi* «per aver saputo vivificare con delle immortali riflessioni i nudi fatti». Va detto però che il principale campo di studi sul quale si consolidò in questi anni la lettura balbiana di Machiavelli fu quello della storia militare. Lo scritto principale in questo senso sono gli *Studi sulla guerra di indipendenza di Spagna e Portogallo* (1817, ma pubblicati nel 1847), nei quali Balbo, tra riflessioni e massime tratte dai *Discorsi*, e una struttura riconducibile all'*Arte della guerra*, sembrerebbe per un momento aderire all'interpretazione di Machiavelli come profeta dell'indipendenza ita-

<sup>7</sup> Su Balbo storico cfr. Croce (1947:140-166); Pavan (1961<sup>1</sup>:59-78); Fubini Leuzzi (2011 [1984]:7-66); Fubini Leuzzi (1996:79-102), Traniello (1996:13-70).

<sup>8</sup> Archivio di Stato di Torino, *Carte Balbo*, vol. XI, fol. 27 e vol. XXIII-bis, fol. 35.

liana.<sup>9</sup> Come sottolinea Ettore Passerin d'Entrèves, in questa fase è ancora alta, in Balbo, l'esigenza dell'imparzialità dello storico, che nel tempo cederà il posto ad una storiografia meno sensibile alla necessità di una puntuale ricostruzione storica, ma più attenta al «pathos etico-patriottico» e alla funzione «civile» dello storico (Passerin d'Entrèves 1940:33). Ma il plauso di certi precetti machiavelliani in tema di arte militare, ad esempio il riferimento alle «armi proprie», rimarrà anche negli scritti successivi (Balbo 2011:596, 604-605).

### 3. Machiavelli scrittore

Assieme al Machiavelli «militare», il Machiavelli scrittore è quello più amato da Balbo. A leggere cosa pensa il nostro autore dello stile e della capacità narrativa del Segretario fiorentino, sembrerebbe difficile attribuirgli anche i severi giudizi altrove espressi su altre questioni. Sotto questo aspetto Balbo condivide il «tormento» di molti altri liberali cattolici (penso *in primis* a Manzoni,<sup>10</sup> ma anche a Rosmini<sup>11</sup> e Gioberti<sup>12</sup>), potentemente suggestionati dalla forma e, talvolta, anche dai contenuti della prosa machiavelliana, giudicata da più d'uno di loro la categoria della «meraviglia», ma allo stesso tempo quasi istintivamente portati a scorgerne i limiti e le manchevolezze. Di Machiavelli Balbo dimostra di conoscere,<sup>13</sup> oltre al *Principe* e ai «molto meno scellerati» *Discorsi* (Balbo 1856:302), anche i dispacci («belli, brevi, semplicissimi»<sup>14</sup>), le *Istorie fiorentine*, e l'*Arte della guerra*. Questi libri sono da lui definiti «i meglio scritti della prosa italiana» ma,

---

<sup>9</sup> Passerin d'Entrèves (1940:98-99). L'opera, nonostante il titolo, contiene numerosi riferimenti all'Italia e alla sua situazione politica. Scaglia evidenzia lo scarto tra questo scritto e le posizioni successive di Balbo (Scaglia 1975:72-73).

<sup>10</sup> Per quanto riguarda Manzoni, Mario d'Addio sottolinea una certa consonanza con Machiavelli dal punto di vista antropologico, accostando «l'inquietudine» manzoniana con la machiavelliana «mala contentezza», ferma restando però l'influenza del giansenismo sul Manzoni. Cfr. d'Addio (2005:157-161). Lo stesso d'Addio conclude: «In effetti il rapporto di Manzoni con Machiavelli è complesso, dato che il rifiuto dell'assolutizzazione del potere e del principio che il fine politico giustifica la violazione di ogni norma etica e religiosa è deciso e senza riserve, mentre il giudizio sulla sua opera come «politica speculativa» e la considerazione che ci troviamo di fronte ad un autore «profondo» esprimono la convinzione che grazie a quell'opera la politica scopre la dinamica della «verità effettuale», connessa ai sentimenti, alle speranze, alle paure, alle passioni come alle virtù, cioè all'impegno e alla costanza dell'operare per la comunità». Cfr. d'Addio (2005: 151-152).

<sup>11</sup> Per Rosmini cfr. l'*Introduzione* di Mario d'Addio a Rosmini (1972 [1837-1839]: 12): «Questo nuovo punto di vista, storico, doveva sollecitare Rosmini a situare il rapporto ragione-società in quello più ampio di storia e politica che lo ricollegava alla grande tradizione italiana, alle opere di Machiavelli e soprattutto a quelle di Vico».

<sup>12</sup> Bruno (1952: 445): «Vincenzo Gioberti è uno dei grandi pensatori moderni, che maggiormente seguirono le orme di Machiavelli».

<sup>13</sup> Non sappiamo se Balbo, come Manzoni, avesse richiesto alle autorità ecclesiastiche il permesso di leggere le opere condannate del Fiorentino. In ogni caso, riferendosi al *Principe*, confesserà: «La proibizione ecclesiastica vi fa poco, la difficoltà di procacciarsi il volume è nulla oramai». Cfr. Balbo (1855:414).

<sup>14</sup> Balbo (1856 [1846]:300).

aggiunge subito, «purtroppo». Sembra di ascoltare la voce di Don Ferrante, cui Manzoni affida nei *Promessi Sposi* il celebre giudizio di Machiavelli: «mariolo sì, ma profondo».<sup>15</sup> E similmente anche Balbo: «sommo, ma non infallibile» (Balbo 2011:154). Sommo innanzitutto come scrittore:

Machiavello non è pedante, non soverchio imitator de' Latini, non lungo periodante, non invertente la costruzione, non affettato di niuna maniera; è chiaro, naturale; pone sostantivo, verbo e accusativo in fila, senza stancarsene, a modo di tutti coloro che vogliono scrivere per essere intesi al più presto in tutte le lingue che non han casi; non pensa a sé, ma a ciò che scrive ed al lettore; scrive come scrivono gli uomini di pratica, gli uomini politici in tutto il mondo, come pochissimi in Italia; ed è insomma modello indubitabile dello stile politico italiano (Balbo 1855 [1846-47]:411).

Ma sommo anche per il suo realismo, per la sua abilità nel vedere la «realtà effettuale» delle cose. Su questo punto, però, il giudizio si fa più controverso.

#### 4. Machiavelli e la scienza politica

Se dunque l'opinione di Balbo sul Machiavelli teorico dell'arte militare e sul Machiavelli scrittore sembra essere complessivamente positiva, alcune ambiguità presenta invece la valutazione di un aspetto immancabile ed essenziale nella critica machiavelliana, quello relativo al metodo, che si sostanzia nella questione della "nascita della scienza politica moderna". Da un lato infatti Balbo sembra condividere l'opinione di Manzoni, Gioberti e Tommaseo, per il quale Machiavelli sarebbe stato il "Galileo della politica", un uomo cioè capace di fare del governo una scienza, dimostrando una conoscenza dei popoli e dei paesi davvero notevole in un'epoca di scarsità di fonti e documenti.<sup>16</sup> Nella postuma e incompiuta *Monarchia rappresentativa in Italia* (1857) Balbo inserisce Machiavelli all'interno di quella che chiama "scuola sperimentale" della politica, che nel suo orizzonte si opporrebbe alla scuola "platonica", nel quadro del più generale conflitto tra idee e realtà, tra teoria e prassi:

Ora io congetturo che se non fosse stato de' nostri storici e politici sperimentali precedenti, ma di Machiavelli sopra tutti, anche la scienza politica sarebbe diventata platonica, cioè pessima (Balbo 1857:454).

<sup>15</sup>I *Promessi Sposi*, cap. XXVII.

<sup>16</sup> Gioberti (1848:316-317); Balbo (1855 [1846-47]:411); Tommaseo (1842:382). Di Machiavelli Manzoni ammirava la «sagacità nel discernere e nel connettere le cagioni degli avvenimenti, nel vedere la concordanza e il contrasto tra gl'intenti degli uomini e la forza delle cose». Cfr. Manzoni (1957 [1855]:244-246).

Ma a tal punto Balbo vuol fare professione di realismo, e di moderazione – altro concetto-chiave del suo pensiero politico (De Rosa 1996:3-12) – che immediatamente accusa il Segretario fiorentino di essere caduto nell'eccesso opposto, un realismo cioè esagerato, un realismo che bada solo a «ciò che fu e sarà, ma non mai a ciò che dovrebbe essere» (Balbo 1857:454). Su questo tornerò tra poco, quando parlerò del giudizio di Balbo su Machiavelli “moralista”. Per ora preme riconoscere che non è questa la sola critica egli muove al presunto realismo politico machiavelliano. Le considerazioni più importanti sull'argomento riguardano infatti la valutazione di Machiavelli come storico dei tempi suoi. Qui siamo in presenza di un vero e proprio capovolgimento di un *topos* consolidato, quello che fa dell'autore del *Principe* un maestro di freddo e crudo realismo, un esempio di uomo che basa ogni sua conclusione sulla “realtà effettuale”. Ebbene, nei *Pensieri sulla Storia d'Italia* (1840-41) Machiavelli viene tacciato da Balbo nientemeno che di utopismo, con l'accusa di aver mal compreso la realtà italiana degli inizi del XVI secolo nella quale, a suo giudizio, l'avvento di un principe in grado di sconfiggere gli oramai dilaganti eserciti stranieri sarebbe stato impossibile.<sup>17</sup> Relegando il celebre appello contenuto nell'ultimo capitolo del *Principe* a semplice «esercizio di retorica», Balbo conclude:

Strano a dire: un Machiavello trascurò, scrivendo, i tempi che avea vivuto; trascurò la storia viva per la morta, la pratica presente per ciò che già era restaurazione, sogno o teoria; compose di scelleratezze non più che un'utopia; fece un breviario a' tiranni non più possibili a lungo; errò in somma per immoralità e pedanteria, vizi questi men di lui, che del suo secolo (Balbo 1858:407-408).

Il passo appena ricordato dimostra la distanza tra Balbo e gli apologeti ottocenteschi del Segretario fiorentino, andando a toccare la concezione stessa del rapporto tra passato e avvenire, e tra storici antichi (Rinascimento compreso) e presenti. Una tesi, quella della miopia di Machiavelli di fronte alla realtà che lo circondava, che sarà poi condivisa da Federico Chabod.<sup>18</sup> Prima di approfondire meglio la questione, rimane da sottolineare come anche lo statista piemontese condivida, almeno in parte, una tipica scusante dei liberali cristiani nei confronti di Machiavelli, l'idea cioè che la sua “immoralità” fosse dovuta in buona misura ai tempi corrotti nei quali si era trovato a vivere e operare.<sup>19</sup> Inoltre, non si può tacere il fatto che i reiterati attacchi rivolti da Balbo ai tiranni cinquecenteschi in più luoghi delle

---

<sup>17</sup> Di diverso avviso fu anche uno scrittore per altri versi vicino a Balbo come Cesare Cantù, che aveva invece elogiato il disegno di Machiavelli «a formar un principe, il quale fosse abbastanza robusto per cacciar d'Italia gli stranieri». Cfr. Cantù (1850:239).

<sup>18</sup> Su questo cfr. le penetranti osservazioni di Calabrò (2006:4-7).

<sup>19</sup> Gioberti (1867:325); Capponi (1845: 25); Rosmini (2003 [1822-1827:231]).

sue opere mal si collocano, ad esempio, con quanto sostiene nelle *Opinioni politiche* sulla necessità del “legislatore unico”, il demiurgo che legifera per il bene del popolo, incapace di autoregolarsi.<sup>20</sup>

### 5. *La questione italiana e il rapporto tra storia e politica*

Ma, messe da parte queste attenuanti, tenuto conto del giudizio come scrittore, e ricordati taluni epiteti encomiastici («veggentissimo», «di grande intelligenza politica»), nel complesso si deve rilevare come la lettura machiavelliana di Balbo sia piuttosto severa, anzi a volte severissima. Nulla è concesso a quella simpatia, o quantomeno indulgenza, che traspare in alcune pagine di Gioberti, Tommaseo, Manzoni o nel primo Rosmini. Balbo stesso sembra essere consapevole della sua posizione controcorrente, che lo portò ad esempio a criticare un'altra icona del Risorgimento, Dante («politico cattivo, inimicissimo alla patria»<sup>21</sup>) per le sue posizioni filoimperiali. La *Lettera settima dell'educazione che i governati possono darsi* costituisce la più lunga esposizione del pensiero di Machiavelli presente negli scritti di Balbo, e proprio qui egli vuole chiarire la sua posizione riguardo «quest'idolo italiano»:

Ed io mi scuso di dir finalmente tutto il pensier mio su quest'idolo italiano, quest'altro idolo incomparabilmente men ben posto sull'altare della pubblica opinione nostra, anzi materialmente fra gli altari cristiani; so d'aver contro a me non che la pluralità, ma quasi l'universalità dell'opinioni italiane, passate e presenti; so d'espormi all'accusa di quella somma viltà letteraria d'abbassare i grandi predecessori per ridurli alla propria piccolezza (Balbo 1855:410-411).

Quali sono dunque i motivi di questo atteggiamento critico? A mio giudizio, essenzialmente due, uno di ordine storico-politico e l'altro di ordine politico-morale. Cominciamo dal primo. Al pari di molte figure della scuola cattolico-liberale, Balbo concepisce la storia moderna (ma non quella antica) come un moto continuo verso il progresso, accompagnato dalla Provvidenza divina.<sup>22</sup> In questo senso, riferirsi ad autori ed eventi del passato non ha lo scopo di renderli validi nel

---

<sup>20</sup> Nelle *Opinioni politiche*, composte nel 1821 ma pubblicate solo nel 1926, Balbo scrive: «il legislatore di una nuova generazione debb'essere uno e assoluto; e, come si dice [...] dee farsi temporaneamente tiranno per amor de'suoi sudditi». Traniello (1996:32) commenta questo passo dicendo: «Il riferimento era al *Principe* di Machiavelli, ma Balbo fingeva di essersene dimenticato».

<sup>21</sup> Balbo (1855:406): «E questa, ripeto, fu prima e grandissima disgrazia d'Italia; l'educazione politica di questa non si rifarà mai, finché non sarà Dante sbalzato dall'altare dove è idolatrato con incredibile stoltezza; incredibile in noi liberali principalmente, se principio primo di liberalismo debba essere l'indipendenza». Sulla lettura balbiana di Dante cfr. in generale Scaglia (1975:265-274).

<sup>22</sup> Sulla collocazione di Balbo all'interno della storiografia cattolica cfr. Sindoni (2002:161-182).

presente, o addirittura utilizzabili per il futuro, ma anzi quello di segnalare le discontinuità, gli errori, le ragioni per le quali ciò che è stato è diverso da ciò che è (Pavan 1961<sup>2</sup>:324-340). Nel *Della civiltà in generale ed in particolare dei costumi nel mondo antico e nel moderno* (1836), Balbo presenta tre diverse “filosofie della storia”: la prima, secondo la quale l’andamento ciclico delle azioni umane (nascita, sviluppo, declino) caratterizzerebbe sia la civiltà antica che la moderna (è l’opinione «espressa negli scritti, o almen desunta dagli scritti immortali di Machiavello, di Vico e di Montesquieu»); la seconda, detta del *progresso puro*, sostiene invece che la storia sia sempre andata verso un miglioramento graduale ma costante, e la terza, cui Balbo aderisce, secondo la quale «la civiltà ebbe forma ciclica nel mondo antico, ma ella non l’ha né l’avrà nel mondo moderno» (Balbo 2011 [1836]:245-246). La *querelle* sugli antichi e i moderni è presente anche nel *Della letteratura negli XI primi secoli dell’era cristiana* (1836), dove Balbo confessa «schiettamente»

che in molte cose, principalmente nell’idea capitale della differenza tra l’antica e la moderna civiltà, quella di natura sua periodica, questa no, io mi trovo in opposizione quasi compiuta con tre uomini sommi, e sommamente da me ammirati, Machiavelli, Vico e Montesquieu. Ma non siamo al tempo in che sia forza giurare nelle parole di niun maestro. Gli errori di questi paiono anzi i più importanti a segnalare; e segnalati e provati anche, e defalcati dalla gloria de’ grandi, questa anzi ne risulta tanto più pura e maggiore.<sup>23</sup>

In ultima analisi, secondo Balbo è quantomeno inutile, se non dannoso, cercare degli esempi nel passato che possano essere sfruttati *sic et simpliciter* nel presente, perché occorre sempre mantenere la giusta distanza storica tra i differenti contesti, e valutarne l’effettiva possibilità di accostamento. È proprio questo, effettivamente, il prerequisito che manca al rapporto tra Rinascimento e Risorgimento; Balbo è tra i pochi a negare quel rapporto,<sup>24</sup> giudicando con sospetto anche ogni possibilità di raffronto tra la situazione presente e il medioevo comunale italiano,<sup>25</sup> pure ammirato assieme al Quattrocento, cercando invece i valori e gli ideali per la realizzazione dell’indipendenza all’interno di un orizzonte socio-istituzionale che è oramai quello post-rivoluzionario e monarchico-costituzionale.<sup>26</sup> Tut-

---

<sup>23</sup> Balbo (2011 [1836]:157). Su Vico e Balbo cfr. le osservazioni di Tessitore (1979: 84-87).

<sup>24</sup> Sull’interpretazione del Medioevo e del Rinascimento in Balbo cfr. Ciliberto (2001:63-90).

<sup>25</sup> Cfr. ad esempio le critiche alla *Storia delle repubbliche italiane* di Sismondi, sui cui insiste Traniello (1996:45). L’opera di Sismondi resta comunque un costante punto di riferimento per Balbo: cfr. Fubini Leuzzi (1996:91).

<sup>26</sup> Cfr. Rossi, Demagistris (1927:II, 247). «Io credeva, prima di ogni cosa, che gli stati, sconvolti da qualche rivoluzione, non possano restaurarsi col rinnovamento puro e semplice delle leggi, che hanno preceduto quella rivoluzione, perché la istessa rivolu-



to il contrario, insomma, di quanto sosteneva Ferrari, che proprio in Machiavelli vedeva (siamo nel 1849) il «giudice delle rivoluzioni dei nostri tempi» (Ferrari 1849). Per Balbo, invece, il Cinquecento è senza dubbio il secolo della corruzione politica, dei tirannucoli e dei signorotti, e le azioni di un Cesare Borgia sono di nessuna utilità per l'educazione politica e civile dell'Europa del XIX secolo, che è invece fondata sul principio di legittimità:<sup>27</sup>

E' meraviglia che Machiavello ed altri di que'tempi ammirasser costoro. Se non che, la Dio mercè, e che che si dica, anche la scienza politica è progredita d'allora in poi: Il Machiavello de'nostri tempi ha professato che le scelleratezze sogliono essere non solamente delitti, ma errori.<sup>28</sup>

Il “punto dolente” era, naturalmente, la questione dell'indipendenza e dei modi per realizzarla. Un tema, questo, che accompagna tutta la riflessione storico-politica di Balbo (Maturi 1962: 124-125; Bagnoli 2007:83-84), il quale non sembra disposto a seguire Foscolo nella volontà di liberarsi dello straniero “a tutti i costi”, rifiutandosi pertanto di considerare positivo il progetto di riunire gli italiani «sotto un principe solo, anche a patti che fosse tiranno» (Foscolo 1850:III, 17). In ciò egli pare avvicinarsi a Mazzini, che aveva ammonito i giovani con queste parole:

E noi siamo all'alba d'un epoca, commossi dall'alito della vita novella; e che mai potremo attingere dalle pagine di Machiavelli se non la conoscenza delle tattiche de' malvagi e sfuggirle e deluderle? (Mazzini 1848:10).

Premesso dunque che l'obiettivo dell'unità politica non potesse essere raggiunto semplicemente con il machiavelliano “ritorno ai propri principi”, un concetto che pure aveva affascinato Rosmini<sup>29</sup> (ma non

zione prova il difetto e la decadenza di quelle leggi, che l'hanno lasciata effettuare; e, massimamente, pure restituendo le leggi, non si possono restituire i costumi che le reggevano o interpretavano o le supplivano. Quindi, qualunque fossero le leggi esistenti negli stati, i quali hanno soggiaciuto alla rivoluzione dal 1789 al 1814, siccome niuna rivoluzione mutò tanto gli animi e costumi, era cosa troppo naturale, che i popoli desiderassero leggi nuove dopo le restaurazioni».

<sup>27</sup> Su questo aspetto cfr. Scaglia (1975:234-237).

<sup>28</sup> Balbo (2011 [1846-47]:593). In un altro testo, con una certa approssimazione storica, che oggi diremmo viziata di anacronismo, Balbo emette la sua sentenza sulla politica rinascimentale: «qualunque compendio storico v'insegna qual sia stato per l'Italia il risultato di tutta questa profonda politica del cinquecento: la servitù spagnuola, dalla metà del cinquecento fino al 1700». cfr. Balbo (1855 [1846-47]:415).

<sup>29</sup> Rosmini (1972 [1837-39]:88-89). Questo capitolo (il sesto della prima parte della *Filosofia della politica*) descrive «in che guisa possa darsi un buon senso ed eziandio profondo alla nota sentenza di Machiavelli, che “a volere che una setta o una repubblica viva lungamente è necessario ritrarla spesso verso il suo principio”. Il riferimento è a Machiavelli, *Discorsi*, III, 1.

Tommasèo<sup>30</sup>), né facendo riferimento a un Borgia o, per altro verso, a Giulio II<sup>31</sup> o Giovanni delle bande nere,<sup>32</sup> Balbo sottolinea la necessità di un'adeguata valutazione della situazione politica europea come premessa per ogni considerazione sul "caso italiano". Valutazione che a suo dire è assente o inadeguata in Machiavelli.<sup>33</sup> Si è già accennato all'educazione "cosmopolita" di Balbo, che viene rafforzata anche dalla fiducia che egli nutre nel sistema costituzionale inglese, e dalle sue molteplici letture (fra le quali Grozio, Montesquieu, Bossuet, Hobbes, Hume, De Lolme, Chateaubriand, Sismondi, Constant e Guizot). È forse questo un altro aspetto che contribuisce alla posizione specifica di Balbo all'interno del Risorgimento italiano, nel senso che egli, al pari di Mazzini e Cavour del resto, aveva ben chiaro il rischio dell'auto-isolamento e dell'auto-referenzialità dei movimenti indipendentistici italiani (i «patriotti esagerati ed infantili»), specie dopo il fallimento dei moti del 1821, che rappresentarono un "punto di svolta" importante nella sua riflessione (Traniello 1996:14-15). Anche Cattaneo, all'interno di quella che è pure a tutti gli effetti una recensione critica della *Vita di Dante* di Balbo, pubblicata sul *Politecnico* nel 1839, non potrà non concordare sul fatto che

i destini delle nazioni si sono complicati fra loro inestricabilmente; e le religioni, le guerre, le finanze, le lettere, le mode, le carte pubbliche, le società industri, fecero di tuttata l'Europa un solo vortice [...] Non v'è ormai popolo che abbia in sé solo la ragione del suo moto e della vita civile, e che possa dirsi libero signore delle sue opinioni, e nemmeno delle forme di cui l'opinione si veste. E mal per lui se lo fosse, perché in pochi anni si troverebbe fantoccio e mummia, a trastullo dei popoli viventi (Cattaneo 1981 [1839]:I, 111).

---

<sup>30</sup> Tommasèo, commentando 36 massime tratte dai *Discorsi*, e soffermandosi su questa affermazione di Machiavelli: «Credo che sia necessario seguire l'ordine romano, e non quello dell'altre repubbliche», chiosava a margine: «Seguire l'ordine di nessuno, ma conforme la passata vita di ciascuna nazione promuovere la vita avvenire». Cfr. Tommasèo (1842:385).

<sup>31</sup> Balbo (1855:409): «Giulio II aveva sì fatto udire il grido di liberare l'Italia dai Barbari, e, non è dubbio, Machiavello lo ripeté, ne fece lo scopo, o almeno la conclusione del suo libro del *Principe*, lo accennò e lo lasciò scorgere in parecchi luoghi de' suoi *Discorsi*; questo è il merito indubitato, indubitabile di lui. Ma in Giulio II stesso questo grido, questo scopo, era stato, non, come debb'esser sempre, primario, ma secondario, ed, in risultato, illusorio; i Barbari, e il Gran Barbaro, l'Imperatore, fu dopo lui più che mai fermo e potente».

<sup>32</sup> Balbo (2011 [1846-1847]:601): «Resta memoria d'un progetto di quella mente feconda il Machiavello, la quale, colla sua costante preoccupazione dell'indipendenza, si fa forse perdonare tanti altri errori; il progetto che s'accostasser tutti gl'Italiani a Giovanni de' Medici, alle bande nere, che eran le sole armi italiane rimanenti. Ma che? Erano armi mercenarie, e poche; e poi, Giovanni era buon guerriero sì, ma non aveva date prove di grandezza militare, ed anche meno di politica».

<sup>33</sup> Di diversa opinione Gioberti (1848:317), per il quale Machiavelli fu «un uomo, che come ebbe un sentimento vivissimo dell'unità italiana [...] così presenti pure l'unità europea e quel giure, ed interesse universale, che fa oggi dei vari stati vicini quasi una sola repubblica».

C'è dunque qualcosa che unisce le menti più feconde del Risorgimento, al di là degli schieramenti culturali e politici, e delle effettive proposte istituzionali, vale a dire la percezione di una distanza tra “patriottismo” e “nazionalismo”, che privilegi una visione “aperta” e “inclusiva” delle forme di vita di un popolo in un dato territorio.<sup>34</sup> Ha ragione dunque Maturi a dire che «non solo sul piano politico-diplomatico, ma anche sul piano culturale, il Balbo supera le angustie d'una storia autoctona, grettamente nazionalistica» (Maturi 1962:139). Si legga ad esempio quanto afferma nei *Pensieri sulla storia d'Italia* (1840-41):

Del resto, è gran lezione a certi Italiani, anche buoni, che per una esagerazione d'amor troppo puerile, non vorrebbero veder altro mai che la madre Italia, che parlare d'Italia, che mai non si parlasse di stranieri se non per ingiuriarli, vituperarli, e cacciarli così in generale, senza tener conto di essi, senza farli entrare ne' fatti presenti o nella probabilità futura. Questi patrioti esagerati ed infantili, vorrebbero ne' lor discorsi isolare l'Italia, che non si potrebbe quando fosse libera, ma che è inconcepibile illusione mentre è occupata per un terzo da stranieri. Queste politiche d'isolamento, questi amor di patria esclusivi, stavano bene forse agli antichi, così diversi di religioni e civiltà; erano già stolti, ed utopie nel 1500; ma sono rimbambimenti nel secolo che viviamo (Balbo 1858 [1840-41]:108).

Più avanti lo stesso concetto è ripreso con un esplicito riferimento a Machiavelli e alla nascita della scienza politica moderna:

Il primo che tentasse di restaurar quella scienza in tutte le sue parti, fu senza dubbio Machiavello, e questo dovrebbe far trovar grazia a siffatti libri presso a coloro che non vogliono nulla se non ciò che sia italiano, od anzi (che è peggio) vogliono tutto ciò che fu, od è italiano. Ma Machiavello fu pure il primo che restaurando pervertì la scienza (Ivi: 440).

Pensava forse all'amico Vidua, col quale aveva avuto in passato una discussione, ricordata da Hazard, sulla superiorità della lingua italiana rispetto a quella francese?<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Su questo problema cfr. Viroli (1995).

<sup>35</sup> Hazard (1995 [1910]:448-449): «Un giorno, Cesare Balbo scrive a Carlo Vidua di pensare alla composizione di un lavoro storico in francese. A questa notizia, un dolore intenso afferra l'anima del nostro eroe. Quest'idea “lo fa fremere”, si sottometterebbe a tutto piuttosto che a quest'umiliazione; forse il suo amico ha parlato per scherzo, per vedere ciò che egli avrebbe risposto; altrimenti, sarebbe un tradimento. Abbandonare la più bella di tutte le lingue; e per quale lingua! [...] S'indigna; esclama: “sono accecato dall'amore della patria? Sono cieco? Vengano dunque degli Inglesi, vengano dei Francesi”. Egli non ha, ben lo si creda, pregiudizi nazionali! Si tratta qui di una superiorità intrinseca, che è impossibile a chicchessia mettere in dubbio (51, 12 luglio 1811)».

Sempre nell'ambito di una corretta analisi storico-politica della situazione in cui versa l'Italia va inserita anche la polemica di Balbo nei confronti della notissima accusa mossa dal Segretario fiorentino nei confronti dello Stato Pontificio, considerato un pesante impedimento alla realizzazione dell'indipendenza. È questo un punto sul quale i liberali cattolici sono particolarmente sensibili, anche se va detto che Balbo, a differenza ad esempio di Gioberti e Tommaseo, è interessato esclusivamente al lato "politico" delle affermazioni di Machiavelli, e non anche a discutere la sua interpretazione della religione "in sé", come insieme di valori, che emerge specie nei *Discorsi* accanto, appunto, alla valutazione tutta "politica" del ruolo dei Papi nelle vicende italiane ed europee.<sup>36</sup>

Ossessionato dal "problema austriaco", Balbo proietta a ritroso nel tempo le sue convinzioni, asserendo che in effetti lo Stato Pontificio non fu affatto quell'ostacolo insormontabile di cui aveva parlato Machiavelli, ma anzi, a ben vedere, il baluardo che ha reso impossibile la totale conquista italiana da parte dello straniero.<sup>37</sup> Tra l'altro, è stato notato come fu proprio la rilevanza assegnata dai liberali cattolici al Papato,<sup>38</sup> istituzione che per sua natura aspira all'universalità, a rendere molti di loro "immuni" dal nazionalismo esasperato, o meglio a concepire l'indipendenza come "tappa" di un percorso verso una "nazione universale".<sup>39</sup> Ma è altrettanto vero che Balbo, al pari di Gioberti, morirà prima della realizzazione dell'Unità, non potendo dunque assistere al mutamento di opinione sul ruolo dello Stato Pontificio, che dopo la cacciata degli stranieri, venuta meno l'esigenza di una coalizione anti-austriaca, sarebbe divenuto a giudizio di alcuni (emblematico quello di De Sanctis al momento della presa di Roma) l'ultimo odioso impedimento al processo di unificazione, proprio come voleva Machiavelli.<sup>40</sup>

## *6. La questione delle "intenzioni" e il rapporto tra morale e politica*

Ma non è solo la concezione della storia, e l'analisi delle effettive possibilità e modalità di realizzazione dell'indipendenza ad allontanare Balbo dalle tesi machiavelliane (o meglio, da quelle che a lui sembrano le conclusioni di Machiavelli), bensì anche, e forse soprattutto,

---

<sup>36</sup> Sul diverso modo di intendere la posizione del Papa nell'assetto politico italiano tra Gioberti e Balbo cfr. Scaglia (1975:335-342) e Précout (1999:108). Sulla religiosità "civile" di Gioberti e Tommaseo cfr. Viroli (2005:270-271 e 276-277).

<sup>37</sup> Balbo (1822) riportato in Passamonti (1921:263-264).

<sup>38</sup> Occorre specificare che in Balbo il ruolo politico del Papa convive con la necessità «di separare il momento temporale da quello spirituale». Cfr. Pezzimenti (2002:331-332); Giordani (2008 [1945]:96-100).

<sup>39</sup> Acerbi (2003:368). Ma, del resto, partendo da premesse differenti, anche la tradizione mazziniana sembra essere sensibile su questo punto.

<sup>40</sup> De Sanctis (1870: II, 150): «In questo momento che scrivo, le campane suonano a distesa, e annunziano l'entrata degl'italiani a Roma. Il potere temporale crolla. E si grida il viva all'unità d'Italia. Sia gloria al Machiavelli».

la sua presa di posizione sulla controversia più celebre che ruota attorno al nome del Fiorentino: quella sulle “intenzioni” dell’autore del *Principe*, controversia che Balbo ritiene inscindibile dalla valutazione del rapporto tra politica e morale, e quindi della presunta autonomia della prima nei confronti della seconda.

È appena il caso di ricordare la centralità di questa questione, che, come ebbe a scrivere Croce, «forse non si chiuderà mai», per la natura stessa dei problemi che mette in campo (Croce 1949). E basta sfogliare le pagine degli interpreti ottocenteschi di Machiavelli, d’ispirazione liberale cattolica, per rendersi conto dell’impegno col quale essi discutono la famigerata massima “il fine giustifica i mezzi”, da molti attribuita acriticamente e senza dubbi al Fiorentino. Nella loro ottica, inoltre, il significato “nazionale” del *Principe* sembra essere inseparabile dalla questione dello “Stato etico”.<sup>41</sup> Ma qualche distinguo va fatto.

Innanzitutto, Balbo sembra assumere un’opinione controcorrente, anche all’interno della tradizione cattolico-liberale, riguardo il problema dell’interpretazione del *Principe* come scritto sinceramente apologetico nei confronti dei Medici e della forma di governo monarchica, ovvero, seguendo la ben nota linea che va da Gentili e Baconne a Foscolo (e Rosmini), come testo cripto-repubblicano. Sulle intenzioni di Machiavelli Balbo non ha dubbi: «non le crediamo buone», e questo sarebbe dimostrato «dall’occasione, da’ particolari del tempo e del modo in che scrisse». Ma ci tiene a precisare che la cosa non gli interessa più di tanto, poiché tutto il suo discorso si rivolge non alla «biografia dell’autore», né alla «bibliografia dei nostri libri politici», bensì all’utilità degli stessi (Balbo 1855 [1846-47]:412). In altre parole, il suo scopo non è solo quello di smascherare la presunta immoralità di Machiavelli, ma dimostrarne anche la dannosità per il processo di liberazione politica e di crescita etica dell’Italia. Qui, ancora una volta, occorre rilevare la distanza che separa Balbo da altri esponenti del pensiero liberale cattolico. Non solo dal Rosmini della *Politica prima*, che aveva aderito all’interpretazione anti-tirannica del *Principe* (Rosmini 2003 [1822-1827]:204-206), ma anche da Gioberti<sup>42</sup> e Manzoni,<sup>43</sup> che sembravano giudicare in buona fede le intenzioni di Ma-

<sup>41</sup> Sul punto cfr. Calabrò (2006:3-4).

<sup>42</sup> Gioberti (1867:325), articolo su *Il Bartoli e il Machiavelli*: «Il Machiavelli certamente pagò il suo tributo alla falsa e turpe politica de’ suoi tempi; ma fu tanto lungi dall’esser complice di tutti suoi vizi, che se l’Italia fosse stata più docile a’ suoi insegnamenti, essa avrebbe evitati tre secoli di vergognose sciagure; poiché il difetto di armi proprie, la reciproca gelosia dei principi, e la mollezza dei costumi, l’indisciplina dei campi, la depravazione delle corti, furono le cause che le partorirono. E chi gridò contro di esse più veemente del Fiorentino?».

<sup>43</sup> Manzoni (1957 [1855]:244): «Voleva l’utilità, e la voleva, o con la giustizia o con l’ingiustizia, secondo gli pareva che richiedessero i diversi casi. E non si può dubitare che il suo animo non fosse inclinato a preferire la prima. Senza ricorrere al testimone della sua condotta, e come politico, e come privato, la cosa appare da’ suoi scritti me-

chiavelli, scagionandolo dall'accusa di aver contribuito alla degradata politica rinascimentale italiana. Gioberti poi, nel suo impeto contro i gesuiti (che a lui paiono i "veri" machiavellici), si era spinto anche oltre, dichiarando falsa l'affermazione secondo cui Machiavelli «non distinguesse la virtù dal vizio e non avesse amore né stima per le opere virtuose; ché i suoi scritti quasi a ogni pagina attestano il contrario», concludendo:

confessiamo pure che tra chi commette una bricconeria per salvare o beneficiare la patria e chi la fa per giovare ai Gesuiti corre qualche differenza.<sup>44</sup>

Anche il giovane Rosmini si era dimostrato sensibile al problema dei rapporti tra il fine e i mezzi per realizzarlo, un dilemma, d'altronde, che aveva assillato sin dal Cinquecento i primi lettori di Machiavelli, capaci di escogitare raffinate casistiche pur di "tenere insieme" morale e politica in un'età di profonde trasformazioni e di perdita di punti di riferimento non solo religiosi e sociali, ma anche etici e perfino geografici.<sup>45</sup> Quasi erede di questa tradizione, con grande realismo politico Rosmini è disposto a concedere che, in casi estremi, si possa commettere una ingiustizia per «tenere lo Stato», senza per questo voler subordinare la morale all'utile. Ma conviene riportare per intero il suo ragionamento:

Si può per chiedere, se v'abbia un caso, in cui il Principe sia così stretto che non possa al tutto tenere lo Stato senza commettere ingiustizia. E questo crederò che si possa dare, cioè, che un tratto ingiusto presti un servizio momentaneo; non resta per questo, che alla giustizia si tolga il pregio di sommo mezzo politico. In quelle angustie non opera ella perché non ha il tempo [...] Se anche dunque nel rischio estremo, in cui si trovasse un principe, un tratto ingiusto lo potesse salvare, non ne verrebbe lode all'ingiustizia prestando solo un servizio accidentale e formando un'eccezione alla regola.<sup>46</sup>

---

desimi: poiché, se nel lodare o nel consigliare l'ingiustizia, è sottile, nel maledirla, e nel lodare e consigliare il contrario, è anche eloquente e qualche volta affettuoso».

<sup>44</sup> Gioberti (1848:318). È interessante che questa lunga nota di Gioberti sulla politica di Machiavelli presenti una critica al giudizio «manifestamente esagerato» di un altro autore liberale cattolico, Carlo Botta, il quale, come Balbo, aveva invece condannato l'immoralità insita nelle massime machiavelliane.

<sup>45</sup> Su questo cfr. almeno Toffanin (1921); d'Addio (1962); De Mattei (1969); Anglo (2005).

<sup>46</sup> Rosmini (2003 [1822-1827]:232). Il giudizio verso Machiavelli si farà più duro nella *Filosofia della politica*, dove tra l'altro, in una nota al XIV capitolo della seconda parte, dedicata appunto al rapporto tra morale e politica, Rosmini sembra concordare con Balbo sul fatto che il pensiero del Segretario fiorentino avesse rappresentato un male per l'avvenire d'Italia: «Sarebbe all'incontro del tutto assurdo e mostruoso il concepire una scienza politica, la quale volesse astrarre e prescindere al tutto dai diritti e dai doveri scambievoli che associano insieme gli uomini. Tale è la funesta astrazione del Machiavelli, ond'egli si fece seguito maestro non di politica, ma di ogni più vile

Nessuna di queste “aperture”, o letture quantomeno “benevole” del realismo politico di Machiavelli, è invece presente in Balbo. Sul *Principe*, trattato «tutto tirannia» per quindici capitoli su sedici, il suo giudizio è lapidario:

E quindi (mi sia tollerato il dirlo di questa, che pare a molti una delle somme glorie nazionali) io non crederei che sia stato mai un libro così fatale ad una nazione, come il *Principe* all'Italia (Balbo 2011 [1847-1847]:613).

Ma cosa sta al fondo di questa polemica? Non si tratta solo di facile moralismo, di *pruderie* cattolica nei confronti di un autore proibito e tacciato di ateismo. E neanche semplicemente di allinearsi alle critiche straniere (e qui Balbo cita il libro di Macaulay), che avevano visto nel Machiavelli solo il più chiaro esempio delle storture morali del popolo italiano.<sup>47</sup> Per Balbo, in effetti, il difetto delle tecniche di potere suggerite da Machiavelli è proprio che esse non servono allo scopo che si prefiggono, che a lui sembra essere il raggiungimento dell'indipendenza. La virtù del principe sarebbe insomma un'arma spuntata, essenzialmente perché fa perno esclusivamente sul calcolo razionale e prudenziale di un uomo, e non considera l'apporto della società, dei popoli, in un processo decisivo come quello della liberazione della patria dallo straniero. E i popoli, secondo Balbo, non si muovono in tale direzione se non sono animati da ideali profondi e condivisi, che non possono certo alimentarsi

con quelle destrezze, e doppiezze, ed abilità buie, e segretumi che sono il meno male della politica di Machiavello. Non si rivendica né si tiene in libertà una nazione colla furberia, vizio da servi o tiranni. Le imprese d'indipendenza son quelle tra tutte che vogliono più unanimità; e questa, grazie al cielo, grazie a ciò che resta di divino nella natura umana, non s'ottiene mai se non colla virtù franca, chiara, pubblica, e quasi direi grossa, o sfacciata.<sup>48</sup>

Ecco, a dire di Balbo forse il pericolo maggiore che proviene dagli insegnamenti di Machiavelli è proprio quello di inaridire le passioni civili, di sostituire un freddo cinismo alla lotta per il miglioramento della felicità dei singoli e delle comunità. Si tratta, insomma, e prima di tutto, di una condanna dal punto di vista pedagogico. È per questo

---

prepotenza e di ogni più abominabile ladroneccio; e fu gran parte delle rovine d'Italia». Cfr. Rosmini (1972 [1837-1839]:508).

<sup>47</sup> Balbo, riferendosi al saggio su Machiavelli di Macaulay, si lamenta del fatto che il *Principe* sia un libro «letto, studiato, serbato con nefanda ammirazione dalle generazioni italiane, con istupore, con orrore, con vituperio nostro dagli stranieri [...] Il fatto sta che Italia intiera rimase e rimane, presso a quegli stranieri, complice di quel libro infame». cfr. Balbo (1855:410). A difendere la morale degli italiani (ma non Machiavelli stesso) dalle accuse di Macaulay fu invece Tommaseo (1867:615).

<sup>48</sup> Balbo (2011 [1846-1847]:613). Il giudizio è ripetuto in Balbo (1855:413).

che lo storico piemontese pone la più dura invettiva nei confronti del Fiorentino sotto forma di appello alla gioventù, affinché si sottragga alle sue suggestioni. Inoltre, con l'atteggiamento culturale di chi si considera un intellettuale aristocratico (pur se liberale),<sup>49</sup> Balbo ritiene che Machiavelli non sia un autore "per tutti", ma che occorra una certa dose di esperienza e di maturità per "digerirlo" e separarne il grano dalla gramigna. Il suo bersaglio sono in generale i teorici di quella che, utilizzando un termine destinato a lunga fortuna, egli chiama "antipolitica", mascherati sotto spoglie le più diverse, ma accomunati dalla mancanza di strumenti adatti a penetrare e valutare con distacco i testi machiavelliani.<sup>50</sup> Lontane dunque le sue conclusioni rispetto a quelle di Gioberti, che aveva esortato i giovani a "fare come Machiavelli".<sup>51</sup> Per Balbo invece, lo si è detto, ciò che rimane dalla lettura delle opere del Fiorentino è la consapevolezza della distanza, storica e morale, tra i suoi metodi e il mondo moderno. Sullo sfondo c'è, appunto, l'intera "questione Machiavelli", e la possibilità stessa di scindere etica e politica. Balbo sembra dunque voler separare Rinascimento e Risorgimento non solo sul piano storico, ma anche su quello morale. Non sarà l'unico, se ancora nel 1950, dopo venti anni di fascismo e due guerre mondiali, nelle sue dispense universitarie di *Storia della filosofia del diritto*, destinate proprio alla gioventù, una personalità autorevole e complessa come Giorgio del Vecchio scriverà:

Convieni bensì avvertire che, anche sotto l'aspetto pratico e politico, il Machiavelli non valutò adeguatamente l'efficacia dei fattori morali. Egli si riferì quasi soltanto ai motivi più bassi della natura umana; e con essi non si fondano né si rigenerano le nazioni. I fatti stessi mostrarono che l'Italia restò divisa e in gran parte schiva ancora per tre secoli, nonostante gli accorgimenti suggeriti dal Machiavelli, e risorse a unità di Stato solo in virtù di un ben altro programma morale, insegnato dai pensatori e dai martiri della fine del secolo XVIII e della prima metà del XIX (Del Vecchio 1958 [1950]:34).

A conclusione di questo intervento, vorrei riportare una citazione dalle *Lettere di politica e letteratura*, la cui ampiezza è però ripagata dalla chiarezza e dallo stile con cui Balbo, criticando implicitamente la strategia di un certo antimachiavellismo controriformistico («farsi un Machiavello contro a' Machiavelli»), evidenzia i perniciosi effetti

---

<sup>49</sup> Sulla mentalità dell'aristocrazia piemontese dell'Ottocento cfr. Cardoza (1997).

<sup>50</sup> Balbo (1855:413): «Ma i libri di Machiavello sono pur troppo dannosissimi a' giovani e agl'inesperti di governo, agli oziosi, ai letterati, ai politici da trivii, a' faccendieri di piazza, ai ciarlatori di conversazioni segrete, ai dittatori di crocchi, a tutta quella sequela di politici sviati che sono trista e pur troppo natural conseguenza della antipolitica».

<sup>51</sup> Gioberti (1848:317): «Oh se i giovani Italiani applicassero l'ingegno e l'animo allo studio dei classici in modo da poter ripetere senza baldanza le parole del Fiorentino!».



che a suo dire gli insegnamenti del Fiorentino potrebbero generare nelle menti deboli o ancora impreparate dei giovani:

Esce, un giovane in su' venti anni da nostre scuole, ed uno de' primi libri che egli cerca, ch'ei legge (se già nol lesse di nascosto su' banchi), di che s'imprime nella cerea mente, è Machiavelli. Così ei fa quanto più è giovane serio, pensatore, preoccupato de' pensieri di patria, di politica, d'indipendenza. La proibizione ecclesiastica vi fa poco, la difficoltà di procacciarsi il volume è nulla oramai. Leggendo ne capisce poco o nulla: non riferisce tutte le scelleratezze ivi dettate, al secolo, ai costumi scellerati fra cui furono scritte; le piglia come massime generali, usuali di politica, come massime virili, la cui rivelazione lo fa uomo politico oramai, a quel modo che altre rivelazioni, testé ricevute, lo fecero uomo; uomo non più innocente in realtà, uomo compiuto, com'egli si crede, poc'anzi. Se la nascita, se la prima educazione de' genitori, o se questa seconda già datasi da sé, lo ruppero già alle cattive impressioni, egli assorbe queste pure; se è rimasto giovane buono, virtuoso, egli aborrisce quelle scelleratezze, ma le crede pure scelleratezze usate, scelleratezze normali del mondo, scelleratezze da cui è diritto, è dovere d'ogni uomo difendersi per il bene, per la patria, accettandole od almeno accostandovisi nella difesa. E quindi poca differenza oramai tra gli uni e gli altri testi, così diversi; ogni principe par loro il principe di Machiavello, ogni straniero uno de' barbari di Machiavello, ogni uomo politico un Machiavello. Egli stesso si crede in questo dilemma, questo bivio: ovvero non pensare a politica, a patria, a libertà od indipendenza, che gli pare tradimento e viltà; ovvero farsi esso pure un Machiavello contro a' Machiavelli che lo circondano. Che scrupoli, che discorsi, che distinzioni, che prudenze, che moderazioni, che pazienze? tutte queste sono viltà, e non altro; viltà di deboli coscienze, viltà da preti, distinzioni da teologi, strumenti machiavellici di principi, ministri e cortigiani, che vogliono tenere in catene la nazione. Ma invano. Altro debb'essere, altro è la gioventù italiana» (Balbo 1855:413-414).

### Bibliografia

- ACERBI ANTONIO (a cura di), 2003, *La Chiesa e l'Italia. per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Milano: Vita e Pensiero.
- ANGLO SIDNEY, 2005, *Machiavelli: the first century*, Oxford: Oxford University Press.
- BAGNOLI PAOLO, 2007, *L'idea dell'Italia 1815-1861*, Firenze: Diabasis.
- BALBO CESARE, 1822, *De l'état des partis en Italie*, in Eugenio Passamonti, *Una lettera inedita di Cesare Balbo*, "Rassegna storica del Risorgimento", 1921.
- BALBO CESARE, 1855, *Lettere di politica e letteratura*, Firenze: Le Monnier.
- BALBO CESARE, 1856, *Sommario della storia d'Italia*, Firenze: Le Monnier.
- BALBO CESARE, 1858, *Pensieri sulla storia d'Italia*, Firenze: Le Monnier.
- BALBO CESARE, 2011, *Storia d'Italia e altri scritti*, a cura di Maria Fubini Leuzzi, Torino: UTET.
- BASSANI LUIGI MARCO, VIVANTI CORRADO (a cura di), 2006, *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, Milano: Giuffrè.
- BRUNO FEDERICO, 1952, *Romanità e modernità del pensiero di Machiavelli*, Milano: Boccia.
- CACCIATORE GIUSEPPE, 2002, *Machiavelli e l'Italia moderna nelle analisi di Francesco De Sanctis e Pasquale Villari*, in *Filosofia, scienza, cultura: studi in onore di Corrado Dollo*,

- a cura di Giuseppe Bentivegna, Santo Burgio, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 95-120.
- CALABRÒ GAETANO, 2006, *Machiavelli in Italia negli anni trenta. Echi di un dibattito*, in *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, a cura di Luigi Marco Bassani e Corrado Vivanti, Milano: Giuffrè, pp. 1-27.
- CANTÙ CESARE, 1850, *Storia universale*, vol. I, Torino: Pomba.
- CAPPONI GINO, 1845, *Cinque letture di economia toscana*, Firenze: Viesusseux.
- CARDOZA ANTHONY, 1997, *Patrizi in un mondo plebeo. La nobiltà piemontese nell'Italia liberale*, Roma: Donzelli.
- CARTA PAOLO, TABELT XAVIER, (a cura di), 2007, *Machiavelli nel XIX e XX secolo. Machiavel aux XIXe et XXe siècles*, Padova: CEDAM.
- CARTA PAOLO, DEL VENTO CHRISTIAN, TABELT XAVIER (a cura di), 2004, *Angelo Ridolfi, Ugo Foscolo. Scritti sul "Principe" di Niccolò Machiavelli*, Rovereto: Nicolodi.
- CATTANEO CARLO, 1981, *Scritti letterari*, a cura di Paolo Treves, 2 voll., Firenze: Le Monnier.
- CILIBERTO MICHELE, 2001, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- CROCE BENEDETTO, 1949, "Una questione che forse non si chiuderà mai: la Questione Machiavelli", *Quaderni della critica*, XIII-XV.
- CURCIO CARLO, 1953, *Machiavelli nel Risorgimento*, Milano: Giuffrè.
- D'ADDIO MARIO, 2005, *Manzoni politico*, Lungro di Cosenza: Costantino Marco.
- D'ADDIO MARIO, 1962, *Il pensiero politico di Gaspare Scioppio e il machiavellismo del Seicento*, Milano: Giuffrè.
- DEL VECCHIO GIORGIO, 1958 [1950], *Storia della filosofia del diritto*, Milano: Giuffrè.
- DE MATTEI RODOLFO, 1969, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze: Sansoni.
- DE SANCTIS FRANCESCO, 1870, *Storia della letteratura italiana*, vol. II, Napoli: Morano.
- FERRARI GIUSEPPE, 1849, *Machiavel, juge des révolutions des notre temps*, Paris: Joubert.
- FOSCOLO UGO, 1850, *Discorso storico sul testo del "Decamerone"*, in *Opere edite e postume di Ugo Foscolo*, vol. III, Firenze: Le Monnier.
- FUBINI LEUZZI MARIA, 2011, *Introduzione* in Cesare Balbo, *Storia d'Italia e altri scritti*, a cura di Maria Fubini Leuzzi, Torino: UTET, pp. 7-66.
- GIOBERTI VINCENZO, 1848, *Il gesuita moderno*, vol. I, Napoli: Batelli.
- GIOBERTI VINCENZO, 1867, *Pensieri e giudizi sulla letteratura italiana e straniera*, Firenze: Barbera.
- GIORDANI IGINO, 2008 [1945], *Pionieri cristiani della democrazia*, Roma: Città Nuova.
- HAZARD PAUL, 1995 [1910], *Rivoluzione francese e lettere italiane 1789-1815*, Roma: Bulzoni.
- MANZONI ALESSANDRO, 1957, *Osservazioni sulla morale cattolica (1855)*, in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni*, a cura di Fausto Ghisalberti, vol. III, Milano: Mondadori.
- MATURI WALTER, 1962, *Interpretazioni del Risorgimento*, Torino: Einaudi.
- MAZZINI GIUSEPPE, 1848, *Ai giovani. Ricordi*, Italia.
- PANELLA ANTONIO, 1943, *Gli antimachiavellici*, Firenze, Sansoni.
- PASSAMONTI EUGENIO, 1921, "Una lettera inedita di Cesare Balbo", *Rassegna storica del Risorgimento*, pp. 263-264.
- PASSERIN D'ENTRÈVES ETTORE, 1940, *La giovinezza di Cesare Balbo*, Firenze: le Monnier.
- PAVAN MASSIMILIANO, 1961<sup>1</sup>, "Cesare Balbo e la questione delle origini italice", *Rassegna storica del Risorgimento*, XLIII (1961), pp. 59-78.
- PAVAN MASSIMILIANO, 1961<sup>2</sup>, "Il «peggioramento antico» nella filosofia del Balbo", *Giornale critico della filosofia italiana*, XL (1961), pp. 324-340.
- PEZZIMENTI ROCCO, 2002, *La società aperta nel difficile cammino della modernità*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- PRÉCOULT GILLES, 1999, *Il lungo Risorgimento. La nascita dell'Italia contemporanea*, Milano: Mondadori.
- PROCACCI GIULIANO, 1995, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari: Laterza.
- RICOTTI ERCOLE, 1856, *Della vita e degli scritti del conte Cesare Balbo. Rimembranze*, Firenze: Le Monnier.

- ROSMINI ANTONIO, 1972, *Filosofia della politica*, a cura di Mario d'Addio, Marzorati: Milano.
- ROSMINI ANTONIO, 2003, *Politica prima*, a cura di Mario d'Addio, Roma: Città Nuova.
- ROSSI TEOFILO, DEMAGISTRIS CARLO P., 1927, *La rivoluzione piemontese del 1821*, vol. II, Torino: Paravia.
- SALVATORELLI LUIGI, 1949, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino: Einaudi.
- SARTORELLO LUCA, 2009, *Machiavelli nella storiografia post-risorgimentale. Tra metodo storico e usi politici*, Padova: CLEUP.
- SCAGLIA GIOVANNI BATTISTA, 1975, *Cesare Balbo. Il Risorgimento nella prospettiva storica del «progresso cristiano»*, Roma: Studium.
- SINDONI ANGELO, 2002, *Storiografia cattolica e concezione cristiana del tempo storico. Da Ludovico A. Muratori al Novecento*, in *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, a cura di Angelo Sindoni e Lietta de Salvo, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 161-182.
- TABET XAVIER, 2007, *Il «mito risorgimentale» di Machiavelli*, in *Machiavelli nel XIX e XX secolo. Machiavel aux XIXe et XXe siècles*, a cura di Paolo Carta, Xavier Tabet, Padova: CEDAM, pp. 67-85.
- TESSITORE FULVIO, 1979, *Comprensione storica e cultura. Revisioni storicistiche*, Napoli: Guida.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1921, *Machiavelli e il tacitismo. La «politica storica» al tempo della Controriforma*, Padova: Draghi.
- TOMMASEO NICCOLO', 1842, *Dell'educazione. osservazioni e saggi pratici*, Venezia, a spese dell'autore.
- TOMMASEO NICCOLO', 1867, *Dizionario estetico*, Firenze: Le Monnier.
- VALERI NINO, 1960 [1946], *Amletismo di Cesare Balbo*, in *Cesare Balbo, Pagine scelte*, Milano-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino, pp. 23-24.
- VASOLI CESARE, BUCK AUGUST (a cura di), 1989, *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e in Germania*, Bologna-Berlino: il Mulino, Duncker & Humblot.
- VIROLI MAURIZIO, 1995, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari: Laterza.
- VIROLI MAURIZIO, 2005, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Torino: Einaudi.

*Abstract*

LA STORIA E LA MORALE. MACHIAVELLI NEL GIUDIZIO  
DI CESARE BALBO

(HISTORY AND MORALITY. MACHIAVELLI JUDGED BY CESARE BALBO)

*Keywords:* Cesare Balbo, Risorgimento, anti-machiavellism, modern historiography.

Delving into the so-called Christian-liberal tradition in the Italian *Risorgimento*, the article focuses on the figure of count Cesare Balbo, a prolific writer as well as important statesman of the period. He made ample references to Machiavelli in his works, praising him as writer and military advisor, but showing his faults both on a historical and moral level. Departing from the mainstream view of Machiavelli as a “prophet” of Italian independence, Balbo rejects any possibility to use the Renaissance as a “model” for XIXth century politics, warning at the same time against the inevitable failure of all great political goals not supported by high moral values.

ALBERTO CLERICI  
Università delle Scienze Umane  
“Niccolò Cusano” - Roma  
Facoltà di Scienze Politiche  
a.clerici@tiscali.it

MAURO BUSCEMI

## MACHIAVELLI NELLE PAGINE DI TOMMASEO

### 1. *Gli insegnamenti della storia*

Quando giungono a Niccolò Tommaseo, le opere machiavelliane hanno già attraversato tre secoli densi di vicende politiche e di letture critiche. Eppure, esse serbano ancora vecchie e nuove interpretazioni utili al discorso sull'unità d'Italia, che permane aperto e sembra finalmente volgere verso l'ultima parola, nonostante la difficile fase quarantottina in cui, oltre al fallimento dell'idea repubblicana, si assiste al canto del cigno del neoguelfismo a più netta propensione liberale e federale. Si può dire che l'accostamento tommaseiano alla bibliografia del segretario fiorentino sia determinato dal naturale corso delle cose: entrambi sono legati a persone e fatti di Firenze, scrivono di letteratura e politica, ragionano con tono diverso sul problema riguardante l'incidenza della morale nelle azioni di governo. Nel pensiero dei due Niccolò, e ciò appare vero soprattutto nei confronti del più prossimo a noi, i giudizi di natura politica entrano a comporre una sorta di rapsodia fatta di precetti e sentenze, di memorie del passato e indicazioni sul futuro. A volerle esaminare con intenti di comparazione spicca, quale primo dato di rilievo, che le pagine machiavelliane mantengono una propria pervicace vita filologica nel ragionamento politico di un letterato, qual è Tommaseo, a cui non fa certo difetto la tendenza a imprimere il proprio ferreo punto di vista rispetto a concetti astratti e circostanze concrete. Ecco perché occorre individuare quali sono i momenti, i motivi e le finalità con cui Tommaseo si accosta alle opere di Machiavelli, circostanziandone i richiami sul piano delle particolari urgenze politiche ottocentesche.

A Corfù, l'isola dove approda dopo avere partecipato alle vicende rivoluzionarie e repubblicane di Venezia che lo avevano visto schierato in prima persona accanto a Daniele Manin, Tommaseo trova tempi e spazi per ricordare e narrare, soprattutto adesso che il buio della cecità gli si fa sempre più prossimo. *Rome et le monde* – opera d'accentuata visione antitemporale, ma sguarnita d'intenzioni irreligiose, stampata nello stesso anno del *Rinnovamento* di Gioberti, una tra le figure del fuoriuscitismo risorgimentale a cui egli è legato per via delle molte giornate condivise insieme nel corso del soggiorno parigino – è composta lungo gli anni di questa nuova stagione di esili tommaseiani. «Scrivo queste pagine in un'isola per me deserta, lungi dal romore e dal delirio delle passioni politiche», egli annota nella parte introduttiva dedicata «alla coscienza di Pio IX» (Tommaseo 1851:3). E in queste pagine si ode l'eco delle sue letture machiavelliane, che ne segna un paragrafo destinato alla trattazione del buon governo in un futuro stato italiano privo di una presenza politica

pontificia attiva (ivi:263). Di ciò si dirà in seguito, perché il punto dettaglia bene l'intonazione risorgimentale da lui data alla precettistica politica contenuta nelle fonti machiavelliane. In una lettera scritta a Corfù il 27 marzo 1851 ci troviamo di fronte a una sua valutazione sul valore filologico delle traduzioni d'ordine classico fatte, fino ad allora, dagli scrittori italiani. E l'opinione che se ne trae è, come al solito, netta e senza mezze misure: «Di traduzioni autorevoli per dotta fedeltà e per ischietta eleganza, l'Italia, nel troppo numero, è più povera che non si pensi». Fa però eccezione, nello scenario non esaltante da lui documentato, Machiavelli. A suo giudizio, infatti, questi rimane un imprescindibile modello per «ragionare al modo che fece intorno a Livio» e per ottenere, in quel frammento di secolo ancora una volta segnato da legami letterari e politici, una traduzione adeguata delle opere di Giulio Cesare. «Di questo non meno grande scrittore che gran capitano, solo forse il Macchiavelli poteva darci una versione felice», dichiara Tommaseo per sottolineare infine che l'arte militare deve essere tanto esercitata quanto studiata secondo i contenuti della dottrina e gli esempi dell'esperienza. Pur non essendo nominati, i criteri machiavelliani sulla maniera di condurre le guerre affiorano in questo breve scambio epistolare e sono trasposti in chiave risorgimentale. All'interlocutore, un ufficiale marittimo veneziano in esilio a Parigi, egli fa appunto notare che arti militari e operazioni belliche non s'improvvisano, ma si affinano e ponderano nel tempo. Una puntualizzazione, questa, che il letterato-patriota dalmata utilizza per certificare il valore che hanno gli insegnamenti della storia e, nel caso specifico, per avvertire sull'inevitabile «rovina» in cui sarebbe caduto il moto indipendentistico dei giovani italiani, se non fosse stato indirizzato con metodi e strategie coerenti (cfr. Tommaseo 1862a:125-127).

Altre annotazioni interessanti sulla proiezione delle fonti storiche machiavelliane negli scritti di Tommaseo si ricavano dall'opera *Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI<sup>e</sup> siècle recueillies et traduites par M. N. Tommaseo*. Egli la redige per decisione di François Guizot e grazie all'interessamento di François-Auguste Mignet, lavorandovi durante il soggiorno parigino intercorso tra il 1834 e il 1837. Il volume documenta, qua e là, l'utilizzo di Machiavelli come fonte storica ripresa da Tommaseo per chiosare le vicende francesi descritte dai diplomatici veneziani tra il 1528 e il 1579. In questo senso allo scrittore dalmata sono utili i *Ritratti delle cose di Francia*, che trascrive fedelmente nelle note poste alla relazione dell'ambasciatore veneziano Giovanni Capello. Machiavelli gli è consono per dettagliare l'unità raggiunta nel governo e nell'amministrazione dello stato francese già durante le prime fasi del regno di Francesco I (cfr. Tommaseo 1838:369-371).<sup>1</sup> Ma nei docu-

---

<sup>1</sup> Tommaseo, in particolare, riprende i passaggi dei *Ritratti delle cose di Francia* in cui sono descritte entrate e spese della corona francese; cfr. Machiavelli (1971:59-60).

menti della diplomazia veneta cinquecentesca Tommaseo individua spunti per accentuarne le prospettive nazionali. Le vicende veneziane dimostrano che quando prevalgono gli egoismi locali e si fa «materiale la scienza del governare» ciò debilita le possibilità di un benessere più ampio e diffuso. Dopo una lunga storia ispirata a principi di libertà e mitezza, «Venezia alla fine del secolo decimosesto si sdraja sul letto della corruttrice ricchezza; e quanto perde di forza, s'ajuta di frode, e ove la frode non basti, aggiunge i terrori della tenebrosa tirannide» (ivi:VIII). Accanto a tali sottolineature, che sono poste avendo in controluce le traversie delle cose politiche italiane, in questo volume si rinvencono altre annotazioni machiavelliane scritte con intenti di natura espressamente filologica. In una nota posta alla relazione dell'ambasciatore Michele Suriano, Tommaseo precisa che per intendere correttamente «sinistrare» occorre riferirsi a Petrarca e al Machiavelli delle *Istorie fiorentine* (ivi:534).<sup>2</sup> Una sottolineatura indicata anche nel *Vocabolario della lingua italiana della Crusca* stampato a Padova nel 1829 dalla Tipografia della Minerva e indicativa della sua curiosità letteraria.

Il posto che assume Machiavelli nella complessiva concezione storica e politica di Tommaseo si può determinare, pertanto, evidenziandone i collegamenti con i classici del pensiero con cui questi maggiormente ha a che fare. E il nome che risalta è quello di Giambattista Vico, al quale lo scrittore di Sebenico riserva uno tra i suoi saggi più disciplinati, che pubblica nel 1872 quando è ormai al crepuscolo dei suoi giorni. Egli individua nell'opera vichiana una possente capacità onnicomprensiva per avere saputo cogliere il senso ultimo del «nascere», del «crescere» e del «decadere» delle civiltà. Vico è il suo punto di riferimento privilegiato perché è colui che ha presentato una vera e propria «scienza dell'umanità», di cui «la storia e politica son ruscelli» (Tommaseo 1985[1872]:102). Un apprezzamento che nasce dal fatto di situarne l'opera tra i più grandi classici del pensiero. E tra questi, con l'accentuazione del problema morale che l'ha inseguito nei secoli, egli pone Machiavelli, posizionato vicino a Kant, Montesquieu e Romagnosi in una rassegna storiografica e intellettuale di largo respiro scritta intorno all'autore della *Scienza nuova*: «Dalla critica dell'arbitrio umano (men fumosa scienza che la critica della ragion pura), voleva egli dedotte le norme dell'arte di governare gli stati. Più vero di Montesquieu, più onesto del Machiavelli, più ispirato del Romagnosi e più splendido» (ibid.). Vico ha dato alla storia una caratterizzazione ideale ed eterna che altri, come Machiavelli, non hanno saputo scorgere con analogo rigore: «Polibio e gli al-

---

<sup>2</sup> Il brano machiavelliano tratto dalle *Istorie fiorentine* è quello in cui si dice dei «sinistri portamenti de' Tedeschi» e delle beghe che a Milano s'innescano nel contesto guelfo e ghibellino tra Guido della Torre e Matteo Visconti sulla base dei complicati rapporti comunali, imperiali e pontifici; cfr. Machiavelli (1971:650-652).

tri antichi deducono osservazioni generali de' fatti, il Machiavelli trae consigli, il Vico determina le leggi» (ivi:107).

In effetti, Tommaseo mai porrà da parte questa intonazione della storia in chiave morale e religiosa. E le fonti machiavelliane ne risentiranno le inevitabili conseguenze, nonostante che a esse si riservi un posto d'alto lignaggio nell'evoluzione storiografica generale. Per acquisire una valida conoscenza storica egli traccia lo schema di un percorso che parte dalla preliminare sapienza biblica di cui è commentatore autorevole Bossuet e, in seguito, passa attraverso il greco Erodoto e i latini Cesare e Tacito. Ma il punto di approdo in cui le dimensioni religiose e morali si traducono in coerente svolgimento filologico e filosofico rimane Vico, che «può dirsi, se non creatore, educatore alla filosofia della storia». Anche gli italiani hanno dato nel tempo contributi storici significativi, come Compagni, Villani, Machiavelli e, da ultimo, Cantù per avere interrogato fatti e documenti con l'obiettivo della morale. A Machiavelli, tuttavia, «la perversione del senso morale (colpa più de' tempi che sua), annerisce e offusca la rara lucidezza e vastità della mente» (Tommaseo 1862b:123-124). Si ripetono, con questa asserzione, i soliti chiaroscuri ermeneutici in cui cade l'opera machiavelliana passando al vaglio di Tommaseo.

Mette conto segnalare, come ulteriore marginatura comparativa, che in un articolo sul teatro come fattore di incivilimento confluito nella raccolta *Il serio nel faceto*, Machiavelli è presentato come una fonte privilegiata della sua formazione intellettuale. Si tratta di un riferimento interessante perché il segretario fiorentino è posizionato in un passaggio in cui si trova accostato, ancora una volta, a Vico. Da questo brano si evince, senza le esagerazioni retoriche pur frequenti in Tommaseo, che le opere machiavelliane fanno parte dell'attrezzatura bibliografica utile a studiare il fatto storico mediante la sottolineatura moderna della tradizione letteraria classica. Un ricordo della sua infanzia gli consente di presentare le vaste letture giovanili che hanno contribuito all'accrescimento del suo patrimonio biblico e letterario.

La casa paterna del guardiano di Varsavia, attigua alla edificata da mio avo, adesso è parte della eredità mia paterna: e nella camera appunto dove egli nacque io leggevo la Bibbia e il Malebranche, Virgilio e il Cartesio, Dante e il Kant, Demostene tradotto dal Cesarotti e il Thomas lodatore del Cartesio e imitato dal Cesarotti, il Machiavelli ed il Vico, le vite del Cellini e del Marmontel, il Gravina e la Stael, l'Alfieri e lo Schiller, i frammenti delle satire di Lucilio e nelle gazzette i congressi e le morti de' principi (Tommaseo 1868a:114).

E, dopo aver dettagliato questi nomi con un duplice accostamento di cui egli però non svela eventuali motivi profondi, Tommaseo ricorda di avere letto e chiosato *Il Platone in Italia* di Vincenzo Cuoco e ribadisce il debito verso Vico; l'uno e l'altro lo avevano fatto innamo-



rare delle «antichissime glorie italiane». Ma prima di rendere nota una valutazione del Principe di Machiavelli che manterrà intatta negli anni, egli richiama la previsione sulla «futura grandezza» di Rosmini intuita già negli anni della loro giovanile amicizia maturata a Padova (ibid.). Ciò gli è occasione per puntualizzare le sensazioni critiche comunicate al filosofo di Rovereto sul pensiero di Lamennais. Con quest'ultimo, com'è noto, egli aveva avviato alcune collaborazioni che lo porteranno a scrivere, senza apporre la propria firma, le *Considerazioni di un cattolico italiano* all'edizione italiana de *Les paroles d'un Croyant*, opera su cui si era soffermato a ragionare con l'autore durante i primi tempi del periodo trascorso nel volontario esilio in Francia dal 1834 al 1839 (cfr. Lamennais 1834:143-152).<sup>3</sup>

Nell'andirivieni del giudizio di Tommaseo sulle opere e le azioni di Lamennais, che non segue quando questi si pone nel campo dell'eterodossia, s'individua altro, cioè la sua propensione all'uso della retorica mistica come metodologia di una visione politica improntata alla ricerca di riferimenti morali. Ne viene, allora, che il crudo realismo della ragion di stato machiavelliana non è in linea con premesse e finalità del suo discorso storico e politico. Lo scrittore di Sebenico legge sì il *Principe*, «senza però che mai mi piacesse», come dice anche a proposito del *Contratto sociale* di Rousseau di cui gradisce, invece, la «prosa affettata» della *Nuova Eloisa* (Tommaseo 1868a:114). Alla stessa maniera egli si accosta alle pagine storiche machiavelliane. Tacito e Machiavelli, «due storici insigni», di solito scrivono sulle vicende umane in forma di «satira» perché consigliati dai «tempi crudeli» (Tommaseo 1867:900). Ma ciò, a suo parere, non costituisce un buon motivo per imitare questa loro caratteristica impronta storiografica.

## 2. Firenze e il valore civile della letteratura

A Firenze – dove soggiorna dal 1827 al 1834, con l'eccezione di un breve ritorno in Dalmazia, e stabilmente dal 1859 al 1874 – Tommaseo trova il luogo decisivo per maturare la sua propensione verso una visione letteraria della storia italiana. Nella città di Dante, che per lui rimarrà sempre punto di riferimento ideale e lessicale, egli trova ragioni adeguate per tratteggiare i termini storici e politici dell'unità della lingua italiana cresciuta lungo la linea del tempo. Qui, come scrive nel 1834 durante il soggiorno parigino, si sedimenta e matura l'alto valore civile apportato dagli scrittori italiani, attraverso cui si configura «la langue admirable qui a suffi à la passion de Dante, à la pensée de Machiavel» (Tommaseo 1971[1857]:266). Ma Firenze rappresenta per Tommaseo l'amicizia con Giampietro Vieusseux e la col-

---

<sup>3</sup> In merito al rapporto Tommaseo-Lamennais cfr. Ciampini (1944:127-145; 148-149), Missori (1963:206-224).

laborazione con l'*Antologia*.<sup>4</sup> Machiavelli è autore ben presente in quella che è la Firenze di Vieusseux, Capponi, Ridolfi, dal momento che lo si ritiene la via per un approccio a fatti, questioni, indagini meno arcadico e romanzato e più vicino alla concretezza delle vicende umane e civili. Anche se in Capponi, oltre che nella visione esposta dall'Archivio Storico, rimarrà censurabile l'impostazione del discorso politico quattro-cinquecentesco finalizzato alla scoperta della trama nascosta nelle alleanze di corte; altra cosa, invece, era ritenuta essere la vita dei municipi quale momento sorgivo della migliore civiltà italiana.<sup>5</sup>

Nelle pagine tommaseiane il nome Machiavelli sovente ricorre per valorizzare la funzione civile esercitata dalla letteratura. Lo scrittore e patriota di Sebenico è certo che i buoni libri, oltre a incrementare l'erudizione, aiutano a formare nuove generazioni dando a esse strumenti per discernere il valore di contenuti e cose secondo verità, bene, bellezza. In questo senso sarebbe stato utile proporre opere dissimili per argomenti trattati, così da accrescere in loro l'ampiezza di spunti e interpretazioni come nel caso di «Machiavelli legislatore de' principi col Buommattei legislator de' grammatici». E poco oltre, per indicare una traccia di lavoro su tradizione ed evoluzione della lingua italiana, egli aggiunge un parere in merito alle proprietà letterarie del Cinquecento, quando «gli scrittori più semplici sieno e i più propri e più vivi e i più ameni e i più caldi; il Machiavelli, il Caro, il Firenzuola, i comici, i novellatori, e 'l gran maestro di rettorica, Cellini» (Tommaseo 1846:287-288). Ma l'attenzione di Tommaseo nei confronti di Machiavelli si spinge verso lo studio minuto di parole e locuzioni, di cui si avvale ai fini dei propri interessi lessicografici.

In un lemma del *Nuovo Dizionario dei sinonimi della lingua italiana* Machiavelli è da lui richiamato per puntualizzazioni inerenti alla parola «impazzato» in quanto «titolo di dispregio» che meglio si addice come significato particolare del verbo «impazzire» e, a questo fine, in nota è citata la frase «oh, vecchio impazzato» (Tommaseo 1830:339). La fonte machiavelliana, non esplicitata da Tommaseo, è la commedia *Clizia* inscenata in Firenze e scritta sulle tracce della *Casina* di Plauto. In essa si trova questa espressione detta in due circostanze al vecchio Nicomaco, invaghitosi come il figlio della giovane Clizia, dal servitore Pirro e dal figlio Cleandro.<sup>6</sup> Per leggere integralmente questa commedia Tommaseo dovette servirsi di una delle diverse edizioni di opere complete machiavelliane stampate tra Sette e Ottocento, che

---

<sup>4</sup> Questa stagione culturale fiorentina si trova rievocata, per il tramite di un ricco sottofondo di ricordi personali, in Tommaseo (1985 [1863]).

<sup>5</sup> Per vagliare questo punto cfr. Ciampini (1953:194-200; 271-272; *passim*), Spadolini (1974<sup>3</sup>:34-40), Petrocchi (1977:13-27), Porciani (1979), Sestan (1986).

<sup>6</sup> Approfondimenti sulla commediografia machiavelliana in Ridolfi (1968), Borsellino (1970:229-241) e, con indicazioni curate da Giorgio Inglese riguardanti anche gli studi a essa dedicati, in Machiavelli (1997:5-41). Mentre, per un primo approccio sulla collocazione tommaseiana nella letteratura dell'Ottocento, cfr. Tellini (2002:215-236).

sovente includevano sezioni contenenti commedie, poesie, legazioni e commissioni. Mentre, per valutare l'evoluzione intercorsa nel tempo rispetto a tale lemma, egli dovette riferirsi all'edizione del *Vocabolario degli Accademici della Crusca* stampato a Venezia nel 1741, che rispetto a quelle del Seicento presenta un'interessante novità, cioè la comparsa della sottolineatura lessicografica di matrice machiavelliana, nominata come quella del «Segretario Fiorentino» senz'altra presentazione, che è aggiunta a una novella di Boccaccio e al poema *Morgante* di Luigi Pulci per particolareggiare la parola «impazzato». <sup>7</sup> I brani tratti da opere di Boccaccio, Pulci e Machiavelli rimarranno, quasi a modo di fonti letterarie fiorentine rimarchevoli, a segnare i significati di questa parola anche nelle successive edizioni, compresa la versione ottocentesca del *Vocabolario della lingua italiana già compilato dagli accademici della Crusca ed ora nuovamente corretto ed accresciuto dall'abate Giuseppe Manuzzi*, il cui tomo primo parte seconda era stato pubblicato a Firenze nel 1836.

Nel richiamo tommaseiano del passo di Machiavelli appare significativo, di là da come esso sia stato inteso e divulgato sul piano lessicografico di più secoli, che ci si trova di fronte all'utilizzo di una narrazione pensata dal segretario fiorentino con finalità insieme pedagogica e umoristica. A giudizio di Machiavelli, infatti, la commedia veicola contenuti che possono spingersi nella sfera alta della morale, com'è detto nel prologo ai cinque atti di *Clizia*:

Sono trovate le commedie per giovare et per dilettere alli spettatori. Giova veramente assai ad qualunque huomo, et maximamente a' giovanetti, cognoscere la avaritia d'un vecchio, il furore d'uno innamorato, l'inganni d'un servo, la gola d'un parassito, la miseria d'un povero, l'ambitione d'un ricco, le lusinghe d'una meretrice, la poca fede di tutti gli huomini, – de' quali exempli le commedie sono piene. Et possonsi tutte queste cose con honestà grandissima rappresentare; ma volendo dilettere è necessario muovere gli spettatori ad riso, il che non si può fare mantenendo il parlare grave et severo, perché le parole che fanno ridere sono o sciocche o iniuriose o amoroze; è necessario per tanto rappresentare persone sciocche, malediche o innamorate (Machiavelli 1997:117).

Mettendo da parte le note vicende personali di cui è intessuta questa commedia – vicende che si offrono a paradigma per dire che una valutazione onnicomprensiva della parabola letteraria machiavelliana non può prescindere dal dato biografico –, a distanza di quasi cinque secoli rimane intrigante il fatto di potere indagare ancora quello spazio del significato delle cose al quale conduce la parola scritta o celata dietro il paradosso. Il «sorriso di Niccolò» è, del resto,

---

<sup>7</sup> Per comparare alcuni aspetti dell'evoluzione di questo lemma si vedano, tra le altre e a titolo esemplificativo, le seguenti edizioni del *Vocabolario degli Accademici della Crusca* (1623:409; 1691:838; 1741:503; 1836:1618).

l'immagine che meglio schematizza e descrive le tante ambiguità di un pensatore nato nell'enigmatico tornante rinascimentale della storia, quando inizia la moderna accezione umanistica della politica e andare oltre l'epoca medievale assume la pretesa di tornare all'antica classicità per forgiare un nuovo mondo.

L'approccio al fatto storico, letto e interpretato in chiave letteraria, appartiene non soltanto al segretario fiorentino, ma è inerente pure all'inquieto scrittore dalmata. Machiavelli e Tommaseo, ciascuno con modalità e sfumature proprie, attingono al patrimonio letterario classico e non dimenticano le fonti bibliche, in ciò cercando la via per dimostrare che la storia è maestra di vita, di là da se stessi e dalla difficile coerenza antropologica coll'esperienza del bene vero.<sup>8</sup> L'uno e l'altro tengono presente che l'insegnamento della storia rimane sovente inascoltato, quale forma di perdurante inadempienza connaturata al costume umano. «Se nel mondo tornassino i medesimi huomini, come tornano i medesimi casi, non passerebbono mai cento anni che noi non ci trovassimo un'altra volta insieme, ad fare le medesime cose che hora», scrive subito Machiavelli nel prologo narrativo a *Clizia* (ivi:115). In entrambi l'uso della parola raggiunge il vertice estremo del paradosso, se non dell'antilogia senz'alcuna sintesi possibile, perché la veridicità e la moralità dei giudizi divengono precetti, racconti o saggi e dialoghi d'ordine politico che la dedica al principe, assente in Tommaseo, o il pungente sarcasmo, comune ai due, sembrano smentire. Si può dire, in questo senso, che molte delle loro affinità di temperamento siano tonalità espressive dell'affiliazione fiorentina. Non si capisce fino in fondo Tommaseo se non si accentua a dovere il suo legame con Firenze, dove l'arte e la bellezza sono fattori creativi quotidiani di civiltà e di storia che si fanno incontro al popolo e ne determinano la volontà repubblicana. Firenze è, allora, luogo metaforico in cui egli può trovare la stoffa culturale per tessere la sua immagine di Italia legata da tensioni morali e attrattive ideali per cui vale la pena polemizzare senza indulgere a compromessi.

Allo scrittore di Sebenico, che in una lettera a Gino Capponi si autodefinisce «citatore potente», non fa difetto l'impiego dell'ironia costruttiva sotto la forma dell'erudizione perfino quando c'è da svolgere un ragionamento d'alto profilo. Ma questa sua inevitabile accentuazione polemica del discorso si ridimensiona vistosamente in occasione di un'adunanza solenne dell'Accademia della Crusca, convocata a Firenze il 13 settembre 1868. Egli vi interviene in qualità di relatore invitato a definire i contorni dell'unità della lingua italiana e ne viene fuori un documento d'alto profilo storico e letterario in quanto ad amor patrio. L'ormai anziano e sofferente scrittore inizia il lungo intervento sottolineando che alla conciliazione degli animi può giunger-

---

<sup>8</sup> Per una ricostruzione-interpretazione di largo raggio delle opere politiche e storiche di Machiavelli e Tommaseo cfr. Russo (1988), Chabod (1993), Sasso (1993), Skinner (1999) e Ciampini (1944,1945).

si anche qualora si discorra di evoluzione lessicale e civile della lingua italiana nella città a cui tanto si deve perché città natia o acquisita di Dante Alighieri o di quel Girolamo Savonarola «unico oratore vero che vanti l'Italia, la terra dei Comuni e de' retori» (Tommaseo 1868b:44). In questa relazione tommaseiana Machiavelli non compare, salvo a cercarlo scegliendone il posto in una delle «due correnti diverse, intellettuali e morali», che dividono la letteratura italiana dopo il Trecento. Se lungo il tragitto che va «da Dante ad Alessandro Manzoni» si trovano espressioni di letteratura e politica germinate entro l'orizzonte della religione e della morale, «dal Boccaccio via via per tutti coloro che ripetono contraffacendo, declamano esagerando» si fa largo la proposta di quanti «negano o dubitano con scherno e con ira», preparando così il terreno per la «dominazione di Cosimo» e per i governi francese e austriaco visti a Milano (ivi:57-58). In Tommaseo, dunque, la storia letteraria e civile è un tutt'uno con il cattolicesimo tanto che posizionare apertamente l'opera di Machiavelli entro un quadro culturale e politico fatto di contenuti religiosi e morali non è cosa facile a dichiararsi, pur essendo egli abituato a digradare spesso il giudizio per mezzo dell'artificio retorico. Oltretutto, a questa lacuna dovrebbe aggiungersi quella di Francesco Guicciardini, che manca nella sua relazione, e comprenderne il motivo.<sup>9</sup> Rimasto sottaciuto nella relazione di Tommaseo, il nome di Machiavelli appare nell'intervento introduttivo di Marco Tabarrini, che sarà senatore del Regno e, dal 1888 al 1898, presidente dell'Istituto storico italiano. Questi ne parla per dimostrare che «gli uomini versati nel maneggio degli affari, se hanno ingegno e studi convenienti, riescano sovente scrittori più limpidi e più attraenti, di certi letterati muffiti tra i libri; e ne siano esempio il Machiavello e il Cellini tra i nostri antichi, il Manno e l'Azeglio tra i moderni» (ivi:34). Non è questa un'annotazione marginale, se si pone lo sguardo sui nomi citati e se si ricorda che quello di Tabarrini richiama alla memoria altri nomi rimarchevoli e l'un l'altro concatenati nella Firenze ottocentesca e nei primi decenni della vita politica e culturale italiana, quali Gino Capponi, Ruggero Bonghi, Ubaldino Peruzzi, Cesare Cantù, Giosuè Carducci, Michele Amari, Fedele Lampertico.

Se a questa lista, evidentemente parziale, aggiungiamo i nomi di Massimo d'Azeglio, Pasquale Villari e, poi, di Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Gioacchino Volpe e Ugo Spirito, allora ne risulta uno spaccato autorevole del valore che possiede l'interpretazione della letteratura politica fiorentina in chiave storiografica rispetto alle origini della nazione italiana. Ciò porta diritto verso la valutazione del rapporto critico che tiene insieme il «precettista» Machiavelli e il «pia-

---

<sup>9</sup> Sulle diverse questioni culturali e politiche implicate nel pensiero dei due fiorentini, viste attraverso la contestualizzazione umanistica e rinascimentale e in prospettiva romantica, cfr. Gilbert (1965), Spirito (1968), Marongiu (1975:333-344), Cadoni (1994), Baldini (2006).

gnone” Savonarola, su cui molto si è insistito per giungere a una mappatura del profilo culturale sotteso all’identità italiana. In un approfondito profilo letterario e storico-politico dedicato a Savonarola, si rinviene un’osservazione di Tommaseo che va tenuta presente proprio per vagliare il rapporto Savonarola-Machiavelli sia di fronte alle molte contraddizioni dei due e del loro tempo, che nella più lunga prospettiva delle vicissitudini ecclesiali e italiane.<sup>10</sup> A suo parere è la «singolare» personalità del frate ferrarese che «poté conciliare a sé il riverente suffragio di Niccolò Machiavelli e di Caterina de’ Ricci, di Filippo Neri e di Giulio II, dell’umile plebe di Firenze e del dotto pontefice Lambertini» (Tommaseo 1867:905). Poco oltre, forse pensando proprio alle tribolazioni politiche fiorentine, egli trascrive quattro versi tratti dai machiavelliani *Canti carnascialeschi* in cui si dice «moralmente» del governo preso dai diavoli nella «città vostra/Perché qui si dimostra/Confusione e duol più che in Inferno» (ivi:916).<sup>11</sup> Tra le righe di pagine scritte per fare risaltare la difficile coesistenza dei fiorentini autorevoli nella loro stessa città, Tommaseo distilla la sua ricorrente opinione sulla persona quale luogo in cui il raccordo tra morale e politica diviene energia che investe la vita pubblica, pur con le incoerenze di parole e fatti non sempre tenuti in linea indefettibile con regole e precetti. Ed è aspetto significativo, perché ricco di sfumature meritevoli di approfondimento, che Tommaseo pubblica il *Dell’Italia* a Parigi nel marzo 1835 facendolo pervenire in forma anonima in Italia col titolo di *Opuscoli inediti di fra Gerolamo Savonarola*.<sup>12</sup>

In quest’opera si trovano ricorrenti citazioni di opere machiavelliane, che sono poste soprattutto laddove gli è necessario puntualizzare il ruolo rivestito dalle virtù religiose e civili nella formazione del carattere politico nazionale. In un dialogo immaginario sulla «letteratura politica» – che vede protagonisti resi riconoscibili per mezzo della sola lettera iniziale Cantù, Rosmini, Tommaseo e Manzoni<sup>13</sup> – Firenze, la Toscana e Machiavelli sono più volte richiamati per aver contribuito all’accrescimento del patrimonio culturale e civile italiano, di cui sono tramiti decisivi «Dante e il Petrarca», «i prosatori toscani», «i toscani storici», «la pittura e la scolatura toscana». A Manzoni, voce narrante di questa valutazione tommaseiana, non sembra potersi dubitare del fatto che «la parte più splendida della nostra letteratura

---

<sup>10</sup> Anche questo scritto non sfugge all’incontenibile tendenza di Tommaseo a rifondere o riutilizzare le sue opere in mondo parziale o integrale. Ciò accade per i contributi confluiti nel *Dizionario estetico*, come questo dedicato a Girolamo Savonarola che era apparso sulla *Rivista contemporanea nazionale italiana* (vol. XXXVIII, anno XII, luglio 1864, pp. 125-156).

<sup>11</sup> Per situare i temi carnevaleschi machiavelliani sui due piani letterari e fiorentini cfr. Celli (2009:13-20;39-46).

<sup>12</sup> Le vicende che fanno da sottofondo a quest’opera tommaseiana sono ricostruite da Francesco Bruni nella postfazione a Tommaseo (2003 [1835]:1-28).

<sup>13</sup> Il dialogo è menzionato nelle manzoniane «reminiscenze» annotate da Cesare Cantù (1885<sup>2</sup>:63).

si conchiude ne' tempi e ne' luoghi dove la libertà spandeva di sé qualche raggio; dico la Toscana dal decimoquarto secolo al decimosesto» (Tommaseo [2003]1835:II,61-62). In questa terra il rilievo ideale della cultura si fa vivere comune che nel tempo diviene tessuto della crescita civile del popolo, come segnalano gli esempi della rinascimentale *Accademia platonica fiorentina* e dell'*Accademia del Cimento* menzionate, rispettivamente, da Manzoni e Rosmini (ivi:62; 64). Annotazione questa non priva di machiavelliane e repubblicane suggestioni di lettura, vista l'intensa frequentazione degli Orti Oricellari da parte dell'autore dei *Discorsi*. Allo stesso modo, inoltre, si rivela interessante la posizione fatta assumere da Tommaseo a Cantù nel dialogo. Questi concorda con le considerazioni degli altri interlocutori e ribadisce essere caratteristica tipica degli «scrittori italiani» intendere il loro ufficio come contributo «alla religiosa e civile educazione de' fratelli». Questo tratto pedagogico della letteratura si ritrova in un lungo elenco di cui fanno parte, tra gli altri, Dante, Petrarca, Savonarola, Galilei, Muratori, Beccaria e Filangieri. E Machiavelli, «quando si faceva maggiore del secolo; e secolo egli a se stesso», è parte di questo elenco. Il legame tra «parola» e «virtù» come «secreto del genio» s'intravede, aggiunge poco dopo l'autore dei *Promessi Sposi*, pure nelle opere del segretario fiorentino: «Aveva le sue virtù Machiavelli, e la sua fede Byron» (ivi:66-67). E non è posto a caso quest'ultimo nome, perché attraverso il poeta inglese Tommaseo ci fa notare l'importante accostamento tra lingua e nazione nella fattispecie del caso greco, che in quel tornate della storia diviene patrimonio europeo.

Il lavoro fatto da Tommaseo per dare una caratterizzazione religiosa e civile alla letteratura italiana è, allora, sotto molti profili interessante in prospettiva politica. Machiavelli è da lui inserito entro un quadro di riferimento che offre i contorni di un discorso risorgimentale svolto attraverso l'originale indagine del rapporto tra la tradizione del cattolicesimo e le proiezioni moderne di una libertà ormai innovatrice sul piano del temporalismo pontificio. All'interno di quest'orizzonte comparativo s'inserisce la valutazione sul ruolo civile della lingua. Certo, tra i due non mancano diversità e sfumature in merito alle modalità della sintesi linguistica complessiva, che assume nel *Dialogo intorno alla nostra lingua* una forte accentuazione fiorentina legittimata per il tramite di Dante (cfr. Machiavelli 1997:204-205).<sup>14</sup> Ma ciò denota, in definitiva, il rilievo attribuito da Machiavelli e Tommaseo al valore civile e politico della lingua italiana, a cui entrambi rivolgono un'attenzione finalizzata a renderla un fattore del dialogo di una nazione nata prima nel popolo e dopo nelle istituzioni.

---

<sup>14</sup> Giudizi critici sul «fiorentinismo linguistico del Machiavelli» come prodromo di unità nazionale in Russo (1988:203-214).

### 3. Precetti politici a uso risorgimentale

«Il papa, diceva Machiavelli, ha sudditi ch'egli non governa: adesso il papato vuol governar uomini che più non sono suoi soggetti» (Tommaseo 1851:263). In un capitolo dedicato alla «scienza del governo» e contenuto nel volume *Roma e il mondo* Tommaseo riprende questa nota affermazione tratta dal *Principe* e contestualizzata nella parte relativa ai principati ecclesiastici. Si tratta di un brano interessante perché ci mostra un suo particolare approccio al pensiero machiavelliano, cioè l'utilizzo della versione precettistica di questo in una chiave accentuatamente risorgimentale da lui svolta, il più delle volte, come occasione dialettica per ragionare sulle cose del suo tempo.<sup>15</sup> E il giudizio del letterato dalmata sull'evoluzione delle vicende politiche ottocentesche inerenti al posizionamento del papato sullo scenario delle relazioni europee è chiaro, inequivocabile, pungente. Egli non ha dubbi, come spiega con i suoi tipici toni sarcastici, sul fatto che la forza del governo pontificio è diventata soltanto espressione di poteri nazionali altri e stranieri: «Il papa frattanto qual re è calvo; è una parrucca a tre colori: spagnuolo, francese ed alemanno, che gli passa sotto la tiara» (ibid.). A Pio IX egli addebita la fermezza anacronistica sulla scelta di rimanere papa re, mentre i fatti stanno muovendo la storia, in modo ormai inesorabile, verso l'unificazione nazionale. Gli sono lontane, invece, le critiche nei confronti del ruolo che il cristianesimo può esercitare sul piano della vita civile come educatore al bene comune del popolo e del valore pastorale rappresentato dalla figura del pontefice.

In un breve scritto che ha titolo *Il papa e l'imperatore* e che è siglato a Torino l'8 giugno 1859, giorno in cui Vittorio Emanuele II e Napoleone III entrano in Milano segnando i passaggi diplomatici e militari che determineranno l'armistizio di Villafranca dell'11 luglio e l'acquisizione della Lombardia per il tramite francese, Tommaseo ritorna sulla questione del temporalismo con sottolineature destinate a inverarsi nella successiva stagione della Chiesa di Roma. Il nome di Machiavelli non ricorre in queste pagine, eppure esso sembra profilarsi, magari sbiadito, laddove si pone a tema l'implacabile legge per cui il potere dei principi ha il carattere spietato della finitezza che ne richiede un uso accorto pure da parte ecclesiastica. E ciò assume un rilievo decisivo, secondo lui, rispetto a quel frangente dell'Ottocento: «La storia, del resto, e i fatti odierni dimostrano, che non tutti i domini nè di principe nè di pontefice sono eterni» (Tommaseo 1859:7). Ma i cambiamenti non potevano che fare del bene alla Chiesa, superando la realtà di un papa re «soggetto alle influenze secolari» e sottoposto a molteplici interdizioni austriache. Per non soggiacere alla sudditanza di uno stato straniero, fatto comunque esecrabile, al pa-

---

<sup>15</sup> Approfondimenti sul «mito risorgimentale» di Machiavelli nello studio di Tabet (2007:67-85).



pa sarebbe bastato essere a capo di una sola città, Roma, che «gli fosse non reggia, ma quasi tempio» (ivi:12-13).

Qualche anno dopo, però, la visione risorgimentale delle opere machiavelliane ricompare in Tommaseo con precisi riferimenti alle questioni politiche del tempo. Il percorso unitario che conduce a Roma avrebbe dovuto tenere in gran conto il ruolo di Napoleone III come presenza vicina alle attese pontificie e come potenza militare europea di primo piano. Gli uomini di governo italiani avrebbero dovuto tenere a mente la precettistica machiavelliana distillata nel *Principe* e, in particolare, l'ampia gamma delle indicazioni sul modo con cui impostare i rapporti con uno straniero potente. Per lo scrittore dalmata l'imperatore francese avrebbe sì aiutato la formazione della piena unità italiana, ma lo avrebbe fatto in modo tale da non consentire il raggiungimento di uno stato forte e coeso territorialmente (Tommaseo 1863:10-12). A Enrico Cenni, che nel 1861 dà alle stampe *Napoli e l'Italia*, Tommaseo il 27 dicembre 1862 invia una lettera in cui si trovano alcune interessanti valutazioni su modalità e prospettive dell'unificazione italiana svolte attraverso la visuale machiavelliana del fatto politico. In più pagine, infatti, egli elenca e dettaglia le ragioni che gli fanno ritenere improvida la fiducia riposta in «uno straniero potente, avveduto e tenace» qual è Napoleone (ivi:10). Gli italiani non avrebbero dovuto dimenticare che di fronte hanno un uomo che, tra le molte altre astuzie politiche, possiede quelle del sapere comandare col «silenzio», del farsi «ancella la diplomazia, la polizia consiglieria», dell'aggiogare «la libertà al carro di quel ch'altri chiama ordine e altri tirannide», del riuscire a confondere secondo fini reazionari e di controllo sociale le molteplici aspirazioni popolari al progresso della libertà e della giustizia (ivi:11). Si può dire, allora, che la precettistica machiavelliana diviene la chiave di lettura utilizzata da Tommaseo per intendere il momento politico post-plebiscitario e decifrare l'azione che Napoleone avrebbe posto in atto per ricavare vantaggi diplomatici e politici europei senza arrecare soverchi svantaggi alla sede pontificia. Quando, nei decenni successivi, l'unificazione giungerà a compimento con l'annessione del Veneto e la presa di Roma, cioè per mezzo della presenza e dell'assenza napoleonica, i fatti espliciteranno quanto fosse pertinente l'intonazione machiavelliana presente nel punto di vista tommaseiano.

Il Macchiavelli domanderebbe se tanto abbondi agli Italiani l'autorità e il buon umore e la gloria e la terribilità, ch'e' possano disprezzare l'uomo che in meno di sette settimane cala in Italia e sbratta d'Austriaci il Piemonte e li picchia in più battaglie, e per noi mette a repentaglio l'onore suo e della Francia e l'impero che gli costa tanto, e con la destra tesa al nemico rilevato da terra, riceve un dominio che fu il sospiro e l'invidia e la rovina di tante potestà, e ne fa dono all'Italia con la sinistra; [...] Veramente, se gli Italiani non si lodano dei suoi benefizii nè anch'egli può della loro riconoscenza lodarsi: e io per me credo che [...], sia la vera o immaginata utilità della Francia che lo

consigli, [...] e' non concederà mai quel che altri gli chiede con imperiosità supplichevole, mendicando il diritto; e degnerà d'aiutare acciocchè il Veneto sia liberato, a quest'unico patto, che Italia non sia una (ivi:10-12).

In queste pagine machiavelliane l'opera del segretario fiorentino costituisce una vera e propria fonte d'interlocuzione aperta alle dinamiche del presente, come s'intuisce per il tramite dell'espressione «se il Macchiavelli visse» posta a marcare altre sottolineature sul rispetto dovuto alle «cose della Religione» e sull'opportunistico criterio «dell'accarezzare chi tu non puoi spegnere» (ivi:10).

Analoga valutazione sul rispetto dovuto alle «cose della Religione» si trova tra le pagine del ponderoso *Dizionario estetico*. Nel passaggio di una sezione dedicata ai giornali politici, Tommaseo si sofferma sull'anticattolicesimo attuato nelle frange estreme della Rivoluzione francese, che ha condotto a un esito imperiale. Egli ne ricava un monito per i laicisti italiani e piemontesi, per dire a «chi odia la fede cattolica» di ascoltare «i consigli del Machiavelli, che non era nè un bacchettone e neanche uno sciocco» e di non moltiplicare «a sè e alla nazione i nemici e gl'impicci» (Tommaseo 1867:487).<sup>16</sup> In effetti, attraverso il segretario fiorentino Tommaseo ricava elementi per ragionare sulla dimensione effettuale della politica e sul crudo realismo dell'arte di governo; di qui gli inevitabili confronti tra le azioni del potere e le esigenze della morale spinti fino a cercarne nella storia esempi e significati da leggere nel controllo del presente. Da secoli si è diffuso il giudizio sulla politica come «*furberia fortunata*» retta da «certe regole arcane, che sono il palladio degli Stati; quasichè la furberia possa avere una regola» (ivi:294). Ma nell'esperienza della Repubblica di Venezia l'attività di governo è stata impostata in base a criteri sempre mutevoli e adeguati a dar conto delle circostanze. E, per lui, il *Principe* entra in quest'ordine di discorso, perché se ne può dare un'interpretazione duplice, cioè non soltanto negativa. Con la sua precettistica scritta a fini di conquista e mantenimento del potere «quel brav'uomo, fissando regole a tiranni d'allora, non ha tanto insegnato ai popoli il modo di conoscere i tiranni d'allora, quanto ai tiranni il modo di farsi corbellare» (ibid.).

Il discernimento di «massime» e «sentenze» machiavelliane in termini di contingenza politica va operato, secondo Tommaseo, anche rispetto ai *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. In uno scritto egli ne chiosa diversi passaggi tratti dal libro primo con l'intento di «correggere o ampliare» alcuni aspetti storici che vi sono affrontati. Ciò gli è spunto per rilevare il contributo esercitato dalla religione a Roma e per ribadire l'importanza conservata dalla morale nella vita pubblica (ivi:613-615). Questi motivi connotano a tutto tondo il pen-

---

<sup>16</sup> In merito al rapporto religione-libertà durante il Risorgimento in generale e nelle opere di Tommaseo in particolare cfr. Viroli (2005:266-299), Bagnoli (2007:91-95, *passim*), Buscemi (2008:447-453).

siero tommaseiano e sono inizialmente prospettati in *Dell'Italia*, definendone le argomentazioni risorgimentali in più capitoli attraverso specifici richiami a passi tolti dai *Discorsi* e, in un caso, dalla raccolta di massime *La mente di un uomo di stato* (cfr. Tommaseo [2003]1835:II,144-146; 185-186; 187-188; 200). L'attenzione del letterato dalmata è attratta dalle parti destinate alla descrizione dei molteplici benefici civili ottenuti dai romani tenendo insieme virtù e religione, come testimoniano gli episodi storici che ne instradano il cammino verso la grandezza da essi raggiunta (cfr. Machiavelli 1971:93-99). Ai brani machiavelliani si dà così una netta intonazione repubblicana, facendone i criteri esemplificativi di un discorso finalizzato a tenere insieme religione e libertà nel Risorgimento d'Italia. Il suo è un cattolicesimo popolare ad alta vocazione pedagogica e politica, che mal sopporta gli equilibri diplomatici e militari dell'Europa restaurata e che intende essere fattore di cambiamento integrale. «Per potenti che i principi siano, i popoli son più potenti di loro. Ed eglino, i preti, son più potenti de' principi; ma nol sanno: e tremano del pensarlo [...] A chi domandasse: quali vorresti tu prima mutati, i preti o i principi; risponderei tosto: i preti». E tra le righe di queste considerazioni, distillate in pagine non meno nette per giudizio, il letterato dalmata non manca di osservare che il «destino d'Italia è in lor mano» (Tommaseo [2003]1835:II,144-146).

In questi brani si può osservare il valore civile del cattolicesimo tommaseiano. Massime e precetti machiavelliani sono fatti convergere verso un'idea d'Italia pensata nel rifiuto di ogni sorta di elitismo politico. L'Italia di Tommaseo sta entro una visione dinamica che fa del popolo il protagonista del bene comune e dell'educazione alla libertà il metodo della repubblica. Ma, secondo lui, tali risultati non si conseguono una volta per tutte: «Or io dico che l'indifferenza non è vizio soltanto de' principi ma de' popoli; dico che l'inerzia e l'incostanza e la sbadataggine è troppa: dico che fin ne' più de' migliori l'amore della libertà non è necessità perpetua, non è loro coscienza, lor vita». Morale e politica, tenute insieme attraverso i parametri vivi dell'esperienza, hanno così il compito di «rinnovare negli animi italiani la coscienza della propria dignità» (ivi:123). A distanza di quasi due secoli queste parole sopravvivono a chi le ha scritte e indicano il percorso per fare dell'Italia una repubblica di coscienze libere e solidali.

### Bibliografia

- BAGNOLI PAOLO, 2007, *L'idea dell'Italia 1815-1861*, Reggio Emilia: Diabasis.  
 BALDINI A. ENZO, 2006, *Tempi della guerra e tempi della politica tra Quattro e Cinquecento. Alle origini del «realismo politico» di Machiavelli e Guicciardini*, in Artemio Enzo Baldini, Marziano Guglielminetti (a cura di), *La «riscoperta» di Guicciardini*, Atti del Convegno internazionale di studi, Torino 14-15 novembre 1997, Genova: Name, pp. 79-93.  
 BORSELLINO NINO, 1970, «Per una storia delle commedie di Machiavelli», in *Cultura e Scuola*, IX, n. 33-34, pp. 229-241.

- BUSCEMI MAURO, 2008, *Religione e politica in Niccolò Tommaseo*, in Franca Biondi Nalis (a cura di), *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, vol. I, *Sovranità, democrazia, costituzionalismo*, Atti del Convegno di Studi, Catania, 22-24 febbraio 2007, Milano: Giuffrè, pp. 447-453.
- CADONI GIORGIO, 1994, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali. N. Machiavelli, F. Guicciardini e D. Giannotti di fronte al tramonto della Florentina libertas*, Roma: Jouvence.
- CANTÙ CESARE, 1885<sup>2</sup>, *Alessandro Manzoni. Reminiscenze di Cesare Cantù*, vol. II, Milano: Fratelli Treves.
- CELLI CARLO, 2009, *Il carnevale di Machiavelli*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- CHABOD FEDERICO, 1993, *Scritti su Machiavelli*, Introduzione di Corrado Vivanti, Torino: Einaudi.
- CIAMPINI RAFFAELE, 1944, *Studi e ricerche su Niccolò Tommaseo*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- CIAMPINI RAFFAELE, 1945, *Vita di Niccolò Tommaseo*, Firenze: Sansoni.
- CIAMPINI RAFFAELE, 1953, *Gian Piero Vieusseux. I suoi viaggi, i suoi giornali, i suoi amici*, Torino: Einaudi.
- DI BIASE CARMINE, 1966, *Tommaseo e Dante: ritratto di Dante ovvero autoritratto di Tommaseo*: Marcianise: La Diana.
- FASANO JACOPO, 2000, *Tommaseo, Machiavelli e le congiure. Postille ad una rilettura del duca d'Atene*, in Marco Santagata, Alfredo Stussi (a cura di), *Studi per Umberto Carpi, un saluto da amici e colleghi*, Pisa: ETS, pp. 405-421.
- FIGORILLI MARIA CRISTINA, 2006, *Machiavelli moralista: ricerche su fonti, lessico e fortuna*, premessa di Giulio Ferroni, Napoli: Liguori.
- GILBERT FELIX, 1965, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Torino: Einaudi.
- LAMENNAIS, FÉLICITÉ ROBERT, 1834, *Parole di un credente, aggiuntevi le considerazioni di un cattolico italiano in risposta all'enciclica*, Italia.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1971, *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze: Sansoni.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1982, *Discorso intorno alla nostra lingua*, a cura di Paolo Trovato, Padova: Editrice Antenore.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1995, *Il principe*, a cura di Giorgio Inglese, Torino: Einaudi.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1997, *Clizia. Andria. Dialogo intorno alla nostra lingua*, a cura di Giorgio Inglese, Milano: Rizzoli.
- MARONGIU ANTONIO, 1975, "La parola «stato» nel carteggio Machiavelli-Guicciardini-Vettori", in *Storia e Politica*, a. XIV, fasc. III, luglio-settembre, pp. 333-344.
- MISSORI VIRGILIO, 1963, "Tommaseo e Lamennais", in *Rivista Rosminiana*, luglio-settembre, pp. 206-224.
- PETROCCHI GIORGIO, 1977, *Tommaseo, Firenze e l'«Antologia»*, in *Primo centenario della morte di Niccolò Tommaseo 1874-1974*, Atti delle onoranze tommaseiane, Firenze marzo-maggio 1974, Firenze: Leo S. Olschki Editore, pp. 13-27.
- PORCIANI ILARIA, 1979, *L'«Archivio Storico Italiano». Organizzazione della ricerca ed egemonia moderata nel Risorgimento*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- RIDOLFI ROBERTO, 1968, *Studi sulle commedie del Machiavelli*, Pisa: Nistri-Lischi.
- RUSSO LUIGI, 1988, *Machiavelli*, Roma-Bari: Laterza.
- SASSO GENNARO, 1993, *Niccolò Machiavelli*, 2 voll., Bologna: il Mulino.
- SCIACCA ENZO, 2005, *Principati e repubbliche. Machiavelli, le forme politiche e il pensiero francese del Cinquecento*, Firenze: CET.
- SESTAN ERNESTO, 1986, *La Firenze di Vieusseux e di Capponi*, a cura di G. Spadolini, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- SKINNER QUENTIN, 1999, *Machiavelli*, Bologna: il Mulino.
- SPADOLINI GIOVANNI, 1974<sup>3</sup>, *Autunno del Risorgimento*, Firenze: Le Monnier.
- SPIRITO UGO, 1968, *Machiavelli e Guicciardini*, Firenze: Sansoni.
- TABET XAVIER, 2007, *Il «mito risorgimentale» di Machiavelli*, in Paolo Carta, Xavier Tabet (a cura di), *Machiavelli nel XIX e XX secolo - Machiavel aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Giornate di studio organizzate dal Dipartimento di Scienze Giuridiche di Trento, l'Université Paris 8 e l'ENS de Lyon (Lione, 3-4 giugno 2003; Parigi, 5-7 giugno 2004, Padova: CEDAM, pp. 67-85.

- TELLINI GINO, 2002, *Su Tommaseo narratore e poeta*, in Id., *Filologia e storiografia: da Tasso al Novecento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 215-236.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1830, *Nuovo dizionario de' sinonimi della lingua italiana*, Firenze: dalla tipografia di Luigi Pezzati.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 2003 (1835), *Dell'Italia*, ristampa anastatica dell'edizione 1920-1921, postfazione di F. Bruni, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1838, *Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI<sup>e</sup> siècle recueillies et traduites par M. N. Tommaseo*, Paris: Imprimerie Royale.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1846, *Sull'educazione, desiderii*, Firenze: Felice Le Monnier.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1851, *Roma e il mondo*, prima traduzione italiana, Capolago-Torino: Tipografia Elvetica-Libreria Patria coeditrici.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1859, *Il papa e l'imperatore*, Italia.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1862a, *Il secondo esilio. Scritti di N.T. concernenti le cose d'Italia e d'Europa dal 1849 in poi*, vol. I, Milano: Francesco Vito.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1862b, *Il secondo esilio. Scritti di N.T. concernenti le cose d'Italia e d'Europa dal 1849 in poi*, vol. II, Milano: Francesco Vito.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1863, *A Enrico Cenni autore del libro delle presenti condizioni d'Italia*, Lucca: Landi.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1865, *Il parlamento e l'Italia: lettera di N. Tommaseo*, Firenze: Tip. G. Cassone e Comp.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1867, *Dizionario estetico*, Firenze: successori Le Monnier.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1868a, *Il serio nel faceto. Scritti vari*, Firenze: successori Le Monnier.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1868b, *Intorno all'unità della lingua italiana. Discorso*, in *Adunanza solenne della R. Accademia della Crusca tenuta il 13 settembre del 1868*, Firenze: coi tipi di M. Cellini e C. alla Galileana.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1971 (1857), *Bellezza e civiltà*, a cura di A. Mazzotti, Milano: Marzorati.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1985 (1863), *Di Giampietro Vieusseux e dell'andamento della civiltà italiana in un quarto di secolo, memorie* (Firenze: Stamperia sulle logge del grano), presentazione di G. Spadolini, Firenze: Società Toscana per la storia del Risorgimento.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1985 (1872), *Giovan Battista Vico e il suo secolo*, Palermo: Sellerio.
- VIROLI MAURIZIO, 2005, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari: Laterza.
- Vocabolario degli Accademici della Crusca in questa seconda impressione [e] con tre indici delle voci, locuzioni, e proverbi Latini, e Greci, posti per entro l'Opera*, 1623, Venezia: appresso Iacopo Sarzina.
- Vocabolario degli Accademici della Crusca in questa terza impressione nuovamente corretto, e copiosamente accresciuto, al Serenissimo Cosimo terzo, Granduca di Toscana lor signore*, 1691, volume secondo, Firenze: nella Stamperia dell'Accademia della Crusca.
- Vocabolario degli Accademici della Crusca*, 1741, quinta impressione, volume secondo D-I, Venezia: appresso Francesco Pitteri.
- Vocabolario della lingua italiana già compilato dagli accademici della Crusca ed ora nuovamente corretto ed accresciuto dall'abate Giuseppe Manuzzi*, 1836, tomo primo parte seconda, Firenze: appresso David Passigli e socj.

*Abstract*

MACHIAVELLI NELLE PAGINE DI TOMMASEO

(MACHIAVELLI IN TOMMASEO'S PAGES)

*Keywords:* Niccolò Tommaseo, Niccolò Machiavelli, Republicanism, Risorgimento, Liberal Catholicism.

This essay analyses the importance of the works of Machiavelli in Tommaseo's thought. The impact that the maxims and precepts of Machiavelli have on the historical, literary and Risorgimento view of Tommaseo, is brought out through a detailed study of the sources.

MAURO BUSCEMI  
Università degli Studi di Palermo  
mauro.buscemi@unipa.it

LAURA MITAROTONDO

RELIGIONI E POLITICA IN ANDREA ZAMBELLI:  
UN CAPITOLO DEL MACHIAVELLISMO NELLA CULTURA  
LOMBARDA PRE-UNITARIA

1. *Machiavelli, le religioni, la storia: i vettori della ricerca di Zambelli*

Nel *corpus* dell'opera di Andrea Zambelli – docente e rettore dell'Università di Pavia negli anni di poco precedenti il compimento storico dell'Unità nazionale italiana – insistono due elementi pressoché costanti per incidenza e pregnanza. Il primo è rappresentato dal ricorso più che frequente a Machiavelli, autore-paradigmatico del pensiero politico europeo di età moderna, assunto come modello inesaureibile sia sul versante dell'elaborazione dei concetti politici, sia su quello dello stile innovativo della prosa politica. L'altro è costituito dall'attenzione nei confronti delle religioni, dei loro risvolti sociali e civili, dell'importanza di una originaria funzione spirituale e, insieme, del riconoscimento del loro ruolo divenuto nevralgico nella storia delle società, a seguito di un processo di crescente secolarizzazione che ha favorito la circolazione della materia religiosa – anche orientale – nella determinazione storica della tradizione culturale occidentale ed europea.

Nel presente contributo si intende mettere in risalto come la presenza di Machiavelli, nel tessuto articolato delle opere di Zambelli, non costituisca un motivo occasionale, non si offra nel segno della citazione arguta, non esemplifichi un atteggiamento critico di “attualizzazione” del pensiero del Segretario fiorentino e si definisca, invece, quale espressione di una motivata partecipazione alle modalità del racconto della politica e ad un preciso concetto della storia e del conflitto di ascendenza chiaramente machiavelliane.

Gli scritti del professore pavese sono contraddistinti, sin dagli esordi, da rinvii estremamente significativi alla letteratura machiavelliana. Nei saggi, più spesso brevi – che si offrono non di rado nella forma di scritti dedicati a pronunciamenti accademici –, Machiavelli compare con straordinaria frequenza ad indicare la consapevole assunzione del magistero del Fiorentino e la sua appartenenza ad un canone di autorità riconosciute e apprezzate da Zambelli. In quasi tutte queste opere riecheggiano in maniera inequivocabile i motivi nevralgici della scrittura machiavelliana, unitamente ai numerosi e puntuali rinvii ad altri autori, prevalentemente storici e filosofi: da questa trama composita di riferimenti emerge il profilo di uno studioso del pensiero politico moderno e contemporaneo, appassionato cultore delle civiltà classiche, come già rilevato da Ferdinando Cavalli in

quelle pagine dedicate a Zambelli nell'opera *La scienza politica in Italia* (Cavalli 1865, IV:343).

Allo stesso tempo, a partire dall'archetipico rinvio a Machiavelli, si vuole qui valorizzare la centralità del nesso fra religione e lessico della politica nella scrittura di uno studioso attento a registrare – attraverso la dialettica fra antico e moderno – il profilo della parabola della libertà, a ricercare la verità storica nel racconto della politica, a riconoscere nella storia una perenne maestra e la custode delle libertà degli individui, infine a segnalare, implicitamente, la propria appartenenza ad una cultura liberale italiana radicata nella tradizione civile lombarda.

La continua fedeltà alla storia, del resto, proveniva a Zambelli dal magistero milanese del Romagnosi, le cui lezioni dischiusero al giovanissimo studente di Lonato «un largo orizzonte di idee» e, sicuramente, «contribuirono ad accenderlo d'indomito amore per quelle discipline storiche in cui, più che nelle economiche, venne in tanta eccellenza» (*Memorie e documenti* 1970:505). Da Romagnosi, probabilmente, Zambelli derivò uno degli accenti peculiari della sua indagine storiografica, quello della “comparazione”, che incise maggiormente nel profilo delle sue scritture, impegnate a comporre il mosaico dei riferimenti e dei condizionamenti reciproci fra tradizioni economiche, culturali, religiose e i corrispondenti sistemi di governo.<sup>1</sup>

Chiamato nel 1825 a ricoprire la cattedra di *Storia Universale ed Austriaca* presso l'Università di Pavia, «cattedra che nel 1828 mutava per quella in *scienze e leggi della politica*» (*Memorie e documenti* 1970:505), Zambelli intrecciò proficui scambi culturali con l'Istituto Lombardo di Scienze, Lettere e Arti con *Il Politecnico* e la *Rivista d'Europa*.

Oltre ad esercitare l'attività di docente presso l'Ateneo pavese, Zambelli non derogò mai allo studio anche nelle forme di un'intensa attività scientifica che si tradusse nella composizione di molteplici raccolte di *Memorie e Discorsi*, ma soprattutto nella stesura della più celebre opera *Delle differenze politiche fra i popoli antichi ed i moderni*.<sup>2</sup>

Rimasto incompiuto di una terza parte da dedicare alla *Ricchezza* – stando alle intenzioni dell'autore<sup>3</sup> – questo ampio trattato, composto di una prima sezione in due libri sulla *Guerra* (1839), recensita

---

<sup>1</sup> In riferimento al modello storiografico di scuola milanese al quale attinse Zambelli, ma che incise anche nella formazione di Cattaneo, si veda Martirano (2006:44-49).

<sup>2</sup> «Egli intendeva indagare soprattutto l'influenza del progresso scientifico e tecnico sullo sviluppo della società e i rapporti di questa nel campo politico cominciando dalla guerra» Pieri (1962:162).

<sup>3</sup> È lo stesso Zambelli, nel *Proemio* al volume sulle religioni, a manifestare l'intenzione di non volersi intrattenere sul tema della ricchezza, come si ricava dalle sue parole: «Lasciai dunque sospese le mie considerazioni sulla ricchezza, e mi detti in quella vece a considerare le differenti influenze del gentilesimo e del cristianesimo sullo stato civile dei popoli» Zambelli (1846:8).



da Cattaneo nel 1839 sui fogli del *Politecnico*,<sup>4</sup> si proponeva di affrontare organicamente anche la materia delle *Religioni* (1846).

Incompleta e mutila proprio delle argomentazioni inerenti la storia e i caratteri del Cristianesimo, la seconda parte del trattato apre all'indagine, ripresa successivamente, sulla genesi dell'influenza politica delle religioni antiche, istituendo un primo momento di analisi storico-comparativa fra i culti pagani e la religione ebraica.

## 2. *Le Considerazioni sul Principe e la critica del machiavellismo*

Collaboratore della prestigiosa rivista lombarda diretta da Cattaneo, Zambelli consegnò proprio alle pagine del *Politecnico* la prima versione del saggio *Alcune Considerazioni sul Libro del Principe di Macchiavelli*, uscita nel terzo volume del periodico nel 1840 e ristampata, successivamente, a Milano nel 1841.<sup>5</sup>

Giudicato da Pasquale Villari «[...] di certo il miglior lavoro che sul *Principe* fosse stato fin allora pubblicato in Italia» (Villari 1927:220), l'opera dedicata al Fiorentino si presenta come un breve trattato storico-politico, una sintetica apologia del *Principe* che denota una sicura conoscenza della scrittura machiavelliana e, insieme, un'approfondita e non consueta padronanza della letteratura critica, specie coeva, intrattenutasi sul testo del *Principe*.

Sin dalla scelta del termine *Considerazioni*, adottato già da Guicciardini per il suo commento ai *Discorsi* machiavelliani, Zambelli svela l'intenzione di leggere da storico il libro del *Principe*, soffermandosi sulle interpretazioni prodotte dalla storia intorno alla più discussa delle opere di Machiavelli.

L'esordio di questa scrittura, infatti, presentata sotto forma di *Memoria*, propone l'attualità della spinosa questione del machiavellismo, nodo problematico relativo alle interpretazioni e ai giudizi di biasimo o di lode che si sono affollati, nei secoli, intorno alle pagine del *Principe*; muovendo dalla necessità di restituire il testo alla sua reale dimensione storica, Zambelli denuncia i limiti della critica incapace di guardare il libro «nel suo vero aspetto» e incline piuttosto a giustificarlo o vituperarlo (Zambelli 1841:3).

In una prima sezione del saggio, l'autore si impegna a respingere la settecentesca tesi dell'obliquità e il corredo delle letture votate a disconoscere il significato e le ragioni storiche dell'opera machiavel-

<sup>4</sup> Nel suo resoconto, Cattaneo celebrava, non solo la perizia scientifica di Zambelli storico, ma la sua capacità di innovazione nel genere del trattato militare, coniugando il lessico della guerra con quello della politica. Cfr. Cattaneo (1989:253-54).

<sup>5</sup> Le *Considerazioni* di Zambelli vennero inoltre premesse ad alcune edizioni di opere di Machiavelli pubblicate fra la metà del XIX secolo e i primi decenni del secolo successivo. Tra le altre, gioverà qui ricordare l'edizione torinese del 1852 del *Principe* e dei *Discorsi*, che veniva preceduta dal saggio su Machiavelli del giurista Pasquale Stanislao Mancini e dalla memoria di Andrea Zambelli. Cfr. Sartorello (2009:67).

liana.<sup>6</sup> In tal senso, Zambelli attingendo agli epistolari privati del Fiorentino rimuove sia i dubbi intorno all'autenticità, nient'affatto obliqua, delle intenzioni dell'autore, sia le argomentazioni di quelli che hanno giudicato incompatibili fra loro i contenuti del *Principe* e dei *Discorsi*, attribuendoli addirittura a fasi differenti della riflessione politica machiavelliana.

Nel passare in rassegna le interpretazioni venute da storici, politici, filosofi, Zambelli si concentra in particolar modo sulle tesi dell'inglese T.B. Macaulay, ribattendo al suo celebre *Essay* su Machiavelli pubblicato a Londra nel 1827.<sup>7</sup> Abbracciando l'analoga prospettiva storicistica, Zambelli rinviene nella lettura dell'intellettuale vittoriano la corretta valutazione del rapporto fra il pensiero politico di Machiavelli ed il suo tempo, pur denunciando i limiti di una visione ancora troppo angusta, impreparata per cogliere la complessità della situazione politica italiana – connotata da un'accentuata frammentarietà di origine feudale, dalla diffusa presenza delle milizie mercenarie, da una dilagante corruzione – alla quale Machiavelli opponeva l'opzione della forte centralizzazione del potere del Principe.<sup>8</sup>

Nondimeno, su questa linea polemica, Zambelli respinge la teoria della doppia moralità immaginata da Macaulay e ribadisce con vigore la stretta relazione fra i precetti esposti dal Segretario fiorentino e la condotta dei Principi italiani del XVI secolo, scrivendo:

Egli pertanto non era nè un ipócrita, nè uno scellerato; era un uomo politico del Quattrocento, che volle far la pittura del suo secolo, pieno di atroci e cupi tiranni e di pubblici misfatti, il quale non reputossi offeso da un libro che lo ritraeva al naturale; un politico, che sarebbesi assai meravigliato che gli altri si meravigliasse della sua condotta (Zambelli 1841:7).

Non riconoscendo Machiavelli artefice di frodi, pertanto, né sostenitore di modelli politici in contraddizione, Zambelli, entrando nel merito della dialettica principato-repubblica, ribadisce:

[...] era in lui un'alternazione di amore per la repubblica, e di amore per l'indipendenza italica da effettuarsi per mezzo dell'unità monarchica; gli avvenimenti risvegliavano or questo affetto or quello; ora sorgeagli in mente il fatal cerchio delle umane cose, ora ripigliava le abitudini repubblicane. L'ondeggiar che faceano allora le città italiche in scambiamenti repubblicani e monarchici effettua vasi pure nelle con-

---

<sup>6</sup> «Alcuni han preteso dimostrare, che quivi egli non parlasse da senno, ma solo per far la satira dei tiranni di cui abbondava la sua età, e col fingere di dar lezioni ai principi ne abbia date di grandi ai popoli, svelando le perfidie e le malvagità di quelli [...]» Zambelli (1841:3-4).

<sup>7</sup> Sul saggio machiavelliano di Macaulay mi sia concesso di rinviare a Mitarotondo (2009:357-78).

<sup>8</sup> Sul tema cfr. Procacci (1995:396-98), Tabet (2007:79-81), Sartorello (2009:66-71).

siderazioni pratiche del Segretario: egli era in tutto un riflesso de'suoi tempi (Zambelli 1841:38-39).

Una seconda sezione della *Memoria* è invece dedicata a ricostruire il fitto sistema di relazioni fra le opere di Machiavelli e i fatti storici, le vicende politiche delle quali il Segretario fiorentino è spettatore. Assoluta preminenza, nel corso dell'articolata narrazione, è riservata ai capitoli del *Principe* e alla figura del Valentino.

Preoccupato dalla mancanza di unità, Machiavelli assume in queste pagine la statura dell'uomo di Stato e la sua riflessione politica viene indagata in una prospettiva più generosa di quella di Macaulay, sin dalla valutazione del fattore della corruzione, considerato come tipico nell'intera storia europea del XVI secolo, e non solo di quella italiana.

Le *Considerazioni* offrono una specola per osservare la vicenda machiavelliana muovendo dalla ricostruzione del contesto storico del Rinascimento europeo, lumeggiato attraverso i lettori di Machiavelli e, ancor più, indagato a partire da quel vettore di senso rappresentato dal Segretario fiorentino, espressione di un tempo della storia e sua stessa proiezione.

Zambelli approva e accoglie l'invito machiavelliano alla tutela dello Stato, attraverso tutti i mezzi necessari e secondo i modi che impongono le circostanze, nella convinzione che la salvaguardia e la ragione dell'ordine politico siano valori assoluti, da tutelare, come si evince quando scrive: «Per la necessità evidente del comun bene, per garantirsi e salvarsi dall'altrui perfidie e malvagità, non per farne, la ragione di stato è non solo un diritto ma sì un'obbligazione naturale ed indispensabile» (Ivi:46).

La visione politica dell'accademico, dedotta da un modello di società liberale di ispirazione cattolica, poggia saldamente sul presupposto dell'equilibrio sociale garantito dall'idea di un'autorità centrale, di tipo monarchico, in grado di favorire l'ordine ed il bene comune, allontanando da sé ogni deriva dispotica ed ogni assalto al principio dell'interesse dei cittadini, come risulta chiaro dalle *Considerazioni*:

La società deve essere dagli estremi pericoli salvata ad ogni costo, ed in modo pronto ed efficace, altrimenti ne nascon due mali, la mancanza dei beni che non si ottengono e le pubbliche sventure che si vanno di di in di accumulando [...]. Il poter sociale ora fu l'effetto della natura, ora della fortuna, ora dell'arte; ma dove soddisfaccia allo scopo di effettuare una tranquilla e felice convivenza, i cittadini hanno il dovere di uniformarvi gl'interessi e le opere (Ivi:47).

Se, dunque, Zambelli dedica espressamente una lunga *Memoria* al *Principe*, avvertendo un'integrale consonanza rispetto ai modi e al lessico del racconto politico del Segretario fiorentino, tale da ritenerlo uno strumento ancora estremamente efficace per indagare storie lon-

tane e realtà politiche più prossime, nondimeno il verbo di Machiavelli, i suoi insegnamenti, permeano capillarmente le scritture del professore di Lonato.

Quando non parla attraverso citazioni testuali, Machiavelli viene ricordato, non di rado accanto a Montesquieu, come l'autore che incarna il linguaggio delle «cose civili e politiche» (Zambelli 1855:13).

Da Machiavelli, Zambelli deriva la considerazione della storia come paradigma conoscitivo e l'importanza del concetto della realtà effettuale, che si traduce nell'osservazione analitica degli aspetti concreti della vita politica e nel deciso rigetto delle costruzioni politiche utopistiche.

Che il professore pavese facesse tesoro dell'invito a coltivare con fermezza l'insegnamento machiavelliano del realismo, appare manifesto da una dichiarazione esplicita, posta quasi in chiusura delle sue *Considerazioni*, nella quale viene riconosciuto come prezioso l'«ammestramento» contenuto nel XV capitolo del *Principe*. È interessante che la ripresa del passo machiavelliano sia accompagnata da un pregnante riferimento alla realtà politica contemporanea, condizionata dalla circolazione di alcune dottrine, polemicamente considerate utopistiche:

Cotali parole di uno, che per la continua lezione delle cose del mondo, e per la lunga pratica delle corti e degli affari pubblici erasi tanto profondato in queste materie, non doveano essere dimenticate; ma pur troppo e nell'età di Macchiavelli e nelle posteriori o non le conobbero o non le curarono gli utopisti, e pur troppo in tempi a noi vicini trovaron costoro che prestò ad essi credenza, onde sorsero siffatte costituzioni di stati e siffatto ordini politici, che essendo in soverchia discordanza cogli effettivi bisogni sociali, non poteano reggersi, e crollavano da sé medesimi tra infinite sventure pubbliche e private (Zambelli 1841:57).

Testimonianza eloquente della convinta distanza maturata rispetto a modelli politici astratti, in nome della piena adesione al principio della verità effettuale è, d'altro canto, il politicissimo discorso *Di alcune odierne utopie*, pronunciato in occasione del «solenne riaprimento degli studj», per l'anno accademico 1842-43, presso l'Ateneo pavese, pubblicato sulle pagine del *Politecnico*, e riproposto in estratto nel 1843.

Non meraviglierà che le prime parole di Zambelli siano anticipate da un *incipit* machiavelliano che riporta il più noto passo del celebre capitolo XV del *Principe* nel quale, il Fiorentino, respingendo le repubbliche immaginarie, invoca la fedeltà alla verità effettuale.

In questo contributo l'accademico si propone di illustrare le cause che rendono alcune dottrine politiche erronee e pericolose; dopo aver tracciato un sintetico *excursus* della letteratura utopistica classica egli definisce le opere di Platone, Campanella, Harrington «strane illusioni [...] ma, speculative e non pratiche, individuali e non colletti-

ve» (Zambelli 1843:60). A quella più innocua tradizione, Zambelli contrappone le «massime ardite» di Saint-Simon, Fourier, Owen considerate dannose per l'equilibrio della società politica contemporanea, forte del progresso delle tecniche, dei traguardi della cultura liberale, di un andamento della società "industrioso" e produttivo. In urto con l'idea di un così radicale ripensamento della civiltà moderna che potesse minare il compromesso fra religione e Stato, sul quale riposava l'edificio istituzionale, Zambelli commenta: «Il culto, i governi, la famiglia, la proprietà, i diritti e i doveri più sacri, tutto essi divisarono di trasformare; ed avendo trovato chi lor prestava credenza, presunsero altresì di recare ad effetto gli strani divisamenti e di cangiare la faccia della società e del mondo» (Ibidem).

Manifesta appare l'intenzione dell'accademico di respingere con forza un pensiero politico nella fase più complessa della sua elaborazione: rigettando l'idea che la società industriale potesse essere attraversata da un lacerante conflitto e da un «perpetuo antagonismo» (Ivi:62) che incideva sulla dialettica fra le classi, mostrando il volto dell'oppressione, da un lato, e quello del profitto, dall'altro, Zambelli dichiarava l'appartenenza ad un indirizzo filosofico e politico di segno opposto rispetto a quello dei primi socialisti. In questo saggio, ricco di riferimenti a politici, storici, economisti, numerosi sono i rinvii alla tradizione inglese benthamiana e al liberalismo come cultura della libera espressione del pensiero e della felicità degli individui, fondata sul benessere del singolo che si proietta su quello della comunità, attraverso i valori della famiglia, del lavoro, del possesso, garantiti da uno Stato che tutela ed istituzionalizza la libertà.

Nella visione "prudente" dell'accademico, preoccupato che le moderne utopie possano «disturbare il corso felice di tanta civiltà» (Ivi:100), non manca, tuttavia, l'analisi oggettiva della realtà politica e il riconoscimento di un elevato coefficiente di conflittualità civile. Questa crepa nell'edificio della società liberale è, nondimeno, guardata ancora attraverso il filtro machiavelliano. Zambelli accetta l'idea della presenza di un conflitto perenne, ma lo intende in senso storico, considerandolo un fattore congenito della tradizione nazionale italiana, secondo l'insegnamento del Segretario fiorentino. Questa sua lettura è sicuramente debitrice di una visione naturalistica e non sociale del conflitto, così come la sua riflessione sulle dinamiche della società e della politica non è strutturata intorno ad un sistema etico, ma ad una *praxis*, ad un punto di vista empirico che contempla una morale sociale, della collettività, ma non universale.

La vita reale alla quale Zambelli guarda, quella raccontata come «istoria del mondo», «non è infatti che la storia dell'antagonismo delle passioni» (Ivi:66), è la vita che si consuma nella società civile, nel rispetto della materialità e dell'interesse dei singoli.

E ancora, la storia e il bisogno di tornare continuamente ad essa, accumuna Machiavelli e lo studioso lombardo, nella convinzione di

voler restituire i fatti alla loro ragione, per derivare le leggi fondamentali dell'agire politico degli uomini: «Gran fonte di politica fu sempre la storia» (Zambelli 1859:125), sostiene Zambelli discutendo sui temi dell'origine della ricchezza delle nazioni e sui sistemi per fornirne una valutazione, presso le società antiche e le nazioni moderne.

Su altro versante, il racconto storico e le fitte relazioni fra vero storico e politica, tra la ricerca della verità materiale e la funzione della storia come canale di «ammaestramento» morale e politico, costituiscono un ulteriore oggetto di indagine nelle pagine del discorso zambelliano intitolato *Delle cause da cui derivarono parecchie alterazioni nelle storie antiche*, introdotto ancora da un inciso machiavelliano tratto da *Discorsi II,5* e relativo al tema dell'effimera memoria delle cose del mondo.

Machiavelli esiste, dunque, nell'opera di Zambelli in maniera diffusa e pregnante; è molto frequente, leggendo discorsi, saggi o memorie del professore di Pavia, imbattersi in citazioni machiavelliane che suggellano un periodo, concludono un discorso, legittimano un'affermazione, anche quando compaiono in una cornice concettuale fatta di argomentazioni apparentemente distanti da quelle del Segretario fiorentino.

Il richiamo a Machiavelli si giustifica in ogni caso, in ragione di quella profonda consonanza nella lettura dei caratteri della realtà, della storia, del conflitto che suggerisce persino un comune e bonario sguardo sull'andamento delle cose del mondo. Si pensi, in tal senso, a Zambelli che nel breve discorso *Di alcune leggi sul costume* intenta una polemica contro il meretricio e ricorre a Machiavelli, parafrasando un passo tratto da *Discorsi II,1*, per constatare: «Tutto retto, tutto buono, al mondo non si troverà mai» (Zambelli 1843:82).

### 3. *Il nesso religione-politica nella dialettica Oriente-Occidente: alcune riflessioni sul Cristianesimo*

La religione, nelle pagine di Zambelli, occupa un campo di studio e di ricerca assai rilevante, soprattutto in riferimento alla sua incidenza politica.

Religione e politica, infatti, sono considerati dallo studioso indicatori preziosi per cogliere i mutamenti avvenuti nella storia delle civiltà antiche e di quelle presenti, per istituire confronti fra modelli culturali e sociali lontani nel tempo, per rileggere il passato nell'intenzione di decifrare la realtà contemporanea, richiamandosi a Machiavelli, Vico, Montesquieu, Rousseau, Constant, Comte come ad archetipi metodologici.

Risalgono al periodo compreso fra il 1846 ed il 1857 i contributi di maggior interesse dell'accademico pavese sul tema del rapporto fra le religioni antiche e i risvolti politici e culturali che incisero sulle forme di governo, condizionate o addirittura determinate da quelle religioni.

Nelle scritture di questi anni, segnate dalla traccia della rivoluzione – si pensi agli avvenimenti del 1848 – e dall’attesa del compimento del processo di unificazione, viene espressa una convinzione maturata in sede storiografica, secondo la quale la storia, intesa soprattutto come storia politica – storia dunque della genesi e dello sviluppo delle forme di governo, ma anche delle crisi e dei conflitti che investono le istituzioni – non possa essere letta nella sua compiutezza, se non anche come storia delle discordie religiose.

A partire da questo presupposto, le riflessioni di Zambelli assecondano una duplice prospettiva. Il binomio religione-politica per un verso diventa necessario per decifrare le vicende storiche del presente, per altro verso si fa strumento d’indagine della genesi storica di sistemi di governo antichi, legati a culti e confessioni religiose differenti fra loro.

In tal senso, seguendo un indirizzo di ricerca largamente diffuso nella cultura lombarda di quegli anni – debitrice dell’esperienza di storici, antiquari orientalisti, filologi – Zambelli torna a leggere in chiave politica e sociale quel tema dell’“incivilimento” già caro al Romagnosi, fautore di una teoria della conoscenza fondata sull’osservazione empirica delle azioni umane e sull’evoluzione degli Stati intesi come espressioni del connubio fra ragioni economiche, religiose e culturali.<sup>9</sup>

Nel 1846, dopo i primi due libri dedicati alla guerra viene pubblicato il terzo volume dell’opera *Delle differenze politiche fra i popoli antichi ed i moderni*, intitolato *Le religioni*. Ai temi affrontati nelle pagine di questo lungo saggio, Zambelli si sarebbe richiamato frequentemente, anche in tempi successivi, per indicare il luogo in cui, come egli stesso scrive, «[...] esposi i primitivi ordinamenti sociali, effettuati col mezzo dei patriarchi divini, ad un tempo pontefici, comandanti d’armi e sovrani, originarij autori delle antiche genti» (Zambelli 1850:7-8), fissando alcuni passaggi decisivi per indicare il carattere politico delle antiche religioni e la loro funzione di ordinamento sociale.

Istituendo una serie di confronti fra differenti confessioni religiose, lo studioso intende verificare se nella storia dell’umanità esistano testimonianze dell’influenza dei culti antichi o delle religioni moderne sulle costituzioni degli Stati e se questo processo di condizionamento abbia arrecato o meno vantaggi agli uomini. Forte nella convinzione delle finalità e dell’utilità della ricerca, nel *Proemio* dell’opera lo studioso così descrive i suoi obiettivi:

Dimostrare quali furono le cause dell’influenza politica delle religioni antiche: far conoscere le differenze fra la teocrazia pagana e l’ebraica, tra lo scopo conservatore anzi retrogrado della prima e quello profetico della seconda, che era appunto la futura legge di spiritualità e di uni-

---

<sup>9</sup> Sull’argomento cfr. anche Martirano (2006:43-71).

versalità, legge di tutti i paesi, di tutte le età, di tutti i governi: esaminare i vantaggi e gli svantaggi delle politiche religiose antiche, confrontandoli appresso colla moderna influenza del codice morale e non politico dell'Evangelio (Zambelli 1846:13).

Qualche anno più tardi, nel saggio intitolato *Se dall'influenza politica dell'antico paganesimo derivassero maggiori vantaggi o svantaggi*, Zambelli tornava a chiarire: «Relativamente allo Stato, la religione può esercitare la sua influenza in due guise: può essere soltanto una legge morale; può essere una legge ad un tempo e morale e politica [...]» (Zambelli 1851:3), e ancora «la religione è un mezzo della politica, non solo utile ma necessario ad ogni società civile; perché siccome le leggi non influiscono che sulle azioni esterne [...] riesce a quelle indispensabile il ricorso alla sanzione religiosa» (Ivi:4).

Sarà utile, a questo punto, sottolineare come dalle scritture zambelliane dedicate alle religioni orientali emerga un dato di assoluto rilievo per intendere la modalità attraverso la quale lo studioso presenta i caratteri storici e genetici del Cristianesimo: la religione, in sistemi fondati su modelli teocratici, si fa strumento necessario per realizzare un ordine politico, perché consente di regolare i costumi e di conservare il carattere morale della società (Ivi:9).

Nel corso delle sue ricerche, dunque, Zambelli realizza come, soprattutto presso le civiltà indiana ed egizia le religioni, oltre ad assumere un carattere ordinamentale, si siano storicamente definite intorno al ruolo decisivo della casta sacerdotale, depositaria delle conoscenze e del controllo delle magistrature e come una tale egemonia abbia determinato il carattere teocratico di quelle società, disegnando il profilo «stazionario» della civiltà, la natura dei suoi abitanti, inclini ad una schiavitù delle volontà e delle menti (Zambelli 1850:5).

Lo studio sui fattori di condizionamento dello sviluppo politico di una comunità, come risultante di un'originaria fusione costitutiva e identitaria fra il culto religioso e le istituzioni politiche, sembra tradire un'inclinazione di Zambelli al "determinismo", fondata sulla necessaria fedeltà di ogni religione ai suoi principi originari, quasi che essa sia chiamata ad assecondare il monito di Montesquieu, giudice della storia di Roma.

E sebbene Zambelli sostenga che «è necessaria ad ogni Stato una religione, come codice morale» (Zambelli 1851:13), d'altra parte egli ritiene che la rigidità di una fede religiosa, legata ad un sistema di credenze, ad una conoscenza basata sulle tradizioni e sui testi sacri mal si adatti, nel tempo, alla flessibilità che richiedono le leggi politiche, le norme del vivere associato. Pertanto, una religione nata come codice politico può contribuire alla creazione di un ordine civile ma «presto o tardi, contraddicendone con la sua immobilità il movimento naturale e legittimo, ne provoca uno illegittimo e disordinato, e contribuisce anch'essa alla propria declinazione e rovina» (Ibidem).



Ancora, il nodo religione-politica viene affrontato secondo una prospettiva di maggior respiro nell'opera, composta di quattordici memorie scritte fra il 1852 ed il 1857, *Sull'influenza politica dell'Islamismo*, nella quale Zambelli mette in risalto l'incidenza delle tradizioni culturali islamiche, ivi comprese quelle di natura religiosa, nella tradizione culturale e sociale dell'Occidente e le eventuali forme di dialogo politico fra le due civiltà.

Gli assi lungo i quali si organizza questa indagine storica, pertanto, non sono esclusivamente quelli afferenti alla genesi delle istituzioni civili o religiose, ma anche quelli relativi alle testimonianze scritte, alle forme e ai generi delle letterature che hanno rivelato in luoghi e tempi diversi la presenza di una comune radice tematica e stilistica di origine islamica, dalla quale ha avuto origine il «Risorgimento» culturale di molti Paesi.

Tuttavia, l'Islamismo, considerato il «monoteismo più semplice e puro che da mente umana immaginare si possa» (Zambelli 1852:3), viene descritto come una «teocrazia monarchica» (Ivi:30) fondata grazie alle armi e nata dal connubio fra il sacerdozio ed il principato e, dunque, come ennesima manifestazione del legame fra religione e Stato, rispetto alla quale Zambelli si interroga circa la possibilità che quel modello possa favorire il progresso umano e conciliarsi con la richiesta delle riforme, muovendo in direzione della storia e dell'evoluzione delle istituzioni civili. Analogamente, nel giudicare la Cina moderna erede di una «severa e pertinace teocrazia» (Zambelli 1850:3), retta dall'immenso patriarcato dell'imperatore, egli considera una civiltà così costituita, e ispirata da «uno stato di cose religioso e civile insieme» (Ivi:10), destinata all'immobilità e alla negazione del progresso.

Se rispetto ai risultati dei suoi studi, la tradizione islamica, quella egizia, l'indiana, la cinese e ancor prima i culti pagani offrivano a Zambelli la dimostrazione di una connaturata interferenza fra la religione e «gli ordini civili» (Zambelli 1846:15) la religione cristiana, al momento della sua nascita e rispetto alle finalità che si proponeva, contraddiceva questo principio.

Tutte le ricerche dell'accademico pavese, concentrate sui culti religiosi di paesi o tradizioni culturali molto lontane, nel conservare ferma la dialettica Oriente-Occidente e antico-moderno, sicuramente si allineano al filone erudito che rappresenta un solido argomento della storiografia ottocentesca, italiana e non solo; si pensi, per fare un esempio, ai contributi di Cattaneo *Dell'India antica e moderna* del 1845 e ancora *La Cina antica e moderna* del 1861.

Tuttavia, sia nel volume sulle religioni sia nelle memorie sparse che raccolgono considerazioni sul rapporto religione-politica nelle comunità orientali, si conferma l'intenzione di Zambelli di proporre un confronto con la tradizione cristiana: egli insiste nello stabilire le caratteristiche del Cristianesimo, definendolo come «il culto [...] che

non nacque collo stato né per lo stato, ma per uno scopo spirituale» (Ibidem). Infatti, se il Cristianesimo, più volte descritto come «codice morale e non politico, una legge di spiritualità e di universalità» (Zambelli 1857:37), nella sua fase aurorale non intese affiancare un'istituzione politica, ma si affermò da subito come nuovo culto «nemico» dello Stato, degli ordinamenti politici romani, Zambelli si richiama a Cicerone, Livio, ma anche ad Agostino, per sottolineare la finalità storica del Cristianesimo, intervenuto – quale «provvidenziale» antidoto alla corruzione – a ristabilire la moralità nella fase di più acuta decadenza dell'Impero romano (Zambelli 1854:43).

Ancora più importante per Zambelli è ciò che distingue il Cristianesimo dalle altre religioni: il non trattenere in sé un'originaria valenza politica, ma l'essere nato per un fine eminentemente spirituale, rende unico questo culto e costituisce la ragione della sua universalità.

Nondimeno, anche il Cristianesimo è intervenuto nella storia per determinare «il generale miglioramento dei popoli» (Zambelli 1846:9). Zambelli avverte, pertanto, l'urgenza di operare una distinzione e scrive: «convien distinguere tra cristianesimo e cristianità: fra lo scopo diretto del Vangelo, che è la felicità eterna, e la di lui influenza sulle umane società» (Ibidem). Lo studioso riconosce, dunque, nella cristianità ciò che lega la religione cristiana alle istituzioni, e stima altresì necessario il raggiungimento di una «utilità politica» della religione per determinare gli effetti progressivi sul benessere delle società che emanano dalla sua «perfetta moralità».

Nel duplice ruolo della religione, ora meramente politico, come nel caso della dissoluzione dell'Impero, ora invece più sovrastrutturale, come nell'idea di una società felice, l'accademico non si avvede sempre di praticare due polarità diverse fra loro, sciolte solo nel racconto storico.

In un simile impianto, la “conversione” del messaggio del Vangelo nel lessico delle istituzioni politiche si rende indispensabile, come spiega Zambelli, quando afferma: «Senza di ciò il cristianesimo potea bensì conseguire lo scopo della salute privata delle anime, per la quale infatti lo istituì il suo divino Autore, ma non il generale miglioramento dei popoli» (Ibidem).

Il carattere di universalità del Vangelo cristiano per Zambelli determina anche la generosità del suo messaggio, in grado di raccogliere un'umanità molteplice;<sup>10</sup> tuttavia, egli nega che il carattere dell'universalità debba intendersi in senso politico, e tradursi nel concetto di cosmopolitismo. La difesa assoluta del principio di nazio-

---

<sup>10</sup> Zambelli (1851:16-17) così chiarisce questo concetto: «L'alma legge di Cristo [...] disviluppossi da ogni politico legame, e in cambio di parlare all'Indiano, al Chinese, parlò a tutta l'umanità, e non per un cerchio angusto di civiltà, no pel presente stato, ma per tutti i paesi, per tutti i tempi e per una spirituale felicità [...]».

nalità, della particolarità e della caratteristica identitaria di un popolo resta un punto fermo, per Zambelli, il quale sostiene:

Che il Vangelo sia una legge di universalità nel significato spirituale, è consentaneo ad ogni principio di ragione; è una prova dell'eccellenza di quel Libro, il quale, a differenza di tanti altri codici religiosi, tende a santificare tutta l'umanità che ebbe infatti un solo creatore: ma se co-desta universalità volesse alludere ad una applicazione politica, diverrebbe un grande assurdo, il quale, spegnendo le nazionalità, riuscirebbe a spegnere i conseguenti e necessarj effetti civili: [...] giacchè altrimenti ne verrebbe l'inconveniente ch'io dico, e la religione rivelata sarebbe in opposizione colla naturale che volendo la società civile, necessaria alla conservazione e al perfezionamento degli uomini, dee necessariamente volerne i mezzi, indispensabili ad effettuarla (Zambelli 1850:17).

Se, tuttavia, la religione cristiana è frenata in questa torsione mondana per «l'amore di patria» e per la tutela del principio di nazionalità, nondimeno sono numerosi i luoghi in cui Zambelli, rinviando spesso ai *Discorsi machiavelliani*, legge nella storia gli effetti positivi e quelli negativi della secolarizzazione del Cristianesimo, considerando quanti conflitti e guerre siano scaturite dalle molteplici interpretazioni, dovute alla «natural divergenza dei pareri e degli interessi» (Zambelli 1854:42), alle quali vanno soggetti i «culti contemplativi» (Ivi:44).

Infatti, nella Memoria *Sull'influenza politica del sacerdozio indiano ed egizio* del 1852 Zambelli rigetta il modello teocratico, ritenendo sconveniente che il potere dei sacerdoti indiani si fondasse sulla preminenza della loro casta e sul dispotismo che li rendeva «ad un tempo rappresentanti di Dio e del popolo». Passando, di seguito, al confronto con la situazione politica del XIX secolo, lo studioso attacca direttamente quella «odierna setta teocratica» che ha adottato in ogni epoca comportamenti che favorissero i propri intendimenti politici, puntando ancora sulla doppia rappresentanza ispirata ai concetti di Dio e popolo. Zambelli, a proposito di questa setta, dichiara:

[...] la quale tant'oltre procedette che per cattivarsi l'amor del popolo e così giungere a dominarlo si argomentò di conciliare ai giorni nostri il potere temporale dei papi colle forme popolari; opinione la quale ebbe molti seguaci e parecchi in sino fra gli uomini di Stato. Ma conviene pure, che ciascuno si persuada, esser cose troppo eterogenee, troppo contraddittorie il pontificato e una forma costituzionale, perché possano stare lungamente insieme senza contese e scandali (Zambelli 1852:21).

L'esplicita polemica contro il neo-guelfismo del XIX secolo, del resto sembra contraddire quanto il professore pavese avrebbe sostenuto nel 1857 nel corso del breve saggio *Alcuni pensieri sui danni cagionati nella storia dalle parti guelfe e ghibelline*. Tornando, sin dalle

prime battute, sul carattere morale e non politico del Cristianesimo, reso manifesto dal Vangelo, Zambelli rivendica la necessità che la religione acquisisca un connotato politico, al punto da legittimare l'esercizio del potere temporale della Chiesa. Adottando toni più indulgenti, infatti, egli scrive:

A ogni modo, l'ingerimento politico d'una religione, che per indole propria ne è pur tanto aliena, faceasi allora necessario in via di eccezione, quello che sconveniente sarebbe in altri tempi; necessario, perché là dove manchi un regolare governo convien ricorrere a qualcosa che vi supplisca, perché nelle età grosse il sacerdozio diviene naturalmente l'educatore, il rettore dei popoli, e perché lo spirito di universalità del cristianesimo era l'unico mezzo di concordia nelle divisioni feudali. [...] Il temporale dominio dei papi, sorto a poco a poco in quelle età [...] non fu pertanto una loro usurpazione [...] ma una necessità dei tempi, una sorta di diritto pubblico che allora prevalse (Zambelli 1857:37-38).

Evidentemente da questa lettura emerge il punto di vista dello storico, impegnato nella ricerca del vero e della ragione dei fatti nella storia, ma anche quello dell'accademico di estrazione cattolica e di convinzioni politiche liberali, che vede nel disordine dei costumi e della politica una minaccia per la società e, pertanto, riconosce alla religione cristiana – per il suo carattere spirituale ed universale – la possibilità di ristabilire l'ordine politico.

Questa visione, del resto, apparteneva integralmente a Zambelli che in una raccolta di brevi saggi del 1848, pubblicata con il titolo *Pensieri sugli ultimi avvenimenti*, aveva espresso alcuni giudizi sui moti rivoluzionari, ricorrendo al lessico e agli argomenti della religione. Nell'articolo *La rivoluzione e la crociata*, il primo dei pensieri raccolti nella silloge, Zambelli invoca l'idea della patria ed esulta per il coraggio che ha guidato i lombardi contro l'invasore straniero, additando i moti come una «crociata del progresso» (Zambelli 1848:12), votata alla fede nella libertà. E ancor più incisivamente, nell'articolo *La Diplomazia e Pio IX*, riconosce in papa Mastai Ferretti un tramite fondamentale perché l'idea del cambiamento giunga al popolo, arrivando a definirlo «la popolare idea della nostra rivoluzione» (Ivi:49).

L'intera vicenda della rivolta contro l'Austria viene letta come storia dell'affermazione dell'idea della libertà di un popolo, promossa attraverso il messaggio di un papa, giudicato «il simbolo della nostra gloriosa rivoluzione, quello che la rese popolare, e senza cui forse non sarebbe avvenuta» (Ivi:51). La rivoluzione lombarda che nell'immaginario storico di Zambelli rievoca la seconda rivoluzione inglese si compie, dunque, attraverso la religione, e tramite la riproposizione del binomio Dio-popolo in funzione dell'idea di nazione.

Anche nella riflessione sulla storia politica contemporanea, Zambelli ripensa la dialettica politica-religione in nome della proficua

commistione dei due termini, evocando finanche l'immagine del pontefice, che trasferisce nella storia il dogma universale del Cristianesimo, ed il non sempre felice paradigma della crociata, per celebrare l'apologia della lotta per la libertà.

Del resto, che Zambelli guardasse al Cristianesimo come ad una dottrina dalla portata storica dirimpente è chiaro da molteplici affermazioni e, nondimeno dall'aver definito la «divina Legge di Cristo» un'autentica «rivoluzione d'idee e di costumi» (Zambelli 1851:6).

Accanto a considerazioni sulle vicende contemporanee, in queste stesse pagine non manca il rinvio alla storia antica e a quella moderna: rivoluzione, guerra, sono imprese necessarie, secondo Zambelli che, a sostegno della inevitabile scossa politica, cita il XXVI capitolo del *Principe*, e traducendo il passo di Livio ripreso da Machiavelli, ricorda: «giusta è la guerra e son pietose le armi» (Zambelli 1848:11).

### Conclusioni

A Giuliano Procacci va riconosciuto il merito di aver rivolto uno sguardo nuovo e attento alla figura di Andrea Zambelli, nella sua opera *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, riserva inesauribile di nomi, luoghi e fonti della tradizione machiavelliana per troppo tempo trascurati dalla critica contemporanea.<sup>11</sup>

Già dalle osservazioni di Procacci, si intuisce che Zambelli non è stato un lettore occasionale di Machiavelli o uno studioso necessitato a misurarsi con la sua autorevolezza; egli è stato uno scrupoloso e attento fruitore delle opere del Segretario fiorentino, un puntuale e accorto conoscitore degli insegnamenti del «primo storico» e del «primo prosatore italiano» (Zambelli 1841:58).

Lettore appassionato di Machiavelli e suo convinto interprete, nel pensare le *Considerazioni sul Principe* l'accademico pavese puntò alla completa valorizzazione del progetto machiavelliano di costituzione di uno Stato unitario, pur avendo egli maturato un'idea di nazione storicamente definita, che non poteva appartenere al Fiorentino.

Rispetto alla tradizione del federalismo lombardo, con il quale trattiene un rapporto di scambio attestato anche dalla corrispondenza con Cattaneo, bisogna riconoscere a Zambelli la statura integrale dello studioso – segnato dalla scelta dell'Accademia – e, tuttavia, non ascrivibile ad una cultura connotata in senso rivoluzionario, ma propenso ad abbracciare la prospettiva storicistico-liberale.

Il tratto della sua politicità si esprime come deposito di una cultura intellettuale e religiosa; si potrebbe altrimenti sostenere che la sua sensibilità non sia legata ai movimenti della politica, ma si esprima in modi differenti, secondo un percorso di stampo idealistico.

---

<sup>11</sup> Per una ricostruzione essenziale del profilo biografico di Zambelli cfr. Procacci (1995:394-96).

La religione come vettore identitario di un popolo costituisce per lo studioso lombardo una cifra di analisi politica fondamentale, unitamente alla considerazione della vita dell'uomo come dimensione immersa in un complesso sistema di mediazioni sociali e culturali.

La storia e i cambiamenti che essa introduce sono letti da Zambelli in chiave anti-illuminista e abbracciando la convinzione di non poter ridurre la molteplicità delle intonazioni culturali e politiche della realtà al solo dato della ragione. In questa direzione, egli adotta i termini del realismo politico di Machiavelli e il punto di vista storicopolitico di Montesquieu per decifrare la complessità dei mutamenti introdotti dalla storia nelle vicende di civiltà lontane, trascorrendo da Oriente ad Occidente, dall'antico al moderno, dalla storia alla politica come si servisse di sofisticati strumenti di misurazione scientifica, di investigazione sociale.

Il presupposto della lettura zambelliana del *Principe* consiste nella imprescindibile storicizzazione della figura di Machiavelli, nel valore assegnato al racconto storico della politica ritratta sull'immagine del Valentino, e dunque nell'inserimento di questo affresco di letteratura politica in un quadro di ampio respiro, contestualizzato con estrema minuzia, soprattutto rispetto alla decisiva fase di passaggio alla «transizione dal feudalesimo allo Stato moderno» (Procacci 1995:396).

La complessiva prospettiva politica di Zambelli muove, dunque, da un'approfondita rilettura del Rinascimento e dei mutamenti che questa fase introdusse nella storia politica europea, e si conferma come visione di una società immaginata sul modello dello Stato liberale ottocentesco ispirato a principi di benessere e tutela delle libertà civili dentro una struttura statale, come emerge dalle parole che scandiscono le finalità della politica, poste quasi in chiusura della *Memoria* su Machiavelli:

[...] la politica è oramai stabilita sulle gran basi della potenza armata, della ricchezza nazionale e della giustizia, e la felicità dei popoli è divenuta il desiderio, il bisogno e l'interesse medesimo dei governi potenti e perciò generosi; i quali sanno inoltre, quale elemento sia della loro potenza la concordia civile, l'unione degli'interessi e quindi delle opere, e il prosperare delle rendite private, da cui derivano le pubbliche (Zambelli 1841:55).

«Studioso della guerra nel suo rapporto con il progresso tecnico-scientifico» (Brignoli 1991:231), Andrea Zambelli è insieme partecipe di una visione positivista e industriale della società moderna, nella quale riflette la sua idea di Stato, legata alla centralità del modello monarchico, storicamente capace di dissipare i particolarismi feudali, ma soprattutto in grado di valorizzare il ruolo dei Comuni – vere unità territoriali della società civile – e il dinamismo dei corpi sociali intermedi (Zambelli 1843:145-61).

A sostegno dell'idea che la società non sia un ente astratto, ma un «corpo morale» (Zambelli 1843:146), egli profila un modello politico di tipo federalista, o addirittura municipalista, che assegni importanza ai Comuni, alle libertà civili dei cittadini, garantite da un sistema di rappresentanza che guardi direttamente alle famiglie e quindi alla piccola comunità. Nelle pieghe di un fitto dialogo con Sismondi, Constant e De Tocqueville, l'accademico pavese declina il linguaggio della modernità nell'affermazione dei diritti-interessi individuali e riassume nel concetto di società civile il punto di approdo dello Stato liberale, di uno Stato-monarchia depositario di valore spirituale.

Prezioso testimone di una fase di mutamento nevralgico nella politica italiana e interprete moderno e «illuminato» della tradizione rinascimentale, apprezzata e studiata anche sotto il profilo letterario, Zambelli legge in Machiavelli un punto di coagulo straordinario della successione dall'antico al moderno e un verace traduttore dei linguaggi universali della storia e della politica.

Nel guardare alla sua lettura del *Principe* si può forse concordare con Villari che per primo riconobbe in Zambelli l'intenzione di spiegare e talvolta di «perdonare» a Machiavelli la perentoria violenza di alcune sue affermazioni ricorrendo a due principi, ovvero al patriottismo, al motivo dell'urgenza della liberazione della patria, e a quello dei tempi politici e della coscienza pubblica corrotti che avrebbero suggerito al Fiorentino una serie di deroghe alla morale corrente.

Nondimeno, va osservato che la prospettiva abbracciata da Zambelli non risolveva il cruccio della questione machiavelliana, non era in grado di registrare compiutamente il senso dell'universalità del messaggio politico del Fiorentino, sebbene l'accademico pavese abbia continuato a riferirsi alla dirompente figura di Machiavelli per interrogare l'intera tradizione italiana, rimettendo a quella cultura i fondamenti delle volontà e finalità politiche, anche quando, di fronte al Cristianesimo, egli ha ceduto al supporto di una teologia sommessa-mente coniugata alla fede liberale.

### Bibliografia

- BRIGNOLI MARZIANO, 1991, «Andrea Zambelli e il pensiero militare italiano della Restaurazione», *Bollettino Pavese di Storia Patria*, Como: Litografia New Press, pp. 229-40.
- CATTANEO CARLO, 1989, «*Il Politecnico*» 1839-1844, a cura di L. Ambrosoli, vol. I, Torino: Bollati Boringhieri, pp. 253-76.
- CAVALLI FERDINANDO, 1865, *La scienza politica in Italia*, vol. 4, Venezia: presso la segreteria dell'I.R. Istituto nel Palazzo Ducale, pp. 362-66.
- MARTIRANO MAURIZIO, 2006, «L'idea di Oriente in Carlo Cattaneo», *Archivio di storia della cultura*, vol. XIX, pp. 43-71.
- Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia e degli uomini illustri che v'insegnarono*, 1970 [1878], Bologna: Forni, pp. 505-508.
- MITAROTONDO LAURA, 2009, *Gli Essays di Lord Macaulay: Machiavelli repubblicano nella «lente» della storia*, in *Anglo-american faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, a cura di A. Arienzo e G. Borrelli, Monza: Polimetrica, pp. 357-78.
- PIERI PIERO, 1962, *Storia militare del Risorgimento*, Torino: Einaudi, pp. 162-65.

- PROCACCI GIULIANO, 1995, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari: Laterza, pp. 393-98.
- SARTORELLO LUCA, 2009, *Machiavelli nella storiografia post-risorgimentale. Tra metodo storico e usi politici*, Padova: Cleup, pp. 67-70.
- TABET XAVIER, 2007, *Il «mito risorgimentale» di Machiavelli*, in *Machiavelli nel XIX e XX secolo*, a cura di P. Carta e X. Tabet, Padova: Cedam, pp. 66-85.
- VILLARI PASQUALE, 1927, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, a cura di M. Scherillo, vol. II, Milano: Ulrico Hoepli, pp. 220-22.
- ZAMBELLI ANDREA, 1841, *Alcune considerazioni sul libro del Principe di Macchiavelli*, Milano: Luigi di Giacomo Pirola, pp. 7-62.
- ZAMBELLI ANDREA, 1843, "Di alcune leggi sul costume", *Rivista Europea*, n. 2, pp. 73-85.
- ZAMBELLI ANDREA, 1843, "Di alcune odierne utopie", *Il Politecnico*, vol. VI, pp. 59-100.
- ZAMBELLI ANDREA, 1843, "Del grado d'importanza che debbono avere i Comuni nelle Monarchie pure", *Giornale dell'I.R. Istituto Lombardo di Scienze, Lettere ed Arti*, vol. VII, pp. 145-61.
- ZAMBELLI ANDREA, 1846, *Delle cause da cui derivarono parecchie alterazioni nelle storie antiche*, Milano: Giuseppe Bernardoni, pp. 3-34.
- ZAMBELLI ANDREA, 1846, *Le religioni*, in *Delle differenze politiche fra i popoli antichi ed i moderni*, vol. III,2, Milano: Vincenzo Guglielmini, pp. 5-221.
- ZAMBELLI ANDREA, 1848, *Pensieri sugli ultimi avvenimenti*, Milano: Valentini e C., pp. 5-62.
- ZAMBELLI ANDREA, 1850, *Sull'influenza delle antiche caste egiziane negata da J.-J. Ampère*, Milano: Vincenzo Guglielmini, pp. 5-24.
- ZAMBELLI ANDREA, 1850, *Delle differenze politiche fra gli antichi ed i moderni in proposito degli stranieri*, Milano: Bernardoni, pp. 3-19.
- ZAMBELLI ANDREA, 1851, *Se dall'influenza politica dell'antico paganesimo derivassero maggiori vantaggi o svantaggi*, Milano: Bernardoni, pp. 3-18.
- ZAMBELLI ANDREA, 1852, *Sull'influenza politica del sacerdozio indiano ed egizio. Memorie due*, Pavia: Fratelli Fusi di Valerio, pp. 7-26.
- ZAMBELLI ANDREA, 1852, *Sull'influenza politica dell'Islamismo, Memoria prima, Memoria terza*, Milano: Bernardoni, pp. 3-13; 27-36.
- ZAMBELLI ANDREA, 1854, "Alcuni pensieri sui danni cagionati nella storia dalle discordie religiose", *Annali universali di statistica, economia pubblica, storia, viaggi e commercio*, vol. I, pp. 42-49.
- ZAMBELLI ANDREA, 1855, *Sull'influenza politica dell'Islamismo, Memoria Nona*, Milano: Bernardoni, pp. 3-16.
- ZAMBELLI ANDREA, 1857, "Alcuni pensieri sui danni cagionati nella storia dalle parti guelfe e ghibelline", *Annali universali di statistica, economia pubblica, storia, viaggi e commercio*, vol. XIV, pp. 37-45.
- ZAMBELLI ANDREA, 1859, "Della misura dei valori in paesi e tempi distanti", *Annali universali di statistica, economia pubblica, storia, viaggi e commercio*, vol. XXII, pp. 117-127.



*Abstract*

RELIGIONI E POLITICA IN ANDREA ZAMBELLI: UN CAPITOLO  
DEL MACHIAVELLISMO NELLA CULTURA LOMBARDA PRE-UNITARIA

(RELIGIONS AND POLITICS IN ANDREA ZAMBELLI: A CHAPTER OF  
MACHIAVELLISM IN LOMBARD CULTURE BEFORE ITALIAN UNIFICATION)

*Keywords:* Machiavelli, Risorgimento, Renaissance, History, Religion, Liberalism.

Andrea Zambelli (1794-1861), an outstanding author in the context of the liberal culture of Lombardy, framework of Cattaneo's federalism and of political reflections before Unification, maintains a close relationship with Machiavelli's thought. *Alcune Considerazioni sul libro del Principe di Macchiavelli* is relevant for its modern approach, reshaping the historical character of the political tradition in the Renaissance into a wider European context. Zambelli, one of the most prominent scholars who worked on Machiavelli's thought during the Risorgimento, is remembered for his analysis and criticism of historical-religious matters from a political point of view in his *Delle differenze politiche fra i popoli antichi e moderni* and *Sull'influenza politica dell'Islamismo*.

LAURA MITAROTONDO  
Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"  
Dipartimento di "Scienze storiche e sociali"  
l.mitarotondo@scienzepolitiche.uniba.it

EUGENIO GUCCIONE

NICCOLÒ MACHIAVELLI  
AL VAGLIO DEGLI SCRITTORI DE «LA CIVILTÀ CATTOLICA»

1. *La prima «sferzata»*

I toni della critica de «La Civiltà cattolica» a Machiavelli e al machiavellismo sono direttamente proporzionali all'evoluzione dell'atteggiamento della rivista dei gesuiti nei confronti della cultura laica. Dal 1850, anno di nascita del periodico, sino ai nostri giorni, le opinioni degli scrittori – così vengono chiamati i suoi collaboratori – non sono cambiate di molto sulla «depravazione» del Segretario fiorentino. Ma, dalla manifesta passionalità e asprezza dei primi giudizi di condanna, si è passati, poco per volta, seppure in maniera impercettibile ai comuni lettori, ad analisi meglio argomentate. Queste, se non sono condivisibili da parte di tutti gli studiosi, almeno sono giustificabili da quanti tra costoro considerano il carattere confessionale de «La Civiltà Cattolica».

Le varie e più o meno vivaci prese di posizioni antimachiavelliche sono state sempre le conseguenze di contesti storico-culturali, in cui la rivista, cogliendo l'occasione di qualche pubblicazione o di qualche evento, legati alla figura e all'opera dell'autore del Principe, ha dovuto ricorrere a più inchiostro e a più pagine per deprecarne gli interpreti favorevoli o per condannare gli uomini di governo operanti senza scrupoli e riconducibili all'insegnamento di Machiavelli. Il tutto nell'ultrasecolare consapevolezza dei padri gesuiti di svolgere un ruolo in difesa della morale cristiana e della Chiesa e di essere l'autorevole portavoce del Pontefice, dal quale «La Civiltà Cattolica», sin dall'inizio della sua lunga e fortunata esistenza, ha avuto e ha il privilegio (ma anche il controllo) di essere letta in bozze prima dell'avallo per la stampa.

Una prima sferzata antimachiavellica della rivista risale al 1856, a circa un anno dalla pubblicazione del libro di Giuseppe Frapporti, *Sugli intendimenti di Nicolò Machiavelli di scrivere il Principe* (1855). L'articolo, secondo un costume durato per motivi di sicurezza sino al 1933, è senza firma. L'anonimo articolista scorge in Frapporti temperanza e imparzialità di giudizio, perché, se da un lato questi «rende la dovuta giustizia ai pregi dello stile e dell'ingegno del celebre Segretario Fiorentino», dall'altro «non dissimula la sua versatile pieghevolezza di fede cittadina e sfolgora del meritato vitupero la dottrina morale, e politica di cui quel grande ma traviato ingegno in qualità di scrittore si fe' maestro» (La Civiltà Cattolica 1856, I:416)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Da ora in poi gli articoli anonimi de «La Civiltà Cattolica» saranno indicati con la sigla CC.

«La Civiltà Cattolica» sembra approfittare dell'uscita del libro di Frapporti per tracciare una sua prima linea interpretativa della figura e dell'opera di Machiavelli, di cui, come rivista culturale, non può sconoscere l'esistenza e la grandezza, ma di cui, in pari tempo, come organo di stampa della Compagnia di Gesù, non può condividere o lasciar passare le «perverse convinzioni» sulla Chiesa e sul papato e, peggio ancora, i consigli rivolti al principe e ai governanti in genere per la conquista, la conservazione e l'allargamento dello Stato.

È utile tenere in conto l'iniziale impatto tra i massimi detentori della dottrina teologica e morale cattolica e il più schietto e il più realista scrittore politico dell'umanesimo europeo. Si può dire che da questo momento si apre un osservatorio de «La Civiltà Cattolica» sugli studi dedicati a Machiavelli con il moralistico proposito di passarli a setaccio per evitare che la precettistica machiavelliana assurgesse veramente a dignità scientifica e a giustificazione dei fatti e dei misfatti compiuti da politici privi di ogni «timor di Dio».

Non è già che nei libri di Machiavelli – si legge nel pezzo dedicato al libro di Frapporti – non si contengano delle utili massime, le quali scerverate dalle ree possono riuscire di molto pro agli Stati. Ma l'idea sua di non conoscere in politica altro principio regolatore che il tornaconto; di formare i governanti per guisa che riescano mezzi uomini e mezzi bestie, d'amar la patria alla pagana, sicché lo Stato sia tutto, l'individuo nulla; e di rifar pagana l'Italia; è peste esiziale cotanto, che guai al mondo, se la divina provvidenza ne permettesse l'attuazione. A questa orribile scuola d'iniquità fu fin da giovane volto lo spirito del Machiavelli parte dalla tristizia de' tempi che allora correano, e parte dalla lettura delle antiche istorie, e dalla smisurata ammirazione per la tiranna grandezza di Roma gentile. Questo folle entusiasmo gli smagò per modo la mente, che a ragione egli può considerarsi come un'anima pagana gettata per caso attraverso i secoli cristiani. Se non che egli soverchiò nel cinismo, non dubitando di freddamente insegnare e ridurre a teoriche ciò che i pagani avrebbero bensì sovente operato ma non mai tradotto in precetti (Ivi:416-417).

Considerato il rigore della rivista, è possibile immaginare tutto un intenso lavoro redazionale per la messa a punto e per la stesura del citato brano che riporta in sintesi quello che era stato, sin dal secolo XVI, il giudizio di parte cattolica su Machiavelli e che, dal 1855 in poi, indica per gli scrittori de «La Civiltà Cattolica» la linea di condotta da tenere nei confronti del discusso autore del Principe. Alla luce di tali criteri, nel corso di centosettanta anni, passerà sotto le forche caudine dello stato maggiore della Compagnia di Gesù tutta una schiera di studiosi machiavelliani. La rivista, cogliendo l'occasione dell'uscita del libro di Frapporti, esclude, assieme a questo autore, qualsiasi attenuante a favore di Machiavelli, compresa la divulgata opinione dei suoi ammiratori, «da Rousseau fino al Foscolo», secondo i quali egli avrebbe scritto il *Principe* con l'intento «d'insegnare cioè a

Principi l'iniquità affine di renderli odiosi ai popoli e così procurarne la ruina». E il «Frapporti giudiziosamente dimostra l'assurdità di si fatta favola» (Ivi:417).

## 2. Autori e opere a setaccio

Trascorrerà poco più di un sessantennio prima di potere leggere su «La Civiltà Cattolica» altri significativi attacchi allo scrittore fiorentino. Molto probabilmente lo si è voluto ignorare di proposito per tanto tempo. Il silenzio si interrompe nel 1916, allorquando la rivista constata che da «un secolo si è ravvivata la fama del Machiavelli e la lotta intorno ai suoi principii politici assai rinfiammata». Ne sono segno, a suo giudizio, le due maggiori biografie a firma di Pasquale Villari (1877-1882) e di Oreste Tommasini (1883), uscite in diverse ristampe più o meno aggiornate. In siffatto clima – lamentano i padri gesuiti – si inseriscono le edizioni a uso scolastico e se ne dà «in pascolo ai giovani, non solo le *Storie* e i *Discorsi*, ma ancora il famigerato libro del *Principe*, affinché da tanto maestro si illuminassero e guidassero fin dai primi anni i cittadini della nostra Italia» (CC 1916, III:334). A tal proposito il quindicinale fa esplicito riferimento a un'antologia *Il Principe e altri scritti minori* a cura di Marino Scherillo dell'Accademia scientifico-letteraria di Milano, «il quale, in una lunga introduzione, ove ragiona della mente e dell'opera del Machiavelli e narra segnatamente l'estremo scorcio della travagliata vita di lui, si leva alla difesa dell'opera del Segretario fiorentino, con un amore che par voglia farne l'idolo del moderno culto dell'egoismo patriottico» (CC 1916:334).

Ma, secondo l'anonimo, c'è qualcosa che turba i sonni degli appassionati di Machiavelli. Ed è la taccia di machiavellismo affibbiata a coloro i quali se ne fanno seguaci mettendo in pratica «ciò che egli pur solo in idea aveva pensato e schizzato nei suoi libri. Quindi tutte le armi pare siano volte a purgare il Segretario fiorentino del machiavellismo». Sicché, quando questi «studiosi corrono alla difesa della morale, e di tutto ciò che il genere umano chiama giustizia, diritto, leggi del vivere e dell'operare onesto, allora il biasimo come a sghimbescio cala sulle male arti suggerite dal Segretario e lo dicono mariolo sì, ma profondo, come si direbbe di un ladro fortunato, o di un assassino, birbante sì, ma coraggioso, quasicché la profondità della marioleria o il coraggio dell'assassinio potessero far passare per buono e giusto un delitto che arriva a fatto compiuto» (CC 1916:335-336).

E, così di questo passo, «La Civiltà Cattolica» nel 1926, tramite due ampi articoli attribuiti a Giovanni Busnelli, fa una lezione di tomismo a Francesco Ercole, che, nel suo *La politica di Machiavelli* (1926), confondendo i concetti di libertà e di volontà, sostiene che la vera scoperta di Machiavelli non è tanto politica, quanto morale (CC 1927, III:289-297;490- 499). La rivista, tuttavia, non dedica un rigo

di commento al libro del duce, *Preludio al Machiavelli* (1924), uscito con adeguato clamore due anni prima, mentre nel 1928 si associa alle commemorazioni per il quarto centenario della morte del Segretario fiorentino e della nascita di Emanuele Filiberto, duca di Savoia, anche per ricordare che la coincidenza non è senza ammaestramento e che lo stesso Machiavelli non avrebbe mai immaginato che proprio quel secolo, al quale aveva auspicato un «Principe, in sostanza, pagano nel pensiero e nell'opera, avrebbe invece veduto il monarca che più si avvicinò all'ideale del perfetto principe cristiano» (CC 15 dic. 1928).

L'osservazione dei gesuiti non convince Antonio Gramsci (1996:84), che, confutandola, scrive che «le cose sono molto diverse da quelle che paiono allo scrittore della "Civiltà Cattolica" ed Emanuele Filiberto continua e realizza Machiavelli più di quanto non possa sembrare: per esempio, nell'ordinamento delle milizie nazionali [...] poteva richiamarsi al Machiavelli; egli non rifuggiva neanche dal far sopprimere con la violenza e con la frode i suoi nemici», come nella lotta contro i Valdesi.

È strano, tuttavia, che, per buona parte del ventennio fascista, la rivista dei gesuiti non sia molto propensa a occuparsi di Machiavelli e dei suoi critici. Li ignora. Il silenzio è rotto soltanto nel 1941, allorché, con un articolo di sette fitte pagine, firmato da Angelo Bruculeri e intitolato *L'etica nuova del Machiavelli* (1941), segnala che alla «schiera già numerosa di esegeti e d'interpreti, che si affaticano con zelo indefesso a discoprirci la genuina figura di messer Niccolò Machiavelli, si è di recente accodato tutto un coro di panegiristi, quali il Tommasini, l'Alderisio, l'Ercole, il Battaglia, il Curcio, il Chiarelli, il Camposampiero, il Bizzarri e altri», che «ce lo ripresentano ripulito e mondo d'ogni neo e circonfuso al tempo stesso di nuove aureole».

Tra tutti il merito maggiore, secondo il sarcastico parere del gesuita di Canicatti, spetta a Edoardo Bizzarri, autore del libro *Machiavelli antimachiavellico* (1940), che «ha scoperto nelle opere di Machiavelli (ciò che d'altronde è un luogo comune degli apologeti del grande fiorentino) una nuova morale, la morale civile; morale quanto mai proficua all'umanità dolorante in questa valle di lagrime [...]» tanto che, data l'importanza della scoperta, «noi ci crederemmo colpevoli d'un grave peccato di omissione, se non ne dessimo qualche ragguaglio ai nostri lettori». A questo punto viene indicata e contestata una serie di equivoci sfuggiti alla «perspicacia» di Bizzarri. La conclusione di Bruculeri (1941:383-390) è che l'intero insegnamento machiavelliano converge a capovolgere la gerarchia dei valori etico-religiosi a «disfarsi del teocentrismo cristiano per restaurare l'antropocentrismo del gentilesimo».

Un attimo di solidarietà al proprio antimachiavellismo «La Civiltà Cattolica» lo coglie nello scritto di tale Martino Fattarelli, *Da Niccolò Machiavelli a Tommaso Hobbes*, edito a Como nel 1941 addirittura dalla Casa Divina Provvidenza. In poche e sostanziose righe di recen-

sione il periodico dà notizia che questo libro, «in un quadro ben delineato dell'ambiente storico del rinascimento, esamina il pensiero politico del Machiavelli e rileva la profonda immoralità su cui esso si fonda» e sostiene che, tramite Bacone, molte idee fondamentali di Machiavelli «penetrano nella filosofia politica dell'Hobbes, il teorizzatore più critico dell'assolutismo statale». La sola nota critica riguarda «l'ampia ed esuberante erudizione» dimostrata dall'autore che «appare talora nei riferimenti bibliografici più ingombrante che utile» (CC 1941, IV:461).

### 3. Verso una svolta

Dal secondo dopoguerra ai nostri giorni, l'attenzione della rivista dei padri gesuiti nei confronti del machiavellismo e dell'antimachiavellismo diviene sempre più costante e procede di pari passo all'interesse manifestato dagli studiosi sugli stessi argomenti. In questo periodo non manca qualche sorpresa. Molti i lavori al vaglio della critica gesuitica: *Gli Antimachiavellici* di Antonio Panella (1943) [CC 1944, II:117]; *Machiavelli e Guicciardini* di Ugo Spirito (1944) [CC 1944, IV:315]; *Niccolò Machiavelli e la costruzione politica della coscienza morale* di Goffredo Quadri (1948) [CC 1949, II:650-651]; *Studi sul linguaggio del Machiavelli* di Fredi Chiappelli (1952) [CC 1953, I:230-231]; *Machiavelli anticristo* di Giuseppe Prezzolini (1954) [CC 1954, IV:337-339]; *Il volto demoniaco del potere* di Gerhard Ritter (1958) [CC 1959, I:417-418]; *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli* di Antonio Toscano (1981) [CC 1985, I:417-418].

Ai gesuiti, intanto, non poteva sfuggire (e non sfuggì) il dibattito sulla stampa italiana intorno allo scandalo di tangentopoli e all'inevitabile richiamo della celebre espressione, «il fine giustifica i mezzi», ritenuta con o senza fondamento, la sintesi del pensiero machiavelliano. «Era inevitabile – osserva il gesuita Giandomenico Mucci – che alcuni si appellassero a quell'espressione per darsi una spiegazione di ciò che è avvenuto in questi anni in Italia; che altri vi si appigliassero a giustificazione politica dell'accaduto; che altri infine vi si richiamassero per condannare ancora una volta la matrice machiavelliana di un diffuso malcostume politico e sociale». Mucci ricorda che al dibattito parteciparono Luigi Firpo, Jean-François Revel, Angelo Panebianco, Nicola Matteucci, Gennaro Sasso, Emanuele Severino, Gianni Vattimo, ma, tra costoro, solo Revel prese le distanze dal «monocorde coro laudativo». Per lo scrittore francese, «la reputazione di cui gode Machiavelli, di essere il fondatore della moderna teoria politica, è “uno dei capitoli più singolari nella storia dei capricci dell'animo umano”. Il *Principe* è una “raccolta di consigli triviali, semplicistici e grossolani destinata più a dei capi mafia che a dei responsabili di quegli organismi complessi e sottili che sono gli Stati moderni tanto nella loro composizione sociale interna quanto nelle loro reciproche relazioni”» (CC 1996, II:123-124).

Ed ora l'imprevisto. È sorprendente, invero, che «La Civiltà Cattolica» nel 2000, dopo un secolo e mezzo di lanciare anatemi contro il consigliere del Principe e contro quanti ne condividevano o ne giustificavano i suggerimenti, gli dedichi un editoriale dal titolo *Una pagina del Machiavelli sulla penitenza*, riportando quasi integralmente e commentando favorevolmente un suo scritto minore, *Esortazione alla penitenza*, ossia un discorso da lui tenuto a una confraternita fiorentina presumibilmente negli anni 1526-1527, poco più o meno a un anno dalla morte. A parte la scelta e l'autorevolezza dell'editoriale per trattare l'argomento, è più che evidente l'intento dei padri gesuiti di recuperare Machiavelli, per quanto possibile, nell'area cristiana. L'editoriale, che, quale espressione comunitaria della rivista, non è firmato, annota la varietà dei giudizi dei critici su quel discorso: scritto con «una certa velata ironia» per Villari; una «maravigliosa e recondita satira» agli occhi di Tommasini; «una scherzosa cicalata» secondo Croce; rivelatrice della «coscienza religiosa e cristiana del Machiavelli» al parere di Alderisio (CC 2000, II:3-5).

Ma «La Civiltà Cattolica», come a confutare quei giudizi tendenti a mettere in evidenza una certa spavalda irriverenza di Machiavelli nei confronti della religione, riconosce la solida competenza biblica e teologica dell'autore dell'*Esortazione alla penitenza*, elementi questi che allontanano il sospetto di un discorso dissacrante. E piuttosto vi scorge «un atteggiamento penitenziale, in cui convergono il libero riconoscimento del proprio peccato [ ... ] e la speranza di ottenere il perdono». Tale speranza è sostenuta anche da alcuni esempi di vera conversione, «in cui risulta evidente che la risposta umana ha corrisposto in maniera sempre più limpida e decisa all'azione redentrice di Dio» (Ivi:10).

Si può dire che l'editoriale in questione rappresenta una svolta de «La Civiltà Cattolica» nei confronti di Machiavelli. Questi, ovviamente, non potrà essere mai condiviso per la precettistica da lui suggerita al Principe. Ma, in compenso, comincia a essere visto nei panni del «buon cristiano» e, soprattutto, comincia a ricevere quella particolare comprensione derivante dalla considerazione di un contesto storico in cui, anche con la complicità delle massime istituzioni ecclesiastiche, – come si legge in un successivo articolo a firma del gesuita Pietro Millefiorini (2006:364) – i valori morali sembravano «abbandonati in balia delle onde sollevate dai tempi e dalle circostanze insieme a quanto trascende l'uomo e la terra» e le parole di Cristo «diventavano incomprensibili».

### Bibliografia

- BIZZARRI EDOARDO, 1940, *Machiavelli antimachiavellico*, Firenze: La Nuova Italia.  
 BRUCCULERI ANGELO, 1941, «L'etica nuova del Machiavelli», *La Civiltà Cattolica*, I.  
 CHIAPPELLI FREDI, 1952, *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Firenze: Le Monnier.  
 ERCOLE FRANCESCO, 1926, *La politica di Machiavelli*, Roma: A.r.e.

- FATTARELLI MARTINO, 1941, *Da Niccolò Machiavelli a Tommaso Hobbes*, Como: Scuola Tip. Casa Divina Provvidenza.
- FRAPPORTI GIUSEPPE, 1855, *Sugli intendimenti di Niccolò Machiavelli di scrivere il Principe*, Vicenza: Paroni Editrice.
- GRAMSCI ANTONIO, 1996, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Roma: Editori Riuniti.
- MILLEFIORINI PIETRO, 2006, "Machiavelli nella critica-Ieri e oggi", *La Civiltà Cattolica*, I.
- MUCCI GIADOMENICO, 1996, "Machiavelli e tangentopoli", *La Civiltà Cattolica*, II.
- MUSSOLINI BENITO, 1924, *Preludio al Machiavelli*, Roma: Tip. del Popolo d'Italia.
- PANELLA ANTONIO, 1943, *Gli Antimachiavellici*, Firenze: Sansoni.
- PREZZOLINI GIUSEPPE, 1954, *Machiavelli anticristo*, Roma: Casini Editore.
- QUADRI GOFFREDO, 1948, *Niccolò Machiavelli e la costruzione politica della coscienza morale*, Firenze: La Nuova Italia.
- RITTER GERHARD, 1958, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna: il Mulino.
- SPIRITO UGO, 1944, *Machiavelli e Guicciardini*, Roma: G. C. Sansoni.
- TOMMASINI ORESTE, 1883, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, Torino: E. Loescher.
- TOSCANO ANTONIO, 1981, *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli*, Ravenna: Longo.
- VILLARI PASQUALE, 1877-1882, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi: illustrati con nuovi documenti*, Firenze: Le Monnier.

### *Abstract*

NICCOLÒ MACHIAVELLI AL VAGLIO DEGLI SCRITTORI  
DE «LA CIVILTÀ CATTOLICA»

(NICCOLÒ MACHIAVELLI EXAMINED BY THE WRITERS OF «LA CIVILTÀ  
CATTOLICA»)

*Keywords:* Machiavelli, Anti-machiavellism, Jesuits, «La Civiltà Cattolica»

Since 1850, when the periodical journal of the Jesuit Fathers, «La Civiltà Cattolica», until nowadays, religious opinions on the Florentine Secretary's «depravation» have not been changed much. Nevertheless, the clear passion and sharpness of the first judgements have gradually given space to a better-argued analysis. Guccione reveals how today «La Civiltà Cattolica» begins to see Machiavelli as a «good Christian» influenced by historical context in which he lived and worked.

EUGENIO GUCCIONE  
Università degli Studi di Palermo  
eugenio.guccione@unipa.it



ANGELO D'ORSI - FRANCESCA CHIAROTTO

IL MACHIAVELLISMO DEGLI STENTERELLI.  
CATTOLICESIMO, REAZIONE E REALISMO POLITICO  
NEGLI SCRITTORI DEL NAZIONALISMO ITALIANO

1. «Dietro l'avello di Machiavello, giace lo scheletro di Stenterello» Così il sardonico Gramsci recuperando i versi del poeta Giuseppe Giusti commenta, già nel 1917 (dunque agli albori della sua produzione, in questo caso giornalistica) sul quotidiano del Psi, «Avanti!», l'attitudine tipicamente italiana di «tutta una caterva di Stenterelli [...] che circonda la persona di un solo Machiavelli»<sup>1</sup> (Gramsci 2004:136). In questo modo egli contrappone la teoria politica del Segretario fiorentino, alla quale ha costantemente guardato non soltanto col dovuto rispetto, ma con enorme attenzione, destinata a crescere nel tempo (Paggi 1969:833-76),<sup>2</sup> al “machiavellismo” degli stenterelli, appunto, ossia alla mediocrissima tradizione politica tipica della borghesia italiana, o meglio di quella parte che egli definisce «chiacchierona, vanitosa, vuota, che non vuole adattarsi al lavoro modesto, ma fecondo della collettività anonima, e si trastulla sempre a suonare il chitarrino per lodare i grandi fatti degli antenati, dei quali altro non è che il modesto pidocchio». Stenterello (ultima maschera della Commedia dell'Arte, conclude Gramsci, «non si accontenta di essere il pidocchio dei morti Machiavelli; vuole essere la sanguisuga vorace anche dei Pantaloni viventi».<sup>3</sup> È una scimmia pratica Stenterello: ma la sua filosofia della pratica è quella contemplata dal Codice Penale»<sup>4</sup> (Gramsci 2004:137).

È noto – ma forse non sarà superfluo ricordare qui – che in quegli anni il riferimento a Machiavelli nel dibattito pubblico, scientifico e politico italiano è piuttosto diffuso: «impegnarsi su Machiavelli non era analizzare un momento qualsiasi della cultura italiana: significava prendere posizione su tutte le questioni fondamentali della storia e della politica italiana».<sup>5</sup> Tra gli anni Venti e Trenta, nella crisi e quindi nell'eutanasia dello Stato liberale, con il fascismo trionfante, si registra, un «vero e proprio “momento machiavelliano”, in cui il pensiero del Segretario fiorentino come teorico dei mutamenti e

---

<sup>1</sup> A. Gramsci, *Stenterello*, in «Avanti!», 10 marzo 1917; ora in Gramsci (2004:135-37).

<sup>2</sup> Cfr. anche Fiorillo 2008: 839-59. Su Machiavellismo e antimachiavellismo in Gramsci cfr. l'omonima voce di L. Mitarotondo, in Liguori e Voza (2009:499-501).

<sup>3</sup> Pantalone nasce a Venezia intorno alla metà del '500, rappresenta il tipico mercante vecchio, avaro e lussurioso. È una delle maschere più longeve della Commedia dell'Arte. Con Goldoni, è attenuato il suo aspetto più comico ed assume il carattere del padre burbero, avaro, conservatore dei Rusteghi e del Sior Todero brontolon.

<sup>4</sup> A. Gramsci, *Stenterello cit.*; ora in Gramsci (2004:135-37).

<sup>5</sup> E. Garin, *Gramsci e la cultura italiana*, in *Studi gramsciani* (1958:413).

dell'instabilità politica – e dei «mezzi» necessari per pervenire all'instaurazione di un "ordine" – diviene di decisa attualità politica, e non solo culturale» (Carta e Tabet 2007:3). Si registra dunque un rinnovato interesse intorno alle teorie di Machiavelli; del resto si tratta di un movimento che, partito almeno dalla metà del XIX secolo, giunge all'entre-deux-guerres, e va ben oltre lo spazio italiano, raggiungendo larghe realtà del continente europeo (non a caso, particolarmente in Germania).<sup>6</sup> Da Treitschke a Meinecke, per citare due nomi significativi nella cultura germanica; da Francesco De Sanctis, a Gaetano Mosca e Benedetto Croce, per rimanere in Patria.

Significativo, in questo quadro, l'articolo del giornalista Vito Galati, futuro fondatore, dopo la guerra, del Partito popolare di Catanzaro, di cui diverrà segretario nel 1921, apparso sulla gobettiana «Rivoluzione Liberale»: *Machiavelli su misura* (Galati 1925), in cui è confermato come il riferimento al Segretario fiorentino sia spesso pretestuoso e diventi la stura per parlare di altre questioni: «Democrazia, liberalismo, fascismo e anche comunismo». Machiavelli, insomma, «subisce, senza colpe, metamorfosi singolari e insospettabili» (Ciliberto 1982:136).<sup>7</sup>

2. Lo stesso capo del fascismo – è cosa nota – prestò una singolare attenzione al Segretario fiorentino. Anzi, proprio Benito Mussolini appare l'interprete forse più notevole di quel filone di lettura machiavelliana definito, efficacemente, in sede storiografica *sub specie nietzscheana*, secondo il quale «la relazione fra il principe e le masse doveva essere risolta da una politica autoritaria e spregiudicata, protesa solo all'esercizio e all'ampliamento del potere del capo o di un élite, garanti dell'ordine» (Barbutto 2005:9-10).<sup>8</sup>

Il duce, dunque, si impegnò in un *Preludio al Machiavelli* che affidò a «Gerarchia», la rivista teorica da lui stesso fondata prima dell'ascesa al potere, nel gennaio '22, quando si doveva in qualche modo contrastare la *communis opinio* che parlava del fascismo come di un movimento puramente muscolare, privo di una vera ideologia politica e soprattutto senza credenziali culturali. Quel testo, nondimeno, ottenne una assai maggiore notorietà, più tardi (e così viene ancora oggi prevalentemente ricordato), sotto forma di prefazione a un'edizione del *Principe*, nel 1927, quando ormai il regime era una

---

<sup>6</sup> M. Cau, *Tra potere demoniaco e virtù democratica. Letture machiavelliane nella cultura tedesca tra le due guerre*, in Carta e Tabet (2007:145-84).

<sup>7</sup> Su Machiavelli, la circolazione delle sue opere e l'ambiguità insita nella sua figura e nei suoi scritti, cfr. D. Canfora, *Machiavelli tra potere e censura*, in d'Orsi e Chiarotto (2010:73-88).

<sup>8</sup> Barbutto identifica poi un altro filone, che individua Machiavelli come profeta di miti rivoluzionari, e che fa riferimento ad una mitologia rivoluzionaria di carattere marxista. Nella cultura sovietica Machiavelli ha una presenza irrilevante, se si escludono alcune letture trockijste: il solo marxista a studiare sistematicamente Machiavelli, fu Gramsci.

realtà. Quando scriveva, tre anni prima, Mussolini era comunque impegnato nell'assalto finale allo Stato liberale, nel momento in cui esisteva ancora la possibilità, almeno teorica, di fermare quel movimento che aveva rivelato una volta di più, in maniera palese, la propria natura non soltanto illiberale ma decisamente criminale; si era infatti nell'anno delle elezioni truffaldine e violente del 1924, denunciate da Giacomo Matteotti che pagò con la vita il suo coraggio. Il capo fascista affermava dunque, stentoreo, che «la dottrina di Machiavelli è viva oggi più di quattro secoli fa». E precisava:

Machiavelli non si illude e non illude il Principe. L'antitesi fra Principe e popolo, fra Stato e individuo è nel concetto di Machiavelli fatale. Quello che fu chiamato utilitarismo, pragmatismo, cinismo machiavellico scaturisce logicamente da questa posizione iniziale. La parola Principe deve intendersi come Stato [...]. Mentre gli individui tendono, sospinti dai loro egoismi, all'atomismo sociale, lo Stato rappresenta una organizzazione e una limitazione [...]. C'è una finzione e una illusione di più [...]. L'aggettivo di sovrano applicato al popolo è una tragica burla. Il popolo tutto al più delega, ma non può certo esercitare sovranità alcuna. V'è dunque immanente [...] il dissidio fra forza organizzata dello Stato e il frammentarismo dei singoli e dei gruppi. Regimi esclusivamente consensuali non sono mai esistiti, non esistono, non esisteranno probabilmente mai (Mussolini 1979:228-31).<sup>9</sup>

In uno scritto di poco antecedente, ancora sul Segretario fiorentino – una vera ossessione politica – il capo del fascismo aveva scorto nel pensatore «l'antitesi tra Principe e popolo, tra Stato e individuo», confermando così «la forza organizzata dello Stato», a cui il Principe doveva totalmente rimettersi, subordinando ad essa la ricerca del consenso: «mutevole», aggiungeva, «come le formazioni della sabbia in riva al mare».<sup>10</sup> Il popolo era perciò considerato «una entità meramente astratta, come entità politica» a cui «si ordina senz'altro o di accettare una Rivoluzione o la pace, o di marciare verso l'ignoto di una guerra»; ma, ad esso – concludeva – «non resta che un monosillabo per affermare e obbedire» (Mussolini 1979:226-28).

Un affetto indubbiamente antico, quello del Duce per Machiavelli, se è vero quanto egli stesso raccontò al giornalista tedesco Emil Ludwig:

Mio padre ce lo leggeva la sera, mentre ci riscaldavamo ai resti del fuoco della officina, bevendo il nostro vino paesano. L'impressione fu

---

<sup>9</sup>B. Mussolini, *Preludio al Machiavelli*, in «Gerarchia», aprile 1924; ora in Mussolini (1979:228-31).

<sup>10</sup>B. Mussolini, *Forza e consenso*, in «Gerarchia», marzo 1923; ora in Mussolini (1979:226-28).

profonda. Quando lo rilessi, a quarant'anni, il libro agì su me con ugual forza» (Ludwig 1950:53).<sup>11</sup>

Sappiamo che egli fu il primo presidente del Consiglio (seguito, nell'età repubblicana, dagli illustri successori Bettino Craxi e Silvio Berlusconi rispettivamente nel 1986 e nel 1992), a vergare una *Prefazione al Principe* (Machiavelli 1927). Egli si disse spinto a quelle meditazioni dopo aver ricevuto in dono una spada con inciso un motto (un po' brutalmente semplificato) machiavelliano: «Cum parole non si mantengono gli Stati». Ciò che maggiormente lo colpì – affermò – era la constatazione che «Machiavelli è uno spregiatore degli uomini», e «ama presentarli nei loro aspetti più negativi e mortificanti». Giudizio che Mussolini non solo condivide, ma desidera «aggravare». L'essere umano, infatti, «tende a disubbidire alle leggi, a non pagare i tributi, a non fare la guerra». A questa sua naturale ignavia sopperisce il Principe, che in Machiavelli «deve intendersi come Stato». Onore dunque a Machiavelli, «profeta del totalitarismo moderno», e inesorabile disapprovazione delle Rivoluzioni dei secoli XVII e XVIII «che fecero sorgere il potere come emanazione della libera volontà del popolo». I popoli, insomma, sono ingovernabili senza il Principe. Suggerisce la prefazione un altro notissimo detto machiavelliano, che il duce fascista assume come insegna personale e politica del suo partito: «Tutti i profeti armati vincono e li disarmati ruinano» (Ajello 1998:44).

Un messaggio chiaro, quello del duce: il Principe sono io e la guerra sarà il mio mezzo. Sappiamo come finì.

3. Perché ci siamo soffermati, sia pur brevemente, sull'attenzione mussoliniana a Machiavelli? Se assumiamo come punto di partenza – come noi assumiamo – che il fascismo italiano deve buona parte del suo bagaglio ideologico, politico ed anche lessicale al nazionalismo italiano,<sup>12</sup> con cui si fuse ufficialmente nel febbraio del 1923, forse si comprende la ragione di questa che altrimenti potrebbe apparire una digressione. In particolare, nella nostra prospettiva, si stagliano, nell'insieme dei nazionalisti, Francesco Coppola, «ferreo concettualizzatore della politica estera di potenza» (d'Orsi 2007:44), Alfredo Rocco, ideatore del corporativismo e «architetto del regime» (d'Orsi 2007:152), lo storico Francesco Ercole e, naturalmente, Giovanni Gentile, entrambi ministri dell'Educazione nazionale durante il Regime. Non vanno dimenticati però Enrico Corradini, autentico fondatore del movimento,<sup>13</sup> e altri ideologi politici quali Scipio Sighele (il

---

<sup>11</sup> «Paesano» è frutto di correzione di pugno autografa di Mussolini; l'originale reca «nostrano».

<sup>12</sup> Cfr. d'Orsi 2007, *infra*.

<sup>13</sup> Laureato in Lettere nell'Ateneo fiorentino, Corradini diviene letterato a tempo pieno, impegnato in produzioni narrative, drammaturgiche e giornalistiche. Collaboratore di alcuni dei periodici che nascono a Firenze in quel periodo (tra i quali «Germinal» e, assai più importante, «Il Marzocco», nel quale avrà un ruolo di rilievo), dal 1896,

quale indica esplicitamente Machiavelli tra i suoi capisaldi dottrinali),<sup>14</sup> Roberto Forges-Davanzati, Maurizio Maraviglia, Luigi Federzoni e, per tornare sotto la Mole, donde siamo partiti con Gramsci, i giornalisti Giuseppe Bevione e Vittorio Cian, l'illustre letterato che aveva rilevato la cattedra di Arturo Graf e la direzione del «Giornale Storico della Letteratura Italiana», e che Gramsci bolla con vari epiteti, a cominciare da «esilarantissimo capintesta del guercio nazionalismo torinese» (Gramsci 2004:118).<sup>15</sup>

Di altro peso, forse, specie in ambito storico-politico, la figura di Francesco Ercole, storico del diritto e delle idee politiche, anch'egli militante nazionalista, il quale aveva dato alle stampe, nel 1926, *La politica del Machiavelli*, una raccolta di alcuni saggi composti verso la fine della Guerra e già pubblicati sulla rivista nazionalista «Politica», diretta proprio da Coppola e Rocco e a cui Mussolini si era ispirato nella redazione del suo *Preludio*.<sup>16</sup> Nell'interpretazione di Ercole, non si coglieva in Machiavelli, contrariamente all'interpretazione crociana, uno iato tra moralità pubblica e privata ma, al contrario:

Ben lungi dall'aver separato l'attività politica dall'attività morale, il Machiavelli è colui che, più di ogni altro, ha sentito la inscindibilità della politica vera dalla vera moralità. Non già la politica, che necessariamente prescinde dalla moralità del fine, è per lui la vera politica: ma lapolitica, che non si limiti a volere il fine morale, ma sappia anche fare quanto è necessario per raggiungerlo: cioè la politica utile (Ercole 1926:44-45).

I saggi di Ercole, dapprima pubblicati in rivista, avevano fornito lo spunto a Gentile per riflettere su Machiavelli. Il filosofo siciliano affrontò l'argomento in particolare in due articoli: *Religione e virtù di Machiavelli* e *l'Etica di Machiavelli*, rispettivamente apparsi nel 1918 e nel 1920, recensendo proprio i saggi di Ercole su Stato ed etica

---

turbato dalla disfatta italiana ad Adua, avvia, per sua stessa ammissione, il passaggio «dalla letteratura alla politica». In tale percorso, tappa fondamentale è l'altra testata fiorentina «Il Regno», di cui è cofondatore, nel novembre 1903, e direttore, insieme con Aldemiro Campodonico, rimanendo poi da solo alla guida della rivista che chiude nel novembre 1906. Da quel momento, la principale sua attività, pur non rinunciando a scrivere di tutto un po', è quella di infaticabile organizzatore del movimento nazionalista. Il Convegno di fondazione (Firenze, dicembre 1910) costituisce il suo massimo momento di gloria: anche se rimarrà alla testa del movimento, a partire dall'ingresso di Rocco nelle fila nazionaliste, e con l'emergere di diverse figure di leader politici (da Federzoni a Forges Davanzati), Corradini è messo da parte, nel ruolo di padre nobile del movimento. (Cfr. d'Orsi 2007:261-62 e *passim*). Ma si veda anche Filippi (1989).

<sup>14</sup> Cfr. Sighele (1911;1912).

<sup>15</sup> A. Gramsci, *Da De Sanctis a...Cian*, in «Avanti!», 18 gennaio 1916; cfr. anche *Il Capintesta*, ivi, 20 gennaio 1916. Sulla figura di Cian ideologo nazionalista – messo alla berlina da Croce, e, negli ambienti accademici torinesi, stigmatizzato dal grande antichista Gaetano De Sanctis – cfr. d'Orsi (2000:13ss. e *ad indicem*).

<sup>16</sup> Ercole 1926. Cfr. anche Ciliberto (1982) e Ercole (1935:147-77), in cui compare un medaglione di Machiavelli.

nell'opera machiavelliana (Gentile 1968:107-12;113-20). Mentre nell'interpretazione di Ercole Machiavelli incarnava, con la sua concezione etico-politica dello Stato, «un precursore della dottrina nazional-fascista» (Barbuto 2005:41), secondo Gentile, il Segretario fiorentino aveva risentito dell'indivisualismo tipico del Rinascimento che aveva in qualche misura impedito l'evoluzione spirituale ed etica del popolo italiano. Gentile definisce «oscura» l'universalità etica di Machiavelli: «perché oscuro è il concetto dello Stato, di questa realtà a cui si commisura il bene» (Gentile 1968:119). Concludendo la prima recensione ai saggi di Ercole, Gentile esortava ad approfondire il rapporto fra Machiavelli e Campanella sul tema della religione, analisi che lo avrebbe condotto, pochi anni dopo, a riconoscere all'autore de *La Città del Sole*, il titolo di «annunciatore dello Stato etico» (Gentile 1955:357-392). Proprio in riferimento al fattore religioso, è bene ricordare come un altro importante esponente della cultura fascista, Ugo Spirito, tra i più attivi intellettuali presenti nel dibattito sul corporativismo, su posizioni peraltro eterodosse, né bottaiane, né roccchiane, riconoscesse nel comunismo sovietico «la realizzazione più conseguente del realismo politico machiavelliano» (Barbuto 2005:45)

non mai come in questi tempi Machiavelli è stato tanto di moda. Machiavellici, soprattutto, stanno diventando i partiti di estrema sinistra, i più spregiudicati [...] L'esempio tipico di tale machiavellismo si ha nel comunismo russo [...]. Nel bolscevismo [...] la religione non può più essere considerata neppure come *instrumentum regni*, perché non si può tollerare altra fede che non sia quella politica. La quale perciò diventa la vera religione e la vera filosofia [...] (Spirito 1970).<sup>17</sup>

In generale, il “machiavellismo” dei nazionalisti, mostra ragioni di interesse; esso si declina soprattutto nel senso di un realismo politico che, in molti casi, appare non più lungimirante sulle prospettive, ma certo più lucido nelle analisi, di quello di scrittori politici contemporanei cosiddetti “democratici”. Ciò almeno nell'analisi dei fattori che conducono allo scatenamento del Primo conflitto mondiale. Bisolati, Salvemini, Albertini, per citare i più noti, insistono nel ripetere formule che si richiamano a una guerra democratica, una guerra per liberare l'Europa dalle autocrazie teutoniche (dimenticando peraltro quella russa zarista che era schierata sul fronte “democratico”!), una guerra per completare il disegno dei padri fondatori del moto risorgimentale, una guerra di ideali nobili contro interessi ignobili, mostrando per tal via una seria difficoltà a cogliere nella loro complessa fisionomia i fattori geopolitici, economici e persino ideologici della guerra; tutt'altro è invece il pensiero di Coppola, avanguardia della pattuglia nazionalista, analista notevole di questioni internazionali.

---

<sup>17</sup> Sul ruolo di Spirito nel dibattito corporativistico cfr. Santomassimo (2006, *ad indicem*).

Egli – e i suoi sodali –, tolgono il velo all'ideologia giustificazionistica della guerra in termini di ideali, e ne mostrano la natura di scontro di interessi. Dichiarano senza infingimenti che si tratta di guerra imperialista. Un'analisi, insomma, che, paradossalmente, non si discosta molto da quella di un Lenin, e dei bolscevichi russi, anche se il punto di vista e le conclusioni politiche sono, ovviamente, antitetici. Scrive Coppola:

La guerra che si combatte oggi in Europa e nel mondo non è guerra della democrazia contro l'imperialismo militare, è guerra di popoli e di razze per l'esistenza, per la ricchezza, per il dominio e per il predominio; è guerra di nazioni, anzi è la guerra delle nazioni, la guerra nazionale per eccellenza: guerra nazionale e imperiale (Coppola 1914).<sup>18</sup>

E conclude, roboante:

Guerra nazionale, ed imperiale, anche la nostra guerra [...]. Avremo in pari tempo combattuto anche per la democrazia? Vedremo [...]. E vedremo allora se avremo combattuto per la democrazia antimilitarista o per un'Italia più virilmente guerriera. Per oggi è necessaria una cosa sola: preparare la guerra (d'Orsi 2007:249).

Era, in sostanza, il riaffacciarsi del fantasma bellico che aveva concluso la prolusione di Enrico Corradini il 3 dicembre 1910, al convegno da cui era nato il movimento nazionalista, *sub specie* di Associazione Nazionalista Italiana:

Ebbene, amici, il nazionalismo [...] deve essere [...] il nostro socialismo nazionale. Cioè come il socialismo insegnò al proletariato il valore della lotta di classe, così noi dobbiamo insegnare all'Italia il valore della lotta internazionale. Ma la lotta internazionale è la guerra? Ebbene sia la guerra! E il nazionalismo suscita in Italia la volontà della guerra vittoriosa.<sup>19</sup>

4. Proprio riferendosi al Convegno di fondazione dell'ANI, è ancora Gramsci, ormai detenuto eccellente del regime mussoliniano, a fornire una puntuale analisi del movimento, benchè il giudizio sul nazionalismo italiano nei termini di una riproposizione di quello francese alla Maurras appaia, specie alla luce delle indagini di una nuova storiografia, «un po' riduttivo» (d'Orsi 2007:28).<sup>20</sup> Probabilmente nel suo giudizio Gramsci riprende le considerazioni dei maggiori teorici socia-

---

<sup>18</sup> Poi in Coppola (1916:3-9); ora in d'Orsi (2007:246-49;247-48).

<sup>19</sup> E. Corradini, *Classi proletarie: socialismo, nazioni proletarie: nazionalismo*, in Castellini 1911 (a cura di): 22-35. La relazione di Corradini sarà da lui stesso riedita nelle sue raccolte *Il nazionalismo italiano* e *Discorsi politici*; la si può leggere ora in Corradini (1980:163ss) e, con tagli, in Perfetti (1977:108ss); infine in d'Orsi (2007:49).

<sup>20</sup> Sui rapporti tra il nazionalismo italiano e quello francese cfr. R. D'Alfonso, *Gli intellettuali nazionalisti in Italia e in Francia. Un profilo comparativo*, in d'Orsi e Chiarotto (2010:309-35).

listi dell'epoca, come ad esempio Claudio Treves, che considera il nazionalismo italiano «una moda francese arrivata con quindici anni di ritardo in Italia» (Treves 1913). Scrive dunque Gramsci:

Gruppo ancora indistinto, che cercava di cristallizzare intorno ai problemi della politica estera e dell'emigrazione le correnti meno pacchiane del tradizionale patriottismo [...]. Il primo nazionalismo comprendeva molti democratici e liberali e anche massoni. Poi il movimento si andò distinguendo e precisando per opera di un piccolo gruppo di intellettuali che saccheggiarono le ideologie e i modi di ragionare secchi, imperiosi, pieni di mutria e di suffisance di Carlo Maurras: Coppola, Forges Davanzati, Federzoni [...] (Gramsci 1975:181).

Poi, con acume, tanto più rilevante se si consideri la scarsità delle fonti cui il prigioniero può accedere, Gramsci entra nel merito della politica estera dei nazionalisti:

In realtà i nazionalisti erano antirredentisti: la loro posizione fondamentale era antifrancesa. Subirono l'irredentismo perché non volevano fosse un monopolio dei repubblicani e dei radicali massoni, cioè un'arma dell'influenza francese in Italia. Teoricamente la politica estera dei nazionalisti non aveva fini precisi: si poneva come una astratta rivendicazione imperiale contro tutti; in realtà voleva sopprimere la francofilia democratica e rendere popolare la alleanza tedesca (Gramsci 1975:182).<sup>21</sup>

Gramsci mette così in luce l'elemento di debolezza dei teorici nazionalisti, la loro astrattezza dottrinarica, che li avrebbe condotti, a dispetto della lucidità delle analisi, a compiere catastrofici errori di valutazione sui rapporti di forza: un concetto che proprio Gramsci elaborerà nella riflessione carceraria. E ciò vale specialmente per Francesco Coppola, il quale, «limitatamente alla politica internazionale» rappresenta, in campo nazionalista, «colui che più a ragione può richiamarsi [...] al Machiavelli» (d'Orsi 2007:244), che egli infatti cita con qualche frequenza degna di nota. Per esempio, nel 1920, quando ancora si discute e si litiga sull'Italia vincitrice in guerra, ma sconfitta in pace, parlando della Rivoluzione bolscevica, egli propone

le due classiche vie di Machiavelli: o spegnerla con la forza – e questa è la via più breve e più sicura – o, se questo non si può, riconoscerla, accettarla e trattare con essa, in modo che la realtà e la necessità dei contatti, degli scambi, delle transazioni esteriori, finisca col toglierle la violenza del *virus* sovversivo e oppressivo, e grado a grado imprigionarla in una rete di interessi che la riduca impotente ed innocua (Coppola 1920).<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Cfr. anche Gramsci (1975:388-89;1988-89).

<sup>22</sup> F. Coppola, *Si riaccende la guerra*, in «Politica», 31 luglio 1920; ora in d'Orsi (2007:249-57).



È stato osservato che «a quella lezione di realismo politico», tirata, sia pur malamente, e in modo forzato, dalle pagine machiavelliane, Coppola non saprà essere davvero fedele, «trascinato non solo, e forse non tanto, dai fantasmi terrorizzanti del bolscevismo, del giudaismo e altri, ma in primo luogo dalla sua stessa logica consequenzialista di dottrinario» (d'Orsi 2007:244). In tal senso, il realismo – preteso e asserito – si rovescia nel suo contrario: lo noterà uno storico e giornalista come Luigi Salvatorelli, all'epoca condirettore de «La Stampa», una tribuna da cui conduce una vivace battaglia antifascista, e, naturalmente, antinazionalista (Salvatorelli 1925): nel giudizio di uno storico contemporaneo, negli articoli salvatorelliani, sia sulla «Stampa», sia su altre testate alle quali collaborava, poi tradotti in due preziosi volumetti – *Nazionalfascismo* del 1923 e *Irrealità nazionalista* del 1925 –, si riscontrano «le basi per una considerazione critica della politica estera fascista» (Vigezzi 1991:92).<sup>23</sup> Anche Salvemini (che peraltro con il suo *Mussolini diplomate*, del 1932, darà la prima compiuta analisi della politica internazionale mussoliniana),<sup>24</sup> in un'interpretazione non distante da questa, ebbe a scrivere nel suo stile caustico del tutto estraneo a Salvatorelli: «I nazionalisti, non meno dei neutralisti-triplicisti, avevano la mentalità di mercanti di cavalli» (Salvemini 1970:506).<sup>25</sup>

L'irrealità nazionalista è dunque, se l'analisi è corretta, lo sblocco ineludibile di un metodo analitico procedente sulla base di categorie ideologiche astratte, ma consequenzialiste, che tradiscono, per eccesso, le intenzioni di un blocco sociale dominante posto davanti ai problemi del mercato internazionale. Irrealismo, dunque, «come punto culminante di un realismo portato troppo oltre» (d'Orsi 2007:244).<sup>26</sup>

In relazione alla politica nazionalista del primo dopoguerra e alle rivendicazioni territoriali legate al mito dannunziano della vittoria mutilata – direttamente connesso alle posizioni dell'ANI –, lo storico Nino Valeri ha parlato di «rivoluzionarismo nazionalista e militarista di estrema destra», distinguendolo dal patriottismo lealista e monarchico che rappresentava una tradizione ancora viva anche nell'ala conservatrice dello stesso nazionalismo (Valeri 1956).<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Sul tema cfr. anche G. Scirocco, *Tra guerre e dopoguerra. Luigi Salvatorelli e la politica internazionale*, in d'Orsi e Chiarotto (2008:303-36). Per un profilo complessivo di Salvatorelli si rimanda all'intero volume.

<sup>24</sup> Il vol. uscì in edizione italiana, a Lugano, Nuove Edizioni Capolago e a Roma, De Luigi, nel 1945; poi Laterza, Bari 1952.

<sup>25</sup> V. anche Salvemini 1961, specie pp. 394 e ss. Si veda sempre l'antesignano di tale interpretazione: Salvatorelli 1925. Fra gli storici odierni l'accusa di irrealismo è ripresa da Gaeta (1981), e da Sabbatucci (1970:467-502; 53-106).

<sup>26</sup> Per un'interpretazione contraria a quella di Salvatorelli sui legami tra nazionalismo e fascismo, cfr. Perfetti (1977:passim).

<sup>27</sup> Valeri (1956); riprodotto, con qualche taglio in Sabbatucci (1976:175).

5. È forse nei rapporti tra Chiesa e Stato che i nazionalisti raggiungono il massimo livello di “machiavellismo”, inteso in questo caso nel senso deteriore di cinismo e opportunismo.<sup>28</sup>

Lo scritto più significativo in questo senso, anche per la rilevanza dell'autore – il già menzionato Alfredo Rocco – è il paragrafo dedicato ai rapporti tra nazionalisti e clericali, che compare nel suo testo programmatico, con cui egli diviene di fatto il leader del movimento, nel 1914, allora vigilia dell'ingresso italiano nel conflitto mondiale, *Che cosa è il Nazionalismo e cosa vogliono i nazionalisti*.<sup>29</sup> Qui Rocco asserisce che al di là di pulsioni neopagane che troviamo evidenti in Corradini, ma anche in Coppola e in altri, il movimento non ha alcuna intenzione – in quanto non lo giudica politicamente utile, anzi lo considera controproducente – di entrare in rotta di collisione con la Chiesa e il Papato, bensì vuole cercare con essi una fruttuosa interlocuzione. E d'altronde, esistono «punti di contatto» significativi fra cattolici e nazionalisti, spiega Rocco. Anticipando gli intendimenti che saranno poi fatti propri dal capo del governo fascista tra il 1920 (Il Congresso dei Fasci, con la fine della «tendenzialità anticlericale») e il 1929 (Patti del Laterano e Concordato), Rocco apre a un futuro di collaborazione con una Chiesa che «ha accettato il fatto compiuto dell'unità con Roma capitale» (d'Orsi 2007:410). Un tema che corrisponde a un comune sentire degli ideologi nazionalisti, forse con l'unica eccezione di Luigi Federzoni, «il più deciso fautore di una politica cattolica e conservatrice» (Molinelli 1966), in seno all'ANI. Proprio l'ex letterato (che usava il *nom de plume* anagrammatico di Giulio De Frenzi) nel 1913, sul settimanale del movimento «L'Idea Nazionale», trasformato in quotidiano l'anno successivo, si rende protagonista di una violenta e lunga campagna contro la massoneria, facendola diventare un elemento portante della ideologia nazionalista, da cui sarebbe poi passata direttamente nel paniere fascista. Prevalgono nondimeno gli esempi in direzione diversa, da quella indicata da Rocco. Per fare un esempio, Antonio Bruers, studioso di storia letteraria e di pensiero politico, sottolinea (nel 1926) che la questione romana è ormai risolta con Porta Pia, e che il XX settembre 1870 (data per lui epocale, come risulta da altri suoi interventi), consacra il formidabile fatto di un'Italia che riprende la sua missione di centro civile e politico del mondo», di protagonista dell'«idea imperiale», ma che questo non segnerà «l'automatico declino del primato religioso»; e per rifarsi a solide pezze argomentative, per sostenere la sua tesi, ossia dell'importanza della religione nel formare Stati e nel sostanziarli, Bruers cita, tra gli altri, Machiavelli. Egli precisa che i nazionalisti volendo «la concordia e la disciplina nazionale all'interno, perché la

---

<sup>28</sup> Per una rapida rassegna sull'influenza del machiavellismo nel mondo cattolico in quegli anni cfr. Barbuto (2005), in particolare il paragrafo *Voci del mondo cattolico. Eliot, Toffanin, don Sturzo*, pp.58-65.

<sup>29</sup> Rocco (1914); poi in Rocco (1938:69-89); ora in d'Orsi (2007:399-418).

nazione italiana possa combattere, unita e compatta, la sua lotta nazionale nel mondo», non vogliono «far risorgere e perpetuare una discordia, che si avvia a non aver più ragione d'essere» (Bruers 1939:83).<sup>30</sup>

Un altro «importante punto di contatto» dei nazionalisti con il mondo cattolico si riscontra, a giudizio di Rocco, nel fatto che i nazionalisti – diversamente dai democratici, i quali, «nella mania di tutelare l'individuo contro ogni vincolo d'organizzazione sociale, sono naturalmente antireligiosi» – riconoscono «l'alto valore morale e nazionale della religione». Anzi, lo Stato non può disinteressarsi di «quell'importantissimo e fondamentale fenomeno sociale che è la religione»; essendo, per la stragrande maggioranza degli italiani quella cattolica, lo Stato italiano «non può ignorare» la Chiesa e la religione cattolica.

Deve, al contrario, prendere in «diretta considerazione gli interessi dei cattolici italiani, in quanto siano compatibili con gli interessi della nazione». Ma ciò non significa che tra le due concezioni, la cattolica e la nazionalista (che Rocco ad arte chiama «nazionale»), «vi sia coincidenza, né teorica né pratica».

I nazionalisti non sono clericali per questa fondamentale ragione: che essi considerano gli interessi della nazione come preminenti ed assoluti e gli interessi religiosi come accessori e subordinati. Quindi i nazionalisti non credono che lo Stato debba essere strumento della Chiesa: credono invece che lo Stato debba affermare la sua sovranità anche di fronte alla Chiesa. Soltanto, poiché riconoscono che la religione e la Chiesa cattolica sono importantissimi fattori della vita nazionale, vogliono, ferma sempre la sovranità dello Stato, tutelare fin dove è possibile, anche gli interessi cattolici.

Qui Rocco, in cerca di sostegno da parte dei «clericali», specifica che la tutela statale «debba esplicarsi specialmente [...] contro le persecuzioni antireligiose dei democratici anticlericali» (Rocco 1914).<sup>31</sup>

Non pare superfluo tra l'altro ricordare che alcuni nazionalisti furono cattolici militanti, come ad esempio Paolo Arcari, passato dai democratici cristiani al movimento di Corradini, che egli stesso aveva contribuito a creare allontanandosene poco dopo;<sup>32</sup> come notò Jemolo, c'era stato «un esodo di parecchi giovani cattolici, di famiglie dalle sane tradizioni guelfe o addirittura legitimiste, che contribuirono a

<sup>30</sup> A. Bruers, *L'idea imperiale in Italia*, in «Gerarchia», 1926; ora in Bruers (1939:76-85) (83). Cfr. anche A. Bruers, *La Marcia su Roma*, ivi, pp. 96-103.

<sup>31</sup> A. Rocco, *I nazionalisti e i clericali*, in d'Orsi (2007:409-11).

<sup>32</sup> Paolo Arcari, attivo prima nell'Opera dei Congressi, con don Albertario, in qualità di redattore de «L'Osservatore cattolico», insieme con altri, fra i quali Filippo Meda, con cui milita in seguito nel gruppo della Democrazia cristiana. Per la biografia di Arcari cfr. A. d'Orsi, *Da Adua a Roma*, cit., pp. 199-200. Sulla posizione di Meda cfr. anche Ganapini (1970:198).

formare i primi gruppi nazionalisti dei quali costituirono presto la maggioranza» (Jemolo 1949:125).

L'opposizione all'internazionalismo socialista naturalmente contribuì ad accendere gli entusiasmi nazionalcattolici; ciononostante, l'«Osservatore Romano» rivendicava la distanza tra il cattolicesimo e il nazionalismo, ribadendo in varie occasioni ai cattolici «il diritto di meglio difendere e rappresentare l'italianità»:

Ben più a ragione [...] dei nazionalisti [...] noi possiamo a buon diritto vantarci di essere i veri interpreti fedeli dello spirito nazionale [...] che vuole la patria nostra seriamente avviata a migliori, e più alti destini, senza per questo attentare ai diritti ed alle libertà di quella divina istituzione che è il papato, senza recare offesa alle sante ragioni e alla divina missione di quella Chiesa che è la prima attrice e fatrice della sua vita nazionale (Ganapini 1970:197).

Un «nazionalismo cattolico», che si contrappone o quanto meno si distanzia dal cattolicesimo nazionalistico: nel primo prevale l'aggettivo sul sostantivo; mentre nel secondo è l'inverso, con la preponderanza dell'aggettivo il quale rinvia immediatamente a un'appartenenza non di fede religiosa, ma di fede politica.

Un altro esponente dell'ANI, Armando Zanetti, osserva, già nel 1912, che il cattolicesimo è da apprezzare come «una grande e benefica forza di educazione alla disciplina, al sacrificio, alla responsabilità», come un prezioso elemento di vitalità della famiglia italiana»:

Noi possiamo andare d'amore e d'accordo coi cattolici in tante belle cose; potremo combattere insieme molte belle battaglie contro le influenze disgregatrici d'oltralpe e [...] saremmo ben felici di vedere abbattuta la preminenza demo-massonica del nostro paese [...]. [...] siamo pronti ad accettarli come alleati qualora essi credano di poter camminare per qualche tratto insieme con noi.

Anche se non rinuncia a mettere i puntini sulle i: i nazionalisti sono «un'altra cosa; altri ideali, altri principi, altri fini» (Zanetti 1912).<sup>33</sup>

A conferma di un orientamento di gran lunga favorevole alla Chiesa di Roma, malgrado i distinguo e i dubbi, basti ricordare che «l'Idea Nazionale» esprime, in reiterate circostanze, un vivo apprezzamento per il ruolo della Chiesa cattolica, in particolare per il suo sostegno

---

<sup>33</sup> A. Zanetti, *L'indirizzo politico del nazionalismo*, in «L'Idea nazionale», 19 settembre 1912. Cit. in Molinelli (1966:142). È bene ricordare che «l'Unità cattolica», quotidiano cattolico intransigente (pubblicato a Firenze, e diretto da due fra i massimi esponenti del movimento cattolico, don Giacomo Margotti e Giuseppe Sacchetti, durante le manifestazioni di sostegno all'impresa di Libia che vennero da tanta parte cattolica, precisò prontamente: «[...] Il nostro patriottismo non può essere confuso, sulla piazza, col patriottismo dei liberali e dei massoni» («l'Unità cattolica», *L'Italia a Tripoli*, 14 ottobre 1911).

alla patria durante la guerra di Libia. La pregiudiziale anticlericale, lasciata presto cadere da Mussolini insieme a quella repubblicana in occasione del già richiamato II Congresso dei Fasci nel 1920 (e che spinse all'allontanamento momentaneo di Marinetti e della pattuglia futurista, teorici dello «svaticanamento»), divenne pieno sostegno alla Chiesa di Roma, fino all'intesa solida, anche se tra non pochi dissensi interni soprattutto al mondo cattolico, tra il fascismo e la Santa Sede, sancito coi Patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929, che garantirono alla Chiesa il riconoscimento di religione di Stato in Italia.<sup>34</sup> Non fu del resto un cambiamento improvviso di posizioni, se un osservatore acuto come Marinetti, già il 19 luglio 1918, annotava sui suoi *Taccuini* parlando del caporale Benito Mussolini: «È pieno di idee futuriste», ma – aggiunge –: «Tace (non capisco perché) quando accenno al pericoloso nemico: Vaticano Clericalismo!» (Marinetti 1987:286).

6. Sul clericalismo espresso, complessivamente, dal giornale nazionalista, ancora una volta è Gramsci a fornire una descrizione che val la pena di citare ampiamente, anche per la sua efficacia letteraria:

“L’Idea Nazionale”, per chi sappia leggerla sgombro l’animo da ogni spirito di parte e col fegato libero da ogni ingorgo di umori eristici, è una vera benedizione d’umorismo. Pregate Giove che essa parli di cose religiose e se sarete esauditi potete assidervi soddisfatti e contenti come se davanti ai vostri occhi si svolgesse una film nella quale un elefante, per lungo e complicato succedersi di eventi penetrato nel salotto di una mondana chic, che volteggi agilmente fra un ghiribizzoso disordine di bric-à-brac di cattivo gusto pescati da per tutto per le rigatterie e i bazar di mezza Europa.

Uno scettico che parla di cattolicesimo con la gravità e la compostezza di un fratacchione intabaccato e inzuccherato di caramelle, non è spettacolo volgare e merita di essere appuntato su una tavoletta come la farfalla del Madagascar, o il colibrì delle foreste, ahimè non più ver-gini.

E a questo punto il cronista riferisce una serie di casi tratti dall'attualità politica, dalle quali si arriva alla conclusione che i nazionalisti finiscono per contestare la linea della Chiesa cattolica, quando questa appaia improntata a umanitarismo e al limite a un pur vago pacifismo: così, a Roma la scelta delle gerarchie ecclesiastiche di uguagliare i morti in guerra, offrendo a tutti i caduti, di qualsiasi nazionalità siano, i suffragi funebri, provoca una feroce reazione, che sembra richiamare casi analoghi oggi, in relazione ai migranti, e alla politica di accoglienza espressa dalla Santa Sede e dalla quasi totalità del mondo cattolico militante, politica duramente con-

---

<sup>34</sup> Sui rapporti tra Marinetti e Mussolini e, in generale, tra futurismo e fascismo d'Orsi (2009); in particolare, su questa vicenda cfr. pp. 111-28.

testata dalla destra al potere. Scrive dunque Gramsci, in relazione alla vicenda romana:

Il nazionalista salta su, come il babau dalla scatoletta di cartone, e protesta. La morte o la vita per la sua anima di princisbecco, non hanno altra risonanza che quella stridula del caricatore del fucile: il suo spirito legnoso di machiavellino da strapazzo deturpa tutte le bellezze morali come il bruco lascia le tracce della sua digestione sul verdore dei giardini. Potrebbe lasciar passare, non incaricarsene; ma no, egli vuole dire la sua alta parola su tutto quanto interessa la vita nazionale, vuole dargli la sua impronta, vuol rendere nazionale anche il cattolicesimo, anche la preghiera, anche il rispetto per i morti. Protezionismo ad oltranza, anche per la pietà, che pure non dà fondi di sovvenzione all'amministratore. Suvvia, creiamoci un nostro vecchio buon dio, un paradiso per uso nazionale, donde siano esclusi quanti non hanno sangue italico nelle vene. Liberiamoci dai tedeschi boicottando le edizioni dei classici latini e greci di Lipsia e accogliendo invece quanto di più grottesco, di più antiumano la grettezza del loro imperatore ha rivogato nei deliri della sua incipiente senilità. (Gramsci 2004:115).

Un'analisi acuminata, svolta da quella penna intinta nell'«acido corrosivo dell'imbecillità» (Gramsci 2004: 145), che evidenzia l'ambiguità di certe posizioni – come quelle nazionaliste –, che dietro lo schermo del ripudio dell'anticlericalismo, e del cattolicesimo militante, finiscono semplicemente per usare la religione come mero strumento politico.

Non è questa la sede per dilungarsi sulle posizioni di Machiavelli nei confronti della Chiesa e della religione, molto complessi e anche in questo caso non univoci; se da una parte il Segretario fiorentino vede nel potere temporale del papato una delle prime cause della debolezza italiana (Machiavelli 1950: 60) e nel cristianesimo «la rovina o il flagello» (Machiavelli 1971: 95-96), nei *Discorsi*, la religione è ricondotta alla sua sfera spirituale e, così intesa, è considerata strumento di grandezza nazionale di una comunità: «La religione può bene costituire, con le leggi e le milizie, il fondamento della vita nazionale» (Chabod 1974: 80-81).<sup>35</sup> Un insegnamento che ha una sua nobiltà e ampiezza di respiro e che tradotto nei termini dell'ideologia politica di Alfredo Rocco e dei suoi sodali, viene banalizzato e ridotto ai termini di una politica spicciola nella quale il rispetto per il fattore religioso appare esteriore e del tutto strumentale. In sostanza, nell'ideologia politica nazionalista, assistiamo ad uno degli infiniti “usi” di un *Machiavelli su misura*:

Machiavelli has been the torment of Jesuits and Calvinists, the idol of Napoleon and Nietzsche, a stock figure for Elizabeth drama, and the

---

<sup>35</sup> Su Machiavelli e la religione cfr. Cutinelli-Rèndina (1998).

exemplar of a Mussolini or a Lenin. Machiavelli has been called a Cynic; but there could be not stringer inspiration to “cynism” than the history of Machiavelli’s reputation. No history could illustrate better than that of the reputation of Machiavelli the triviality and the irrelevance of influence. His message has been so completely misunderstood [...]. He does not belong with Napoleon, and still less with Nietzsche (Eliot 1970: 39-52).<sup>36</sup>

## Bibliografia

- AJELLO NELLO, 1998, “Machiavelli e i suoi tre Principi”, in *La Repubblica*, 16 maggio.
- BARBUTO GENNARO MARIA, 2005, *Machiavelli e i totalitarismi*, Napoli: Guida.
- BRUERS, ANTONIO, 1939, *Scritti politici*, Bologna: Zanichelli.
- CARTA PAOLO, TABET XAVIER (a cura di), 2007, *Machiavelli nel XIX e XX secolo*. Giornate di studio organizzate dal Dipartimento di scienze giuridiche di Trento, l'Université Paris 8 e l'ENS-LSH de Lyon, Lione, 3-4 giugno 2003, Parigi, 5-7 giugno 2004, Padova: Cedam.
- CASTELLINI GUALTIERO, 1911, *Il nazionalismo italiano*. Atti del Congresso di Firenze, e relazioni di E. Corradini, M. Maraviglia, S. Sighele, G. De Frenzi, F. Carli, L. Villari, M. P. Negrotto, Quattrini: Firenze.
- CHABOD FEDERICO, 1974, *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi.
- CILIBERTO MICHELE, 1982, *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a “Società”*, Bari: De Donato.
- COPPOLA FRANCESCO, 1914, “Per la democrazia o per l'Italia?”, *L'Idea Nazionale*, 3 ottobre.
- COPPOLA FRANCESCO, 1916, *La crisi italiana*, Roma: L'Italiana.
- COPPOLA FRANCESCO, 1920, “Si riaccende la guerra”, *Politica*, 31 luglio.
- CORRADINI ENRICO, 1980, *Scritti politici*, (a cura di L. Strappini), Torino: Einaudi.
- CUTINELLI-RENDINA EMANUELE, 1998, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- D'ORSI ANGELO, CHIAROTTO FRANCESCA (a cura di), 2010, *Intellettuali. Preistoria, storia e destino di una categoria*, Torino: Aragno.
- D'ORSI ANGELO, CHIAROTTO FRANCESCA (a cura di), 2008, *Luigi Salvatorelli (1886-1974). Storico, giornalista, testimone*, Torino: Aragno.
- D'ORSI ANGELO, 2000, *La cultura a Torino tra le due guerre*, Torino: Einaudi.
- D'ORSI, ANGELO, 2007, *Da Adua a Roma. La marcia del nazionalfascismo (1896-1922)*, Torino: Aragno.
- D'ORSI ANGELO, 2009, *Il futurismo tra cultura e politica. Reazione o rivoluzione?*, Roma: Salerno Editrice.
- ELIOT THOMAS STEARN, 1970 [1928], *For Lancelot Andrewes. Essays on style and order*, London: Faber and Faber.
- ERCOLE FRANCESCO, 1926, *La politica del Machiavelli*, Roma: Are.
- ERCOLE FRANCESCO, 1935, *Pensatori e uomini d'azione*, Milano: Mondadori.
- FILIPPI FABIO, 1989, *Una vita pagana. Enrico Corradini dal superomismo dannunziano a una politica di massa*, Firenze: Vallecchi.
- FIORILLO MICHELE, 2008, *Dalla machiavellistica “elitista” al moderno principe democratico*, in F. Giasi (a cura di), *Gramsci nel suo tempo*, Prefazione di G. Vacca, Roma: Carocci, pp. 839-59.
- GAETA FRANCO, 1981, *Il nazionalismo italiano*, Roma-Bari: Laterza, (1<sup>a</sup> ed. col tit. *Nazionalismo italiano*, Esi, Napoli 1965).
- GALATI VITO G, 1925, “Machiavelli su misura”, *La Rivoluzione Liberale*, 8 febbraio.
- GANAPINI LUIGI, 1970, *Il nazionalismo cattolico. I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914*, Bari: Laterza.

<sup>36</sup> Eliot, *Niccolò Machiavelli* (1970:39-52), cit. in Barbuto (2005:58-59).

- GENTILE GIOVANNI, 1955 [1940], *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze: Sansoni.
- GENTILE GIOVANNI, 1968 [1923], *Studi sul Rinascimento*, Firenze: Sansoni.
- GRAMSCI ANTONIO, 1975, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino: Einaudi.
- GRAMSCI ANTONIO, 2004, *La nostra città futura. Scritti torinesi 1911-1922*, (a cura di Angelo d'Orsi), Roma: Carocci.
- JEMOLO ARTURO CARLO, 1949, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino: Einaudi.
- LIGUORI GUIDO, VOZA PASQUALE, 2009, *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, Roma: Carocci.
- LUDWIG EMIL, 1950, *Colloqui con Mussolini. Riproduzione delle bozze della prima edizione con le correzioni autografe del duce*, Milano: Mondadori.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1927, *Il Principe*, con *Preludio al Machiavelli* di B. Mussolini e saggio di F. De Sanctis, Milano: Istituto Editoriale Italiano.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1950, *Il Principe*, a cura di E. Janni, Milano: Bur.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1971, *Tutte le opere*, Firenze: Sansoni.
- MARINETTI FILIPPO TOMMASO, 1987, *Taccuini 1915-1921*, a cura di A. Bertoni, Bologna: il Mulino.
- MOLINELLI RAFFAELE, 1966, *Per una storia del nazionalismo italiano*, Urbino: Argalia.
- MUSSOLINI BENITO, 1979, *Scritti politici*, a cura di E. Santarelli, Milano: Feltrinelli.
- PAGGI LEONARDO, 1969, "Gramsci e Machiavelli", *Studi Storici*, n. 4, pp. 833-76.
- PERFETTI FRANCESCO, 1977, *Il nazionalismo italiano dalle origini alla fusione col fascismo*, Bologna: Cappelli.
- PROCACCI GIULIANO, 2005, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari: Laterza.
- ROCCO ALFREDO, 1914, *Che cosa è il nazionalismo e cosa vogliono i nazionalisti*, Padova: Tip. Salmin.
- ROCCO ALFREDO, 1938, *Scritti e discorsi, Scritti e discorsi politici di Alfredo Rocco*, Prefazione di B. Mussolini, 3 voll., Milano: Giuffrè.
- SABBATUCCI GIOVANNI, 1970 e 1971, "Il problema dell'irredentismo e le origini del movimento nazionalista in Italia", *Storia Contemporanea*, n. 4 (1970) e n. 1 (1971), pp. 467-502, 53-106.
- SABBATUCCI GIOVANNI, 1976, *La crisi italiana del primo dopoguerra. La storia e la critica*, Roma-Bari: Laterza.
- SALVATORELLI LUIGI, 1925, *Irrealtà nazionalista*, Milano: Corbaccio.
- SALVATORELLI LUIGI, 1925, "Realismo politico", *La Stampa*, 12 settembre.
- SALVEMINI GAETANO, 1932, *Mussolini diplomate*, Paris: Grasset.
- SALVEMINI GAETANO, 1961, *Scritti sul fascismo*, I, a cura di R. Vivarelli, Milano: Feltrinelli.
- SALVEMINI GAETANO, 1970, *La politica estera italiana dal 1871 al 1915*, a cura di A. Torre, Milano: Feltrinelli.
- SANTOMASSIMO GIANPASQUALE, 2006, *La terza via fascista. Il mito del corporativismo*, Roma: Carocci.
- SIGHELE SCIPIO, 1911, *Il Nazionalismo e i Partiti politici*, Milano: Treves.
- SIGHELE SCIPIO, 1912, *Ultime pagine nazionaliste*, Milano: Treves.
- SPIRITO UGO, 1970 [1944], *Machiavelli e Guicciardini*, Firenze: Sansoni.
- Studi gramsciani* 1958, Roma: Editori Riuniti.
- TREVES CLAUDIO, 1913, *Il nazionalismo giudicato da letterati, artisti, scienziati, uomini politici e giornalisti italiani*, Prefazione di A. Salucci, Genova: Libreria ed. moderna.
- VALERI NINO, 1956, *Giolitti a Mussolini*, Milano: Mondadori.
- VIGEZZI BRUNELLO, 1991, *Politica estera e opinione pubblica in Italia dall'Unità ai giorni nostri. Orientamenti degli studi e prospettive della ricerca*, Milano: Jaca Book.
- ZANETTI ARMANDO, 1912, "L'indirizzo politico del nazionalismo", *L'Idea nazionale*, 19 settembre.



*Abstract*

IL MACHIAVELLISMO DEGLI STENTERELLI. CATTOLICESIMO, REAZIONE  
E REALISMO POLITICO NEGLI SCRITTORI DEL NAZIONALISMO ITALIANO

(MACHIAVELLISM ACCORDING TO STENTERELLI.  
POLITICAL CATHOLICISM, REACTION AND REALISM IN THE WRITERS OF  
ITALIAN NATIONALISM)

*Keywords:* Niccolò Machiavelli, Antonio Gramsci, Italian Nationalism, Fascism, Catholicism.

Between the Twenties and Thirties – in full fascism – we can see new interest in Machiavelli's theories about political instability and the necessary "resources" to achieve a hierarchal order. Not only do the main theorists of Nationalism refer to Machiavelli, but also the leader of fascism is strongly attracted by him, as confirmed by his writings and statements. Antonio Gramsci intelligently comments this renewed interest, noting that Machiavelli's theories are more often misunderstood than understood, even about the attitude to adopt towards the Catholic Church.

ANGELO D'ORSI  
Università degli Studi di Torino  
Dipartimento di Studi Politici  
angelo.dorsi@unito.it

FRANCESCA CHIAROTTO  
Università degli Studi di Torino  
Dipartimento di Studi Politici  
francesca.chiarotto@unito.it

Gli autori hanno lavorato congiuntamente; tuttavia, la stesura dei paragrafi 2, 3 e 5 è di Angelo d'Orsi, dei paragrafi 1, 4 e 6 è di Francesca Chiarotto.

ROSANNA MARSALA

## MACHIAVELLI FRA STURZO E MARITAIN

### 1. Premessa

Machiavelli, considerato l'iniziatore della moderna scienza politica, separò nettamente la morale dalla politica affermando l'autonomia della seconda e negando il tradizionale primato della prima. Lo stato è considerato nella sua realtà "effettuale" e in questo senso la sua ricerca segna il radicale distacco dalla speculazione classica sul tipo ottimo di stato capace di realizzare i modelli di una vita virtuosa. La sua idea è quella di uno stato-forza che si identifica con la ragion di stato e si pone al di sopra delle ragioni individuali; per imporsi ricorre anche a mezzi che la morale comune e quella cristiana ritengono illeciti. Tale idea è strettamente connessa con la concezione pessimistica dell'uomo, chiuso nel suo gretto egoismo, pervaso dalla cupidigia e dall'ambizione, sempre pronto a commettere il male. Machiavelli fu il primo ad avere la concezione della politica come esercizio del potere atta a reggere, conservare e aumentare gli stati, in quanto organismi dotati di una propria vita. Suo intento fu quello di delineare le caratteristiche tecniche della nuova politica, più adatta al nascente stato laico svincolato dalla religione e dall'etica. Anzi la religione, sebbene considerata componente essenziale della società, viene degradata a mero strumento della politica.

Queste teorizzazioni non potevano che suscitare una violenta reazione e da parte della Chiesa istituzionale e da parte dei pensatori politici cattolici. Fra questi ultimi è, però, necessario fare un distinguo tra chi come ad esempio Luigi Sturzo, sacerdote impegnato in politica, affronta Machiavelli e il suo pensiero, con profondo senso della storia e con comprensione, e chi invece come Jacques Maritain, più confessionale del primo nella soluzione del problema politico, stigmatizza e giudica con molta severità la teoria machiavelliana.

Le opere di Machiavelli, come è noto, ebbero grande riscontro in tutta Europa, ma, nel 1559, non senza esitazioni e resistenze, furono messe all'indice come empie e immorali. Senza voler ripercorrere le note vicissitudini<sup>1</sup> della sua opera, bisogna tuttavia sottolineare che nei secoli successivi, pur permanendo una critica di fondo di ordine confessionale, comincia a farsi strada una diversa lettura di Machia-

---

<sup>1</sup> Le prime reazioni che si richiamavano a motivi di ordine religioso e morale arrivarono d'oltralpe ad opera di stranieri, ricordiamo tra gli altri: il cardinale inglese Reginald Pole e il vescovo portoghese Gerolamo Osorio. Ma la più pesante requisitoria antimachiavelliana del Cinquecento si deve a Innocent Gentillet, francese e ugonotto, che nel *Discours sur les moyens de bien gouverner [...] contre Nicolas Machiavel* (1577) oltre ad esprimere una drastica e globale condanna dell'autore e della sua dottrina, attacca anche la chiesa cattolica responsabile, a suo dire, dell'irreligiosità degli Italiani.

velli.<sup>2</sup> Inizia una lenta e graduale scoperta della peculiarità e dell'importanza decisiva della politica. E i vari autori cominciano a vedere in Machiavelli il maestro di realismo politico che pone un problema civile e politico più che un problema religioso.<sup>3</sup> In particolare, sul finire del XIX secolo, diversi studi, rifiutando l'esame superficiale che sino a quel momento si era fatto del pensiero di Machiavelli, e la generica ed affrettata condanna che ne era seguita, riconoscono le acute osservazioni sulla "realtà effettuale" e, cercando di superare quei «pronunciamenti pregiudiziali pro o contro Machiavelli» (Scaglia 1990:274), danno vita ad indagini più scrupolose e approfondite.<sup>4</sup> Nonostante le molteplici interpretazioni in gran parte miranti ad una sorta di riabilitazione del segretario fiorentino e incentrate soprattutto sulla scoperta e la presa di coscienza dell'originalità e della reale portata ideale e pratica del suo pensiero, in ambito cattolico si registra, ancora nel Novecento nei confronti delle teorie machiavelliane, un giudizio sostanzialmente negativo, tanto che le sue opere rimarranno all'Indice sino al 1948. Continuava ad essere basilare il problema della morale perché, indubbiamente, risultava difficile trovare l'accordo tra le norme etiche della coscienza comune e cattolica e certe affermazioni "spregiudicate" del segretario fiorentino, così da poter rendere accette "quelle dolorose e radicali necessità" ammesse come inevitabili e in definitiva giuste.

## 2. Un impatto inevitabile

Per un cattolico, per un sacerdote come Luigi Sturzo, che, assieme alla missione sacerdotale, sentì preminente l'impegno civile e politico, l'impatto con il pensiero di Machiavelli, fu inevitabile. Per chi come Sturzo ritenne la politica non «una sentina di mali, un elemento di corruzione, uno scatenamento di passioni» (Sturzo 1978 [1943]:247), ma un preciso dovere, un'attività che se impregnata di valori morali tende al bene comune della collettività, non poteva non confrontarsi con un pensatore che ha fatto dell'agire politico il fulcro della sua

---

<sup>2</sup> Nel periodo della controriforma continua la crociata contro il segretario fiorentino, anche se si intravede qualche segno di una più attenta considerazione di alcuni aspetti della esecrata dottrina machiavelliana.

<sup>3</sup> Il primo a proclamare il grande debito che bisogna avere nei confronti di Machiavelli fu Francesco Bacone. Una interpretazione in senso repubblicano viene data da James Harrington in *Oceana*. Anche in Francia Rousseau dà un'interpretazione positiva; lo stesso accadrà in Italia con Alfieri e Foscolo. Di più vistosa consistenza il recupero in chiave storicistica di Herder che pur non accettando la dottrina di Machiavelli, perché inconciliabile con i suoi ideali umanitari, considera la sua opera un capolavoro politico, scritto per i contemporanei. Con Fichte ed Hegel la riabilitazione di Machiavelli è completa e si inquadra negli specifici problemi nazionali germanici.

<sup>4</sup> In particolare si ricordano gli scritti di Pasquale Stanislao Mancini (*Diritto internazionale. Prelezioni con un saggio sul Machiavelli*) Francesco De Sanctis (*Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo) e Alessandro Manzoni (*Del sistema che fonda la morale sull'utilità*. Appendice al capitolo III delle *Osservazioni sulla morale cattolica*).

dottrina. Ed era lo stesso Sturzo a ricordare che, sebbene il suo orientamento al concreto storico fosse dovuto innanzitutto a Vico, egli non disdegnava di leggere anche Machiavelli. «Le decadi di Tito Livio commentate da Machiavelli – scriveva Sturzo – [furono] uno dei miei libri letti e riletti» (Sturzo 1970 [1950]:301).

Sturzo non scrisse nulla di specifico su Machiavelli, ma in molte delle sue opere si possono trovare interessanti osservazioni che, sparse qua e là, ci illustrano quale fu l'opinione del pensatore siciliano sulla dottrina machiavelliana.

L'occasione del IV centenario della morte e l'avvento del fascismo avevano ridestato un certo interesse, per la verità mai completamente sopito, per Machiavelli. Si trattava in buona parte di interpretazioni tendenti all'encomio e perciò acritiche e prive di attendibilità scientifica. Le "falsificazioni da panegirico" e soprattutto lo "sfruttamento politico" fu iniziato, a detta di Sturzo, «il giorno che il duce pensò di fare su Machiavelli la sua tesi di laurea» (Sturzo 1974:405). D'altra parte dopo l'instaurazione della dittatura fascista da più parti «si è asserito che i maestri di Mussolini erano stati Napoleone, Machiavelli e Cesare, nomi grandi e lontani che certo hanno eccitato la sua fantasia dopo ch'egli ebbe il potere in mano» (Sturzo 1971 [1946]:33),<sup>5</sup> facendo un particolare riferimento a quelle pagine dei *Discorsi* nelle quali Machiavelli elogia la dittatura romana legittimata da uno stato di necessità.<sup>6</sup> In verità anche durante e dopo il Risorgimento si era diffusa l'opinione secondo la quale Machiavelli potesse rappresentare un precursore dell'idea di nazionalità, di un'Italia unificata.<sup>7</sup> Dall'ondata di consensi finalizzati si distaccava, secondo Sturzo, il libro di Carmelo Caristia,<sup>8</sup> *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*. Fu il fratello Mario che nel 1934, avendo invitato Caristia per una conferenza su Machiavelli, inviò a Sturzo il libro che gli era

---

<sup>5</sup> Secondo Sturzo si deve a Mussolini l'introduzione del termine totalitario, che non esisteva nel dizionario italiano, con la celebre frase: «Niente fuori o sopra lo stato, niente contro lo stato; tutto nello stato e per lo stato».

<sup>6</sup> Sui vari significati del termine dittatura cfr. Cofrancesco (2010:79-116).

<sup>7</sup> Anche se diversamente motivato questo orientamento si può ravvisare in Cuoco, Ridolfi, Giordani e Botta. Di diversa posizione gli uomini più rappresentativi del Risorgimento italiano. Ricordiamo i giudizi severi di Vincenzo Gioberti, Cesare Balbo, Carlo Cattaneo, Giuseppe Ferrari e lo stesso Giuseppe Mazzini. Tutti, pur ammettendo l'ingegno e l'originalità del pensiero di Machiavelli, stentano a riconoscergli la paternità di una idea che voleva l'Italia libera e unita.

<sup>8</sup> Carmelo Caristia, (Caltagirone, 1 settembre 1881 – 18 settembre 1969) giurista e politico. Da giovane militò nella Gioventù Cattolica Italiana. Nel 1909 conseguì la libera docenza in Diritto Costituzionale all'Università di Torino. Insegnò Diritto Costituzionale, Diritto Costituzionale italiano e comparato e Diritto internazionale in diverse Università italiane. Subito dopo la caduta del regime fascista si adoperò per la ricostituzione in Sicilia del partito fondato da Luigi Sturzo e a Catania fu il primo Segretario provinciale della Democrazia Cristiana. Nel 1946 fu eletto all'Assemblea Costituente nella circoscrizione della Sicilia Orientale. Il 18 aprile del 1948 fu eletto Senatore della Repubblica nel Collegio di Caltagirone; rieletto nelle due successive legislature, esercitò il mandato fino al 1963.

stato omaggiato dallo stesso autore.<sup>9</sup> Benché non manchino nelle opere di Machiavelli «inni alla libertà e simpatie repubblicane» (Sturzo 1974:405), Sturzo non nega che la dottrina del segretario fiorentino potesse servire ad esaltare la dittatura, ma parlare di un Machiavelli «rispettoso della religione cristiana e della morale», quando invece egli la considera «come mezzo utile di dominio, come esterno appannaggio della ipocrisia del principe» (Ibidem), gli appare una forzatura. Si è trattato di un modo errato di interpretare il pensiero di Machiavelli, a cui il libro di Caristia «in brevi tocchi e qualche volta con allusioni polemiche vivaci verso certi scrittori contemporanei» (Ivi:406)<sup>10</sup> ha cercato di porre rimedio.

È necessario, secondo Sturzo affrontare l'opera di Machiavelli evitando di cercare una assoluta coerenza e una organicità che non esiste, tenendo nel giusto conto «tutti i dati storici e psicologici, soggettivi e obiettivi che lo mossero a scrivere» (Ivi:405-406). Solo in tal modo si potrà addivenire ad una interpretazione che non alteri il vero pensiero di Machiavelli attribuendogli ad esempio «idee dell'oggi, come a proposito delle idee di nazione e di stato moderno» (Ivi:406) oppure, come ebbe a dire qualche anno prima Rodolfo De Mattei, tentare «di assegnar luce di fede all'opera di lui» (De Mattei 1935:5). Secondo il sacerdote calatino un'altra voce fuori dal coro fu quella di Ettore Janni<sup>11</sup> autore del libro *Machiavelli*. Si tratta di un'opera «di grande importanza» e rappresenta, secondo il giudizio di Sturzo, «il primo studio storico-politico scritto [...] da una mano non al servizio del fascismo» (Sturzo 1965:329). Nel 1927, anno di pubblicazione del libro, il fascismo aveva già messo a tacere qualsiasi dissenso politico, tanto che Sturzo lo paragona a quelle opere piene di pathos, intrise di spirito di libertà e di indipendenza che hanno caratterizzato il Risorgimento sotto gli austriaci e la censura borbonica. Senza pregiudizi o falsificazioni di sorta, Janni affronta l'individualità e il pensiero di Machiavelli con «studio coscienzioso, arguto e originale». Non si limita ad esporre la teoria machiavelliana secondo la quale l'arte della politica è amorale, ma va oltre. Il suo intento è

dimostrare che [quello di Machiavelli] non era lo spirito di un consigliere cinico, senza scrupoli, di un principe del rinascimento quale Cesare Borgia, bensì quello di un tecnico, di un esperto in politica, il cui

<sup>9</sup> «[...] venne Carmelo Caristia che era stato invitato per una conferenza su Machiavelli. La conferenza ebbe luogo la sera. Parlò per un'ora e un quarto e bene. [...] Svolse lo stesso tema che ha trattato in una recente pubblicazione della quale te ne offre l'omaggio. Il volume è a Piazza e ti sarà spedito al mio ritorno, che, a Dio piacendo, sarà domani». Lettera di Mario a Luigi del 13 aprile 1934 in De Rosa (a cura di) (1985 [1932-1934]:311).

<sup>10</sup> Il riferimento potrebbe essere alla polemica che Caristia ebbe con Felice Battaglia assertore di una modernità dello stato machiavellico.

<sup>11</sup> Ettore Janni fu membro della redazione del *Corriere della sera* di Milano. Diede le sue dimissioni quando il senatore Albertini fu costretto a consegnare il giornale ai fascisti. Fu tra i firmatari del Manifesto degli intellettuali fascisti nel 1925.

principale modello di giudizio era la stabilità di un governo. Perciò – continua Sturzo – egli era tanto indifferente ai sentimenti morali e ideali quanto lo può essere un chirurgo per le apprensioni di un paziente e le lacrime dei suoi parenti (Ivi:330-331).

Sturzo condivide l'analisi di Janni e con lui ritiene che «nel conflitto fra l'arte della politica ed i suoi aspetti ideali, fra il disdegno della moralità ed il sentimento di libertà e giustizia, base di ogni moralità, vi è una tragedia psicologica di cui lo stesso Machiavelli può non essere stato completamente conscio ma che Janni ha sentito pienamente (Ivi:331). Secondo Sturzo si può scorgere un vero parallelismo tra Janni e Machiavelli: Janni, alla maniera di Machiavelli, è sostanzialmente pessimista, ma con il suo antifascismo mostra avversione verso il male, la codardia e l'immoralità nella vita pubblica che in quel momento, suo malgrado, rappresentano la «verità effettuale» che si identifica con il fascismo. Tuttavia la speranza può rivivere e negli ultimi due capitoli del libro di Janni, a detta di Sturzo, il segretario fiorentino appare «come un illuminato conservatore teso verso un equilibrio fra la forza e la giustizia, fra l'ordine e la libertà, fra la politica e la moralità, un angolo del pensiero di Machiavelli sin ora poco esplorato» (Ivi:332).

Da queste parole si può dedurre che il giudizio di Sturzo nei confronti di Machiavelli non è certamente ascrivibile tra quelli più aspri. Sia chiaro egli non intende fare alcuna deroga a quello che è uno dei principi fondanti del suo pensiero, ossia l'inscindibilità del binomio morale e politica, ed è per questo che non può né condividere né giustificare la dottrina machiavelliana. Per lui esiste una sola e unica morale, sia per il cittadino operante nel privato, sia per il cittadino impegnato nel pubblico.

Il pensatore siciliano indica in Machiavelli il teorico della «verità effettuale» anticipatore della «ragion di stato» e della «Realpolitik» ed è consapevole che

la sua politica non è che arte del dominare. Il fine del dominatore (chiunque sia) è la regola a cui si subordinano i fini dei sudditi. I mezzi sono indifferenti; tanto meglio se i mezzi sono onesti; ma anche i mezzi disonesti, se utili, non sono da escludere. La religione (vera o falsa) è mezzo per tenere a freno i popoli; la morale è utile per il benessere generale; ma la politica è indipendente dalla morale e dalla religione sia come metodo, sia come fine autonomo del governo di popoli. Mai nel paganesimo l'assenza calcolata di ogni ideale superiore fu così completo come nella concezione politica di Machiavelli. (Sturzo 2001 [1939]:162).

Questa l'analisi lucida e puntuale che Sturzo fa della teoria machiavelliana. Una teoria, però, che non scaturisce da studi di laboratorio, ma dalla considerazione degli avvenimenti del suo tempo, dall'amara e sofferta esperienza della profonda crisi che aveva inve-

stato verso la fine del Quattrocento gli stati italiani: crisi politica, crisi militare e crisi morale. Di fronte alla frammentazione e alla debolezza delle varie repubbliche, incapaci di dare vita a un solido organismo statale unitario (che invece caratterizzava già le maggiori potenze europee) e di opporsi agli stranieri invasori, fu quasi inevitabile la ricerca di un mezzo che potesse assicurare «la stabilità del potere, la certezza delle frontiere e la sicurezza dell'indipendenza» (Sturzo 1972 [1938]:21). Inoltre la crisi morale che aveva investito ogni aspetto della realtà italiana facendo venir meno tutti quei valori che danno un saldo fondamento al vivere civile, quali l'amore per la patria, il senso civico, lo spirito di sacrificio e lo slancio eroico, l'orgoglio e il senso dell'onore necessitava di un capo «virtuoso» «una persona singolare e superiore a tutti» in grado di tirar fuori l'uomo comune da quel disordine verso cui naturalmente tende. Fu allora che «la personificazione dello stato nel principe – scrive Sturzo – rappresentò la prima manifestazione dell'idea di stato e trovò il suo teorico in Machiavelli» (Ibidem). L'aver posto la politica (intesa come arte di dominare) al di sopra della morale e della religione significò affermare che «l'azione politica è sempre necessitata dalla situazione in cui si trova chi opera, e necessitante, in quanto crea una nuova situazione che «ritorna» sull'uomo politico, costringendolo ad agire, cioè ad operare delle scelte» (d'Addio 1984:386). Per Sturzo, il distacco tra la vita etica e la politica, teorizzato da Machiavelli comporta necessariamente una divergenza tra i fini degli individui riuniti in società e il fine del principe. E cosa ancora più grave «la coincidenza dei due fini nel concetto di benessere, ordine, sicurezza e grandezza di uno stato», significherebbe «la risoluzione senza residui dei fini dei sudditi in quelli del capo», in questo modo, continua Sturzo «la subordinazione al capo non è né etica né sociale, ma esclusivamente politica nel senso dell'utile» (Sturzo 2001 [1939]:162). Secondo Sturzo su questo punto molti sono d'accordo con Machiavelli, ma non hanno il coraggio di ammetterlo e cercano di mascherare le loro attitudini immorali; invece Machiavelli «non nascose il suo pensiero dietro questi veli ipocriti ed eresse a teoria il trionfo dell'utile, concepito come esigenza preponderante dello stato» (Sturzo 1972 [1938]:21-22). Ma Machiavelli è figlio del suo tempo e «[...]subordinando la vita individuale ad un vantaggio collettivo rappresentato dal principe; togliendo a questi «la base di una legittimità giuridica e morale e dandogli solo quella della potenza, del successo e del vantaggio personale» (Sturzo 2001 [1939]:162) non fa altro che applicare in politica quel pessimismo naturalistico che attraverso la scuola averroistica era giunto sino al periodo della rinascenza. Si tratta di quel naturalismo che generando «l'edonismo di un'élite col sacrificio di tutti gli altri» si traduce in politica con il «predominio dell'uno o dei pochi e all'oppressione dei molti» (Ivi:163).

L'atteggiamento di Machiavelli – precisa Sturzo – per una politica distaccata da ogni criterio morale e da ogni finalismo religioso non è do-

vuto solo al disgusto che prova della politica di Roma papale e all'ingerenza ecclesiastica negli affari degli stati; ma al fatto che egli non crede che, in concreto, gli uomini possano mai migliorare e superare lo stadio inferiore di mali e di vizi in cui realizzano la loro vita in comune. Occorre perciò un capo, legislatore o tiranno, console o dittatore o principe, che metta un ordine, con tutti i mezzi, compresa la violenza e l'astuzia, con l'uso indifferente del bene e del male, per riuscire. E poiché l'uomo non ha che spinte egoistiche nel dualismo tra il capo e i soggetti, è il capo effettivo e forte che riesce a sovrapporsi, a dominare, a confondere il vantaggio comune con il vantaggio proprio (Ibidem).

Per il sociologo calatino furono, dunque, le tendenze naturalistiche della Rinascenza a modificare l'orientamento etico tale che la politica divenne un'arte a sé avente l'unica finalità di acquisire e mantenere il potere. Tuttavia, scrive Sturzo «sarebbe ridicolo affermare che nel Medio Evo non ci fossero stati monarchi spregiudicati, tiranni crudeli, governatori che per tenersi in sella non usassero intrighi, doppiezze, frodi senza preoccupazioni del bene comune, curando solo il loro personale vantaggio e il vantaggio dei loro fidi e seguaci (Sturzo 1984 [1926-1949]:229).

Ma la Rinascenza andò oltre lo stesso paganesimo, perché questo «non sopprime mai le voci morali», mentre la prima riuscì a «far tacere ogni nobile sentimento e ogni ideale umano e religioso» (Sturzo 2001 [1939]:163). Il naturalismo rinascimentale presente in Machiavelli preannuncia quel giusnaturalismo che vuole formulare e sviluppare il diritto sulla base della pura natura razionale, indipendentemente quindi da ogni presupposto rivelato (cristianesimo), anzi addirittura da ogni presupposto trascendente (Dio).

Agli occhi di Sturzo Machiavelli «per quanto sia stato il teorizzatore dell'uomo politico del secolo XV, conobbe la verità e sentì gl' impulsi di sentimenti elevati quali la famiglia, la patria, la libertà e anche la stessa religione, ch'egli invocò morente, come moltissimi del suo tempo» (Sturzo 2001 [1939]:163-164). Questa affermazione conferma che Sturzo può comprendere la dottrina machiavelliana solo se collocata nel suo tempo; un tempo in cui «il concreto era allora il termine della reazione contro l'astrattismo; e questo concreto si presentava con i colori prevalenti di un naturalismo che assorbiva nella sua realtà anche il vizio e il male, sì da indurre a valutare il male come normale e il vizio come non-vizio in uno sforzo di trapasso di tutte le ragioni spirituali nella pretesa *verità effettuale* (Ivi: 164). Pertanto, a parere di Sturzo, l'autore del *Principe* «scandalizzò non tanto per la sua analisi rigorosa, come quella di un'anatomista della società politica del tempo, ma perché ne derivò una teoria perenne, che separava quel che si credeva inseparabile, la politica dall'etica» (Sturzo 1984 [1926 -1949]:229).



### 3. La ragion di stato e il problema della guerra

Il tema della ragion di stato in rapporto alla morale era una problematica molto sentita tra i cattolici, tanto che Mario Sturzo, già vescovo di Piazza Armerina, scrive al fratello Luigi chiedendo lumi sulla questione:

[...] Io veramente gli avevo chiesto altro tema al quale credo che non era preparato, dico, il tema della ragion di stato in rapporto alla morale, cioè, quali limiti la morale pone alla ragion di stato, ovvero, sino a che punto la ragion di stato è morale, o più precisamente, in che la teoria di Machiavelli differisce dalla teoria della ragion di stato, e se quel che dice nel *Principe* sia tutto immorale o se consenta più benigne interpretazioni. È un problema che m'interessa molto, ma nei libri non trovo quel che cerco. Ti sarò grato se tu vorrai dirmi quel che tu ne pensi (De Rosa 1985 [1932-1934]:311).

Tutta la riflessione politica di Machiavelli non fu che una costante riflessione sulla ragion di stato (Meinecke 1977<sup>2</sup>:25-48).<sup>12</sup> Connaturata al governo di tutti i popoli essa, nella sua essenza immoralistica è vecchia quanto la politica,<sup>13</sup> ma «il carattere sistematico e teorico della ragion di stato - rileva Sturzo - cioè della politica superiore all'etica, è dato da Machiavelli» (Sturzo 1958 [1939]:247). Egli, infatti

tentò di teorizzare l'arte politica non solo svincolandola dall'etica ma anche facendo servire l'etica (e la religione anche) al successo politico. Se questo successo tornasse al bene comune o al bene privato, se i mezzi a questo successo fossero gli stessi di quelli che avrebbero servito al bene comune ovvero i loro contrari, ciò non importava ai fini politici. In sostanza la teoria del potere per il potere (Sturzo 1984 [1926-1949]:229).

Nonostante ciò Sturzo non addebita a Machiavelli né l'invenzione del termine, né l'accettazione del suo contenuto anticristiano e antimorale come prassi politica confessata. Del resto è lo stesso Machiavelli a mettere in rilievo che il principe pur essendo necessitato per mantenere lo stato a operare contro la fede, la carità l'umanità e la religione, deve egli avere «uno animo disposto a volgersi secondo ch'e' venti e le variazioni della fortuna li comandano e [...] non partirsi dal bene, potendo, ma sempre intrare nel male necessitato» (Machiavelli 2002 [1513]:69).

Subito dopo la pubblicazione del *Principe* e la sua diffusione in Italia e in Europa, seguì un'ondata antimachiavellica «al punto che

<sup>12</sup> Sulla ragion di stato si veda anche: Comparato (1999:127-168); d'Addio (1992<sup>2</sup>:377-407).

<sup>13</sup> L'idea della ragion di stato si può rinvenire ad esempio in Aristotele, che nel V libro della politica descrive il sistema di governo escogitato dal tiranno, e in Cicerone che nel III libro del *De Officiis* espone il conflitto tra interesse di stato e morale.

dei mali politici dei vari paesi si accusò facilmente il segretario fiorentino» (Sturzo 2001 [1939]:247). Per giustificare i mezzi utilizzati si proclamano nobili fini, e tutta la letteratura pubblicistica nel periodo della controriforma che, sottolinea Sturzo «vuole essere moralistica e affetta un antimachiavellismo a fior di labbra» (Ibidem), riprendendo lo studio di Tacito e delle sue opere intende, in effetti riconoscere, seppur in modo celato, la validità e la necessità della precettistica machiavelliana (Guccione 2004:117-143). Si tratta del fenomeno del tacitismo (Toffanin 1921) di cui Sturzo non parla esplicitamente, ma, che certamente conosceva bene tanto da scrivere:

cattolici e protestanti tentarono per due secoli di rifare una teoria politica che fosse anche morale. [...] Ma la lotta fra cattolici e protestanti portò i termini teorici sopra un altro terreno, tanto più che principi e monarchi dell'uno e dell'altro lato, pur aborrendo Machiavelli come il diavolo, usavano a larga mano i metodi descritti da Machiavelli per conquistare, difendere e mantenere il proprio potere e la propria fazione (Sturzo 1984 [1926-1949]:229).

E subito dopo aggiunge:

la tesi della ragione di stato di cui fu portavoce fra i cattolici il Botero, riuniti in maniera equivoca il principio del potere per il potere con quello del bene comune, dato che nel fatto l'autorità assoluta del monarca si identifica con lo Stato (potere) e con la ragione di stato (bene comune). Chi ci pativa in tale identificazione era il bene comune e chi si presumeva dovesse avvantaggiarsene era il monarca (Ibidem).

In fondo Botero era riuscito nel suo intento: rendere morali le teorie di Machiavelli per porle a servizio della chiesa e dei sovrani cattolici. Così, rileva Sturzo, il gesuita apparve a molti «il teorizzatore della ragion di stato della controriforma, cioè dell'uso dei mezzi politici, anche della violenza e della simulazione [...] per la supremazia degli stati cattolici e lo schiacciamento della riforma» (Sturzo 2001 [1939]:250). Machiavelli e il suo principe, apparentemente rigettati, venivano realmente seguiti (Sturzo 1961 [1945]:166). In nome di una ragione di stato che si identificava con il bene comune fu facile svincolare il potere politico dalla morale oggettiva che per i cattolici era rappresentata dalla parola del papa, per i protestanti dalla Bibbia «quale voce vivente di Dio». Per il sovrano l'unico vincolo rimaneva una morale soggettiva data dalla sua coscienza. In tal modo, precisa Sturzo,

la teoria della ragion di stato assumeva il carattere moralistico [e nonostante] la teoria del fine che giustifica i mezzi, non è proclamata a viso aperto come da Machiavelli, [in pratica] l'idea che il bene dei sudditi, la stabilità del regno, la gloria del principe, la pace della chiesa dovevano essere i fini dell'attività del sovrano, dà luogo a

quell'allargamento di limiti etici che riescono a calpestare il diritto e a violare la personalità umana e a promuovere le guerre più inutili e più lunghe (Sturzo 2001[1939]:251).

Strettamente legata alla teoria della ragion di stato è il problema della guerra che Sturzo affronta in modo specifico in una delle sue opere *La comunità internazionale e il diritto di guerra*. Anche qui il pensatore siciliano dedica alcune pagine alle teorie machiavelliane.

Secondo l'analisi sturziana il pensiero di Machiavelli sulla guerra può essere compendiato nella frase che essa «è giusta quando è necessaria». Ponendola a confronto con la tesi sostenuta dagli scolastici per i quali «la guerra è giusta quando procede da cause giuste ed è insieme necessaria», Sturzo rileva che mentre questi ultimi affidavano al sovrano «la responsabilità di valutare i motivi della giustizia e della necessità della guerra», Machiavelli, invece, riconosceva al sovrano «il dovere di valutare solo gli elementi di necessità, nei quali venivano compresi ed elisi gli elementi di giustizia» (Sturzo 1954 [1928]:156-157). Ma per Sturzo il punto centrale delle divergenze delle teorie consiste nel fatto che «gli scolastici facevano della giustizia una legge morale, sia pure affidata all'apprezzamento del sovrano; Machiavelli ne faceva una legge di utilità: il vantaggio dello stato e del principe». In entrambi i casi, tuttavia, ogni giudizio sulla necessità e sulla utilità della guerra «come valutazione del bene comune, veniva affidato alla coscienza incontrollata del sovrano» (Ivi:157-158) e si stabiliva che fosse giusta solo la guerra che rispondeva alla ragione di stato ossia che risultasse utile allo stato, al sovrano, alla casa regnante. Si tratta, afferma Sturzo, del passaggio da una valutazione oggettiva, tipica del medio evo, ad una meramente soggettiva caratterizzante il momento storico nel quale l'interesse primario risultava essere «il consolidamento e l'ingrandimento della casa regnante». Pertanto il *bonum commune* quale scopo della politica di uno stato teorizzato da S. Tommaso coincide con il bene dello stato personificato dal principe e la frase di Machiavelli «quella guerra è giusta che è necessaria» si completa con l'altra: quella guerra è necessaria che risulta utile allo stato» (Ivi:158). D'ora innanzi, però, rileva Sturzo, alla frase scolastica del *bonum commune* si preferirà il termine ragione di stato, di certo più adatto ad un periodo in cui si affermano i sovrani assoluti che si considerano tali per diritto divino, e lo stato torna a essere considerato patrimonio del sovrano. In questo contesto Machiavelli elabora le sue teorie e Sturzo ne è pienamente consapevole tanto da affermare: «È il quadro del tempo: la teoria della guerra giusta perché necessaria ne è l'espressione definitiva nel suo quadro storico» (Ibidem). Permane, tuttavia, una divergenza di fondo: Machiavelli ha una visione conflittuale delle relazioni interstatali. Per il segretario fiorentino l'ostilità è la condizione naturale della convivenza tra stati. Dunque non serve deprecare la guerra, naturale ed ineluttabile, semmai è necessario combatterla per assicurare il mante-

nimento del potere all'interno e l'esistenza e la grandezza dello stato all'esterno. Per Sturzo invece «la guerra avviene in quanto fa parte di determinate strutture sociali» e pur reputata legittima essa non può identificarsi con le esigenze fondamentali della natura umana a tal punto da assumere carattere di necessità, bensì deve essere considerata uno dei tanti fenomeni del processo storico destinata a scomparire (Sturzo 1954 [1928]:180-181; cfr. Guccione, 2001:62-63).

#### 4. La reazione di un convertito

La posizione prudente e oculata di Luigi Sturzo riguardo alle teorie machiavelliane si evidenzia maggiormente se posta a confronto con quella di un altro pensatore cattolico suo contemporaneo: Jacques Maritain (Bars 1961; Maritain 1962; 1967; 1968, 1975; 1976). Il filosofo francese, come è noto, approda alla fede cattolica in età matura, dopo un travagliato percorso. Egli è un convertito e alla maniera di S. Paolo un integralista. Rigorosamente fedele al pensiero di S. Tommaso, tanto da scrivere in uno dei suoi primi libri «guai a me se non tomistizzo» (Maritain 1962 [1940]:7), Maritain elabora una filosofia dell'essere dalla quale deriva il primato dello spirituale che pur riconoscendo «la legittima autonomia dell'uomo la riferisce immediatamente all'assoluto di Dio, creatore e provvidente» (Ivi:9). Anch'egli, come Sturzo, svolge la sua filosofia politica in una prospettiva spiritualistica, ma affronta il discorso su Machiavelli nell'ottica del cattolicesimo integrale.

È del 1942 il famoso saggio *La fine del machiavellismo*<sup>14</sup> nel quale Maritain attacca senza possibilità di appello Machiavelli e la sua dottrina. Alcuni studiosi, a detta di Maritain, hanno criticato il *Principe* con «acume e profondità», altri, invece, si sono lasciati «completamente, ingenuamente e stupidamente affascinare dall'astuto fiorentino» (Maritain 1968:118).

Maritain non intende contestare coloro i quali hanno considerato Machiavelli come l'iniziatore della moderna scienza politica, semmai egli si chiede «se la scienza moderna della politica meriti veramente il nome di scienza politica o di saggezza politica» (Ivi:117). Secondo il filosofo francese «la grammatica del potere» e le «ricette di successo» proposte da Machiavelli sono l'opera di un artista puro in quanto svincolando la politica dall'etica «cioè liberata dalla conoscenza pratica dell'uomo e dalla scienza degli atti umani [...] non è più che un cadavere di saggezza e di prudenza politica» (Ivi:125-126). Maritain parte dalla constatazione che Machiavelli ha avuto il «merito» di «alzare il velo» «su ciò che fanno il più sovente i principi e gli uomini di stato, [ma in tal modo] ha indirizzato la scienza politica e la filosofia

---

<sup>14</sup> Il saggio fu pubblicato originariamente in inglese nella *Review of politics*, IV, gennaio 1942, pp.1-33; successivamente fu pubblicato in francese nella rivista svizzera *Nova et vetera*, XVII, aprile-giugno 1942, pp.133-45.

politica su due vie radicalmente sbagliate» (Ibidem). In altre parole, Machiavelli «fece emergere nella sfera della coscienza» ciò che era una pratica comune per quei politici che hanno sempre posto in essere una politica di potenza, una politica senza scrupoli. Tale presa di coscienza se da un lato ha smascherato l'essere umano, dall'altra ha comportato «dei rischi di perversimento» (Ivi:119). Infatti, continua il filosofo francese, se prima di Machiavelli il ricorso «alla mala fede, alla perfidia, alla menzogna, alla crudeltà, all'assassinio, ad ogni genere di delitto di cui è capace un uomo di carne e di sangue, per arrivare al potere e al successo» poteva indurre ad un senso di colpa e di rimorso, adesso, dopo Machiavelli «non soltanto i principi ed i conquistatori del '500, ma i grandi capi e creatori degli Stati moderni e della storia moderna, ricorrendo all'ingiustizia per stabilire l'ordine, o al male in ogni sua forma, purché utile a soddisfare la loro volontà di potenza, avranno la coscienza tranquilla e saranno persuasi di adempiere al loro dovere di capi politici» (Ibidem). In tal modo ciò che prima era un fatto deprecabile, ora viene teorizzato quale norma da seguire per realizzare una buona politica, e viene giustificato in nome della ragion di stato. Assurge, insomma, a scienza politica.

È questa, secondo Maritain la grave responsabilità di Machiavelli: l'aver affermato che «la buona politica, quella conforme alla sua natura e ai suoi fini autentici, è per essenza una politica non morale», operando così, continua Maritain, «la più violenta mutilazione che si sia inflitta all'intelletto pratico dell'uomo e all'organismo della saggezza pratica» (Ivi:120). In effetti la «razionalizzazione tecnica della politica» effettuata da Machiavelli, elevando a sistema razionale il modo in cui gli uomini per lo più si comportano di fatto, è in netto contrasto con quella che il filosofo francese definisce «razionalizzazione morale» ossia utilizzare per il raggiungimento del fine politico «mezzi che sono l'uomo stesso cioè la libertà e la virtù» (Maritain 1975:64). Solo in questo modo si può assolvere al compito politico che è «compito di progresso in un ordine che è essenzialmente umano e morale, perché la morale riguarda solamente il bene umano» (Ivi:63).

Il segretario fiorentino, secondo Maritain, «aveva un'idea piuttosto sommaria e semplicistica della scienza morale» [...] e «l'uomo morale gli appare come una vittima, debole di spirito e disarmata». Il suo radicale pessimismo, dovuto alla constatazione che gli uomini non sono buoni, ma come delle bestie sono guidate soltanto dalla cupidigia e dal timore, lo induce ad elaborare tutta una precettistica a difesa di chi intende acquistare o conservare il suo potere: «E, se li uomini fussino tutti buoni, – scrive Machiavelli – questo precetto non sarebbe buono; ma, perché sono tristi e non la osservarebbero a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro» (Machiavelli 2002 [1513]:68). Il tratto dominante della politica machiavelliana è il cinismo (Bars 1961:56-68). Formatosi alla migliore tradizione civile, Machiavelli è al tempo stesso «beneficiario» e «dissipatore» della cultura umanistica,

“erede” ed “avversario” «del ricco tesoro del sapere accumulato dai secoli cristiani», egli, rileva Maritain «non nega mai i valori morali, li conosce, li ammette; [...] sa che la crudeltà e la slealtà sono vergognose e non chiama mai il bene male e male il bene» (Maritain 1968:124); tuttavia nega l'applicazione dei valori morali alla politica determinandone così la sua corruzione. Il grave errore filosofico di Machiavelli consiste nell'aver considerato la politica disgiunta dall'etica e averne fatto un'arte: l'arte di conquistare e mantenere il potere con qualsiasi mezzo, purchè in grado di assicurare il successo.

Ma pensare che la politica amorale e fortunata sia l'unica in grado di assicurare il successo è secondo Maritain una mera illusione. Per lui che dà una interpretazione della storia umana nella prospettiva del cristianesimo, alla luce dell'insegnamento di S. Agostino, non si può guardare ai risultati immediati che spesso, agli occhi umani, confondono il bene che è frutto della giustizia delle società umane e il male che è frutto della loro ingiustizia, ma bisogna tener conto della durata storica. «Le realizzazioni dei grandi machiavellici - scrive Maritain - ci sembrano durevoli, perché la nostra scala di misura della durata è eccessivamente corta in confronto al tempo proprio delle nazioni e delle comunità politiche» (Maritain 1967:52). Non dobbiamo dimenticare, scrive Maritain, che secondo la legge della fruttificazione storica del bene e del male, soltanto la giustizia e la rettitudine condurranno ad un successo reale e a lunga scadenza perché esse tendono a conservare e non a distruggere le società umane (Ivi:53).

Il filosofo francese riconosce che, sia nel Principe sia nei Discorsi, è possibile incontrare delle osservazioni esatte se non addirittura dei precetti veritieri, ma essi «sono percepiti e situati in una luce falsa e in una prospettiva rovesciata o perversa. Perché Machiavelli si serve del bene come del male, ed è pronto a trionfare per mezzo della virtù come del vizio» (Maritain 1968:126).

Un'ulteriore attacco di Maritain alle teorie di Machiavelli è diretto all'uso strumentale della religione. Se è vero che soprattutto nei Discorsi viene messa in risalto l'importanza della religione all'interno di uno Stato, è anche vero che la religione viene indicata come il mezzo più adatto ad ingannare il popolo; una religione posta ai piedi dello Stato, e ciò è per Maritain un «perverso della religione certamente peggiore e più ateo che l'ateismo crudo» (Ivi:127). Il compito politico, che per Maritain è un compito di civiltà e di cultura, è talmente alto e gravoso che non può essere portato avanti senza l'aiuto del cristianesimo che rappresenta la linfa vitale del corpo politico. Il mondo può vederne ed apprezzarne gli effetti devastatori nel flagello del totalitarismo contemporaneo. (Ivi:127-128).

## 5. Conclusioni

Alla luce di quanto finora detto potrebbe essere lecito chiedersi se l'interpretazione di Sturzo possa annoverarsi fra quelle che ritengono Machiavelli un repubblicano che ha voluto svelare ai popoli le nefandezze dei principi. A nostro avviso, il giudizio del sociologo calatino seppur diverso non è in contrasto con quello di Maritain. La diversità fra i due pensatori cattolici<sup>15</sup> scaturisce dal loro diverso *back-ground* che porta l'uno, Sturzo, ad un approccio più realistico e comprensivo, l'altro, Maritain, ad una condanna severa senza possibilità d'appello. Entrambi attingono alla filosofia tomista. Ma, mentre per il convertito Maritain il pensiero dell'Aquinate rappresenta una sorta di «ancoraggio dottrinale» a cui aggrapparsi per difendere la raggiunta fede cattolica, per Sturzo è «la base di partenza» che gli consente di scoprire e addentrarsi nelle nuove forme del dinamismo sociale (Guccione 1987:97-108). Maritain è più dedito alle grandi elaborazioni teoretiche che alle diagnosi di ordine pratico, più portato a sconfinare nella metafisica che a impegnarsi in campo socio-politico; Sturzo, invece, è più spinto all'azione che alla speculazione pura. L'atteggiamento di Maritain è quello tipico del neofita, procede con zelo e affronta il discorso su Machiavelli in un'ottica – come si è detto - di cattolicesimo integrale, quasi a voler recuperare il tempo passato da ateo. Sturzo – che, a differenza del filosofo francese, fa politica attiva per tutta la sua esistenza, tanto da creare un partito, e capisce i problemi che in politica è necessario affrontare e le strade tortuose che bisogna percorrere - manifesta un maggiore realismo politico e un forte senso della storia. Tenendo in conto le esigenze e la sensibilità del tempo nel quale l'autore del Principe visse ed operò, Sturzo ne comprende le teorie e, pur non accettando l'idea che la politica possa essere separata dalla morale, è consapevole che Machiavelli rappresentò veramente uno spartiacque e tracciò una netta linea di demarcazione tra chi prima di lui aveva cercato di adattare e subordinare la teoria politica a schemi teologici e metafisici e la sua precettistica che invece muoveva esclusivamente dall'osservazione e dall'esperienza tratta dalla pratica politica.

Riconoscere che la politica di Machiavelli fu il primo geniale tentativo di studiare i fatti umani secondo un criterio scientifico fondato sull'osservazione e sull'esperienza non significa accettarne il carattere non etico. Una teoria dello stato che si limita ad essere obiettiva e descrittiva non può essere condivisa da un credente, e la politica non si può esaurire in questo suo momento, proprio per quello stesso motivo per cui la morale non si può limitare al momento descrittivo, ma deve essere, per la sua stessa natura, deontologica e precettiva. Pertanto, si può concludere che per un cattolico il merito di Machiavelli

---

<sup>15</sup> Per le analogie e le differenze fra i due pensatori cattolici cfr. Guccione (1987); Malgeri (1978).

consiste non nell'aver separato la politica dalle proprie basi teologiche, metafisiche ed etiche, ma nell'averla arricchita di una più sagace ricerca, di una più avvertita conoscenza della realtà effettuale. E tutto ciò significa comprendere, non giustificare.

### Bibliografia

- ARON RAIMOND, 1982, *Sur le machiavélisme. Dialogue avec Jacques Maritain*, in Raymond Aron. 1905-1983, *Histoire et Politique*, Paris: Julliard, pp. 511-516.
- BALDINI ARTEMIO ENZO (a cura di), 1999, *La ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*, Genova: Name.
- BARBUTO GENNARO MARIA, 2005, *Machiavelli e i totalitarismi*, Napoli: Guida.
- BARS HENRY, 1961, *La politique selon Jacques Maritain*, préface de Jacques Maritain, Paris: Les éditions ouvrières.
- BASSANI LUIGI MARCO, VIVANTI CORRADO (a cura di), 2006, *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo* (Atti del convegno di Milano, 16 e 17 maggio 2003), introduzione di Luigi, Marco Bassani, e Corrado, Vivanti, Milano: Giuffrè.
- CALABRÒ GAETANO, 2005, *Machiavelli in Italia tra le due guerre. Echi di un dibattito*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- CARISTIA CARMELO, 1951<sup>2</sup>, *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, Napoli: Jovene.
- COFRANCESCO DINO, 2010, *Dittatura*, in Maria Luisa Cicalese (a cura di), *Categorie politiche. Profili storici*, Milano: FrancoAngeli.
- COMPARATO VITTOR IVO, 1999, *Il pensiero politico della controriforma e la ragion di stato*, in *Il pensiero politico, idee, teorie, dottrine, II, Età moderna*, a cura di Alberto Andreatta e Artemio Enzo Baldini, Torino: Utet.
- D'ADDIO MARIO, 1992<sup>2</sup>, *Storia delle dottrine politiche*, I, Genova: Ecig.
- DE MATTEI RODOLFO, 1935, *Storia del pensiero politico. Machiavelli Guicciardini Savonarola*, estratto da *Civiltà fascista*, n. 7-8, Anno XIII, Roma.
- DE ROSA GABRIELE (a cura di), 1985, *Luigi Sturzo-Mario Sturzo. Carteggio III, (1932-1934)*, Roma: edizioni di Storia e Letteratura.
- DE SANCTIS FRANCESCO, 1962<sup>2</sup>, *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, Torino: Einaudi.
- GENTILLET INNOCENT, 1577<sup>2</sup>, *Discours sur les moyens de bien gouverner [...] contre Nicolas Machiavel*, Ginevra: editore Stoer.
- GILBERT FELIX, 1977, *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna: il Mulino.
- GUCCIONE EUGENIO, 1987, *Luigi sturzo tra società civile e stato*, Palermo: Ila Palma.
- GUCCIONE EUGENIO, 2001, *Politica e diritto tra fede e ragione. Problematiche del XIX e del XX secolo*, Torino: Giappichelli.
- GUCCIONE EUGENIO, 2004, *La storia delle dottrine politiche nelle opere di Luigi Sturzo in Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio*, Atti del Seminario internazionale, Erice 7-11 ottobre 2000, Firenze: Olschki.
- JANNI ETTORE, 1927, *Machiavelli*, Milano: L.F.Cogliati.
- MACHIARELLI NICCOLÒ, 2002 [1513], *Il principe e altre opere politiche*, Milano: Garzanti.
- MALGERI FRANCESCO, 1978, *Sturzo e Maritain*, in *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Atti del convegno internazionale, Venezia 18-19 ottobre, Milano: editrice Massimo.
- MANCINI PASQUALE STANISLAO, 1873, *Diritto internazionale. Prelezioni con un saggio sul Machiavelli*, Napoli: G. Marghieri.
- MANZONI ALESSANDRO, 1924, *Del sistema che fonda la morale sull'utilità*. Appendice al capitolo III delle *Osservazioni sulla morale cattolica*, Torino: Paravia.
- MARITAIN JACQUES, 1962, *Umanesimo integrale*, Torino: Borla editore.
- MARITAIN JACQUES, 1967, *Per una filosofia della storia*, Brescia: Morcelliana.
- MARITAIN JACQUES, 1968, *Per una politica più umana*, Brescia: Morcelliana.
- MARITAIN JACQUES, 1975, *L'uomo e lo Stato*, Milano: Vita e pensiero.
- MARITAIN JACQUES, 1976, *La persona e il bene comune*, Brescia: Morcelliana.
- MEINECKE FRIEDRICH, 1977<sup>2</sup>, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze: Sansoni.



- SCAGLIA GIOVANNI BATTISTA, 1990, *Machiavelli. Passione e rischio della politica*, Roma: edizioni Studium.
- STURZO LUIGI, 1954 [1928], *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1955, *Politica di questi anni. Consensi e critiche (dall'aprile 1948 al dicembre 1949)*, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1961 [1945], *Problemi spirituali del nostro tempo*, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1965, *Miscellanea Londinese (Anni 1925-1930)*, I, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1970 [1950], *Del metodo sociologico (1950)*, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1970, *Miscellanea londinese (Anni 1934-1936)*, III, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1971 [1946], *Nazionalismo e internazionalismo*, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1972 [1938], *Politica e morale (1938)*, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1974, *Miscellanea Londinese, (Anni 1937-1940)*, IV, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1978<sup>2</sup> [1943], *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Bologna: Zanichelli.
- STURZO LUIGI, 1984, *Scritti storico-politici (1926-1949)*, a cura di Lucio Brunelli, Roma: edizioni Cinque Lune.
- STURZO LUIGI, 2001 [1939], *Chiesa e Stato. Studio sociologico-storico*, I, Roma: edizioni di storia e Letteratura.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1921, *Machiavelli e il tacitismo*, Padova: Draghi.

### Abstract

#### MACHIAVELLI FRA STURZO E MARITAIN

(MACHIAVELLI BETWEEN STURZO AND MARITAIN)

*Keywords:* Sturzo, Machiavelli, Maritain, Politics, Morals.

The theorization on Machiavelli caused a violent reaction in the institutional Church and among the Catholic political theorists. As regards the latter, however, it is necessary to distinguish between those who – such as Luigi Sturzo a priest politically involved – refer to Machiavelli and his thought with deep sense of history and comprehension and those who – such as Jacques Maritain, more confessional than Sturzo in solving the political problem – condemn and judge severely Machiavelli's theory.

ROSANNA MARSALA

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento di Studi Europei (DEMS)  
rosanna.marsala@unipa.it

SILVIO SUPPA

MACHIAVELLI NELLE PAGINE DI AUGUSTO DEL NOCE  
MODERNITÀ, POLITICA E PERDITA DEL DIVINO

*1 Fra cristianità e politica*

A voler cogliere in modo essenziale ma non approssimativo, il profilo della crisi su cui interviene Del Noce, testimone e interprete contemporaneamente, basterebbero i suoi interventi giornalistici, consistente patrimonio di idee e dibattiti, in cui la sfera della politica, dal filosofo sempre sottoposta a sospetto teorico, ritorna prepotente al centro di un'esperienza tutta da interpretare. Infatti, è quantomeno curioso che la politica, destinata ovviamente all'ineluttabile incrocio con Machiavelli, si proponga allo studioso di Pistoia come l'ombra incombente di una sostanza della quale egli stesso non sempre riesce a decifrare il potenziale di conoscenza e di giudizio. Al fondo, il filosofo non accetta che la ragione approdi ad un'opzione fra due misure assolutamente disomogenee fra loro, e cioè la sfera del contingente e quella sfera dell'eternità. Se tutta l'opera di Del Noce – si potrebbe affermare – è attraversata dal tormento di una selezione fra la verità nascosta nella filosofia, e i suoi molteplici modi di apparire, riposti invece nelle pieghe della storia, la politica ha il compito di introdursi nel cuore del ragionamento filosofico, presentandosi ora come ostacolo da sondare, se non da sciogliere, ora come sagoma di un copro oscuro e avaro del suo stesso senso. È proprio la politica, infatti, che a tratti toglie la luce solare della filosofia, o fa da viatico ironico per poter spiegare sino in fondo il significato tutt'altro che astratto dell'impegno di Del Noce, la sua ficcante proiezione in una sfera nella quale i soggetti sono rappresentati da concetti, e questi acquistano valore nella concretezza dei soggetti medesimi. Ma proprio qui si profila l'ironia della politica, il cui movimento non è altro che il suo riemergere dalla purezza del pensiero *en philosophe*, nei momenti stessi in cui essa sembrerebbe frustrata o liquidata per sempre. Pertanto, è un Del Noce quasi *totus politicus*, l'autore di moltissime pagine di *Il Sabato*, rivista di intervento pratico e militante intorno alla difesa di una cristianità insistentemente eretta a civiltà.

Sorprende la precisione di un breve articolo, in cui il nostro autore si sporge alla polemica, nello sforzo di recuperare un modello della vita cristiana a suo avviso esposto al rischio di una seconda e più travolgente secolarizzazione; e l'occasione storica offerta – un fronte propriamente politico, come la legge sull'aborto – riapre il rapporto fra pensiero e pratica, fulcro del paradigma originario di Del Noce, il medesimo in cui si profila la scomoda presenza del Segretario fiorentino, simbolo del collegamento fra prassi e speculazione, movimento

e verità, storicità ed eternità. La politica, campo appunto dell'ironia, ora, e al culmine della vita del nostro filosofo, si presta ad un perentorio *memento* teorico, denso però di ansia civile. Così scrive del Noce per precisare che cosa intenda come lavoro della mente:

I valori della civiltà resteranno valori laici, nel senso che non si dovrà più parlare di fondamento religioso della città, anche se i cattolici contribuiranno a promuoverli. Questo, e non altro, mi pare il senso della fine dell'epoca della cristianità. Esso perde invece significato nel suo applicarsi all'azione secondo fini; perciò fine ultimo dell'azione politica non può non essere, per i cattolici, che informare il regime temporale della concezione cristiana della vita [...] (Del Noce 1998:94-95).

L'eco della *Civitas Dei* agostiniana è tutt'altro che spenta, come si vede, ed anzi torna come un modello da richiamare in vita dopo la sua dissoluzione a causa del laicismo che segna ormai un secondo tempo della secolarizzazione; ma la risposta è direttamente in sede politica, cioè scendendo sul terreno meno resistente, a giudizio di Del Noce, alla china del nichilismo, mai conclusa definitivamente dall'esordio del moderno sino al presente. Per quanto possa sembrare contraddittorio, nei suoi ultimi anni il nostro filosofo non solo percorre con efficacia la strada dell'intervento giornalistico in una testata certo non indifferente per impegno, ma lo fa per recuperare il valore perduto della cifra cristiana della vita. Il riferimento a Maritain, riassunto nel medesimo articolo, specifica che l'unità e la costanza della Chiesa – «una verità religiosa integrale» – non sono comunque turbate dalla pluralità delle forme civili della cristianità. Si profila dunque la vera questione affidata ora alla politica, quasi che da essa la battaglia filosofica sia uscita, se non battuta, quantomeno ferita e compromessa. Perché ferita? Perché la filosofia sembra aver perso la sua autonomia, la sua forza critica, rivendicata dal Del Noce fin dal primo contatto fra l'eternità della verità religiosa e la storicità del suo trasformarsi in società, in organizzazione; fra *veritas* e *societas* – per dirla in breve – si è annidato uno scarto che allontana nettamente i due termini. E tuttavia la domanda di Del Noce si rivolge ancora al recupero del senso della civiltà dei Cristiani. Perciò rimane quasi inspiegabile il prodigio di incoerenza – ma produttiva incoerenza – con cui l'incerto tragitto del rinvenimento, o del nuovo bisogno di eternità, da parte del nostro autore, si carica di pratica politica e di intervento di questo genere di azione: politico è lo strumento del giornale di battaglia ideale, politico è il linguaggio, politica è – infine – la ragione dell'articolo, scritto *adversus* l'ipotesi di un'istituzionalizzazione delle tecniche abortive. Indipendentemente dall'oggetto contingente che muove la penna del filosofo – irrilevante per il presente contributo – il dato di massimo rilievo è che in questa complicata dialettica fra politica e pensiero, fra pratica e speculazione, nessuno dei due generi rimane totalmente vincitore, né totalmente vinto. Il nodo cen-

trale resta invece la necessità di un riordino, di una rilettura della crisi, che per Del Noce data dal XVII secolo, e che nelle sue forme nuove ripropone il problema di una correlazione sofferente fra conservazione e cambiamento, sapendo che se l'una è sinonimo di filosofia, l'altra è necessariamente sinonimo di politica. Ciò non ostante, e seguendo un'ispirazione prossima al paradosso, l'esigenza di eternità ora in Del Noce si articola in una sede e in un linguaggio, vorrei dire in un logica, dell'immanente, di quell'inequivocabile segmento dell'immanente che è la politica; e così si ha la fondata impressione che il filosofo domandi il ripristino dei valori eterni, a quella politica che segue solo l'indirizzo del contingente. E l'intera collana degli articoli di *Il Sabato* – e anche di altre testate – risponde all'esigenza di un riposizionamento dei termini della crisi: da un parte vi è la cristianità, simbolo di eternità; Del Noce nel medesimo articolo ritiene che la «cristianità non sia opzionale per un cristiano, almeno se non si voglia sconfessare l'essenziale struttura incarnatoria del cristianesimo» (ivi:95). Dall'altra parte, invece, vi è l'insieme delle nuove espressioni del nichilismo, dal laicismo pragmatico e irreligioso al consumismo acquisitivo e tentacolare. E la politica ora offre una sede per ridefinire il quadrilatero della crisi, il quale poi si riduce a due termini, secchi e costanti: da un lato l'insieme dei contenuti della conoscenza – e perciò oggettivi – o della filosofia, la cui anima è la cristianità, con l'attributo dell'eternità; dall'altro lato vi è il tempo, il mutamento, pareggiato alla decadenza, perché la sfera che ad esso compete è quella della pratica, con il suo difetto di principi fondanti. A questa altezza, ritorna il contrasto fra la sfera del valore e quella del tempo, la prima sempre più coincidente con un'ontologia dell'esistenza, e la seconda consegnata alla mutevolezza delle epoche, degli interessi e delle culture. Da qui deriva la critica delnociana alla combinazione, propria dell'Occidente fra consumismo e incompiutezza della «rivoluzione marxista» (frequentissimo termine polemico), quando le mode hanno incrementato il materialismo, mentre la proposta del marxismo «non è riuscita a sostituire i suoi valori agli antichi; ma a produrre il 'vuoto dei valori', sì» (ivi:98).

Gli interventi giornalistici degli anni dell' "abbondanza" non tradiscono l'impianto originario del pensiero più impegnato di Del Noce, radicato nei giorni della ricostruzione post-bellica, e mai attenuatosi sino all'imminenza del crollo del Muro di Berlino e alla fine di quello che egli definiva il "progetto" del comunismo. Dunque l'appello alla politica nel nostro autore data da anni lontani, e cioè da la caduta del fascismo aveva aperto prospettive difficili da leggere, e tuttavia cariche di conflitti non riducibili o all'ideologia, o all'urgenza dei bisogni materiali. Giustamente, nella sua ricca raccolta di scritti politici di Del Noce, fra gli anni Trenta e Cinquanta del Novecento, Dell'Era fa notare che per il nostro professore, giovane a quell'epoca, «la filosofia si presenta come elemento necessario pure per la forma-

zione di una forza politica cristiana» (Dell’Era 2001:11); non è poco per cominciare a credere che, in fondo, l’antipolitica delnociana conosce anch’essa stagioni diverse, ma giammai ignare di un possibile recupero dei contenuti cristiani trasformati in sistema sociale attivo. Il testo di Dell’Era, in effetti, rivela in Del Noce una ricerca di orientamento fra fascismo, ritorno alla democrazia e organizzazione dello Stato repubblicano. Non seguiremo tutta l’escursione del nostro filosofo nel suo percorso ideale e politico, per altro ben trattata in altre sedi di studio.<sup>1</sup> Ed è già degli anni Quaranta del Novecento il primo incontro fra Del Noce e Machiavelli, con l’esito della condanna del Fiorentino, figura emblematica di una irrimediabile crisi di principi.

Machiavelli dapprima è respinto per la sua troppo asciutta semplificazione del rapporto fini/mezzi; ma subito dopo, tutto l’orizzonte machiavelliano è negato perché la contrazione fra fine e mezzi, secondo Del Noce «denuncia in realtà una crisi, la scissione fra realtà politica e coscienza etico-religiosa» (Dell’Era 2001:235). E siamo al 1944-45, in un saggio non compiuto, il cui titolo recita, fra un certo agostinismo e una formula ossimorica: *Principi di politica cristiana*. Più tardi, e in più occasioni, nelle pagine delnociane il Fiorentino sopporta nuovamente la responsabilità di aver disgiunto la politica dalla morale, ma per il nostro filosofo ancora più grave è la persistenza di questa frattura nella lotta politica successiva e nel machiavellismo novecentesco. A partire dall’affermazione di Croce, che in Marx vede il «Machiavelli del proletariato», per Del Noce si dispiega nel corso di circa un secolo l’assorbimento della morale dentro la politica, quasi che quest’ultima debba svolgersi secondo una perversa necessità, secondo un irreversibile degrado verso il suo significato di circolo chiuso della totalità: l’esito del progetto politico è dovere morale, ecco l’approdo che spaventa. Non a caso Maritain, con il quale Del Noce dialoga a lungo, e con qualche dissenso, dopo aver imputato al Segretario fiorentino la legittimazione del male e della corruzione ai fini del potere, conclude:

---

<sup>1</sup> Va segnalato a tale proposito il denso studio di Buttiglione (1991), che ripercorre con passione le grandi tappe della maturazione intellettuale del suo maestro e amico, e ne utilizza tutta l’opera come patrimonio di un processo speculativo unitario e perfettamente leggibile. Non convince, tuttavia, nell’introduzione del volume, così come nel vivo del discorso, l’insistenza di Buttiglione sulla tesi di un Del Noce volto a sostenere la presenza di Dio nella storia, e la sua conseguente fenomenizzazione nell’immagine di Cristo, essere mondano o Dio medesimo mondanizzato. Tralascio in tale assunto interpretativo gli aspetti che attengono alla fede cattolica, e soprattutto il mistero dello sdoppiamento Padre/Figlio del divino; rilevo, invece, per tornare a Buttiglione, che l’esigenza di Del Noce non sembra riguardare tanto il registro della storicizzazione del divino, quanto invece il ripristino della sua qualità eterna, in quanto collocata nella metafisica, o in quella immagine filosofica – e vichiana – della cura di Dio sul mondo, riassunta nell’idea di Provvidenza, non riducibile agli interessi o ai rapporti sociali concreti.

Il risultato pratico dell'insegnamento di Machiavelli è stato per la coscienza moderna una scissione profonda, una separazione irrimediabile fra politica e morale, per conseguenza una illusoria ma mortale autonomia tra ciò che si chiama *idealismo* (a torto confuso con la morale) e ciò che si chiama *realismo* (a torto confuso con la politica) (Maritain 1962:16).

Il brano propone in altro linguaggio la perdita di reciproco controllo fra la pratica e l'etica, estremo risvolto contemporaneo del cattivo insegnamento del Fiorentino. Del Noce a riguardo parla di uno stadio dei rapporti civili in cui né la filosofia in senso stretto controlla più le questioni del potere, né – tantomeno – tale funzione risponde all'appello alla religione. Questa involuzione, secondo il giovane ma già agguerrito studioso, che lascia indietro il fascismo per tentare le strade della democrazia, ha antichi natali, fin da Federico di Prussia, il quale adotta un machiavellismo reale in quanto respinge il Segretario apertamente, per riutilizzarlo invece in una chiusa riserva mentale e attiva. Un simile sdoppiamento è anche la radice dell'umanesimo marxiano, secondo del Noce matrice di un'antropomorfizzazione completa della politica, orfana ormai del divino, e che di conseguenza conduce al totalitarismo comunista, dopo aver alimentato le dittature europee. In definitiva, l'esordio machiavelliano di una fondazione antropologica della politica, perdendo la morale e con essa la religione, ha smarrito soprattutto in età contemporanea qualsiasi misura di giudizio sulla folle corsa del potere e su ogni forma di "Dio mortale". Scrive Del Noce, in un testo rimasto fra le sue carte private fino all'inizio del XXI secolo e collocabile nel 1945: «[...] Machiavelli si limita a dire che 'la politica non ha rapporto con la morale', mentre la formula di ogni totalitarismo, di destra come di sinistra, è piuttosto 'la politica determina la morale'» (Dell'Era 2001:490).

In questo intreccio di considerazioni, sicuramente non immune da ripetizioni e ridondanze, come è nello stile di Augusto del Noce, potremmo leggere oggi, a più di mezzo secolo di distanza, una sorta di prima consapevolezza della crisi della modernità, per come essa è stata recepita quando, nella tumultuosa realtà della guerra e del secondo dopoguerra, i grandi ideali di ragione e di autonomia delle coscienze, introdotti dall'età moderna, si sono trasformati in fattori di dilacerazione e di perdita di ogni senso del limite. Certo, a voler seguire nel dettaglio tutto il discorso del nostro filosofo sul carattere non filosofico di Marx, e sulla tragedia cui va incontro la politica anche all'indomani della guerra e fin nelle sedi più teoriche che pratiche – è il caso di Del Noce di fronte a Gramsci – prenderemmo sicuramente strade troppo diverse dal "tema Machiavelli"; rimane, invece, il fatto che la condanna della politica operata dallo stesso Del Noce, quasi sempre gli si rivolge contro, perché egli si rivela lucido e fermo quando pensa da filosofo, e ammalato dalla suggestione del conflitto, quando segue i suoi ragionamenti più prossimi alla battaglia ideale.

Ma qui bisogna ricostruire un sistema di mediazioni più ampio e problematico.

## 2. Machiavelli fra politica e filosofia

Il nodo politica/filosofia, già segno di impegno nell'inquieta coscienza di Augusto Del Noce ai primi vagiti della democrazia italiana, si rivela un campo di grandi sorprese se esaminato in tutto il suo valore di luogo della difficile congiunzione fra eredità dei moderni e ripensamento del presente. La fondatezza di una linea di demarcazione, fra politica e filosofia, è comprovata da vari studi sul pensiero politico del filosofo toscano, e addirittura da un denso convegno dedicato appunto al tema "Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce". Il curatore dell'opera esprime subito una considerazione di rilievo:

Se dovessi indicare in una sintesi estrema la caratteristica saliente del filosofare di Del Noce, porrei l'accento sulla circostanza che, mentre nell'ambito della filosofia contemporanea Del Noce è tra i più vigorosi sostenitori dell'incidenza pratica e storica della filosofia, è tuttavia forse il più lontano da tentazioni pragmatiche e storicistiche. La filosofia, ha scritto Del Noce, riecheggiando un noto frammento pascaliano [...] «non varrebbe davvero un'ora di pena» se non servisse a guidarci in quelle scelte morali obbligate che si presentano davanti a noi (Savignano 1994:5).<sup>2</sup>

Subito dopo, non manca l'attenzione alla domanda che Del Noce rivolge alla politica, di mettere in relazione l'eternità dei principi morali, con la novità dei problemi posti dalla storia. E qui si ripropone la crisi fra speculazione e tempo, nella quale dovrà essere ricollocato Machiavelli, a partire dal fatto che lo scoglio più arduo, per il nostro filosofo, non consiste tanto nella difficoltà di ricucire il rapporto fra due esperienze quasi inconciliabili, come filosofia e politica, se si vuol tenere conto solo della differenza semplice fra la teoresi e la prassi; la vera difficoltà è altrove, è nel fatto che, sulla base di un eccezionale carico di contenuto di verità, la filosofia rinvia al vero, all'eternità, e dunque alla definizione del pensare come recupero del divino e della rivelazione che ispira le forme di vita della cristianità. Niente di tutto questo è nella politica, campo del mondano e logica del contingente che cambia. In tal senso, la politica, pur riportata, come negli scritti giornalistici più maturi, a sollecitare le coscienze, comunque non ha nel suo destino l'eternità, in quanto essa stessa ha tagliato il moderno nel versante dell'azione concreta e in quello dell'eternità, che è ritrovamento di Dio. Di conseguenza, la razionalità del politico, per Del Noce è da leggersi come perdita progressiva del divino, e dunque

<sup>2</sup> Una nota avverte che il riferimento a Pascal deriva da "I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. I: Lezioni di marxismo".

condizione tutta favorevole all'errore dell'ateismo. Pertanto – giova rammentarlo – forse a più di venti anni dalla dipartita del filosofo toscano sarebbe giusto assumere con maggiore attenzione quel costante ritorno, che egli stesso non riuscì a frenare, sul problema della contraddizione intrinseca fra Marx e la filosofia,<sup>3</sup> per eccesso di volontarismo e di iperumanismo da parte del pensatore di Treviri, come già accennato, o per autocondanna all'impotenza, dell'ideale gramsciano della rivoluzione.<sup>4</sup> Anche quest'ultima, infatti, in quanto punto più alto della capacità del politico di partito, del politico attivo, o del suo preteso controllo degli eventi, si rivela troppo dipendente dalla storicità e dalla parzialità, e quindi, priva di ogni valore universale/eterno, rischia di trasformarsi in nichilismo. Sono i temi della maggiore carica critica di Del Noce, già tante volte affrontata dalla letteratura specialistica; tuttavia, insistere oltre su tali elementi, e inseguire ancora – come fa per esempio Buttiglione<sup>5</sup> – il cosiddetto pensiero politico di Del Noce, oggi potrebbe dare luogo ad un sia pure involontaria riduzione del filosofo ad un polemista anti-Marx (e anti-marxista), e quindi ricostruirlo a quella storicità dalla quale egli cerca sempre di liberarsi nel tentativo di ricostruire un'ontologia che è anche conoscenza e risposta più generale alla crisi complessiva della modernità. Il nostro compito è, invece, ripensando a Machiavelli, comprendere la relazione fra la domanda di ripristino di eternità rivolta da Del Noce alla catena ideale Pascal, Malebranche, Vico, Rosmini, e la frattura di tale eternità, operata da Cartesio – nel pensiero – e dalla presenza costante di Machiavelli – nella pratica. È proprio in questo spazio difficile, e quasi inafferrabile, il luogo della costituzione del «problema» (lessico di Del Noce), dell'ateismo.

Non risponde a un paradigma esclusivamente religioso – pur rammentando l'interpretazione delnociana della modernità – la riapertura del rapporto fra divinità e umanità o, sotto altro profilo, la ricerca di una fede dispersa e da ripristinare a livello di norma. Per quanto possa apparire discutibile o addirittura strano, qui il filosofo è chiamato ad un'opera di riordino del divino – se il termine non su-

---

<sup>3</sup> Si veda a riguardo, di Del Noce, *La «non-filosofia» di Marx e il comunismo come realtà politica*, scritto del 1946, e *Marxismo e salto qualitativo*, del 1948. Entrambi i saggi tornano con ulteriori arricchimenti in Del Noce (1991).

<sup>4</sup> A questo proposito meriterebbe un'attenta rilettura il celebre saggio di Del Noce (1978), cui ha fatto seguito un fitto dibattito, impossibile da riprendere nel presente contributo.

<sup>5</sup> La tentazione di interpretare Del Noce *en politique* è molto diffusa negli studi di Buttiglione (1991) e in Savignano (1994) e non solo, anche quando si insiste sulla relativizzazione della politica e sui motivi religiosi nel pensiero del nostro filosofo del '900. Ma il problema da non perdere di vista è che Del Noce, pur occupandosi spessissimo di politica, al punto da aver generalizzato fra i suoi studiosi e allievi i termini di “transpolitica” o di “metapolitica”, in realtà rimane un critico irriducibile della politica elevata a sostanza, riservando invece a questo genere di esperienza la dimensione ancillare della pratica tanto priva di scopi reali, quanto più lontana dalla filosofia e dalla speculazione sull'eterno.



scita immagini blasfeme – nel senso della ridefinizione del campo del divino, spostandolo dal lato della teologia politica del moderno, al lato della presenza del valore dell'eterno alla storia degli uomini, la quale, in quanto serie di atti in divenire, non coincide necessariamente con la cifra dell'eternità. Su questo piano, Machiavelli e Descartes rappresentano due livelli diversi della possibilità di uso della ragione in assenza o, quanto meno, indipendentemente dal divino.

Machiavelli e Cartesio: due autori distinti per epoca e per oggetto, dai quali tuttavia Del Noce fa esordire la parte sostanziale della modernità, quella in cui si configura una crisi che il suo stesso concetto di secolarizzazione forse non riesce a rappresentare compiutamente. La perdita propria della secolarizzazione dipende da una sorta di decadenza della primigenia qualità del cristiano, secondo una trasformazione lenta e progressiva che induce a pensare ai costumi, all'appannamento dei valori, piuttosto che all'intervento di un fattore esterno, di una suggestione imprevista e dirompente, in grado di cambiare il corso della storia e degli Stati. In definitiva è atteggiamento secolarizzato la trasformazione della Chiesa in potere, così come la sostituzione di un crescente materialismo dei beni alla spiritualità della vita condotta nella luce della verità.<sup>6</sup> Ma il problema dell'ateismo è questione preliminare e più complessa, connesso com'è ai due nomi di eccezionale rilievo, e quasi confini della nascita della modernità. Il primo, Machiavelli, è fra Quattrocento e Cinquecento, avvio di un tempo tanto sofisticato nelle arti e nelle scritture, quanto agguerrito nella sua concentrazione sul momento dello Stato e dell'ordine politico. L'altro nome è Cartesio, del pieno Seicento, quando oltre alla già avvenuta autonomizzazione della politica dalla morale, si produce anche l'autonomia del pensiero dal soffio dell'intelligenza divina. Il Segretario fiorentino è autore di una prima e grave frattura nel primato della filosofia, divenuta impotente nella definizione dei contenuti della politica; Descartes è invece il responsabile di una frattura più grave e interna alla filosofia. È una lacerazione endogena al pensiero, senza che niente la provochi e la illumini dall'esterno, e si produce dentro l'unità chiusa di una autoriflessione; il suo frutto è il tratto brevissimo e speculare del *cogito-sum*, del pensare e perciò essere. Ma «i padri dell'idealismo [Hegel e Gentile], – fa notare Matteucci in un'appassionata presentazione di *Il problema dell'ateismo* – vedono nel Cartesio del *Cogito* l'inizio della filosofia moderna, la vittoria del soggettivismo sull'oggettivismo, dell'immanenza dell'assoluto, sulla sua trascendenza» (Matteucci 1990:XVII). Il brano sembrerebbe un supporto di autorità all'impianto della crisi individuata da Del Noce, ma per la verità coglie solo un aspetto del problema, quando accenna ad una ripresa della trascendenza, per mano dello stesso Del Noce, a cominciare

---

<sup>6</sup> Sulla secolarizzazione si veda Del Noce (1970).

proprio da Descartes, quello delle *Meditationes*, però, e non quello della *Méthode*, per giungere poi alla filosofica “Provvidenza” vichiana. Lo scarto non è irrilevante, in quanto il filosofo francese per Del Noce presenta obiettivamente due facce, corrispondenti al contenuto delle due opere qui richiamate, l’una sull’attestato umano dell’esistenza, e l’altra sulla speculazione metafisica alla ricerca del vero. A ciò si aggiunga che uno dei due termini dell’ideale dialettica con cui la modernità si rivela nel problema della perdita di Dio, è lo stesso Cartesio nella sua potenza di teoria, e l’altro è – come già accennato – Machiavelli, soggetto completamente estraneo alla filosofia, anzi proprio perché completamente estraneo ad essa. Il binomio va spiegato in tutta la sua valenza non leggibile immediatamente.

Nel già menzionato *Il problema dell’ateismo* Del Noce richiama ripetutamente la figura negativa di Machiavelli, accusato di essere stato il primo a varcare la soglia della modernità in quanto abbandono intenzionale di Dio. In questa sua caratteristica, il Fiorentino ha persino anticipato i termini di fondo della crisi del libertinismo di Francia – campo di elezione negli studi del nostro filosofo – non ostante l’enorme carico di scetticismo gnoseologico e di dialettica contro l’ordine e l’autorità – sempre ad avviso di Del Noce – espresso dai pensatori francesi seguaci veraci o immaginari di Montaigne. Questo filone è considerato da Del Noce come l’epigono dell’antica sofistica, ripresa con enfasi dall’intero movimento libertino, al quale si deve, sempre secondo il nostro studioso, l’abbattimento di ogni principio di oggettività, e quindi principio religioso, intorno all’ordine naturale, come a quello politico. A proposito del cartesianismo in quanto «rovesciamento più completo del pensiero libertino» (Del Noce 1990:429), il nostro filosofo, in un ragionamento assai costipato, definisce il senso storico del libertinismo e il suo esito filosofico con parole intraducibili in altro lessico, in quanto lo scetticismo introdotto dai libertini è

[...] sotto l’aspetto della forma culturale in cui si realizza, il primo momento in cui l’irreligione trova la sua forza nella considerazione del mondo umano, invadendo quel campo della saggezza in cui l’Umanesimo si era difeso dalla scienza averroista; e perciò la prima rinascita della Sofistica dopo il cristianesimo, che è insieme la prima comparsa dell’ateo; inversione in una specie di ritrovamento dell’aspetto irreligioso della Sofistica, di tutta la linea storica dello sviluppo dello scetticismo sino a Montaigne, caratterizzato dalla sua separazione dall’irreligione (ivi:430).

Del Noce parla degli anni primi del Seicento, con «la politica segnata dal trionfo della Ragion di Stato» (ibidem), e quindi con una matrice politica in grado di fornire un tempo radicalmente mutato e ispirato all’ateismo. Deve essere chiaro che la questione dell’ateismo nel filosofo va ben oltre il binomio fede/religione. Ora ateismo significa una forma di esercizio della ragione che è diventata anche un

nuovo statuto del sapere, e che in tale veste resta del tutto autonoma sul piano umano. Scrive il nostro filosofo:

L'ateismo è per il pensiero medioevale piuttosto una possibilità logica, avanzata da un sempre battuto obiettante, che una questione reale. Non c'è ateismo, in senso proprio, io penso, prima di Machiavelli (e poco importa se Machiavelli sia stato o no ateo; il machiavellismo lo è (ivi:347).

La presenza di Machiavelli, come si vede, è indipendente da qualsiasi filologia, e non propone critiche testuali del Fiorentino, del quale è invece denunciata la forza di iniziatore di un genere della politica, quel genere che dapprima sottrae alla morale ogni decisione di natura pratica, e poi plasma tutta l'esperienza politica nelle forme di una ragione senza appello, senza filosofia e, *a fortiori*, senza divino. Inoltre, sulla radice del machiavellismo – secondo una nozione abbastanza impropria di questa grande esperienza europea – Del Noce innesta addirittura il nichilismo, in un movimento parallelo che muove dalla politica in epoca rinascimentale, e da quella sorta di corruzione della filosofia che si conserva nella critica marxiana di Hegel. Tralasciando in questa sede la lunga e complicata decostruzione di ogni valore filosofico del pensiero marxiano, compito al quale Del Noce si dedica con particolare intensità, è la funzione di Machiavelli quella che sembra minare alla base, a giudizio del filosofo, la pratica politica dalla modernità in poi, e sino al presente. Il Fiorentino è pertanto «il vero maestro degli scrittori libertini» (ivi:353), come Del Noce sostiene frequentemente nelle sue opere, ponendo sempre un rapporto diretto fra la crisi libertina e la ragion di Stato. Insomma, la pratica nel paradigma machiavelliano si è ritratta sul piano del contingente assoluto, della storicità come inizio e compimento della presenza dell'uomo, il quale, infranto il suo rapporto con l'eternità, si rispecchia puramente e semplicemente nell'immagine alterata e quasi narcisistica del suo potere, o della sua forza. Questa linea dell'umanizzazione integrale della politica – il termine per Del Noce non è affatto in consonanza con l'umanesimo – scorre in piena continuità dalla stesura del *Principe* alle mille forme di laicismo e, infine, al totalitarismo (ibidem). Poche righe ancora, e l'accusa è più perentoria, senza abbandonare l'articolazione di potenza fra la tradizione libertina, che per Del Noce vuol dire rigetto di ogni principio di costanza e di obbedienza, e il marxismo:

Osserviamo infatti: nella crisi libertina – scrive il filosofo – abbiamo la rottura dell'unità cattolica e umanistica dell'antico col cristiano; nel marxismo, abbiamo la rottura di questa stessa unità nella forma che era stata riaffermata da Hegel. L'anticristianesimo si costituì nel pensiero libertino attraverso l'eliminazione di quelle linee di pensiero antico che prefigurano il cristianesimo; [...] (ivi:354).

Adesso il discorso si fa più preciso, e la crisi ha una sua connotazione storica definita nella rottura epocale con il tempo antico e il suo sistema di ordine morale. In tal senso, la modernità ha agito come diaframma improvvisamente intervenuto fra il divino – comune al passato come al presente grazie alla sua accezione cristiana – e l'umano, approdato al sogno di potenza. Si nota meglio, in questo passaggio, la differenza fra i contenuti della critica delnociana al machiavellismo, e l'equazione Machiavelli/tiranno fatta da Leo Strauss. Quest'ultimo del Fiorentino rifiuta con durezza l'abbandono di Platone, e la rimozione della figura del profeta biblico con il profetismo dello Stato, circolante, sempre per Strauss, in tutta l'opera machiavelliana (si veda Strass, 1970). Del Noce invece affronta una contraddizione che caratterizza il campo del moderno, e lo separa dall'eterno sulla base dell'assunto di una completezza dell'uomo a sé stesso. La memoria di Dio cede il passo all'ateismo ineluttabilmente, con l'avvento di una religione antropocentrica che per il nostro filosofo è anche nascita della disperazione.

È il caso di notare che l'intero sistema concettuale della contraddizione fra modernità e politica, fra Machiavelli e il senso del divino, fra Marx ed Hegel, non è da intendersi come una sorta di reazione tradizionalistica, di atteggiamento conservatore tutto chiuso nel rifiuto della forza innovativa della modernità; Del Noce, insomma, non è la risposta del non politico di contro all'eccesso della politica. Se così fosse, ci troveremmo di fronte ad uno scenario di incoerenza, dove una modalità della politica ne combatte un'altra. Il problema di Del Noce, invece, è nella segnalazione di una grande cesura, propria del moderno, fra pratica e valore, fra processo e giudizio, per cui l'azione – in ultima analisi – sembra darsi lo scopo della sua riuscita, e non quello della verifica di una possibile distanza fra agire e ontologia, o meglio, fra agire e deontologia. È un profilo per riassumere l'urto fra il modello machiavelliano e la ragione metafisica.

Nella domanda che il nostro autore non ha mai cessato di rivolgere alla filosofia, vi è anche la spiegazione della sua estraneità all'ideologia semplice, all'utilizzo di categorie di pensiero per mascherare scelte di tipo banalmente militante, se vogliamo usare un termine così improprio, nel caso di una simile costruzione teorica. L'equivoco "politicistico" potrebbe sorgere facilmente se si pensa che la tutela di una continuità filosofica da parte di Del Noce, che è continuità di giudizio, mette in discussione non solo Machiavelli, ma anche Marx, entrambi accusati di non essere riusciti a fondare la loro pratica, o teoria della pratica, su un criterio non filosofico; tale scelta alla fine si è rivelata non capace di comportare la sua stessa verifica critica, e quindi costretta ad un criterio di prevalenza della tecnica sullo scopo e sulla sua qualità. Il problema ora ci porta in pieno ambito filosofico, nel quale appare meglio la figura di Cartesio.

### 3. Machiavelli e Descartes: le “due” modernità.

Un anno dopo la pubblicazione del ponderoso saggio sull'ateismo, Del Noce dà alle stampe un altro testo di particolare rilievo – *Riforma cattolica e filosofia moderna* (Del Noce 1965) – nel quale viene definita in maniera molto rigorosa la “questione Machiavelli” senza omettere nessuna delle mediazioni fra filosofia e politica; queste anzi perdono ogni più tenue traccia di polemica, e si configurano nei termini dottrinari di una crisi della modernità in quanto discontinuità lucidamente percepita anche nella coscienza soggettiva dei suoi stessi protagonisti. Alcune parti di questo lavoro riprendono studi precedenti di anni, ma la centralità di Cartesio rimane il fulcro del discorso, quasi faro di riferimento di tutta la riflessione sulla modernità. Certo, il ruolo del filosofo francese si annuncia duplice, se non addirittura incoerente, sospeso com'è fra la rottura del *Cogito* – categoria fondativa del pensiero che non ha radici fuori dal tempo presente – e le *Meditazioni*, dove lo scarto fra pensare e conoscere ritrova la necessaria presenza di una ragione metafisica e di valore. Ma il percorso di Descartes per Del Noce vuole tentare un nuovo inizio, dopo che l'elaborazione di Montaigne ha indebolito ogni fiducia nell'essere; di conseguenza, solo un'attenta lettura di Descartes in chiave meditativa riesce a restituire il significato profondo, cioè non blasfemo, del problema del *cogito*. Va notato, a riguardo, che la chiave preferita da Del Noce per studiare Cartesio è quella prevalentemente, se non esclusivamente, filosofico-speculativa, attraverso un confronto con altri interpreti ed una trama di polemica fittissima, che non è possibile riprodurre qui nel dettaglio senza mutare l'intera intenzione del presente ragionamento, pur sempre incentrato su Machiavelli. Tuttavia, un nodo importante va ripreso, per comprendere che cosa Del Noce abbia domandato e ritrovato in Cartesio, e che invece non può domandare e ritrovare in Machiavelli. Tale nodo è il nesso fra Montaigne e lo stesso Descartes.

Montaigne più che un filosofo scettico in senso nichilistico, appare a Del Noce l'autore che conclude per l'impotenza dell'uomo di fronte alla grandezza della natura. In questo senso, il suo scetticismo non è riducibile al machiavellismo, quasi che avere una consapevolezza negativa riconduca all'eterno motivo della dotta ignoranza, o ad una saggezza moderatrice. Tuttavia, la cultura libertina ha preso spunto dall'universo incerto, per così dire, di Montaigne, e lo ha trasformato in una negazione definitiva della religione. Il caso più duro per Del Noce, è quello di La Mothe le Vayer «arsenale degli argomenti scettici di tutti i tempi» (ivi: 450),<sup>7</sup> che «dissimula sotto una conclusione edi-

---

<sup>7</sup> Il testo al quale direttamente si riferisce Del Noce è *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, pubblicato nei primi anni Trenta del Seicento, e poi ristampato a Parigi da Fayard, 1988.

ficante un sostanziale ateismo» (ibidem). Precisa ulteriormente il nostro filosofo:

Il punto fondamentale è questo: esiste un numero indeterminato di religioni, in cui è vano cercare dei principi comuni: esse sono in disaccordo radicale su tutti i punti. Soltanto, ognuna di esse si presenta come assolutamente vera [...] Due conclusioni appaiono implicite [...]. La prima è che tutte le religioni sono formazioni storiche; dal punto di vista della verità, ugualmente false. La seconda che Dio, se esiste [...] è una potenza ingannatrice e malvagia, perché non ci dà la possibilità di distinguere il vero dal falso. Un altro passo del dialogo [di La Mothe le Vayer] sulla diversità delle religioni ci mostra il passaggio da questo montaignismo trascritto in senso naturalistico al machiavellismo: i disordini della natura e del mondo storico portano a ravvisare al principio delle cose, non già la Provvidenza, ma il fato e la fortuna (ivi:450-451).

Il discorso tocca dunque le radici più profonde della rimozione del senso dell'assoluto in quanto divinità, e qui interviene la figura del Segretario fiorentino, ora interpretato come responsabile di una seconda ragione, tutta storica e non dotata di nessun fine in grado di occupare lo spazio dell'eternità. Machiavelli è proposto come luogo in cui la pretesa forza della politica si confonde con l'assenza di qualsiasi verità, essendosi ridotta a fortuna la condizione dell'attuarsi di qualsiasi scopo. A Del Noce non sfugge, com'è noto, la presenza su questo strada dello studio di Anna Maria Battista, da lui condiviso per la dialettica che introduce fra la sfera oggettiva della *coutume* e quella soggettiva della privatezza del pensiero, che così diventa limite alla potenza dello Stato e strumento atto a percepire la divisione fra etica e politica che comunque accompagna la vita dello Stato.<sup>8</sup> Del resto, la nozione di "assolutismo laico" che tipizza la traccia originale dell'opera della Battista è sicuramente l'esito di un processo di relativizzazione della politica, non certo della religione. Ma anche questa indicazione di lavoro alla fine tormenta Del Noce, in quanto riporta Montaigne nell'area del sospetto di machiavellismo, campo privilegiato della perdita di coesione fra etica e politica, le due sfere da cui muove tutta la critica delnociana a Machiavelli. Sarà la differenza netta fra Montaigne e Naudé (Del Noce 1965:455) a lasciar intendere che lo sbocco libertino nella forza politica dei *coups d'État* è ben altro linguaggio dal presupposto, pure libertino, di una morale individuale che non ha nulla in comune con quella speciale e ineffabile dello Stato (Naudé 1988).<sup>9</sup> E qui si prospetta una valenza positiva – finalmente – dello scetticismo, quando questo atteggiamento si sposta, si col-

---

<sup>8</sup> Sull'argomento si veda: Battista (1989 e 1998) e – mi sia consentito – Suppa (1999). Ma la bibliografia sulla Battista è estesissima e di grande rilevanza scientifica.

<sup>9</sup> Qui Del Noce si riferisce alle motivazioni all'impiego della forza improvvisa, finalizzata alla conservazione dello Stato nelle fasi di estrema difficoltà.

loca sotto l'attenzione di Cartesio, grazie ad un tramite diverso dalla *sagesse*, quasi equivoco per Del Noce, e alla fine adotta il dubbio libertino e comincia a indagare nel profondo della dimensione della coscienza, «*étudier aussi en moi même*» (Del Noce 1965:462), come il nostro filosofo rammenta citando alla lettera il grande René. Un lungo ragionamento, carico di mediazioni assai dotte ed eleganti, ora interpreta la solitudine del *cogito* non come una superba negazione di Dio, ma come la proposizione irrinunciabile della forza del pensiero, da cui subito dopo dovrà dipendere l'unificazione della mente e della natura, fino a conservare la figura metafisica del divino, e senza i rischi del possibile panteismo spinoziano. «Il pensiero di Cartesio è adunque questo – conclude Del Noce – partendo dal sensibile è possibile pensare (almeno nel senso della non esclusione) all'esistenza di un autore della natura» (ivi:471).

Sulla base di questa acquisizione, il capitolo successivo del testo, che riprende in modo amplificato studi risalenti del nostro autore, conduce al parallelo fra Cartesio e Machiavelli, oppozionale per i contenuti, e omogeneo per il valore di ingresso alla modernità; e la circostanza di un simile destino, contemporaneamente comune e diverso dei due autori, spiega anche perché essi nella ricostruzione di Del Noce si trovino così frequentemente affiancati, l'uno – il Fiorentino – in una posizione di rottura, e l'altro – Descartes – in un ruolo che rappresenta l'estrema salvaguardia di una modernità critica, sempre ai limiti dell'instaurazione della solitudine della ragione, ma non tutta ascrivibile al nichilismo dell'antidivino. Nel capitolo *Cartesio e la politica*, già dal titolo si rivela un'intenzione estrema, potremmo dire, nel senso della liquidazione della tesi di una leggibilità politica, o di effetto politico, della coppia cartesiana di *Cogito* e *Meditazioni*, cioè del pensiero soggettivo e della sua fuoriuscita alla ricerca dell'eterno e del senso più profondo della religione. Il problema nasce da alcune varianti interpretative su Descartes, di differente ispirazione, e tutte confluenti nella individuazione di un rapporto ambiguo fra il filosofo francese e l'esperienza politica.

A questo riguardo, particolare complessità presenta il recupero, effettuato da Del Noce, di un passo delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, relativo al cambiamento di forma che nella modernità assume il rapporto fra i filosofi e la pratica. Se in età antica, e peggio in età medioevale, nella citazione riassuntiva che Del Noce fa di Hegel, la separazione fra spirito e mondo si poneva come frattura incolmabile e attiva all'interno della stessa coscienza soggettiva del singolo pensatore, viceversa

Questa separazione è venuta meno nell'età moderna in conseguenza della «conciliazione del principio mondano con se stesso». Il filosofo secondo il tipo moderno è dunque l'uomo della «pura interiorità», dell'«autocoscienza», che abbandona la parte esteriore della sua esistenza all'esterno ordinamento sociale [...] e che nella comunità a cui

si trova ad appartenere prende posto come specialista rivolto al lavoro del concetto. E può farlo perché nell'età moderna le condizioni terrene si sono costituite in maniera razionale, si dà a ognuno la possibilità di costruirsi indipendentemente da esse il suo mondo interiore («l'esteriore si è talmente conciliato con sé, che interno ed esterno possono in pari tempo stare ciascuno per sé, indipendenti l'uno dall'altro») (ivi:540-541).

Il quadro descritto in poche frasi richiama la cosiddetta “terza epoca dello spirito”, per conservare un certo lessico del filosofo tedesco, e nemmeno è riferito esplicitamente a Cartesio, come Del Noce riconosce. Tuttavia il problema del rapporto fra interiorità e mondo esterno vede in Descartes un punto nevralgico, proprio per la sua posizione, più volte ribadita, di esordio del moderno, quando il confine fra una pratica di speculazione e una distanza dalle cose del mondo è troppo labile perché non tocchi, almeno in parte, il problema della politica. È la questione che torna quando si colloca l'autore del *cogito* nel luogo della rottura rispetto all'umanesimo e della domanda di verifica del senso dell'uomo, a partire dallo stesso *cogito*, laddove il livello dell'umano diventa anche quello della mente, del pensiero che fonda sé medesimo. Ma una tale rottura, giustamente definita “fra epoche” da Del Noce, riconduce al momento critico «antecedente», come egli dice, di Machiavelli, ancora rispetto all'umanesimo, del quale il Fiorentino segna inesorabilmente la fine. Si deve perciò ritenere che il rinnovato parallelismo fra i due percorsi ora menzionati, conduca ad un'acquisizione pure parallela, sulla stregua dell'affermazione hegeliana, suscettibile di una conclusione nella separazione fra privatezza della ragione e pubblicità del mondo? In altri termini, Machiavelli come politico pratico, e Cartesio come filosofo che dal dubbio intende ritrovare la verità, potrebbero finire insieme e per motivazioni differenti nella scissione – che non è di Del Noce – fra una sfera della ragione che resti soddisfatta nella sua privatezza, e una sfera del pubblico riservata a logiche diverse dalla ragione stessa, e forse alla sola pratica? Il filosofo toscano respinge nettamente una simile conclusione, misurando attentamente il rapporto fra Descartes e la politica, che è l'unico vero punto, a suo parere, in grado di separare, definitivamente, i due maggiori responsabili del mutamento indotto dall'incedere della modernità, ma su piani diversi. Il modo in cui egli celebra questa differenziazione passa per due momenti. Il primo è quello oggettivo, misurato sul fatto che il tentativo dell'assolutismo di ripristinare («restaurare») (ivi:543) l'unità spirituale persa appunto con la maturazione del moderno, e insieme anche l'unità politica, ha sortito un clamoroso insuccesso, perché «anziché ordinare la politica alla religione, la politica dell'assolutismo non ha potuto agire se non riducendo la religione a strumento politico» (ibidem). Dunque la perdita del controllo sulla politica è già all'interno della struttura dell'assolutismo, quando le ragioni della



regolarità dell'ordinamento si congiungono con la religione solo per domandarle il sacrificio estremo di negarsi e di lasciarsi ridurre a strumento del potere. È da questo varco grandissimo che passa Machiavelli, secondo Del Noce, il quale rammenta

La dissociazione della vita spirituale da un mondo politico che appare senza verità è un corrispettivo nel singolo di questa vittoria del machiavellismo; è quella solitudine che esso genera inesorabilmente (ibidem).

Questa esclusione del “fascino” dell'assolutismo, impoverito dalla sua lontananza dalla religione come misura dell'eterno, nel versante della filosofia trova una conferma fortissima nel criticismo cartesiano e nella sottile disposizione del primo filosofo della modernità, a coniugare il criticismo della mente con la trascendenza della verità del mondo, instaurata con il sistema dei concetti delle *Meditazioni*. Già per tale ragione, fra Cartesio e la politica corre un rapporto negativo, quasi impossibile, se per politica si adotta la nozione dello smarrimento della verità della metafisica. E poi vi è una seconda linea che separa Cartesio dal machiavellismo. Così conclude Del Noce:

Che cosa, infatti, caratterizza il machiavellismo se non la coincidenza della determinazione della realtà politica nel suo carattere esistenziale con l'isolamento del politico dal problema della totale realizzazione umana (la politica come tecnica), e dove altro è la sua frattura con l'umanesimo, almeno nel suo principio logico iniziale? (ivi:544)

Anche se lo studio di Del Noce prosegue a lungo, il discorso giunge ora alla sua conclusione sostanziale, in quanto la riduzione della politica a tecnica, imputata al machiavellismo – anche se egli salta frequentemente da Machiavelli, al machiavellico, al machiavellismo – è il nodo della crisi della modernità, protrattasi sino al presente con la guerra e anche dopo, e riprodotta ogni volta che l'ambizione della politica si riversi sullo scopo e si dimentichi del mezzo, ridotto nichilisticamente a tecnica, a ragionamento senza emozioni e riserve, a fine ad ogni costo. E il discorso che mette a riparo Cartesio dalle ombre lunghe della politica, intesa nel modo ora illustrato, si conclude con la separazione di Machiavelli da Descartes, essendo il primo responsabile di una politica senza spirito, e il secondo autore di uno spirito capace anche di separarsi dalla politica. Alla separazione machiavellica della politica dalle altre forme della vita spirituale fa riscontro la separazione cartesiana operata invece dalla vita spirituale.

### *Conclusioni*

Una volta assunta l'equazione cui Del Noce perviene, con scritte anche più numerose di quelle qui ricordate, non è importante tentare

di effettuarne un impiego per così dire politico, nel senso che – come si è notato all’inizio del percorso qui riassunto – l’esperienza politica non è poi così lontana dal modello intellettuale del nostro filosofo. Egli si è battuto fermamente su molti fronti di immediata valenza pratica, a cominciare dal tema della democrazia e per finire alla discussione sul cosiddetto “cattocomunismo”, o sulla sinistra cattolica e sulla stessa Democrazia Cristiana. Ma questi sono campi dell’intervento, che nella logica del presente contributo contano molto relativamente, e non oltre la testimonianza. Il vero problema che invece esce dalle pagine delnoceane è la preoccupazione di una politica che finisca col perdere le ragioni del suo controllo, o la ragione in generale, quando essa si instauri nel luogo dei fondamenti ultimi e veri, quasi in forma di un *apriori* potente nella manifestazione dei suoi mezzi, ma incapace nella narrazione dei suoi fini o delle sue ragioni. Pertanto, indipendentemente dagli scenari tipici dei conflitti e delle lotte, che Del Noce non ha mai negato, pur avendo respinto sempre la loro prevalenza sulla filosofia dei valori, in definitiva il nostro studioso costruisce, in maniera filosofica, una misura di “prudenza” – termine da lui non gradito – contro lo schiacciamento di ogni logica sulla dimensione della politica. Come dire? Esiste un altro mondo oltre l’immediatezza delle tecniche e l’astuzia della ragione strumentale, e se la politica da sola non soltanto non lo scorge, ma spesso lo nega, è segno che si deve tornare alla speculazione senza interessi per tentare di ripristinare uno statuto della pace e del valore, anche dopo il tempo di Hobbes e dei “mille” machiavellismi. E non è superfluo rammentare che in questa chiave lo sguardo conoscitivo di Del Noce non è certo rimasto fermo al tempo delle sue pagine e in buona misura lascia il segno di una moderazione da non sottovalutare.

### Bibliografia

- BATTISTA ANNA MARIA, 1989, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charon*, con Prefazione di Augusto Del Noce, Milano: Giuffrè.
- BATTISTA ANNA MARIA, 1998, *Politica e morale nella Francia dell’età moderna*, a cura e con Prefazione di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, Genova: Name
- BUTTIGLIONE ROCCO, 1991, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Casale Monferato: Piemme.
- CROCE BENEDETTO, 1900 (e edizioni successive), *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari. Laterza.
- DEL NOCE AUGUSTO, 1965, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Vol. I: Cartesio*, Bologna: il Mulino. (Il vol. II non ha mai visto la luce).
- DEL NOCE AUGUSTO, 1970, *L’epoca della secolarizzazione*, Milano: Giuffrè.
- DEL NOCE AUGUSTO, 1978, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano: Rizzoli.
- DEL NOCE AUGUSTO, 1990<sup>4</sup>, [1964], *Il problema dell’ateismo*, con Introduzione di Nicola Matteucci, Bologna: il Mulino.
- DELL’ERA TOMMASO (a cura di), 2001, *Augusto Del Noce. Scritti politici 1930 – 1950*, Soveria Mannelli: Rubettino.
- MARITAIN JACQUES, 1962, *La fine del machiavellismo*, Vicenza: La Locusta.
- MERCADANTE FRANCESCO E ARMELLINI PAOLO, (a cura di), 1998, *Augusto Del Noce. Cristianità e laicità- Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, Milano: Giuffrè.

NAUDE GABRIEL, 1988, *Considérations politiques sur les Coups d'État*, Paris: Les éditions de Paris.

SAVIGNANO ARMANDO (a cura di), 1994, *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, Milano: Giuffrè.

STRAUSS LEO, 1970, *Pensieri su Machiavelli*, Milano: Giuffrè.

SUPPA SILVIO, 1999, "Note su Machiavelli, Montaigne e la «crisi» libertina nella lettura di Anna Maria Battista", in *Il Pensiero Politico*, n. 2, Firenze: Olschki.

### *Abstract*

MACHIAVELLI NELLE PAGINE DI AUGUSTO DEL NOCE. MODERNITÀ,  
POLITICA E PERDITA DEL DIVINO

(MACHIAVELLI IN AUGUSTO DEL NOCE'S PAGES. MODERNITY, POLITICS  
AND THE DIVINE LOSS)

*Keywords:* Politics, Modernity, Christianity, Reason, Machiavelli, Descartes.

It all starts from a seeming contradiction in Del Noce, who criticizes the exceedingly mutable politics in contrast with the steadiness of philosophy. Nevertheless, from politics itself he resumes his journey towards Christian truth, above history. Next a first comparison with Machiavelli occurs, having atheism as its landscape, a central critical theme since the 17<sup>th</sup> century, when modernity began. But modernity is also a philosophical event; as a consequence the binomial Descartes-Machiavelli becomes evidence: the former frees, with the *cogito*, reason from doubt, and then recovers the truth as well as God's presence with the *Meditationes*. Machiavelli on the contrary remains within the political reason, which privileges means, rather than aims, and for this it turns into the predominance of techniques and the loss of values.

SILVIO SUPPA

Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"  
Dipartimento di Scienze Storiche e Sociali  
s.suppa@scienzepolitiche.uniba.it

TOFFANIN, MACHIAVELLI E LE ORIGINI DEL MODERNO

1. Nel 1921, Giuseppe Toffanin, proprio in quell'anno vincitore del concorso di letteratura italiana insieme a Eugenio Donadoni e ad Attilio Momigliano, e docente per più di un trentennio all'Università di Napoli, pubblica un libro, che avrebbe suscitato una vasta eco in Italia e all'estero, in particolare in Germania (e penso al Meinecke della ragion di Stato). In questo contributo cercherò di soffermarmi sulla rilevanza della interpretazione machiavelliana dello studioso padovano, nell'ambito italiano di una appassionata discussione, che appunto in quegli anni coinvolge il Segretario fiorentino e le origini del mondo moderno.

È una polemica e un confronto, che non si dissecca in contese meramente erudite circoscritte all'accademia, ma che travalica i confini universitari, attraversando il fervido dibattito culturale nel periodo postbellico. La posta in gioco è molto alta, in quanto si tratta della autobiografia nazionale, in riferimento specifico a Machiavelli, al Rinascimento e al ruolo dell'Italia nella moderna Europa. È una battaglia non solo culturale, ma politica, che vede protagonisti intellettuali come Gentile e Croce, Gobetti e Malaparte.

Il fascismo non restò affatto indifferente. Valga fra tutti il ricordo del famigerato saggio di Mussolini, *Preludio a Machiavelli*, apparso nel '24 su "Gerarchia", che avrebbe innalzato il pensatore fiorentino nel Pantheon fascista. Da quel momento, Machiavelli sarebbe diventato un profeta della concezione fascista della politica intesa soprattutto come forza e sarebbe stato iscritto fra le glorie della tradizione nazionale.

2. Il volume di Toffanin del '21, *Machiavelli e il "Tacitismo"*. La "Politica storica" al tempo della Controriforma, edito a Padova dall'editore Draghi e ristampato cinquant'anni dopo, esattamente nel '72, a Napoli, da Guida, richiama sin dalla premessa la volontà dello studioso di inserirlo in un più ampio progetto di revisione della storia culturale italiana. In effetti, l'anno precedente, Toffanin aveva pubblicato un libro altrettanto importante, intitolato, *La fine dell'Umanesimo*, e nel decennio successivo, con il *Cinquecento* nella storia vallardiana della letteratura italiana, del '29, con *Che cosa fu l'Umanesimo*, del medesimo anno, e con il primo volume della *Storia dell'Umanesimo*, del '33, avrebbe elaborato una visione non consueta della cultura italiana, letteraria religiosa e politica, e di quella europea.

In modo peculiare, *Che cosa fu l'Umanesimo* avrebbe attratto l'attenzione di Gramsci, nei suoi Quaderni del carcere, che, polemizzando con la valutazione negativa del recensore dell'opera, Luigi Are-

zio, avrebbe colto non trascurabili affinità fra la sua valutazione sostanzialmente negativa dell'Umanesimo e la interpretazione 'cattolica', 'reazionaria' rispetto allo spirito comunale, elitaria di questo movimento culturale, proposta da Toffanin. E, al di là delle divergenti concezioni della storia e della politica di Gramsci e Toffanin, come è stato giustamente rilevato da Mazzacurati, il pensatore comunista aveva apprezzato la narrazione storica, propria del critico cattolico, 'discontinua', segnata da fratture, crisi, e non pacificata in una catena cronologica, nella quale ogni anello si congiunge all'altro (Gramsci 2001:904-907).<sup>1</sup>

Un punto di vista cattolico, che, però, si dica subito, non risulta condizionato dalla vetusta e ricchissima tradizione confessionale di condanna dell'opera machiavelliana, a cominciare dal suo inserimento nell'Indice dei libri proibiti. La posizione di Toffanin è, invece, singolare e anomala e si distingue pure da quei goffi tentativi di cattolicizzazione del pensiero del Segretario fiorentino, che avrebbe tentato in quel decennio Alderisio, che forse conserva l'unico merito di avere attirato l'attenzione su un bellissimo articolo dell'anglo-cattolico e grande poeta Eliot, nel quale "sine ira et studio" era svolta una brillante ed equilibrata sintesi dell'autore del *Principe*.<sup>2</sup>

Nel suo saggio del '21 Toffanin dimostra che il Segretario fiorentino avrebbe inaugurato la politica storica. Il suo metodo, fondato sulla lettura degli antichi e sulla sua esperienza, sarebbe stato assimilato da quella vasta corrente culturale di risonanza europea, denominata tacitismo, la quale, secondo Toffanin, aveva rappresentato sia l'assimilazione che la riposta della Controriforma allo scandalo machiavelliano. Toffanin rivendica a sé il merito di aver fatto assumere al tacitismo una dimensione complessa e cospicua, diversamente da quanto aveva fatto Giuseppe Ferrari un sessantennio prima.

Cosa era accaduto, per compendiare in poche parole gli assunti critici toffaniniani, con il tacitismo? La cultura politica cattolica aveva accolto l'infame Machiavelli sotto la maschera di Tacito, anche perché il grande storico latino era più adatto a spiegare l'evoluzione verso le monarchie assolute fra Cinque e Seicento rispetto all'ormai anacronistico Tito Livio dagli entusiasmi repubblicani. Lo stesso Machiavelli era stato sedotto da Tacito, perché aveva presagito il destino assolutistico dell'Europa della prima modernità. Aveva ceduto al commento di Tito Livio, soprattutto per accontentare gli animatori degli Orti Oricellari, ma egli anche nei *Discorsi* aveva lasciato emergere la sua consapevolezza che, dopo la fine della repubblica fiorentina

---

<sup>1</sup> Sulla non lineare interpretazione gramsciana del Rinascimento si veda Frosini (2004:170-188). L'osservazione di Mazzacurati è inserita nella sua finissima prefazione alla ristampa di G. Toffanin, *La fine dell'Umanesimo*.

<sup>2</sup> In riferimento alle fortune e sfortune di Machiavelli nel pensiero politico di questi decenni, mi sia permesso rimandare al mio *Machiavelli e i totalitarismi*.

nella tarda estate del 1512, era ineluttabile, per la salute della patria, il transito a un regime medico.

A valutare ancora meglio l'impostazione storiografica e l'*animus* politico di Toffanin, occorre aggiungere che lo studioso padovano emancipa Machiavelli da una eventuale egida savonaroliana. Anzi, le poche parole spese da Toffanin per Savonarola palesano una lontananza di sentire e di fede, un sostanziale disprezzo per il frate domenicano. Toffanin, dunque, non può affatto arruolarsi fra quei tardivi neopiagnoni di ascendenza ottocentesca e capponiana, sui quali proprio in quegli anni Giovanni Gentile pubblicava un notevole studio dedicato alla cultura toscana del secolo XIX.

Se, dunque, per Toffanin, Machiavelli aveva preconizzato il futuro monarchico dell'Europa moderna, d'altra parte, qual era stato il suo rapporto con l'Umanesimo? Machiavelli, che aveva intrecciato con gli antichi un dialogo non ossequioso ma improntato anche a "polemica e protesta" (Toffanin 1972:57), aveva palesato con il suo "modo plebeo di sentir l'umanesimo" (ivi:78) di essere un vero "umanista rivoluzionario" (ivi:81). Allo storico pare che

i figli spirituali del Machiavelli, i politici storici, avessero proprio ragione, o che, per lo meno, nel loro tacito convincimento d'una originaria parentela fra gli *Annali* e il *Principe* ci fosse un fondo di vero, chi lo sappia intendere bene. Nel *Principe* non è adoperato per un programma quel nuovissimo metodo storico che nei *Discorsi*, era stato applicato blandamente, a spiegare il recente passato piuttosto che a divinare il futuro? La grandezza del Machiavelli sta nell'aver messo d'accordo, nello studio della storia, la sua diligente natura di plebeo e il suo intelletto d'innamorato umanista. Egli adora la storia (la storia, allora, soprattutto era Roma) ed ha verso Roma gli slanci che solo gli umanisti più raffinati ed illusi potevano provare, ma, in pari tempo, la tratta col tu, le si accosta, la guarda nel volto come uno della strada, persuaso che un romano è uomo come un fiorentino. (ivi:37).

Machiavelli, nonostante non fosse stato un umanista *ex professo* e sebbene avesse avvicinato e colloquiato con gli antichi non con la strumentazione filologica ma quasi con irriverenza popolare, aveva preservato il mito di Roma antica. Non solo. Per Machiavelli, tale mito aveva acquisito una rilevanza politica e una attualità, liberandolo dalle teche della distaccata e distanziante erudizione umanistica. Nella pagina machiavelliana, fa notare Toffanin, Roma antica era diventata un programma d'azione, quasi si potrebbe dire, per mutuare la celebre definizione gramsciana del *Principe*, un manifesto e un mito vivente dell'Italia e dell'Europa moderna.

Tuttavia, il cattolico Toffanin, per quanto dimostri molta simpatia e quasi affetto per Machiavelli, non avrebbe potuto senz'altro aderire al suo modo di intendere la politica. Anche per Toffanin, così come per il Croce della famosa e quasi coeva *Noterella su Machiavelli*, quest'ultimo aveva separato la politica dalla morale.

Il Segretario fiorentino aveva avuto il coraggio di porre al centro della riflessione sulla politica il problema del male, senza chimeriche illusioni e senza infingimenti. Si potrebbe dire che, nella prospettiva di Toffanin, Machiavelli aveva rielaborato la divaricazione agostiniana fra *Civitas Dei* e *Civitas terrena*. Toffanin, addirittura, parla a proposito di Machiavelli di vero e proprio “nichilismo”, per la sua audacia nell’aver investigato la politica solo *iuxta propria principia*:

Su che cosa fonderà o con che cosa giustificherà il principe, o il ministro, la sua compromettente attività pratica, la sua passione per uno Stato che non ha altro fine se non la propria espansione o il predominio sugli altri? Sul nulla! E, in realtà sul male, poiché la natura umana è feroce e maligna e il politico non ha altro oggetto ed altro strumento al di fuori di quella: ma non ha più la possibilità di riscattarsene con alcuna giustificazione trascendente (ivi:80).

Machiavelli aveva condiviso “il nichilismo di quei signorotti che assistono al tramonto di ogni giustificazione ideale sui loro meteorici stati” (ivi:78-79).

La politica della Controriforma, dunque, assimilando, per un verso, la stessa ripugnanza morale di Tacito per le aberrazioni degli imperatori romani e, per altro verso, la rinascita aristotelico - tomistica del secondo Cinquecento, aveva riconciliato morale e politica. In che modo? Attraverso, sostiene Toffanin, la categoria di vera ragion di Stato distinta da quella falsa. Il discrimine era costituito dalla accettazione da parte dei sovrani europei dell’egida morale della Chiesa di Roma. Ovviamente, nel suo libro Toffanin approfondisce, articola e sfuma le sue tesi, ben conoscendo la poliedricità della stessa cultura della Controriforma. Comunque, tale è il ‘sugo’ del suo discorso, che lo storico padovano avrebbe ribadito nel medaglione machiavelliano nel suo *Cinquecento* vallardiano di pochi anni dopo.

3. Già in *Machiavelli e il tacitismo*, Toffanin delinea una storia politica e culturale dell’Italia, che subito sarebbe risultata in netta antitesi non solo con la grande visione del Rinascimento di origine ottocentesca, di derivazione burckhardtiana, ma anche con la “fenomenologia dello spirito italiano” (Ezio Raimondi) di De Sanctis, nella quale un capitolo fondamentale era stato assegnato a Machiavelli.

La polemica di Toffanin sia con lo storico svizzero che con quello italiano è esplicita, diretta e dissacrante. È una favola la tesi di Burckhardt di un Rinascimento caratterizzato dall’individualismo e dal neopaganesimo. Infatti, per lo studioso padovano, l’Umanesimo non fu affatto individualista e anticristiano, ma anzi assertore di verità eterne nell’accordo fra sapienza umana, illustrata dagli Antichi, e fede. Per giunta, nel suo ultimo grande libro, *La fine del Logos*, appartenente al secondo periodo postbellico, un libro che, come suggerisce lo stesso titolo, ha una intonazione malinconica e nella conclusione

sbocca in accenti quasi di rassegnazione al tramonto dei valori umanistici,<sup>3</sup> Toffanin prende nettamente le distanze da qualsiasi equazione fra umanesimo e superuomo di Nietzsche, un ripudio dal quale traspare implicitamente una risentita polemica antidannunziana:

A noi è toccato di doverlo ripetere a più riprese: guidati dal loro senso del limite, gli umanisti italiani (primo il Valla) s'erano sempre sentiti più vicini all'epicureismo che allo stoicismo e la condanna di questo avevano espresso con una parola *gigantismo* o *titanismo* che sembra presagire polemicamente gli sviluppi fino alla teoria del superuomo di Nietzsche (Toffanin 1964:106).

D'altro canto, Toffanin non può accettare la ricostruzione desantisianiana di un'Italia laica, che aveva avuto i suoi araldi in Dante Machiavelli Bruno Galileo Vico, nella quale il versante negativo era stato costituito dalla presenza della Chiesa cattolica, soprattutto in età controriformista, che aveva soffocato la cultura nazionale. Solo faticosamente quest'ultima se ne era emancipata, riagganciandosi alla moderna Europa, secondo quella teoria della circolarità, che De Sanctis aveva mutuato da Spaventa (Barbutto 2000).

Ancora, Toffanin rovescia completamente il mito dell'Italia comunale, propalato da Sismondi e ripreso dallo stesso De Sanctis. L'età dei Comuni, invece, era stata un'epoca certamente splendida e rigogliosa dal punto di vista economico e del sorgere della letteratura in volgare, ma era stata contrassegnata da un diffuso spirito ereticale e da una coscienza democratica senza gerarchie ideali (a questa altezza per Toffanin l'Umanesimo era stato elitario e aristocratico salvo a cambiare questi assunti nella *Fine del Logos*, laddove il movimento tre - quattrocentesco, facendo comunicare letterati e popolo avrebbe assunto connotazioni democratiche; è abbastanza evidente l'influenza delle due diverse situazioni postbelliche in queste asserzioni).

Toffanin ha in mente un'Italia e un'Europa completamente diverse. Qual è la sua convinzione fondamentale? L'Umanesimo era stata una ribellione alla deriva ereticale e al divorzio fra fede e ragione, provocati dalla civiltà comunale e dall'averroismo. Non a caso uno dei suoi testi più fortunati si intitola *Il secolo senza Roma*, sul Duecento, edito nel '43 da Zanichelli. Senza Roma, perché la riscoperta di Aristotele era avvenuta attraverso la mediazione araba. L'Umanesimo, invece, aveva tesaurizzato la controffensiva di S. Tommaso e della Scolastica, sostituendo allo Stagirita l'autorità di Platone. Ancora, avvalendosi di una maturazione filologica e del senso storico oltre che di una concezione della retorica, intesa non come orpello e ornamento stilistico, ma trasmissione della lingua e dei valori etici del-

---

<sup>3</sup> Anche il libro del 1920 si intitola *Fine dell'Umanesimo*, ma mentre in questo volume fine vuol significare una trasmutazione dei valori umanistici nella riforma cattolica, nella *Fine del Logos* si paventa addirittura una sua morte.



la Roma antica e della Chiesa cattolica, l'Umanesimo aveva aperto un'altra e alternativa via alla Modernità. Toffanin, proprio contraddicendo con queste sue tesi il suo Machiavelli, garantisce una concordia fra il mondo classico e la Chiesa di Roma, laddove il Segretario fiorentino ne aveva ravvisato le discrasie causate dalla corruzione ecclesiastica e da una diversa concezione dei principi religiosi.

4. Il mondo moderno si presenta a Toffanin come una tragedia storica, perché intimamente lacerato e conflittuale. Da un lato, nella civiltà occidentale si era sviluppata una cultura ereticale e individualistica, principata con i Comuni e l'averroismo, e sviluppatasi soprattutto con la Riforma protestante, la quale aveva strumentalizzato la filologia umanistica. Tali premesse culturali e politiche erano sfociate nell'ateismo moderno, propiziato dal naturalismo rinascimentale di un Pomponazzi e dal libertinismo:

Ora tutti costoro, avversi alla retorica depositaria di miti trascendenti, primo il latino, son disposti a ogni corrente di pensiero, mova essa da Averroè o dall'Afrodiseo, da Ockam o da Giovanni di Jandun, che allenti il controllo della teologia sulla fisica. Onde il fatto caratteristico. Quella che propriamente nell'umanesimo si suol chiamare filosofia, per quanti presagi contiene del libero filosofare moderno, e culmina in Averroè, Ockam, Cusano, Pomponazzi, e prepara la corrente libertina del XVI secolo, che altro è infine se non la filosofia dell'antiumanesimo, alla quale non disconviene il nome complessivo di averroismo? (Toffanin 1943:331; cfr. Toffanin 1955:43).

Sull'opposto versante, l'epoca moderna aveva avuto la sua età dell'oro nell'Umanesimo, che seppur inaridito e in parte distorto, era stato continuato, in virtù della preservazione della sintesi fra Antico e Chiesa tridentina, in politica, dal tacitismo, e, in letteratura, dal classicismo, preparato dalla stagione tardocinquecentesca dei commenti alla *Poetica* di Aristotele (tutto un lavoro che, chiosa Toffanin, De Sanctis aveva disprezzato e accantonato, al quale, al contrario, lo storico napoletano dedica l'intero volume sulla fine dell'Umanesimo). Il classicismo umanistico si era sviluppato oltre all'Italia, in specie in Francia, diventando però razionalismo cartesiano, che, contro gli assalti libertini, pur aveva affermato l'accordo fra Dio e ragione, fede e scienza (Toffanin 1960). Risulta chiaro quanto questa visione dell'Umanesimo e dell'età moderna avrebbe cospicuamente influenzato Augusto Del Noce, che sia nella sua opera su Cartesio che in quella sull'ateismo moderno avrebbe dichiarato il suo debito nei riguardi di Toffanin.

In questo quadro storico e politico di Toffanin, nel quale Machiavelli occupa una posizione preminente senza essere, è importante sottolinearlo, affatto arruolato alle fila averroistiche e comunali, per quanto ne venisse suggestionato per il suo ambiente cittadino, ma venendo anzi metamorfosato nel tacitismo e nel pensiero politico del-

la Controriforma, non può mancare Giambattista Vico (non a caso Del Noce avrebbe ampiamente recensito due volumi di Rocco Montano, allievo di Toffanin, sul superamento di Machiavelli e su Giambattista Vico (Del Noce 1980, in Id. 1992:503-517), recensione che avrebbe dovuto preludere a un suo volume sul filosofo napoletano, che non sarebbe riuscito a scrivere).

Toffanin non destina uno studio specifico a Vico, ma vi fa riferimento in diverse sue opere, a cominciare da *Machiavelli e il tacitismo*. Vico, ai suoi occhi, aveva rappresentato, dopo il travaglio dei teorici politici cattolici nel Seicento, la maggiore espressione del machiavellismo riconciliato con i valori cattolici e aveva riappacificato politica e morale.

L'interpretazione di Toffanin, incardinata nell'intrinseco rapporto fra Giambattista Vico e idea di trascendenza, non poteva non collidere con la esegesi immanentistica, che sempre in quel torno di anni, Benedetto Croce e Giovanni Gentile affidavano a volumi innovatori nella storiografia sul pensatore napoletano.

E, infatti, sia nella monografia vichiana dell'11, che nella celebre *Noterella su Machiavelli e Vico*, del '24, e nella *Storia dell'età barocca* del '29, Croce traccia una storia delle origini della Modernità, contrapposta a quella di Toffanin, sul quale, in altre occasioni, non nasconde le sue valutazioni sarcastiche. Per Benedetto Croce, gli unici veri valori della civiltà moderna erano stati affermati dal Rinascimento (esauritosi non per ragioni estrinseche, politico-belliche o confessionali, ma intrinseche, per un affievolirsi delle sue energie vitali) e dalla Riforma protestante, ovvero i valori mondani e quelli di una intima e non dogmatica religiosità. La Controriforma non aveva tutelato alcun principio ideale, ma aveva assunto solo un ruolo strumentale, conservando l'unità religiosa di un popolo italiano disciplinato dai processi inquisitoriali e dalla propaganda cattolica.

La cultura della Controriforma, dunque, era stata una età della decadenza e solo lentamente, a cominciare dall'Arcadia (che, invece, Toffanin in un libro su questo movimento, pubblicato da Zanichelli nel '46, avrebbe letto come reviviscenza del classicismo umanistico) e, in particolare, con la stagione riformatrice e illuministica l'Italia, aprendosi all'Europa moderna, avrebbe fatto risorgere i valori rinascimentali e propiziato il Risorgimento.

Vico, quindi, per Croce, era stato un grande filosofo politico, perché, partendo dalla premessa machiavelliana dell'autonomia della politica e profittando di un lavoro che pur era stato svolto dai pensatori seicenteschi, massime Campanella e Zuccolo, aveva inserito la politica nello sviluppo etico della storia, prefigurando quindi lo storicismo e la teoria crociana della circolarità delle forme dello spirito.

5. Giovanni Gentile, dal suo canto, che vede nel principio vichiano del “verum factum” una premonizione del suo attualismo, fa direttamente i conti con Toffanin in due lunghe recensioni a sue opere. Invertendo l'ordine cronologico delle edizioni toffaniniane, esce prima, nel '21, la recensione a *Machiavelli e il “tacitismo”* e poi, nel '22, quella alla *Fine dell'Umanesimo* (Gentile 1968:365-372 e 373-389).

L'inversione cronologica delle recensioni è significativa. In quella su *Machiavelli e il “tacitismo”* Gentile apprezza molto l'analisi svolta da Toffanin, anche se gli rimprovera una sottovalutazione di Campanella. È nell'altra, sulla *Fine dell'Umanesimo*, che esplode la idiosincrasia gentiliana nei confronti di una visione della storia culturale e politica, italiana ed europea, decisamente contrapposta alla sua. Gentile non accetta affatto l'apologia, seppur parziale, della Controriforma, pur condividendo la stigmatizzazione toffaniniana della Riforma, quale scaturigine del dilagare dello spirito individualistico nell'Europa moderna.

Ma Gentile attinge piuttosto alla ascendenza neohegeliana napoletana del secolo precedente. Anche per lui, è irrinunciabile l'apologia della via italiana a una laicità immanentistica, dal Rinascimento a Vico, che era sfociata nel Risorgimento, compendosi nella I guerra mondiale e nel fascismo.

Eppure, lo stesso Gentile nei molti articoli scritti in occasione della I guerra mondiale, che aveva costituito per il filosofo siciliano la sua maturazione politica e l'inizio del suo *engagement*, aveva articolato argomentazioni, che Toffanin, a cominciare dalla *Fine dell'Umanesimo* ma per quasi tutta la sua opera, avrebbe tematizzato. Di cosa si tratta? Di una questione cruciale in quegli anni, ma che aveva origini ottocentesche (si pensi a Pasquale Villari) e, peraltro, altamente insidiosa: il rapporto fra germanesimo e mondo latino. È bene subito sottolineare che negli autori esaminati la diatriba non assume affatto connotazioni razziali, soffermandosi, invece, sulle identità politiche, culturali e religiose delle differenti tradizioni nazionali.

Sostanzialmente, secondo Toffanin, latinità vuol dire Umanesimo e classicismo, ispirazione greco - romano - cattolica della cultura e della sensibilità, difesa dei valori eterni e della trascendenza, senso del limite, romanticismo moderato e non esasperato nelle forme e nei sentimenti (ad esempio, Manzoni).

Il germanesimo, invece, era stato preannunciato dallo spirito ereticale duecentesco e rielaborato dall'individualismo eslege della Riforma, che aveva dato l'abbrivo a un razionalismo prometeico, premissa, per un verso, dell'idealismo hegeliano, e per l'altro, di un romanticismo fantastico senza alcuna regola:

Dalle guerre di religione dovevano svilupparsi due modi diversi di sentire il mistero del mondo: due diverse modernità: da una parte l'affermazione della libertà dello spirito con tutte le sue deduzioni più sfrenate e ancora mal

precisate, dall'altra l'affermazione della trascendenza con quel complesso di ideali che formano la sostanza della vita e del pensiero latini. Ed è strano che fossimo proprio noi a intiepidire la coscienza che, in quell'alba della vita moderna, in quel contrasto di incerte passioni e di tradizioni confuse, s'era chiarito e affermato il contrasto fra latinità e germanesimo di cui i Tedeschi non perdettero il ricordo mai (Toffanin 1991:375).

Toffanin, a esergo del suo libro sulla *Fine dell'Umanesimo*, consapevole del rischio che sta correndo e con parole che hanno quasi il sapore di una "excusatio non petita", spiega che le sue tesi non erano state influenzate dalle drammatiche antinomie europee della I guerra mondiale, ma risulta chiaro che comunque una risonanza quelle drammatiche vicende avevano suscitato nella sua opera e suscitano nei suoi lettori.

Proprio a ridosso della guerra, Gentile, in particolare in due lunghi articoli, il primo raccolto in *Guerra e fede*, il secondo in *Dopo la vittoria*, affronta, da diversa angolazione, i medesimi argomenti. La prima occasione gli viene offerta dall'uscita della traduzione, a cura di Enrico Ruta per Laterza, della *Politica* di Treitschke, che egli definisce "uno dei vangeli della Germania odierna" (Gentile 1918; in Id.1989:124-133); la seconda dalla riflessione sul significato della vittoria italiana (Gentile 1918; in Id.1989 [1920]:3-18).

Nel giudizio di Gentile, la teoria di Treitschke, proprio quel Treitschke che sarebbe stato richiamato da Toffanin quale «storico più rappresentativo» (Toffanin 1991:375) del conflitto fra latinità e germanesimo, aveva avuto il suo risvolto pragmatico nell'azione di Bismarck. Tale nozione della politica, che pur aveva avuto una sua idealità nella creazione di un nuovo grande Stato, era essenzialmente stata, palesando la sua vera natura durante la guerra, una esaltazione spregiudicata della politica della forza. Aveva così tradito la tradizione filosofica tedesca, in particolare idealistica, alla quale il filosofo siciliano si sente intimamente legato.

A suo avviso, la politica di Treitschke e di Bismarck era stata la celebrazione del pangermanesimo. Non solo, Gentile connette questa nozione della politica con Machiavelli, in quanto ritiene che essa sia stata la degenerazione dell'individualismo machiavelliano e rinascimentale. Nell'ottica di Gentile, Machiavelli era stato il teorico dello Stato come opera d'arte, ma non nel senso burchkardtiano di frutto del calcolo razionale, bensì secondo il significato da lui attribuito all'arte, ossia espressione di un soggettivismo irrelato, non composto in uno sviluppo etico e politico. L'eroe di Gentile, al contrario, non è Machiavelli, ma, come avrebbe accennato nella recensione a *Machiavelli e il tacitismo* e avrebbe compiutamente illustrato in un discorso del '24 a Stilo, è Campanella, letto dal pensatore siciliano non come il filosofo politico della restaurazione cattolica, come avrebbe sostenuto De Mattei nella monografia relativa del '27, ma quale profeta dello

“Stato etico” (Gentile 1955:272), prefigurazione del suo Stato totalitario.

Dunque, per Gentile, il pangermanesimo aveva trasformato l'individualismo estetico di matrice machiavelliana e rinascimentale in un individualismo nazionalistico. E, al riguardo, Gentile non premette una critica alla strumentalizzazione di categorie allora di moda nel mondo tedesco e al centro di una meditazione sullo scontro di civiltà in Europa, ovvero *Kultur e Zivilisation*.

Benedetto Croce, invece, si tiene molto alla larga da tali contrapposizioni di civiltà, fra germanesimo e mondo latino, e si preoccupa che la prima guerra mondiale non diventi appunto il fomite di queste accese dispute. A lui sta a cuore l'unità della grande cultura del Continente, che avrebbe lumeggiato nella *Storia d'Europa*. Non è affatto casuale che proprio negli anni del conflitto egli traduca e commenti le poesie di Goethe, visto quale campione della civiltà non tedesca, ma europea.

6. Coloro che sempre in quei fatidici anni, fra il '22 e il '25, riflettono e delineano opposte vedute su germanesimo e mondo latino, assumendo posizioni differenti su Machiavelli, entrambi sulla maggiore rivista politico-culturale dell'epoca, ossia “La rivoluzione liberale”, sono Curzio Malaparte e Piero Gobetti.

Già nel *Manifesto* della «Rivoluzione liberale» e poi anche in un articolo sul “nostro protestantesimo” del maggio del 1925 (a. IV, n.20, 17-5-1925), Gobetti formula un giudizio sull'età moderna esattamente antitetico a quello toffaniniano, con un solo punto di tangenza, ma in senso diverso, vale a dire l'acquisizione di Machiavelli quale patrimonio irrinunciabile.

Per Gobetti, i Comuni italiani avevano inaugurato l'economia e la società moderna, ma la loro evoluzione era stata intermessa dallo spirito elitario e cortigiano del Rinascimento. La nostra vera Riforma, sostiene Gobetti riecheggiando De Sanctis, era stato Machiavelli, la cui eredità era stata soffocata dalla Controriforma. La Controriforma, e più in generale il cattolicesimo, sentenza Gobetti, sono l'ideologia italiana corrispondente a quel parassitarismo economico ed etico, a quel pauperismo e a quello spirito servile antiliberal e antidemocratico, che aveva impedito alla Penisola non solo la vitalità politica e filosofica del Romanticismo tedesco, ma prima ancora la rivoluzione individualistica della Riforma, con la sua morale del lavoro e la sua ascesi capitalistica, dalle quali sarebbero nate le moderne democrazie. Il fascismo, quindi, era intrinsecamente cattolico e controriformistico, rappresentando lo sbocco consequenziale dell'autobiografia della nazione.

L'unica possibilità di riscatto era riposta negli operai con il loro senso del sacrificio e dell'etica del lavoro, i quali avrebbero dovuto

rappresentare il nuovo mito (eco soreliana) politico ed economico. Per Gobetti, come asserisce nel *Manifesto*:

il movimento operaio è stato in questi anni il primo movimento laico d'Italia, il solo capace di recare alla sua ultima logica il valore moderno rivoluzionario dello Stato, e di esprimere la sua idealità religiosa anticattolica, negatrice di tutte le Chiese.

Ancora nel *Manifesto*, proprio sulla base delle premesse di "Liberalismo contro Cattolicesimo; Stato contro Chiesa; Modernità contro Medioevo", Gobetti stigmatizza "l'equivoco... [del] cattolicesimo liberale. L'ossequio alla Chiesa stronca la volontà etica da cui dovrebbe nascere il nuovo Stato". E sempre dallo stesso punto di vista, Gobetti condanna aspramente il «partito popolare... [che] è per una logica teocratica... il rappresentante del dogmatismo e della diseducazione [soprattutto delle plebi contadine] nel mondo moderno».

Qual è in tale quadro della storia d'Italia il significato di Machiavelli? Anche per Gobetti, così come per De Sanctis, Machiavelli era stato la nostra Riforma. Polemizzando con la celebrazione fascista di Machiavelli e, in particolare, del *Principe*, Gobetti non solo provocatoriamente pubblica sulla "Rivoluzione liberale" alcuni brani dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* contrastanti con la interpretazione mussoliniana, ma afferma esplicitamente che gli italiani possono ancora ricavare una lezione fondamentale dal Segretario fiorentino, in quanto egli aveva esibito «una fede nelle forze popolari, una coscienza del popolo come fondamento dello Stato».<sup>4</sup>

Curzio Malaparte, da opposta visuale, non solo omette *tout court* il magistero machiavelliano, infruibile, come avrebbe detto espressamente nella *Teoria del colpo di Stato* del '31, da parte dello stesso fascismo, ma sulle stesse pagine della «Rivoluzione liberale» (a. I, n.16, 4-6-1922), denuncia una «crisi della civiltà», una «decomposizione

---

<sup>4</sup> In dichiarata opposizione alla interpretazione machiavelliana di Mussolini, tutta imperniata sul ruolo della forza nella politica e sul disprezzo delle forme democratiche, compare, il 13 maggio 1924, una presentazione non firmata di alcuni estratti dai *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*: «Non siamo redattori dell' "Impero": non ci serviamo quindi della storia per comporre più o meno amabili giochi di idee. Né chiediamo a Machiavelli di farsi interprete della nostra fede: troppi secoli e troppe idee ci separano da lui. La democrazia moderna presuppone la rivoluzione protestante, le grandi monarchie assolute: Machiavelli, ignaro della prima, dei grandi Stati moderni non ha che il presentimento, ché la sua esperienza resta ancora legata allo Stato-città. E tuttavia gli italiani d'oggi possono apprendere ancora qualcosa dal Segretario fiorentino. Vi è in Machiavelli una fede nelle forze popolari, una coscienza del popolo come fondamento dello Stato, che non si spiega soltanto con la nascita fiorentina, con la passione repubblicana degli anni savonaroliani della giovinezza, con gli entusiasmi umanistici. Ritornare oggi al Machiavelli del *Principe*, dimenticando che l'utopia del *Principe* si è rivelata assurda persino per il tempo in cui è stata creata, credere che lo Stato rudimentale del *Principe* possa essere lo Stato moderno, significa non soltanto ignorare la storia europea di quattro secoli, ma dichiararsi meno attuali di Machiavelli stesso» (Gobetti 1960:673).

della modernità», segnata da una insanabile contraddizione. Da una parte, la Riforma con il suo «spirito critico, di natura occidentale e nordica, dall'altra, quello dogmatico, di natura orientale e meridionale» della Controriforma.

Secondo Malaparte, che espone quegli anni tali tesi nei volumi intitolati *L'Europa vivente* ('23) e *Italia barbara* (edito e prefato dallo stesso Gobetti, nel '25), la moderna storia continentale era stata lacerata dall'opposizione fra l'anima individualistica, scettica, critica, democratica, che aveva allignato nel mondo anglosassone, e, in Spagna Francia ma soprattutto in Italia, un'anima teocratica, una civiltà millenaria latino-cattolica

Quello che prima era stato valutato come barbaro, l'elemento nordico e la Riforma, era diventato egemone in Europa, acquistando la patente di civile; il movimento contrario era avvenuto con l'elemento meridionale e italiano e cattolico. In conclusione, per Malaparte e lo proclama con forza lettere, bisogna, profittando della crisi suscitata dalla I guerra mondiale, ritornare alla Controriforma.

Il richiamo di Malaparte, che si firma ancora Curzio Suckert, alla identità controriformistica della nazione italiana può richiamare, ma ovviamente fra tante differenze psicologiche politiche e storiche, analoghe apologie del cattolicesimo della profonda tradizione francese, svolte da Charles Maurras. Sono, in ogni caso, manipolazioni della religione, che veramente diventa, 'machiavellicamente', *instrumentum regni*.

Come si può vedere, Toffanin acclimata la sua concezione politico-storiografica in un'altra temperie, sebbene possa superficialmente sembrare che egli possa trovare in Malaparte un sodale ideologico. Tutt'altro. Per Toffanin, l'Italia e l'Europa della Riforma cattolica erano state il presidio umanistico della concordia fra gli eterni valori classici e cristiani. Per nulla può aderire a un'Italia barbara, nella quale confluiscono, come accade per Malaparte, forti ispirazioni anarco - sindacalistiche e strapaesane, preludenti al fascismo.

Nella concezione dell'Europa moderna di Toffanin, e in questo consiste la peculiarità della sua posizione politica e culturale di cattolico, Machiavelli non viene condannato ed esorcizzato, come spesso aveva fatto la Chiesa di Roma. Difficilmente, penso, si potrebbe semplicisticamente ridurre la visione toffaniniana a un avallo storiografico della retrograda Chiesa del Sillabo. Certo, molte sono le incongruenze in tale visione, da certe approssimazioni filologiche a un netto ripudio delle grandi rivoluzioni liberali e democratiche, inficiate a suo avviso dal tarlo dell'individualismo protestante, fino alla messa in sordina delle repressive pratiche inquisitoriali e censorie attuate dalla Chiesa della Controriforma. Tuttavia, la posizione politico-culturale di Toffanin non si risolve affatto in una condanna in blocco della Modernità (altra analogia con Del Noce). Piuttosto nella valorizzazione, recuperando mediante il tacitismo Machiavelli alla tradizione

cattolica, di quella modernità che, al suo sguardo, conserva una perennità validità, in quanto scrigno dei principi umanistici e cattolici.

### Bibliografia

- AA.VV., 2006, *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo* (Atti del Convegno di Milano, 16-17 maggio, 2003), Milano: Giuffrè.
- ALDERISIO FELICE, 1950<sup>2</sup> [1930], *L'arte dello Stato nell'azione e negli scritti*, Napoli: Istituto editoriale del Mezzogiorno.
- BARBUTO GENNARO MARIA, 2005, *Machiavelli e i totalitarismi*, Napoli: Guida.
- BARBUTO GENNARO MARIA, 2000, *Ambivalenze del Moderno. De Sanctis e le tradizioni politiche italiane*, Napoli: Liguori.
- CARTA PAOLO - TABET XAVIER, 2007, *Machiavelli nel XIX e XX secolo. Machiavel aux XIX/ème et XX/ème siècles*, Padova: Cedam.
- CROCE BENEDETTO, 1931, *Etica e politica*, Bari: Laterza.
- CROCE BENEDETTO, 1993 [1929], *Storia dell'età barocca: pensiero, poesia e letteratura, vita morale*, Galasso (a cura di), Milano: Adelphi.
- DEL NOCE AUGUSTO, 1980, *La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli*, in Id., 1992, *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, e anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, F. Mercadante e B. Casadei (a cura di), Milano: Giuffrè.
- FROSINI FABIO, *Riforma e Rinascimento*, in F. Frosini e G. Liguori (a cura di) 2004, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei "Quaderni del carcere"*, Roma: Carocci.
- ELIOT THOMAS STEARNS, Niccolò Machiavelli, Id., 1970 [1928], *For Lancelot Andrewes. Essays on Style and Order*, London: Faber and Faber.
- GALASSO GIUSEPPE, 1978, *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano: Saggiatore.
- GALASSO GIUSEPPE, 2002, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Roma-Bari: Laterza.
- GENTILE GIOVANNI, 1989<sup>3</sup> [1919], *Guerra e fede*, H. A. Cavallera (a cura di), Firenze: Le Lettere.
- GENTILE GIOVANNI, 1968<sup>3</sup> [1923], *Studi sul Rinascimento*, Firenze: Sansoni.
- GENTILE GIOVANNI, *Il significato della vittoria*, 25 ottobre 1918, in Id., 1989<sup>2</sup> [1920], *Dopo la vittoria*, H. A. Cavallera (a cura di), Firenze: Le Lettere.
- GENTILE GIOVANNI, 1955<sup>3</sup>, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze: Sansoni.
- GOBETTI PIERO, 1960, *Scritti politici*, P. Spriano (a cura di), Torino: Einaudi.
- GRAMSCI ANTONIO, 2001 [1975], *Quaderni del carcere*, II. Quaderni 6-11 (1930-1933), Quaderno 7 (1930-1932) ed. critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Cerretana, Torino: Einaudi.
- MALAPARTE CURZIO, 1923, *L'Europa vivente: teoria storica del sindacalismo*, Firenze: La Voce.
- MALAPARTE CURZIO, 1925, *Italia barbara*, Torino: Piero Gobetti editore.
- MALAPARTE CURZIO, 1983 [1931], *Tecnica del colpo di Stato*, Milano: Mondadori.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1991 [1920], *La fine dell'Umanesimo*, prefazione di G. Mazzacurati, Roma: Vecchierelli.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1971 [1921], *Machiavelli e il tacitismo. La politica storica al tempo della Controriforma*, Napoli: Guida.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1928, *Il Cinquecento*, Milano: Vallardi.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1929, *Che cosa fu l'Umanesimo. Il risorgimento dell'antichità classica nella coscienza degli italiani dai tempi di Dante alla Riforma*, Firenze: Sansoni.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1943 [1933], *Storia dell'Umanesimo. Dal XIII al XVI secolo*, Bologna: Zanichelli.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1955, *L'Umanesimo al Concilio di Trento*, in appendice M. Girolamo Vida, *Elogio dello Stato (De reipublicae digitate)*, testo e tr. di A. Altamura, Bologna: Zanichelli.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1960, *Italia e Francia. Umanesimo e Giansenismo. L'Arcadia e Cartesio*, Bologna: Zanichelli.
- TOFFANIN GIUSEPPE, 1964 [1948], *Storia dell'Umanesimo*, III, *La fine del Logos (L'Umanesimo europeo)*, Bologna: Zanichelli.



*Abstract*

TOFFANIN, MACHIAVELLI E LE ORIGINI DEL MODERNO

TOFFANIN, MACHIAVELLI AND THE ORIGINS OF MODERNITY

Keywords: Modernity, Fascism, Counter-Reformation, Tacitism

This essay is focused on an important catholic scholar of Machiavelli, who studied the Machiavelli's work in the context of the origins of modern political thought. The author shows the relationships between the Toffanin's thesis and the historiography about Machiavelli and the modern Italy, during the period of the fascism.

GENNARO MARIA BARBUTO  
Università degli Studi di Napoli Federico II  
mbarbuto@unina.it

SANDRO CIURLIA

IL 'MACHIARELLI' DI CARLO CURCIO  
TRA RISCOPERTA DI UNA TRADIZIONE NAZIONALE  
E RIVOLUZIONE POLITICA

1. *Libertà, diritto e Nazione: la lezione di Bertrando Spaventa*

Nella cultura italiana degli anni venti-trenta del Novecento, l'opera di Machiavelli divenne un elemento imprescindibile di confronto per intellettuali interessati a proporre, da fronti ideologici differenti, modelli di costruzione dell'identità nazionale e strategie per una progettualità politico-istituzionale ampia e duratura.

Letto in quest'ottica, nell'itinerario speculativo di Carlo Curcio,<sup>1</sup> il pensiero di Machiavelli e la sua ricezione nell'età risorgimentale occupano un posto centrale.<sup>2</sup> Machiavelli è un pensatore 'rivoluzionario' ed alla 'rivoluzione nazionale' offre un decisivo contributo. All'inizio degli anni trenta, Curcio proveniva da un'attenta meditazione del senso del liberalismo europeo ed italiano in particolare. L'idea liberale come concetto e come tecnica dell'organizzazione della vita pubblica viene considerata la fonte prima da cui prese origine il risorgimento nazionale, vale a dire il consolidarsi dell'idea di nazione e la definitiva liberazione dalla dominazione straniera. Nella *Prefazione a Le origini dell'idea liberale in Italia* del 1922, Curcio aveva già disegnato un itinerario volto a passare attraverso il confronto con l'opera di Vico e di Cuoco (Curcio 1922). Da questa duplice matrice, discende il proposito di ripensare il liberalismo italiano post-unitario, concepito come il luogo nel quale hanno avuto modo di articolarsi le vicende del neo-hegelismo e del guelfismo (Pastori, 2002: 14 e ss).

Il primo filone si raccoglie attorno alla meditazione dei fratelli Spaventa. «Silvio e Bertrando Spaventa – scrive Curcio – sono i veri restauratori dell'idea liberale in Italia» (Curcio 1922: 51). Su quanto l'hegelismo di Bertrando Spaventa fosse, in realtà, una prospettiva di rinascita nazionale si è scritto e detto molto.<sup>3</sup> Comprendere i mecca-

---

<sup>1</sup> Carlo Curcio (1898-1971) fu combattente sul fronte del Piave durante la I Guerra Mondiale. Aderì al fascismo sin dal 1924, ma se ne allontanò man mano che si consolidava l'alleanza con la Germania, sino ad allontanarsene del tutto negli anni delle vicende belliche. Nel 1934, divenne ordinario di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Perugia. Dal 1938 al 1943, fu Preside della Facoltà di Scienze politiche presso la medesima Università. Nel 1950, si trasferì presso l'Università di Firenze dove rimase sino al 1968, anno del pensionamento. La sua instancabile attività storiografica e pubblicistica contribuì non poco a svecchiare e provincializzare la cultura italiana del suo tempo. Ne ho raccolto la bibliografia in Ciurlia (2005).

<sup>2</sup> Me ne sono più ampiamente occupato in Ciurlia (2007), luogo al quale mi permetto di rinviare per ulteriori dettagli storiografici e critici.

<sup>3</sup> Sulla questione, si vedano almeno Vacca (1967), Garin (1983), Franchini (1986).

nismi della filosofia hegeliana ed introdurli all'attenzione della cultura italiana costituiva la «premessa indispensabile per una lotta di liberazione» (Garin, 1983: 15). Come ha riassunto Garin, «Hegel significava ragione e progresso, libertà e rivoluzione; nel momento in cui il suo nome si univa a quello di Vico significava richiamo a una tradizione nazionale, all'attualità della filosofia italiana» (ivi: 19). Curcio ne è consapevole. A Bertrando Spaventa si deve la teorizzazione del nesso «rivoluzione nazionale»-«principio della libertà». Alle spalle c'è l'idea hegeliana dello Stato come l'Assoluto che si fa nella Storia; il concetto di *Geist* come Soggetto diveniente e la concezione del divenire storico come Progresso non sono considerati in termini astratti, cioè soltanto come categorie speculative che concorrono a definire la struttura dell'idealismo assoluto hegeliano. Viceversa, assumono una veste tutta giuridico-politica, valendo tanto come ideali regolativi, quanto come modelli operativi per dare vita alla rivoluzione nazionale attraverso un impiego dialettico della *Freiheit* (Pastori, 2002: 15 e ss.).

La successione dei passaggi è chiara: «La vera libertà è razionalità; è pensiero razionale, e dunque è già statualità e non più individualismo; la libertà è eticità di individui concretamente volenti il bene comune e non astratta moralità di un democraticismo che sarebbe poi [...] mero schermo dell'individualismo che si cela dietro la pretesa di rappresentare la 'volontà generale'» (ivi: 17). Così, secondo Curcio, «il vero liberalismo è costituito: è quello che considera lo Stato come il processo storico, immanente la ragione universale, che è insieme individuale, in quanto si concretizza nelle singole volontà. Spaventa è il vero teorico del liberalismo italiano» (Curcio 1922: 58). Il passo verso la messa a punto della primazia del diritto positivo dello Stato è assai breve. Calato nel contesto concreto della realtà dei fatti, il fallimento di un simile progetto politico-speculativo nelle controverse vicende del Risorgimento fu dovuto al tramonto della Destra storica, alle massicce ingerenze della Chiesa ed al liberalismo miopicamente economicista di Cavour.

Ad attrarre Curcio è, soprattutto, il modo in cui Spaventa interpreta i rapporti tra la libertà individuale e l'autorità dello Stato. Spaventa è una grande guida, un lucido esempio della maniera in cui un complesso sistema etico-speculativo può tradursi in un sistema istituzionale. Non solo. La teoria spaventiana della «circolazione» del pensiero italiano moderno in quello europeo, da Campanella e Bruno in poi, pone l'accento su un orgoglio nazionale che le lotte e le vicende storiche hanno spesso frustrato, ma che la filosofia propone e sostiene (Casini, 1998). Non è poco come premessa per costruire una solida idea di nazione.

La riflessione spaventiana diventa, agli occhi di Curcio, un motivo che fonde la rivoluzione liberale con la tradizione nazionale italiana. In altri termini, se in assenza del principio di libertà non può darsi

rivoluzione, tale principio va sempre storicizzato, va calato nel concreto della vicenda storica, in funzione dei presupposti storici e valoriali da cui discende e che cerca di soddisfare, realizzandosi.

Il nesso è disegnato: l'eticità dello Stato involge in sé i meccanismi della tradizione liberale. Nel primo vanno a confluire i dispositivi della sovranità popolare e della rappresentanza, legati assieme da un dettato costituzionale all'altezza dei tempi e, soprattutto, in grado di promuovere le esigenze dell'individuo.

In questo contesto si colloca l'adesione di Curcio al movimento politico di Mussolini. Infatti, del 1924 è *L'esperienza liberale nel Fascismo*, che esprime, sin dal titolo, quello che Curcio cercava nel movimento fascista: l'*applicazione* del programma liberale che prendeva le mosse proprio dal pensiero di Spaventa (Curcio 1924<sup>2</sup>).

Entro tali coordinate culturali si situa la riflessione di Curcio su Machiavelli e sul suo ruolo sia di catalizzatore tra le aspirazioni eterogenee delle componenti culturali del Risorgimento, sia di modello etico-politico-istituzionale da adottarsi criticamente per cogliere i termini della transizione storica dall' 'Italieta' liberale tardo-ottocentesca ad un' 'Italia-Nazione', in grado di poter dire la propria nello scacchiere politico europeo del tempo.

## 2. La modernità di Machiavelli

Nel 1927, Curcio pubblica un breve saggio, dal titolo *La modernità di Machiavelli* (Curcio 1927). L'obiettivo principale è quello di prendere posizione contro gran parte delle interpretazioni del pensiero di Machiavelli allora invalse.

Il segreto della modernità machiavelliana è il postulato da cui egli muove, cioè «la conoscenza degli uomini attraverso la storia», ottenuta attraverso uno «studio comparativo», che gli ha permesso «di giungere ad una valutazione universale, che, trascendendo il dato, diventa insegnamento perenne» (ivi:432), al di là di ogni idealismo o utopia. Questo non significa affatto accettare gli uomini così come sono, ma anzi correggerne i difetti ed i vizi (ibidem). C'è, in Machiavelli, «un senso attivistico ed energetico della vita», dal quale dovranno necessariamente derivare «grandi fini e meravigliosi risultati» (ivi:433). Nella sua opera, si trova il riferimento ad un solido ruolo della volontà, orientata secondo una valutazione della realtà da affrontare con «una razionalità piena e intensa» (ibidem). Tale razionalità innesca un'attenzione capace di comprendere la complessità delle situazioni storiche concrete, al fine di trasformarle ed ordinarle, contro ogni avversità della 'fortuna' e della stessa natura. Ecco il senso del concetto di «virtù che è il maggior requisito dell'uomo». Questo è «l'ideale umano di Machiavelli» (ibidem), senza più concessioni ad impostazioni naturalistiche di tipo umanistico: «Tra l'aristotelismo e l'epicuresimo, tra lo stoicismo ed il platonismo, in fondo, l'etica umanistica non

seppe allontanarsi troppo da quell'eudemonismo che vuol insegnare la via alla felicità. Niccolò, invece, si oppone e dice no. Il bene, la felicità stanno nel valore dell'uomo; nella sua 'virtù' e nella 'fortuna' che lo accompagna. Oltre no» (ibidem).

Dunque, contrasto, opposizione ed interazione fra libertà e necessità, fra «virtù» e «fortuna»; nessuna illusione di utopiche coincidenze fra mondo fisico e mondo storico. L'ordine umano è una creazione in contrasto con il naturale corso delle leggi fisiche che dominano la natura, l'animalità istintuale. La volontà si autorappresenta come 'virtù' essenziale dell'uomo, come facoltà umana che non ignora quei limiti fisici e storici che pure tenta di superare, costruendo un diverso ordine delle cose.

Da qui l'esaltazione delle «virtù eroiche» dell'uomo: il coraggio, la tenacia, la perseveranza, che rappresentano le «maggiori affermazioni della virtù» (ibidem). Non c'è niente di utopico, di idealistico, di illusorio. Machiavelli perora – a giudizio di Curcio – un concetto di virtù come tenacia, costanza, eroismo, azione, ma anche prudenza. L'ideale della vita è lotta senza pari. Ecco la virtù che, con la guida della ragione, rende l'uomo se stesso, cioè un «essere che, con la guida della ragione, affronta, decisamente, la sua strada, per seguirla fino in fondo» (ibidem). È allora che, come dice Machiavelli, l'uomo virtuoso deve essere «impetuoso», anziché «rispettivo, perché la fortuna è donna et è necessario volendola tener sotto, batterla et urtarla» (ibidem).<sup>4</sup>

Tuttavia, solo in parte si può dire che per Machiavelli la «virtù» sia qualcosa che si identifica con le volontà più forti, capaci e decise. Non c'è qui alcun individualismo superomistico, in quanto questa «virtù» politica è tale nella misura in cui rende possibile l'incontro e la fusione con la «virtù» di tutto un popolo, in quella solidarietà di interessi in cui nasce il 'vivere civile' e, quindi, lo Stato: «Dalla trasformazione delle virtù individuali in virtù collettive; dalla fusione delle singole virtù in una virtù sola, che è la virtù del popolo, che crea una solidarietà di interessi, nasce il vivere civile; e cioè si fonda lo Stato» (Curcio 1927: 436).

Il fondamento etico della 'società civile' è proprio quest'unione di volontà, questa solidarietà di interessi, che danno un'anima alla nazione. Tale è l'origine di tutte le nazioni, che nascono come società collettive, come popolo che poi si dà struttura e norme atte a regolare i rapporti fra le parti e ad organizzare la sua difesa. Da qui nasce il diritto, come creazione storica, dinamica, come forza ordinatrice della vita dei popoli e come garanzia dello stesso «ordine degli Stati» (ivi: 437). Pertanto, ogni Stato deve sforzarsi a «mantenere i suoi ordini, e cioè la pienezza dei suoi ordinamenti giuridici, nel maggior grado possibile; e non cedere alle minacce interne ed esterne» (ibidem). In

---

<sup>4</sup> Il riferimento è a Machiavelli (1989<sup>10</sup> [1513]:94).

questa regola di «conservazione» consiste la «virtù» dello Stato, poiché tutti gli Stati «mutano e muoiono» se dimenticano l'energia vitale, la 'virtù economica' e la 'virtù etica' su cui sono stati fondati e grazie alle quali esistono.

«Se lo Stato è la resultante di una volontà etica ed economica dei consociati a organizzarsi giuridicamente, è pur vero che, quando quella volontà vien meno, l'ordine giuridico si frange e lo Stato muore» (ibidem). Una possibilità che hanno gli Stati di rinnovarsi ed evitare di degenerare è data dalle rivoluzioni: «[...] le rivoluzioni son sane, quando sono rispondenti a volontà collettive che vogliono assurgere a nuova vita, ringiovanire, trarre da un moto e da un ideale novo una linfa vitale e più bella. La vita dei popoli è realizzazione di libertà, di atti umani che s'estrinsecano in un processo continuo» (ibidem).

È, questa, una verità che vale per tutte le forme di Stato, sia nei regimi monarchici, sia in quelli repubblicani, che talvolta sono nella necessità di rinnovarsi per non morire, e quindi – attraverso le rivoluzioni – devono riordinarsi attraverso la vigorizzazione di una forma di «virtù collettiva», per attuare un processo di rigenerazione della società civile (Curcio 1927: 440).

Nella valutazione di Curcio, l'attualità del pensiero machiavelliano consiste soprattutto nella riscoperta dell'importanza della 'virtù morale' come 'virtù civile'. Quest'idea ha richiesto ben quattro secoli per farsi riconoscere in tutta la sua genialità. Da qui l'importanza dell'insegnamento curciano, se è vero che gli uomini non possono cambiare radicalmente il proprio animo e quindi sono sempre pronti a rispondere al richiamo dei grandi esempi, specialmente quando si sentono in grande pericolo, sotto il peso di una condizione che non soddisfa le loro esigenze di libertà, di ordine, di solidarietà e di razionalità.

Questo è quanto Curcio considera necessario, per affrontare e risolvere la crisi del mondo moderno. Quadro, forse, un po' ottimistico, formulato in un'epoca in cui si credeva possibile la rinascita di questi sentimenti di etica civile e di 'virtù', identificata con i fini e le necessità della nazione. D'altra parte, Curcio accenna anche alla struttura ottimale dello Stato, quel sistema statale in cui, cioè, al di là delle forme istituzionali, si raggiunge la perfezione, abbracciando gli interessi, le istanze e le attese di tutte le molteplici classi che lo compongono, dando loro una qualche sostanziale rappresentatività politica. Altrimenti, non può darsi alcuna 'virtù civile', senza cui lo Stato si corrompe e degenera.

### *3. Machiavelli 'filosofo rivoluzionario'*

Per Curcio, l'opera di Machiavelli ha un valore 'rivoluzionario'. Studiarne la presenza nel pensiero del Risorgimento non equivale a

farne la storia della fortuna, ma significa valutare l'influenza che le dottrine machiavelliane hanno avuto sulle «varie teorie politiche che, direttamente o indirettamente [...] hanno orientato e deciso» (Curcio 1934:3) l'impresa dell'unificazione nazionale. Curcio, dunque, mette a fuoco un approccio al problema-Machiavelli assieme diacronico e sincronico. Occorre comprendere la *presenza* di Machiavelli nei processi di evoluzione storica dell'idea italiana di nazione e nei procedimenti di elaborazione teorica delle teorie volte a sanzionarli, una volta stabilito che, con Machiavelli, la «rivoluzione politica» diventa «ostetrica dello Stato e del diritto, della rivoluzione come punto di riferimento essenziale per la vita dello Stato» (Curcio 1932: 203).

Il giudizio espresso, nei secoli, intorno all'opera del Fiorentino è sempre stato diviso tra una strenua ammirazione per il suo realismo ed una profonda avversione per la sua crudeltà. Secondo Curcio, si cominciò ad analizzarne il pensiero, prescindendo da valutazioni moralistiche, solo a partire dall'Algarotti (Curcio 1934:6-7). Rimaneva, tuttavia, un convincimento: l'opera di Machiavelli risultava un utile strumento idoneo a far comprendere i meccanismi della tirannide, sia per migliorarli, sia per rendersene immuni. È solo con il secolo XIX, però, che l'attenzione della critica si concentra sui fondamenti della sua teoria politica, con l'intento di trarne sostegno e suggerimento. Così, Machiavelli divenne motivo d'ispirazione tanto per i reazionari, quanto per i fautori di un rinnovamento dell'istituenda nazione italiana.

Tali convincimenti, tuttavia, non soddisfano un'altra domanda: in quale misura Machiavelli condiziona la formazione del pensiero italiano risorgimentale? Una delle tappe principali della presenza di Machiavelli nella cultura filosofico-politica italiana è rappresentata – sostiene Curcio, riprendendo Croce – dal pensiero di Vico. Per Machiavelli come Vico, infatti, studiare le leggi della storia consiste nell'individuare le leggi della politica. L'«affinità spirituale tra i due scrittori» (ivi:23) è ampia e diffusa: l'equazione forza-autorità, il riferimento alla centralità dell'azione del principe, la circolarità delle vicende umane sono loro idee comuni.

Alla luce di ciò, Curcio si chiede: «Ha avuto il Machiavelli un'influenza diretta o indiretta – e cioè o che si sia trovato nei suoi scritti un incitamento all'azione unitaria nazionale, o che dal suo pensiero abbiano tratto elementi costruttivi per la loro teoria politica gli scrittori italiani della fine del secolo XVIII e del secolo XIX – sul Risorgimento?» (ivi:33-34). La risposta non può non essere affermativa, anche se la complessità del pensiero del Fiorentino non la rende univoca e nonostante si assista sovente ad interpretazioni 'selvagge' del pensiero di Machiavelli provenienti dalle direzioni culturali più diverse. Ad ogni modo, prevale l'idea che quando si parla di Machiavelli ci si sta riferendo ad un inequivocabile «annunciatore dell'unità nazionale» (ivi:35).

La conclusione cui giunge Curcio è sobria ed equilibrata: il pensiero di Machiavelli, lungi dall'essere la «chiave» del Risorgimento italiano, di certo «ha avuto un rilievo non trascurabile sulla formazione di stati d'animo, di correnti teoriche, di coscienza politica in Italia» (ivi:37). Il suo nome ha concretizzato l'ideale dell'unità nazionale. In questo senso, ha operato come un portatore di un'unità ed un'identità nazionali volute nei secoli, che, alla fine dell'Ottocento, erano ben lungi dall'essere realizzate. Il «richiamo» di Machiavelli ha agito in profondità. E qui sta il carattere machiavelliano di 'miccia' della rivoluzione risorgimentale, che guarda all'avvenire dell'Italia, traendo le proprie più profonde motivazioni dai motivi della plurisecolare storia nazionale.

Dalle riflessioni di Curcio, emergono molti dati significativi. Innanzitutto, l'originale idea di rivoluzione. La si coglie proprio studiando Machiavelli, pensatore 'rivoluzionario' come pochi altri. Tra rivoluzione e tradizione non c'è uno iato. Si compie la prima, attingendo alla seconda. Non solo. Operare un processo rivoluzionario significa, in una certa misura, ritornare all'inizio. Il percorso è simile a quello compiuto dagli astri, i quali compiono un movimento di rivoluzione intorno a sé ed un moto di rotazione intorno ad un centro di attrazione gravitazionale. 'Rivoluzione' significa descrivere una figura con una misura di curvatura costante, ricongiungendosi con il primo punto della traiettoria di rotazione. Al di là dell'analogia geometrica, porre assieme 'rivoluzione' e 'tradizione' significa disporsi a vivere il proprio tempo, facendo tesoro delle lezioni del passato e considerandosi espressione vivente della tradizione di cui si è parte (Curcio 1930:722). In tal modo, il passato rifluisce nel presente e programma il futuro. Senza anacronismi: la tradizione è un orizzonte di idee, principi e valori storicamente determinato. A nulla varrebbe giustapporre il passato al presente o pensare con la mente in un altro tempo. Non avrebbe senso riferirsi alla tradizione, a giudizio di Curcio, in assenza di un deciso proposito rivoluzionario. Solo così si realizza un proficuo connubio tra i due momenti.

Il sacrificio e la lotta rappresentano le offerte etiche da immolarsi sull'altare della rivoluzione. In questo processo, spesso la politica fallisce, perché vittima delle proprie miopie, del proprio spirito di protagonismo. Ecco perché torna ora ad esprimere, per Curcio, una sicura funzione aggregante la religione, disposta a determinare una «comunità di destino» tra individui accomunati da eguali origini e tendenze storico-spirituali, i quali sarebbero, così, guidati da una sorta di superiore legge di natura, volta ad avvicinare le diversità ed a far leva proprio sulle differenze personali, per offrire il giusto spazio a ciascuno.



#### 4. Il 'Machiavelli' di Curcio: qualche idea per un bilancio

Un ulteriore approfondimento della questione machiavelliana da parte di Curcio risulta dalla pubblicazione monografica apparsa nel 1953 con lo stesso titolo del saggio del 1934 (Curcio 1953). Innanzitutto, Curcio si riallaccia alle conclusioni del saggio raggiunte quasi vent'anni prima, nel proposito di precisare se il Segretario fiorentino avesse davvero elaborato una compiuta «teoria nazionalitaria» (come aveva sostenuto Francesco Ercole nel 1926) oppure se non fosse mai andato al di là di vaghe formulazioni del concetto di 'nazione' (tesi patrocinata da Luigi Russo, 1937: 123-134). Tra queste due posizioni la verità – per Curcio – sta nel mezzo: «[...] Non ebbe il Machiavelli l'idea moderna di nazione, intesa come continuità storica di un popolo, come autocoscienza, come consapevolezza, come modo di sentire e di volere una comunità di vita civile e politica; ma ebbe una più modesta concezione della nazione in quanto particolare natura di un popolo, fisionomia estrinseca di esso, caratteristica peculiare per alcuni fattori distintivi suoi rispetto ad altri» (Curcio 1953: 63). Del resto, rileva Curcio, una simile coscienza nazionale si era già avuta fra gli Ebrei, nel Vecchio Testamento, fra i Greci, fra i Romani, tramandandosi nel Medioevo, per giungere appunto, quasi negli stessi termini, agli scrittori dell'Umanesimo e del Rinascimento (ivi: 64-65). Ma nel Machiavelli la parola stessa di 'nazione' non è affatto frequente e sta ad indicare un complesso di uomini avente un comune vincolo di origine, risultando omologa a quella di 'popolo', 'paese', 'gente', 'provincia', 'regno', in quanto intesa a designare «il nome collettivo che hanno assunto» determinati popoli (ivi:65-66).

In breve, Machiavelli non crede né a questa, né ad astratte entità della politica. Tutto dipende dalla volontà, dall'azione, dagli uomini che creano un determinato ordine di cose, che dura finché permane questa loro energia e che scompare con essa. Non c'è «un ordine costituito, da natura o da storia; la storia la fanno gli uomini ed anzi i capi; ed anche la natura, nel senso di paese, di nazione avente certi particolari caratteri, in fondo, si può modificare [...]» (ivi:72).

Curcio riconosce, inoltre, nelle formulazioni machiavelliane, un certo 'europeismo', ma certamente Machiavelli non si spinge mai sino all'idea di un'Europa 'cristiana' o di '*christiana res publica*', per dirla con Marsilio da Padova (ivi:83). Ciò non toglie che Machiavelli avesse ben presente una specifica identità europea, quantunque non giungesse a dargli un volto ed un nome definiti.

Dunque, vi sono in lui «elementi che sembrano avvicinare il suo pensiero ad una interpretazione economica della storia e della vita, e persino ad una filosofia materialistica della storia, donde, poi, direttamente od indirettamente, i motivi sociali più vivi paiono scaturire e chiarirsi» (ivi:90). Lo provano certi suoi accenni al volto realistico della società. Così, «quella che sembrava pura politicità» alla fine si rive-

la una visione almeno parzialmente economicista della storia, nel senso che «la politica [pare] ridursi ad economia», per cui «infranti gli ideali ed i miti, uomini e cose appaiono quali sono, materiali di interessi, di passioni venali e mondane, di bisogni reali e fittizi» (ivi: 96). E nondimeno, questo non significa affatto che Machiavelli si fermi a questi aspetti materialistici, poiché dall'osservazione del dato empirico egli trae motivo per alimentare un'antecedente pulsione psicologica, una volontà innovativa e creativa, volta a trasformare la necessità naturale, fisica, storica, economica; e non significa neanche che questa attenzione al fatto economico, e quindi alla penuria dei beni ed alla tendenza ad appropriarsene a qualsiasi costo, implichi mai una qualche attenzione per gli oppressi ed i diseredati (ibidem).

Un quesito, però, rimane sempre al fondo di antiche e recenti interpretazioni del suo pensiero. Secondo Curcio, il Fiorentino non ha una sua *filosofia della storia* (ivi:97 e ss.). Proprio per questo, la maggior parte degli scrittori politici delle epoche successive alla sua si è cimentata in un continuo processo d'interpretazione delle sue proposte critiche. Gran parte della storiografia machiavelliana ha cercato invano di ricondurre ad unità la sua riflessione. La controversia su Machiavelli agli albori del Risorgimento nazionale ne è una conferma.

Il suo pensiero è sempre stato strumentalizzato per gli scopi più diversi. All'epoca dell'assolutismo illuminato, l'opera di Machiavelli era un utile orientamento per l'individuazione dell'ottimo reggitore; durante il Risorgimento, Machiavelli «apparve come un simbolo dell'unità nazionale»; oggi cerchiamo «di trovare in lui anche un asertore dell'idea europea»: qual è il vero Machiavelli?

In ragione di questa domanda, non è un azzardo affermare che il pensiero del Fiorentino è sempre stato un delicato banco di prova per i più grandi pensatori del Novecento. Per esempio, ricorda Curcio, Ernst Cassirer aveva fatto di Machiavelli il protagonista della creazione dello Stato come entità superiore, posto al di là della nostra volontà e razionalità (ivi: 103). Sotto questa angolazione, il Machiavelli di Cassirer è «l'artefice essenziale di quel mito per cui lo Stato è tutto, è privo di ragione, di morale, di anima» ed in questo lo studioso tedesco non dice molto di diverso da quanto avevano detto coloro che avevano visto in Machiavelli il teorico del dispotismo, il fautore del «codice [...] della tirannide» (ivi:105).

Diversa e più convincente è, secondo Curcio, l'interpretazione che fornisce Antonio Gramsci, laddove sostiene che il Fiorentino abbia voluto convincere le forze sociali del suo tempo ad organizzarsi, a darsi un capo, ad agire, a fare una 'rivoluzione', a creare un nuovo 'ordine' di cose in cui realizzare la propria libertà (ivi:106). Per questo, secondo Gramsci, il *Principe* è un «libro vivente», che parla dell'*utopia concreta* della politica e che rinvia non tanto al mito del *leader* carismatico (incarnazione del Principe, per l'appunto) a guida delle masse, quanto ad un «elemento di società complesso nel quale

già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta ed affermatasi parzialmente nell'azione» (Gramsci 1992 [1932-1934]:7.), che Gramsci chiama «partito». I punti-chiave con i quali confrontarsi sono mettere a punto una riforma intellettuale ed una di tipo morale, allo scopo di «creare il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale popolare verso il compimento di una forma superiore e totale di civiltà moderna» (ivi:10). Il tutto nell'ottica della definizione della «politica come scienza autonoma, cioè del posto che la scienza politica occupa o deve occupare in una concezione del mondo sistematica [...]» (ivi:20). A tal riguardo, lo Stato assume la funzione di guida delle aspirazioni della collettività (ivi:22-23). In Machiavelli, Gramsci intravede già «*in nuce* la separazione dei poteri ed il parlamentarismo», nell'ambito di una violenta lotta «contro i residui del mondo feudale, non contro le classi progressive» (ivi:25). Ciononostante, Machiavelli non è uno scienziato della politica. Partecipa attivamente alle lotte della sua epoca: «Egli è un uomo di parte, di passioni poderose, un politico in atto, che vuol creare nuovi rapporti di forze e perciò non può non occuparsi del "dover essere"» (ivi:31), che, al di fuori di astratti moralismi, significa creare un «ordine nuovo». In questo senso, Machiavelli è una sorta di «maestro di scherma», che, con «virtù» ed un pizzico di cinismo, «insegna l'arte di ammazzare (ma anche di non farsi ammazzare)» (ivi:19), senza, con ciò, trasformarsi in un sicario o in un assassino. Una superiore idealità gli fa da guida e ne esalta gli sforzi.

«È questa la prima volta – rileva Curcio – probabilmente (almeno in Occidente) che Machiavelli ha una interpretazione rivoluzionaria. Il Gramsci vede in lui la passione del giacobino. Ma non si tratta solo di temperamento umano, quanto di effettiva portata pratica del suo pensiero. Neppure Marx, allorché accennò agli effetti della moderna concezione del diritto dopo Machiavelli e cioè alla forza, alla politica liberata dall'influenza della morale arguì le conseguenze che potevano trarsi da una simile valutazione della teoria machiavelliana» (Curcio 1953: 106-107). Infatti, in genere il Fiorentino è restato per i marxisti «nient'altro» che l'interprete degli interessi della borghesia (ivi: 107). Fa eccezione proprio Gramsci, che, fra tutti i marxisti, è l'unico che capisce che il machiavellismo non è servito solo «a migliorare la tecnica politica tradizionale dei gruppi dirigenti conservatori» (ivi:107). In effetti, sottolinea Curcio ancora con le stesse parole di Gramsci, il machiavellismo è servito «specialmente alla parte che 'non sapeva' perché in essa è ritenuta esistere la forza progressiva della storia e infatti si ottiene subito un risultato: di spezzare l'unità basata sull'ideologia tradizionale, senza la cui otturata forza nuova non potrebbe acquistare coscienza della propria personalità indipendente» (Gramsci 1992 [1932-1934]:10).

In definitiva, – conclude Curcio – vi sono affinità e discordanze fra questa interpretazione di Gramsci e quella di Cassirer: «Per entrambi

il Segretario fiorentino ha creato alla forza, come elemento essenziale della politica, un monumento duraturo» (Curcio 1953:108); per entrambi, la «tecnica ha una prevalenza sugli altri fattori della politica». Risultano, tuttavia, diversi ed opposti i punti di vista dei due scrittori: l'italiano interpreta le formule di Machiavelli come il monito di «fornire alle masse popolari mezzi efficaci di dispiegamento della loro capacità politica»; il tedesco difende la «personalità umana» e le «libertà individuali» contro l'entificazione dello Stato perorata dal Fiorentino (ibidem).

Vi sono altri due aspetti che accomunano Cassirer e Gramsci ad altri critici contemporanei. In primo luogo, il proposito di scoprire il 'segreto' della sua riflessione politica, posto che, per molti, Machiavelli è diventato per molti «come un geroglifico od una iscrizione etrusca» (ivi: 108-109). Il secondo atteggiamento critico è quello di ricondurre Machiavelli ai problemi ed ai quesiti contemporanei (ivi: 109). Il segreto dell'attualità del Segretario fiorentino era individuato, nel saggio *La modernità di Machiavelli* del 1927, nella «conoscenza degli uomini» attraverso uno «studio comparativo» delle loro creazioni ed esperienze, che gli permette «di giungere ad una valutazione universale, che, trascendendo il dato, diventa insegnamento perenne» (Curcio 1927:432).

C'era ancora, nel Curcio del 1927, la convinzione che si dovesse riconoscere il tratto più moderno della riflessione machiavelliana nel «senso attivistico ed energetico della vita», dal quale derivano «grandi fini e meravigliosi risultati» (ivi:433). Da qui il riferimento al decisivo ruolo della volontà, che dà vita ad «una razionalità piena e intensa» (ibidem).

Nella citata monografia del 1953, il giudizio di Curcio sulla 'contemporaneità' di Machiavelli in parte muta. Curcio sostiene ancora che, nel Fiorentino, non si deve cercare quanto oggi ci sembra di primaria importanza, cioè la scientificità apodittica e predittiva dell'analisi politica. L'esperienza umana è, per Machiavelli, non soltanto qualcosa da indagare con spirito pragmatico, con un esame spregiudicato dei fatti. Si tratta, bensì, di qualcosa da comprendere nella sua demiurgica fluidità, in un processo di creazione continua della realtà storica (Curcio 1953:117). Il senso vero del 'realismo' di Machiavelli non risiede nell'accettazione della natura degli uomini così come sono, ma, anzi, si tratta di correggerne i difetti ed i vizi (ivi: 109).

Nemmeno questa conclusione basta a Curcio, convinto che tutto quello che si è detto su Machiavelli non serve a chiarire il 'mistero', il 'segreto' su cui riposa la sua concezione della politica (ivi:117). Non basta nemmeno a risolvere questo enigma la conclusione di Benedetto Croce (1950:153-166) a proposito di una reciproca indifferenza fra politica e morale, per cui l'errore di Machiavelli «consisterebbe soprattutto nel non aver mediato quelle due autonomie, nel non averne

scoperto il rapporto, che solo una concezione della storia come sviluppo, come svolgimento spirituale (nel quale i vari momenti dell'attività dello spirito si ritrovano, benché distinti, uniti) può spiegare» (ivi:121-122).

Di fatto, Machiavelli non esalta affatto l'immoralità assoluta, non accetta mai del tutto l'ingiustizia e la violenza, ma le sue concezioni della politica e dell'etica non lasciano spazio a speranze (ivi: 126). Nella storia c'è il male come il bene. Tutto dipende dagli uomini, dalle loro scelte, dalla realtà effettuale. Non vi è alcuna certezza per il futuro. Si può indagare e conoscere solo il passato, le azioni trascorse, le creazioni fatte, ma niente e nulla può assicurarci che nel futuro si saprà fare di meglio e di più, né che si saprà contendere con la fortuna, superando gli ostacoli e le minacce all'esistenza umana. Continua Curcio: «Per Machiavelli non c'è il futuro. Gliene manca il senso. Egli sa guardare al passato, sa guardarsi intorno come nessun altro. Ma l'avvenire non lo seduce, non gli appartiene. [...] Non sa guardare avanti, resta nel mondo che trova» (ivi:129).

Nel clima delle delusioni post-belliche, falliti tanti propositi e tante speranze, la conclusione del Curcio del 1953 è di ben diverso tenore rispetto a quella della metà degli anni trenta. Machiavelli è il lato più totalmente tragico, più distante da ogni ottimismo utopico, come da ogni mitizzazione della politica e più in generale dell'esperienza umana. C'è di più. In Machiavelli, Curcio vede la completa assenza di ogni speranza, la sconsolata tristezza di chi non scorge alcuna soluzione e resta impassibile e rassegnato dinanzi alla sorte avversa: «Abbiamo talvolta l'impressione che ci sia un vuoto tra noi e lui. Riconosciamo che tutto ciò che sta negli scritti del Fiorentino è esatto. Ci fa persino tremare codesta esasperata esattezza, codesta spregiudicata verità che, quanto più conosciamo esser vera, tanto più ci fa restare sbalorditi e perplessi» (ivi:131).

In ultima analisi, il vero 'volto' di Machiavelli è nella sua fredda rassegnazione ad un presente senza futuro. Egli vedeva un mondo assai oscuro dopo la fine della Repubblica e l'inizio del crudele e tirannico dominio mediceo. Tale la valutazione conclusiva di Curcio, che possiamo considerare in parte valida e, forse, nemmeno tanto in contraddizione con quanto aveva detto nel 1927. Il fatto è che allora certe speranze di riordino potevano essere qualcosa di più di un'utopia, quindi Machiavelli poteva offrire il suo insegnamento sul ruolo della volontà, della «virtù» politica intesa ad osteggiare le cieche prepotenze della «fortuna».

Dopo il fallimento del Regime fascista, fra tanti errori ed aberrazioni, e dopo la fine di una guerra disastrosa per la coscienza e le sorti della nazione, il Machiavelli da rileggere e ripensare era ormai quello del gelido sguardo su una situazione senza scampo e senza sbocchi, creata dalle inadempienze e dai fraintendimenti del totalitarismo. Nel caso di Machiavelli, lo sguardo si concentrava sul tragico

passaggio da una libertà abusata o non pienamente sfruttata da parte della Repubblica del Soderini al dominio mediceo, nel caso di Curcio sulla delicata transizione dall'autoritarismo statolatrino del fascismo alla democrazia ed alla necessità di superare i confini degli Stati in nome dell'unità europea.

### *Bibliografia*

- CASINI PAOLO, 1998, *L'antica sapienza italiana. Cronistoria di un mito*, Bologna: il Mulino.
- CIURLIA SANDRO, 2005, "Bibliografia degli scritti di Carlo Curcio", *Rassegna siciliana di storia e cultura*, IX, n. 24, pp. 147-189.
- CIURLIA SANDRO, 2007, *Un'eredità perduta. Carlo Curcio ed il «problema Machiavelli»*, Trepuzzi (Le): Publigrific edizioni.
- CROCE BENEDETTO, 1950, *La questione del Machiavelli*, in Id., *Storiografia e idealità morale*, Bari: Laterza, pp. 153-166.
- CURCIO CARLO, 1922, *Le origini dell'idea liberale in Italia*, Napoli: Morano.
- CURCIO CARLO, 1924<sup>1</sup>, *Il pensiero politico di Bertrando Spaventa*, Napoli: Morano.
- CURCIO CARLO, 1924<sup>2</sup>, *L'esperienza liberale nel Fascismo*, Napoli: Morano.
- CURCIO CARLO, 1927, "La modernità di Machiavelli", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, VII, nn. 4-5, pp. 431-442.
- CURCIO CARLO, 1930, "L'ostetrica del diritto. Note per la storia del concetto di rivoluzione", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, X, n. 6, pp. 719-754.
- CURCIO CARLO, 1932, *La politica italiana del Quattrocento*, Firenze: Novissima Editrice.
- CURCIO CARLO, 1934, "Machiavelli nel Risorgimento", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XIV, n. 1, pp. 12-48.
- CURCIO CARLO, 1953, *Machiavelli nel Risorgimento*, Milano: Giuffrè.
- ERCOLE FRANCESCO, 1926, *La politica di Machiavelli*, Roma: A.R.E.
- FRANCHINI RAFFAELLO (a cura di), 1986, *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logica alla logica della scienza*, Salerno: Pironti Editore.
- GARIN EUGENIO, 1983, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Napoli: Bibliopolis
- GRAMSCI ANTONIO, 1992 [1932-1934], *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Roma: Editori Riuniti.
- MACHIARELLI NICCOLÒ, 1989<sup>10</sup>, *Il Principe*, in Id., *Il Principe ed altre opere politiche*, Milano: Garzanti.
- PASTORI PAOLO, 2002, *La "via media" nell'itinerario filosofico-politico di Carlo Curcio*, Milano: Vita e pensiero.
- PASTORI PAOLO, 2007, *Carlo Curcio (1898-1971). Un tradizionalista meridionale fra liberalismo, fascismo e democrazia*, Lecce: Pensa MultiMedia.
- RUSSO LUIGI, 1937, *Ritratti e disegni storici*, Bari: Laterza.
- VACCA GIUSEPPE, 1967, *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Bari: Laterza.

*Abstract*

IL 'MACHIARELLI' DI CARLO CURCIO. TRA RISCOPERTA DI UNA  
TRADIZIONE NAZIONALE E RIVOLUZIONE POLITICA

(THE MACHIARELLI OF CARLO CURCIO. BETWEEN REDISCOVERY OF A  
NATIONAL TRADITION AND POLITICAL REVOLUTION)

*Keywords:* Carlo Curcio, Machiarelli, Liberalismo, Risorgimento, Rivoluzione,  
Tradizione.

The essay aims to reconstruct the philosophical and the political-cultural meaning of the interpretation of Machiarelli's work which has been provided by Carlo Curcio. Starting from a careful analysis of the ethical-political value of the experience of 'Risorgimento', Curcio manages to find in Machiarelli a key-point for understanding the connection between tradition and revolution and for retrieving the tools that allow to determine a modern idea of nation, which is at the same time community of people and unitary institution.

SANDRO CIURLIA  
Università degli Studi di Camerino  
sandro.ciurlia@libero.it

PAOLO BAGNOLI

## MACHIAVELLI TRA PAPINI E PREZZOLINI

Se scorriamo, anche un po' sbadatamente, il programma di questo colto seminario l'argomento di cui mi accingo a parlare è, per un verso, marcatamente prosaico e, per un altro, di quelli che appaiono facilmente liquidabili pur senza conoscerne le pieghe più intime. Non è così e poi, mi sia permesso, invocando questa volta, a ragion veduta, di citare lo *jus loci* in quanto il titolo cita tre fiorentini, e di che stazza poi, trattati, guarda un po', da un altro fiorentino, che sarei io. E dove i fiorentini appaiono o sono in sovrannumero, beh, la questione, anche se non lo sembra, non può che essere complicata al pari di tutto quanto concerne Firenze.

Un siciliano per caso, quale il compianto Giorgio La Pira, ricordava sempre che la storia del mondo, ossia della civiltà mondiale, si articolava in un paradigma di quattro passaggi: "Gerusalemme, Atene, Roma e Firenze". Realista e incespugliato, al pari di tutti i profeti, Giorgio La Pira ci dà da pensare; le sue parole stanno dentro la *questio* Machiavelli. Alla fine esse ci dicono che la realtà non è come appare poiché Prezzolini, *anti-italiano* per eccellenza, esposizione, vanità e furbesca rendita di posizione, fu ben più *fiorentino* e legato a Firenze del fiorentinissimo Papini; anzi Papini, a mio avviso, di carattere fiorentino e di fiorentinismo presenta ben poco. La chiave di passaggio per entrare in tutto ciò è proprio Machiavelli e da ciò scaturiscono conseguenze culturali e politiche di cui, data la sede, ci limiteremo appena ad accennare.

Qualche considerazione preliminare: tra Papini e Prezzolini lo scrittore vero è il primo; *Un uomo finito* (1912) rimane uno dei libri più belli, significativi e meglio scritti del Novecento; direi, basta per alcuni versi pensare a Gobetti che ad esso guarda come ad un vero e proprio libro di formazione; ma Prezzolini, scrittore prolifico – cento anni, cento libri – se pur a modo suo ha il senso concreto della storia e, in oggettivo, quello della filologia.

Se per Papini il profilo caratteristico risiede nella "stroncatura", sempre emotiva, sempre intenzionalmente ficcante, per Prezzolini la filologia, il rigore sintattico-concettuale, costituiscono un aspetto del proprio essere intellettuale.

Chi ha avuto modo, come il sottoscritto, di visitare lo studio che egli aveva alla Casa Italiana della Columbia University di New York prima che esso venisse smontato e il materiale inviato a Lugano, coglieva come il poligrafo per eccellenza della cultura italiana del Novecento fosse un uomo filologicamente rigoroso, pignolo, navigante in schede bibliografiche di ricerche anche a lungo raggio, basti pensare a quella dedicata a Carlo Botta di cui rimangono scatole di materiale



minutamente classificato. Chi ha avuto modo di conoscere come facesse il professore, come assegnasse le tesi, come le seguisse e via dicendo (Prezzolini 1994), non trova di fronte a sé il poligrafo, ma un intellettuale documentato, tutt'altro che improvvisato, scrupoloso, anche se poi, talora, lo scrittore risulta volutamente scanzonato, *fiorentinistico*, ma guardate bene non è il fiorentinismo della classica *firenzina*, ma il senso di una mentalità che sta non in se stessa, ma nella storia; trattandosi di Firenze, naturalmente, in quella del mondo.

Prima ho accennato al progetto prezzoliniano su Carlo Botta, ma per capire il rilievo intellettuale di Prezzolini, al di là de "La Voce", si pensi a cosa significhino i due volumi sulla *Cultura Italiana* (La Voce 1923). La tipologia di antropologia umana e culturale dei due amici si ossifica in due stereotipi. Giuseppe Prezzolini è l'*apota* (Prezzolini 1971:48-82), colui che non la beve, vive in America nella zona grigia, peraltro rivendicata come dato di superiorità intellettuale dell'antitaliano tra fascismo e antifascismo; egli fa, in qualche modo, dell'antitaliano una posa che gli frutta; sapendo benissimo che l'antitaliano non è che l'altra faccia dell'italiano, quello che egli è con l'aggravante della fiorentinità.

Giovanni Papini è lo scrittore della conversione,<sup>1</sup> di una conversione strana perché egli nasce cattolico battezzato; ma dal 1921 non si stacca dal motivo della conversione che è, anch'esso, un altro modello espressivo dell'italianità; ed è, anche per via naturalmente cattolica, nazionalista, fascista e pure "culturalmente" colonialista, ma non alla maniera dei nazionalisti, ma dei convertiti. Negli anni centrali del Novecento Papini è quasi sicuramente lo scrittore italiano più popolare all'estero, conosciuto e tradotto ai quattro poli del globo terracqueo; è l'autore di un libro che avrà un successo oggi inimmaginabile, *La storia di Cristo* che esce nello stesso anno della conversione.

Ora, vedere Machiavelli tra Prezzolini e Papini secondo l'ottica religiosa rende ragione della questione per una piccolissima parte del problema, ma veramente piccola. Prezzolini non ha incontrato il Cristo. Lo ha cercato. Lui stesso raccontava di essersi recato in un'alba fredda dentro ad una chiesa e di essersi disteso sul pavimento a braccia aperte dicendo a Dio che se esisteva era quello il momento che gli manifestasse. Non avendo avuto riscontro ne aveva tratto la convinzione che Dio non esisteva e la cosa era finita lì. Ma, la questione machiavelliana tra Prezzolini e Papini non sta in termini religiosi, bensì politico-civili anche se in Papini il cattolicesimo, quello riilluminato dalla conversione, è di tipo diverso da quello tradizionale, esso ha per lui una funzione civile e, trattandosi di cattolicesimo,

---

<sup>1</sup> La bibliografia su Papini è molto ampia. Ci limitiamo qui a segnalare: Ridolfi (1957); Horia (1972); Isnenghi (1972); Lovreglio (1973-1981); AA.VV. (1982); AA.VV. (1983).

non può, naturalmente, essere esente dal fattore religioso e dal suo dogma.

La questione del machiavellismo è, in buona sostanza, quella della civilizzazione dell'Europa (Hale 2003) e non solo; è la risoluzione di un tormento che gli agita dentro da sempre, che Prezzolini, mente fine, peraltro aveva subito colto e che trova nel farsi del cattolicesimo la propria distensione, se non il proprio placarsi. Vale dare la parola a Prezzolini per il quale – paradosso, ma solo formalmente? – il tormento interiore di Papini, permanentemente agente in lui, è prova della sua mancanza di fede. Scrive nel *Diario*: «Papini non è mai stato un convertito. È sempre stato un *tormentato*. E non si può dire che il Cristo lo abbia conquistato, ma piuttosto che è stato Papini a conquistare il Cristianesimo, come una provincia unita alla sua sete di grandezza e di vanità d'intenzioni e di esperienze. È sempre rimasto lo stesso» (Horia 1972:158).

Il giudizio di Prezzolini, molti anni dopo, verrà ripreso nella sua sostanza da Carlo Bo per il quale la conversione «è la meccanica del teatro esteriore di Papini» (Bo 1982:67); è «il mettere in scena uno spettacolo di cui doveva essere il protagonista» (Ivi:68); è un modo per rispondere alla propria «fragilità organica» (Ivi:69) in quanto, dovendo «dichiararsi vinto e ricorreva a questo strattagemma» (Ibidem). Insomma, era uno strumento, lo «regolava il bisogno di risolvere una volta per tutte i suoi problemi, e questo non gli è mai riuscito nel senso che già in partenza, la sua scommessa era perdente» (Ibidem).

Giuseppe Prezzolini pubblica la *Vita di Niccolò Machiavelli fiorentino* nel 1927.<sup>2</sup> Scrive il libro a Parigi lavorandoci da mezzogiorno alle tre di ogni giorno presso la Bibliothèque Nationale e ogni mattina fra le cinque e le otto a casa propria, nel piccolo appartamento ove abita. Le ragioni per le quali già nel titolo vi sia l'aggettivazione *fiorentino*, lo si comprende dalla prima riga: «Niccolò Machiavelli nacque con gli occhi aperti» (Ivi:9). Senza spendere tante parole basta ricorrere all'espressione latina *Qui habet aures audiendi audiat* e si coglie così, subito, il senso del libro. Il volume ebbe un grande successo e, come confermatomi a suo tempo dal figlio Giuliano, era il libro che il padre prediligeva, quello che amava di più e anche quello che era stato più volte ristampato.

Firenze, naturalmente, taglia tutte le pagine di Prezzolini, talora anche in termini molto gustosi, tanto più quando essi sono caricati di quel fiorentinismo che può e fa sorridere. Al sottoscritto risulta indigesto, ma è fuori dubbio che esso sta antropologicamente dentro la mentalità fiorentina. Machiavelli, in poche parole, per Prezzolini è figlio di questa cultura e di quest'ambiente ed essendo nato «con gli occhi aperti» di una intelligenza superiore, di una capacità di *logos*

---

<sup>2</sup> Per la nuova edizione: Milano, Rusconi, 1982, di cui ci serve per le citazioni. Da segnalare, nel medesimo anno, anche il libro di Janni (1927). A proposito del saggio prezzoliniano cfr. Galli (2006:41-49).

storico e concettuale non comune. Machiavelli rappresenta la rottura della storia; infatti, scrive Prezzolini, «Savonarola era il Medio Evo, Machiavelli era il tempo moderno che nemmeno i suoi tempi potevano intendere. Savonarola aspettava tutto da Dio, Machiavelli tutto dall'uomo» (Ivi:62).

Rispetto ai tanti «Machiavellini del suo tempo» (Ivi:73), scrive, che desideravano quello che egli desiderava, essi «non avevano il coraggio di guardar nel fondo delle cose» (Ibidem); egli sostituì al «realismo fantastico» (Ivi:87) il «realismo politico» (Ibidem); perseguì il disegno di fare dell'Italia «una nazione»; (Ivi:100) fu «il più grande pensatore politico, dopo Aristotele» (Ivi:102). Inventò la politica moderna quale «sola scienza dello Stato, in una libertà assoluta di spazio e di tempo, la scienza pura degli uomini senza necessità d'inganno o di piaggeria» (Ivi:120). Prezzolini qui dà un giudizio di solida rilevanza che ogni interpretazione, e quelle su Machiavelli sono gigantesche, o che vadano in un senso o che vadano in un altro, non sono riuscite a negare; si tratta di un vero giudizio scientifico che, tra l'altro, la dice lunga anche sul Prezzolini stesso e sul senso del suo «apotismo». In pochi efficaci tratti delinea quanto poi, con taglio puramente scientifico, tratterà Quentin Skinner; ossia Machiavelli, *Il filosofo della libertà* (Skinner 1999:57-88).<sup>3</sup>

Il punto centrale del Machiavelli quale *turning point* del pensiero politico è così lucidamente e pacatamente descritto: «La virtù del Machiavelli è semplicemente l'attività umana, il presentarsi dinanzi agli eventi sempre pronti a balzar sull'occasione, sempre pronti a intervenire, sempre pieni a portare negli eventi il fattore e il peso della propria potenza. La virtù machiavellica è un concetto prettamente moderno, che non ha un contenuto cristiano; è un concetto anticristiano ed anticattolico, perché antiquetista. La virtù è il contrario della bontà, senza essere la cattiveria: è l'attività superiore al bene come al male» (Prezzolini 1927:125).

Per Prezzolini, cioè, Machiavelli cimenta la civiltà laica della modernità, anticipa il futuro della storia che conquisterà la cittadinanza, scuoterà i basamenti dei poteri, a cominciare da quello più lungo – e se ci facciamo caso è ancora quello più lungo – rappresentato dalla Chiesa cattolica con l'immissione forte e penetrante dello spirito critico in convergenza parallela con quanto la Riforma veniva operando scardinando riti e credenze, purificando con l'arma del Vangelo un mondo smarritosi e in contraddizione con le premesse sulle quali diceva di basarsi e voleva rappresentare poiché di fronte a un Dio zitto da due secoli, il dialogo riprendeva nella giustificazione della Grazia in un'articolazione critica e tormentata tra Dio e la sua creatura senza nessun intermediario che la coscienza e il tormento della fede.

---

<sup>3</sup> La prima edizione è del 1981.

Con il riproporsi dello spirito critico si ponevano, nuovamente, le basi della ripresa di una possibile vita civile, ossia dei *cives* e delle *civitas* con tutte le conseguenze che ne seguivano. Dice Prezzolini: «La vita civile si spengeva. I cittadini diventavano sudditi. Cesare e Papa s'accordavano per stendere un tendone e impedire che all'Italia la penetrazione del moto protestante e della critica moderna. La paura della grande rivoluzione calvinista e luterana aveva preso principi e possidenti. La società ricca e cattolica si difendeva come poteva. L'uomo di pensiero avrebbe potuto morire sul rogo o sul patibolo, affermando i diritti del Pensiero di fronte alla Religione, o della Libertà di fronte ai Tiranni» (Ivi:167). In conclusione, Machiavelli «con tanto coraggio aveva cercato di capire e di modificare» (Ivi:182) il mondo e, nota: «Chi lo combatté in pubblico lo fece per meglio seguirne gli insegnamenti in privato» (Ivi:183).

Questo è il Machiavelli, se pur a grandi linee, di Prezzolini; colui che in nome del pensiero critico e della effettualità storica, frantuma l'universale messianico; non c'è né anticristianesimo né anticattolicesimo, anzi, egli era un uomo di fede cattolica e di profondo senso religioso; c'è solo il fatto che egli aveva fatto fare alla civiltà un grande balzo in avanti tramite la logicità della ragione politica così come a Galileo dobbiamo un processo simile nella scienza. Machiavelli è l'iniziatore della modernità critica e Prezzolini, se pur a modo suo, lo colloca con nettezza nel grande scenario del mondo. Certo è una modernità ed una criticità che, in qualche modo, egli sente congeniali, naturalmente come le poteva sentire uno come Prezzolini, ma il giudizio è corretto, preciso, calzante.

La modernità sfugge, invece, a Papini e se si rilegge un brano di *Un uomo finito*, proprio dopo aver visto quale sia l'interpretazione che Prezzolini dà di Machiavelli, tornano più chiare le citate parole del *Diario* relative al tormento che vive in Papini e che potremmo definire anche come un'ansia di universalismo, incurante delle necessità dello spirito critico, cosa singolare in lui che tanto si era sentito attratto dalla filosofia; un punto che sembra sfumato, ma che è, invece, specificamente politico.

Scrive Papini: «Io non sono un uomo d'azione e non sono un filosofo. Mi piace la storia ma non sarò mai un ministro; mi attirano le teorie ma non farò mai un sistema. Non sono un negoziante né un santo. [...] Io sono, per dir tutto in due parole, un poeta e un distruttore, un fantastico e uno scettico, un lirico e un cinico. Come queste due anime possano stare insieme e trovarsi bene, sarebbe troppo lungo a descrivere, ma veramente è questo il fondo dell'animo mio» (Prezzolini 1919:Cap. XCVII).

E se scorriamo gli scritti di Papini a partire da *Un uomo finito* che è del 1912, in effetti la definizione che dà di sé torna puntuale e la sua letteratura, forse l'ultimo esempio di genere del Novecento italiano inteso in senso stretto è sempre avvolta in un'irrisolutezza che

solo la realizzazione del cattolicesimo quale insieme irresolubile di civiltà deve attuare in un processo che dovrà attuarsi, forse è in fieri, ma essa certo concerne più il futuro che il presente e, aggiungiamo noi, se avesse già messo robuste radici di costruzione nel presente anche il suo tormento si sarebbe sciolto e altro senso avrebbe avuto la tanto conclamata conversione.

Spiega con ficcante lucidità critica Carlo Bo: «Quando entra nel vivo della questione spirituale, le sue scelte non lasciano dubbi; non ha interesse per il movimento dei modernisti che a suo giudizio non trattavano problemi assoluti ma si limitavano ai margini della storia del cristianesimo mentre si sentirà molto più coinvolto – sulla traccia di Giuliotti – dal cattolicesimo francese, [ ... ] da chi insomma si proponeva di ribadire, caso mai accrescendone il peso, le verità prime della Chiesa. Era ancora una volta la scelta del ‘massimo’, del ‘tutto’, insomma dell’assoluto» (Bo 1982:69-70). E poi un passaggio centrale che getta luce su tutto: «Del resto la sua conversione era stata una conversione del cuore, non veniva da un approfondimento, non era stata costruita su delle verifiche e delle prove, l’intelligenza avrebbe seguito, anzi l’adesione nasceva dal fallimento delle armi dell’intelligenza che aveva sfruttato per oltre vent’anni e ora si rivelavano inutili» (Ivi:70).

Rispetto a Prezzolini che, tramite appunto Machiavelli, fa emergere la centralità per l’uomo dello spirito critico, per Papini si tratta di un’illusione in quanto non c’è prodotto umano che possa salvare l’uomo da se stesso; altro che criticità e fede nella ragione e nel portarsi laico dell’uomo; Papini è altro da tutto ciò, è intriso di uno scetticismo paralizzante che si fa scorza intellettuale e la fede è l’unica via che certifica il futuro che verrà e che risolverà, per autogenesi religiosa, il grande e misterioso travaglio umano. La conversione, quindi, più che il gesto di donarsi al Creatore è un affidarsi contro le proprie paure per trovare fuori di sé ciò che in sé non riesce a trovare; è, contraddittoriamente, un’evangelizzazione non penetrante, esaltante, obbediente, ma scettica sostanzialmente; è frutto di un travaglio, non di una nuova vita, di una rinascita.

È quasi inutile osservare come, secondo questi piani prospettici, sia psicologici che storici, il rapporto con il messaggio di Machiavelli – «la nostra Riforma», come lo definisce Gobetti (Bagnoli 2006:93-100) – non solo è lontano, ma addirittura inesistente come quello di due mondi che ruotano nello spazio infinito ed eterno dell’anima umana.

Papini è, tuttavia, uomo sincero quando si confessa:

Una sola cosa può ancora salvarci: la riforma totale dell’anima; dato e dimostrato che quaggiù le leggi degli uomini, le leggi esteriori non possono cambiare nulla, che la libertà, la ricchezza, la felicità, la forza anche, sono piuttosto postulati che realtà. Il desiderio della libertà si è quasi sempre risolto nella schiavitù, la miseria e la debolezza hanno

quasi sempre preso il sopravvento, e nulla al mondo potrà essere cambiato, nonostante la nostra permanente sete di giustizia. E questo perché tutte le rivoluzioni sono state minacciate e distrutte dall'idea stessa che le anima. Cambiare la nostra condizione con una nuova legge economica, per la semplice volontà di un uomo, una dottrina con un'altra dottrina, per il semplice desiderio di sostituire le leggi che reggono la vita sociale con altre leggi materiali, è peggio che puerile, è nocivo. La grande rivoluzione da farsi sarebbe quella di riformare l'anima umana, questa invincibile radice che alimenta, dalle più nascoste profondità, tutte le manifestazioni dell'essere nostro (Horia 1972:153-154).

Contrario allo spirito rinascimentale che incuba Machiavelli non crede, come si vede, alla concezione dell'*homo faber*.

Metastorico, metacritico e metamoderno Papini, come si coglie bene dalla *Storia di Cristo* esprime un orizzonte tipicamente medievale, anche nell'uso delle parole, tanto che qualcuno ha addirittura parlato, al proposito, di «excremental vision» (Ciliberto 1983:89) poiché, per sintetizzare la questione con l'espressione di Michele Ciliberto: «Il mondo senza Dio è sterco, peggio che sterco ... » (Ibidem).

Siamo, quindi, ben lontani non solo dallo scenario prezzoliniano, ma Machiavelli, di cui pure si occupa, è un Machiavelli ben lontano da quello vero; è altra cosa poiché la motivazione storico-esistenziale intorno al personaggio è altra; diversa è l'intenzione, assoluto il disinteresse per il motivo politico e, forse, oltre allo scetticismo forte ed elementare riscontrato nelle parole poco sopra, alligna in lui una paura profonda dell'essere che è, poi, il motivo inconfessato e inconfessabile del travaglio riscontrato dall'amico Prezzolini.

Papini si occupa di Machiavelli e lo fa in un ristretto giro di tempo per l'editore Carabba curando e ordinando, nel 1911, un volume di scritti machiavelliani intitolato *Pensieri sugli uomini* (Machiavelli 1911) e, nel 1915, due volumi di *Lettere* (Machiavelli 1915). Poi su Machiavelli tornerà nel *Giudizio Universale* (Papini, 1957).

Nell'introduzione ai *Pensieri* rappresenta Machiavelli in maniera beffarda, con punte di dileggio fiorentinistico e sostanziale lettura controriformistica; volendo, insomma, più *stroncare* che comprendere o far comprendere. Abbozzando a linee larghe e tirate via i due partiti, quello degli avversi e quello dei sostenitori di Machiavelli, così si limita a rappresentare quest'ultimi: «il Machiavelli è un maestro di bricconerie, ma siccome è stato anche un democratico o uno scienziato o un nazionalista bisogna chiuder un occhio, perdonargli, rifar la pace con lui e non trattarlo troppo male» (Papini 1915:6). Insomma, a suo parere, anche i sostenitori gli riconoscono grandi limiti, ma visto chi è diventato, lo si può sopportare. Un giudizio sciatto, ma malizioso per portare il lettore a ritenere che in fondo nemmeno per i suoi estimatori è quello che essi vogliono far apparire. Qui il fiorentinismo lo soccorre, ma l'artificiosità dell'operazione è veramente di

basso livello. Vale a dire, visto che il contesto generale – notare come la parola “politica” o “Stato” non sono mai citate – era in grande confusione più che pensiero occorreva furbizia e Machiavelli appare l'uomo *ad hoc* tanto da scrivere, con tono forzatamente ironico: «È bene che una volta o l'altra un toscano rimetta le cose a posto su questo magnifico getto di genio del nostro popolo. Il Machiavelli è un Uomo e in particolare un uomo italiano, toscano, fiorentino; vale a dire: profondo, furbo, intelligente, poeta, arguto e anche un tantino birbone» (Ibidem).

La conseguenza è coerente alla premessa; negativa e giustificativa l'una così come lo è l'altra: «Sicchè l'accusare Machiavelli è lo stesso che accusare il proprio specchio e se noialtri, nper quanto brutti, ce la pigliamo con chi ce lo fa sapere, non si distrugge con ciò neppure un ette della nostra bruttezza. Il Machiavelli, insomma, in quel che ha di cosiddetto immorale, non ha fatto altro che mettere in forma di regole e di sentenze bell'e chiare le azioni più comuni degli uomini e dipingendo il suo *Principe* ha dipinto nello stesso tempo tutti quelli che vogliono salire, arricchire, dominare, vale a dire i quattro quinti dell'umanità» (Ivi:7).

La negazione del riconoscimento a Machiavelli di pensatore della politica e di iniziatore della modernità è confermatata dalle scarse pagine di prefazione alle *Lettere*; Machiavelli è ora, ufficialmente definito un «prosatore» (Ivi:5), ossia uno scrittore di prose, se pur di un certo valore, la cui opera si articola su due piani; infatti, «Se il *Principe* è il capolavoro della prosa machiavelliana didattica le sue *lettere* famigliari sono, secondo me, il capolavoro della sua prosa artistica» (Ivi:6).

Il tutto ha poco bisogno di spiegazioni critiche; la divaricazione con Prezzolini è netta; il canone papiniano rimane intatto e volutamente negatore di ogni riferimento alla politica, si capisce per vezzo puntiglioso poiché non si coglie nemmeno un accenno di critica o di stroncatura se non tra le pieghe di un fiorentinismo peraltro meno brillante di quello prezzoliniano. Se passiamo dalla constatazione letteraria alla valutazione critica si vede come Papini, controriformista nell'anima, non abbia tuttavia il coraggio di polemizzare apertamente; insomma dà per scontato che le cose, storicamente, stanno come lui le vede; negare la politicità di Machiavelli significa affermare, per implicito converso, quello che è il messaggio e la funzione che egli assegna al cattolicesimo; ripudio della critica, ammissione acritica di superiorità.

Prosatore, ma essendo difficile negare che sia un uomo di pensiero, nel *Giudizio Universale* lo mette – l'influenza dantesca è palmare – nella categoria dei *filosofi* in compagnia di Epicuro, Pico della Mirandola, Montaigne, Giordano Bruno, Francesco Bacone, Swenborg, Amiel e Nietzsche; ossia in compagnia di coloro che sicuramente sente tra i più estranei al suo spirito. Nel libro poi gli rivolge, mettendo le

parole in bocca all'angelo inquisitore, il suo vero pensiero: «Da moltissimi fosti creduto consigliere e istigatore di mali. I tuoi costumi e i tuoi libri fecero credibili le accuse dei tuoi nemici. Finalmente è giunta anche per te l'ora di parlare con aperte parole della tua vita e del tuo animo» (Papini 1957:635).

Siamo, come si vede, alla sublimazione di un'ipocrisia tanto vissuta e praticata. Ora viene esplicitata la critica di fondo di Papini a Machiavelli. Nella risposta che gli mette in bocca, per la prima volta si fa fugace riferimento ai suoi «pensieri politici» cui segue una dichiarazione di auto-compatimento per un uomo incompreso, ambizioso, incapace di essere all'altezza pratica dei propri convincimenti morali e delle proprie impostazioni concettuali; frustrato poiché «Nato a regnare per luce d'intelletto mi ritrovai povero, inerme, incompreso, offeso» (Ibidem); uno sconfitto da se stesso prima che dalle situazioni esterne. Insomma, una rappresentazione di se stesso come quella di un uomo senza dignità e fierezza delle proprie idee; uno sconfitto che, per esprimere qualcosa, si trova a rifugiarsi nell'arte; vale a dire a limitarsi ad essere un prosatore.

E poi il passo forse più vile dello scritto, quello nel quale le ragioni per le quali egli è stato quello che è stato, furono solo un obbligo di ruolo senza valore. Fa dire Papini a Machiavelli: «E siccome fu principalmente giusta la definizione del Filosofo, un animale politico mi piacque posteggiare intorno ai fatti e agli stati degli uomini. Non potendo regnare colla saggezza e colla spada vagheggio di regnare coll'arte e colla parola. E di queste mi valse per vendicarmi della malignità e della bestialità degli uomini» (Ivi:636-637). Non solo, ma l'opera di falsa autocancellazione culturale è a tutto tondo, motivata addirittura da cause umorali di inferiorità che lo portano a rinnegare l'opera per la quale resta, nel *pensiero* del mondo, *Il Principe*. Scrive Papini facendolo parlare: «Un tal punitore immaginai e descrissi nel mio *Principe*, figlio della mia immaginazione e della mia tristezza e anche, lo confesso, della mia volontà di vendetta. Ma in esso non volli scrivere, come tanti pensarono, un ricettario per i despoti e i tiranni bensì una sorta d'inusitato poema storico. Il *Principe* fu opera d'arte non di scienza politica» (Ivi:636).

Dalle parole di Papini emerge un uomo moralmente misero, infelice, povero d'animo, rancoroso, peccatore nel fondo. Infatti, scrive in ultimo della "confessione" Papini: «Questo compiacimento della vendetta, che ancora oggi non è tutto morto in me, fu la massima colpa della mia vita. Un così ostinato rancore non è certo degno di un cristiano benché io ricordi d'aver letto che anche a Dio piacque, talvolta, vendicare le offese angeliche e umane» (Ivi:637).

Sono parole da vendetta postuma che nel rappresentare il proprio disprezzo per Machiavelli, non solo negano ogni portato culturale alla sua elaborazione – cosa possibile anche nel dissenso – ma che vogliono dire a quale grado di negazione dello spirito umano si può



giungere stando lontani da Dio di cui Machiavelli, per Papini, denuncia un lontano ricordo.

Infine, però, c'è un'altra considerazione che si impone per quanto concerne Papini ed è tutta politica; vale a dire il suo nazionalismo spirituale che ha dentro i motivi, anche formali per uno scrittore, della sua conversione, un significato politico e culturale poco considerato. Vintilia Horia ha rilevato, giustamente, partendo dal *Diario*, come egli «aveva creduto molto nei valori umani e artistici del suo paese, alle sue possibilità di riforma universale dell'uomo, alla sua forza morale» (Horia 1972:163).

Qui risalta una questione propriamente politica. Carlo Bo ha definito «un essere quel suo confluire a un certo punto nell'identificazione fra cattolicesimo e italianismo» (Bo 1982:71). È in questo errore che si consuma definitivamente ogni relazione tra Papini e Machiavelli intendendo non tanto il Machiavelli effettuale quanto il senso della sua lezione.<sup>4</sup>

Con il passare degli anni, mediata dal passaggio centrale della conversione, anche le idee politiche di Papini vengono a sintesi precisa e questa verte proprio su quell'incontro tra *cattolicesimo* e *italianismo* sottolineato da Carlo Bo. Nel discorso che Papini tiene a Weimar, nel marzo 1942 al convegno dell'Unione Europea degli Scrittori, questo a spetto di sintesi di universalità italica emerge con grande forza. Egli richiamato il ruolo del genio nazionale sull'arte e sul pensiero, chiarisce: «L'altro carattere italiano è l'universalità, quella che si potrebbe dire, anzi, cattolicità. Nelle grandi epoche nostre nazionalismo e universalismo coincidono. L'Italia è veramente se stessa quando assume in sé un compito ecumenico che può essere, volta a volta, politico o religioso o estetico. Fu politico con l'Impero Romano, religioso con la Chiesa Romana, plastico e letterario coll'Umanesimo e col Rinascimento. Ed è per questo che la civiltà italiana è da secoli una civiltà essenzialmente cattolica nel duplice senso della parola. [...] Il cattolicesimo, perciò, non soltanto corrisponde pienamente alla tendenza universalistica della nostra letteratura, ma è stato sempre da Jacopone da Todi fino al Manzoni, origine e nutrimento della nostra maggiore poesia» (citato da Bagnoli 1982:VIII).

Insomma: tanto altro si sarebbe potuto e dovuto scrivere trattando di Prezzolini e Papini a fronte di Machiavelli. Il fatto è che Machiavelli sta solo a Machiavelli e a quanti ne hanno compreso e continuano a sondarne il pensiero riflettendovi sopra. Prezzolini ci provò e capì; non ebbe il coraggio né di dirlo né di scriverlo, ma forse lo giudicò in cuor suo anche lui un *antitaliano* se pur ante-litteram; cosa paradossale e beffarda visto che il segretario fiorentino poneva al centro del suo discorso proprio la questione italiana; Papini non ci provò poiché

---

<sup>4</sup> Per un'efficace sintesi delle idee di modernità politica di Machiavelli cfr. Collin (2008:115-154).

seguiva un altro percorso, ma non per questo nacque con gli occhi chiusi.

Firenze, ha ragione La Pira, era il punto di arrivo di un insieme che nulla escludeva solo che lo si volesse considerare con l'animo evangelico che, nato in Oriente contribuisce a generare l'Occidente e la sua civiltà; che è effettuale e universale soprattutto quando si incontra con il tema della libertà e responsabilità umana.

### Bibliografia

- AA.VV., 1982, *Giovanni Papini. L'uomo impossibile*, a cura e con Prefazione di Paolo Bagnoli, Firenze: Sansoni.
- AA.VV., 1983, *Giovanni Papini nel centenario della nascita* (Atti del Convegno di studio nel centenario della nascita, Firenze, Palazzo Medici-Riccardi, 4-5-6 febbraio 1982), a cura di S. Gentili, *Presentazione* di P. Bagnoli, Milano: Vita e Pensiero.
- BAGNOLI PAOLO, 1982, *Prefazione*, in AA.VV., *Giovanni Papini. L'uomo impossibile*, Firenze: Sansoni.
- BAGNOLI PAOLO, 2006, *Gobetti e Machiavelli*, in AA.VV., *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo* (Atti del Convegno di Milano, 16-17 maggio 2003) a cura di L. M. Bassani e C. Vivanti, Milano: Giuffrè.
- BO CARLO, 1982, *La condizione cattolica*, in AA.VV., *Giovanni Papini. L'uomo impossibile*, a cura e con Prefazione di P. Bagnoli, Firenze: Sansoni.
- CILIBERTO MICHELE, 1983, *Tra "societas christiana" e cesarismo: Giovanni Papini*, in AA.VV., *Giovanni Papini nel centenario della nascita* (Atti del Convegno di studio nel centenario della nascita, Firenze, Palazzo Medici-Riccardi, 4-6 febbraio 1982), a cura di S. Gentili, *Presentazione* di P. Bagnoli, Milano: Vita e Pensiero.
- COLLIN DENIS, 2008, *Comprendre Machiavelli*, Lassay-les-Chateaux: Colin.
- GALLI STEFANO B., 2006, *Giuseppe Prezzolini: un "autobiografico" interprete di Machiavelli* in AA.VV., *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo* (Atti del Convegno di Milano, 16-17 maggio 2003) a cura di L. M. Bassani e C. Vivanti, Milano: Giuffrè.
- HORIA VINTILA, 1972, *Giovanni Papini*, Roma: Volpe.
- ISNENGI MARIO, 1972, *Papini*, Firenze: La Nuova Italia.
- JANNI ETTORE, 1927, *Machiavelli*, Milano: Martinelli.
- LOVREGGIO JANVIER, 1973-1981, *Giovanni Papini*, 4 voll., Paris: Lethielleux.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1911, *Pensieri sugli uomini scelti da tutte le sue opere e ordinati da G. Papini*, Lanciano: Carabba.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1915, *Lettere di Niccolò Machiavelli*, 2 voll., con Prefazione di G. Papini, Lanciano: Carabba.
- PAPINI GIOVANNI, 1912, *Un uomo finito*, Firenze: Vallecchi.
- PAPINI GIOVANNI, 1915, *Prefazione*, in MACHIAVELLI NICCOLÒ, *Lettere di Niccolò Machiavelli*, 2 voll., Lanciano: Carabba.
- PAPINI GIOVANNI, 1957, *Giudizio universale*, Firenze: Vallecchi.
- PREZZOLINI GIUSEPPE, 1927, *Vita di Nicolò Machiavelli fiorentino*, Milano: A. Mondadori.
- PREZZOLINI GIUSEPPE, 1971, *Gobetti & La Voce*, Firenze: Sansoni.
- PREZZOLINI GIUSEPPE, 1982, *Vita di Nicolò Machiavelli fiorentino*, Rusconi: Milano.
- PREZZOLINI GIUSEPPE, 1994, *The American Years. 1929-1962*, Introduction by P. Bagnoli, New York, S. F. Vanni - Firenze, Gabinetto G.P. Vieusseux: Edited by S. Betocchi.
- RIDOLFI ROBERTO, 1957, *Vita di Giovanni Papini*, Milano: Mondadori.
- RIGBY HALE JOHN, 2003, *La civilisation de l'Europe à la Renaissance*, Paris: Perrin.

*Abstract*

MACHIAVELLI TRA PAPINI E PREZZOLINI

(MACHIAVELLI BETWEEN PAPINI AND PREZZOLINI)

*Keywords:* Machiavelli, Prezzolini, Papini, Italian Culture, 20th. Century.

Giuseppe Prezzolini and Giovanni Papini – both from Florence and leading figures in early 20<sup>th</sup> century Italian culture – compared themselves with the personality and thought of Niccolò Machiavelli, also from Florence and theorist of the modern political conception in the 16<sup>th</sup> century. Not only were the resulting considerations by Prezzolini and Papini very different, but also both of them recognized and explained the complexity of the historical Italian problem and the interweaving of its cultural causes. They explained how Italy was expression of a difficult intricate and very diversified historical reality. In this way, through Machiavelli and by investigating the centuries both theoretically and culturally, the paper assembles a complete picture of the situation, in which their common Florentine origin confers liveliness and refinement to the whole topic.

PAOLO BAGNOLI  
Università di Siena

GIORGIA COSTANZO

ECHI MACHIAVELLIANI E SPIRITO EVANGELICO  
NELL'OPERA DI GIORGIO SPINI

*“Un esempio di quello che intendevo io per «protestante»?  
Eccolo senza scomodare né Gerhardt né Milton, Machiavelli.”<sup>1</sup>*

*1. Introduzione*

Storico appassionato e protestante impegnato, Giorgio Spini, di madre cattolica e padre protestante,<sup>2</sup> ripercorre, con la sua opera, le tappe di una storia religiosa che trova nella Riforma il suo momento di massimo rinnovamento ideale e morale. Quel ragazzetto di Firenze, conosciuto dai compagni con l'appellativo di “Spinellino” per via della minuta statura e della corporatura magrolina,<sup>3</sup> deve, in particolare, quel suo vivo e costante interesse per la storia del protestantesimo agli incontri con alcuni intellettuali evangelici antifascisti che gravitavano intorno al settimanale “Conscientia”, diretto dal calabrese Giuseppe Gangale.<sup>4</sup> Al periodico antifascista collaboravano illustri personaggi come Piero Gobetti, Antonio Banfi, il meridionalista Tommaso Fiore e, soprattutto, Giovanni Miegge, quell'uomo del “paradosso e del rischio”<sup>5</sup> verso il quale Spini nutriva una profonda ammirazione per la sua continua ricerca di dialogo tra cultura italiana e cultura straniera, tra cultura teologica e cultura laica, in quell'orizzonte di lotta civile contro la pigrizia intellettuale che insidiava il popolo evangelico nell'Italia degli anni '30 - '40. Periodo durante il quale l'operato di dittatori come Mussolini, Hitler e Stalin e di pontefici come Pio XI e Pio XII aveva lasciato nel nostro Paese un segno tangibile non solo nelle vicende della minoranza evangelica ma anche in quelle della maggioranza cattolica.

La storia dell'evangelismo di Spini è una storia che va interpretata, certamente, come modello di libertà, attraverso la riproposizione

---

<sup>1</sup> Dalla lettera inviata da Giorgio Spini il 1° settembre 1936 allo scrittore e critico Eurialo De Michelis, pubblicata in Spini (2003:41).

<sup>2</sup> Si tratta di Isolina Mascagni, cattolica poi convertitasi al protestantesimo e Rodolfo Spini, tecnico delle ferrovie, ammiratore dell'Inghilterra vittoriana, proveniente da una famiglia fiorentina divenuta protestante durante il Risorgimento. Cfr. Spini (2003:9;17).

<sup>3</sup> Così come lui stesso racconta, cfr. Spini (1992<sup>a</sup>:2-11), ora anche in Spini (1994:195-204) e in Spini (2003:39).

<sup>4</sup> Sulla nascita di «Conscientia» e la collaborazione di Gangale cfr. Spini (2007<sup>1</sup>:89-103) mentre sull'influenza di Gangale nella formazione di Giorgio Spini, cfr. Cavaglioni (2007:245-47).

<sup>5</sup> Spini (1961:1195-1201) ora in Spini (2007:305). Sulla figura di Giovanni Miegge cfr. anche Spini (2007<sup>1</sup>:211-19).

degli *exempla* del passato applicati all'azione creatrice del presente e che si riempie di quella spiritualità cristiana mai disgiunta dal senso critico. Un binomio, quello tra realismo storico e libertà religiosa, che in Spini trova una diretta derivazione anche dal magistero di Ernesto Buonaiuti, quel prete cattolico modernista, grazie al quale Spini stesso affermava di aver imparato in materia di storia «più che da ogni altro» (Spini 1998:109). Una storia che si presenta scevra da ogni lettura in chiave deterministica e naturalistica e che risuona di echi machiavelliani laddove essa si fonda sulla scelta consapevole e responsabile dell'individuo pronto ad agire combinando la «lunga esperienza delle cose moderne» con la «continua lezione delle antiche». <sup>6</sup>

In questa scelta consapevole e individuale Machiavelli parla di «libero arbitrio», espressione di chiara pregnanza teologica, all'interno dei due capitoli conclusivi del *Principe* proprio per rimarcare la valenza della perenne battaglia che il principe è costretto a intraprendere contro la «fortuna»,<sup>7</sup> in vista comunque del perseguimento di un benessere del popolo e di un ideale di Italia unita. Un richiamo all'azione e un afflato che trasuda anche dalle pagine di Spini, sebbene in tempi e contesti diversi, come ne *La strada della Liberazione. Dalla riscoperta di Calvino al fronte della VII armata*,<sup>8</sup> quel testo autobiografico di memorie raccontate al figlio Valdo in forma d'intervista confidenziale. È, infatti, con il suo esempio di vita vissuta, di storia legata al Partito d'Azione e poi al Partito Socialista Italiano, che Spini lancia una speranza per l'Italia, per il suo riscatto morale, politico e civile volto alla conquista di una vera democrazia, responsabile e consapevole, capace di raccogliere quei frutti derivanti dagli sforzi e dai sacrifici compiuti nel secondo Risorgimento.

La conquista della democrazia pone per Spini, innanzitutto, il problema della rinascita civile dell'Italia ossia il motivo che sottende il suo intenso impegno di storico e pubblicitista, atto a dare ai tempi nuovi il segno di una democrazia compiuta, autentica e operante. L'intento di Spini non è tuttavia, come fa rilevare Bagnoli, di matrice squisitamente moralistica ma anche politica; «esso è un tutt'uno con la ragione stessa del Partito d'Azione» (Bagnoli 2007:17). E non è arduo sostenere che nella figura di Ferruccio Parri, Spini sembra proprio scorgere l'emblema vivente del Partito d'Azione, l'immagine del vero «principe nuovo», dell'uomo politico in grado di riscattare le sorti dell'Italia seppur in una dimensione etica e politica distante da quella del «masnadiero Cesare Borgia» o del «mediocre rampollo dei Medici»

<sup>6</sup> Il riferimento va ovviamente a Machiavelli, *Il Principe*, dedica al Magnifico Lorenzo de' Medici.

<sup>7</sup> Machiavelli, XXV:206: «Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere 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» e XXVI:218: «Dio non vuole fare ogni cosa per non ci torre el libero arbitrio». Cfr. anche Barbuto (2008:57).

<sup>8</sup> Conservo un vivido ricordo di quella giornata in cui il libro fu presentato nella sala del rettorato dell'Università di Messina alla presenza dell'autore.

che avrebbero dovuto tradurre in pratica il sogno machiavelliano (Spini 1988).<sup>9</sup> Parri è insomma l'uomo che riunisce in sé le doti morali dell'uomo onesto, dell'individuo incontaminato dal fascismo, dell'eroe della guerra di liberazione, simbolo dei sacrifici e degli sforzi compiuti dal popolo italiano nel secondo conflitto mondiale.

Parri al governo voleva dire che l'Italia tornava ad essere l'Italia di Garibaldi o di Mazzini, dopo essere stata quella di Giolitti, Nitti e poi di Mussolini. Parri fuori dal governo se non significava un mutamento di rotta ministeriale, significava un mutamento di rotta morale. Significava la prima sconfitta di quello spirito eroico che aveva sostenuto il popolo italiano nella lotta di liberazione, nella lotta per la propria rinascita politica e sociale, ma prima ancora, rinascita morale (Spini 2007:60-61).

Con un'impennata di orgoglio che supera il piano dell'analisi politica, Spini sembra prendere le distanze dal Segretario fiorentino scagliandosi contro quell'Italia «marcia da secoli di machiavellismo, di intrigo, di gesuiterie», per far sentire la voce della coscienza morale, della «dirittura senza compromessi». E poco importa se si trattava di voce di minoranze, poiché non era certo il timore dell'essere in minoranza che spaventava, quanto, piuttosto, l'agire contro coscienza.

È la stretta connessione tra azionismo e protestantesimo che, tuttavia, rende Spini un critico attento e un "polemista pungente" soprattutto nei confronti di quell'Italia del Novecento che dalla Liberazione giunge fino alle soglie del centro-sinistra, con particolare attenzione per i temi della laicità dello Stato e della libertà religiosa. Il metodo investigativo impiegato da Spini mira alla formazione di «una nuova mentalità, realisticamente aderente alla concreta realtà della situazione, che pure mantenendo tutto il calore morale di una elevata tensione etica, non resti astrattezza moralistica e ideologica, inetta alla azione pratica».<sup>10</sup> Si riducono così nuovamente le distanze dal consueto schema metodologico machiavelliano di voler perseguire la «verità effettuale della cosa», integrando all'azione, la ricerca di quelle virtù civiche che nel Segretario fiorentino trovano un palese riscontro nel popolo romano. Nei *Discorsi*, infatti, egli scrive:

La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane; quell'altra lo poneva nella grandezza dell'animo [...] E se la religione nostra richiede che tu abbi in te forza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo

---

<sup>9</sup> Articolo reperito grazie all'interessamento di Paolo Bagnoli e Stefano Gagliano ai quali desidero rivolgere un sentito ringraziamento. Sull'immagine del "principe nuovo" d'impronta machiavelliana cui allude Spini, si veda anche Vasoli (1998:53-54).

<sup>10</sup> Spini (1945:488-502), ora in Spini (2007:50). Si noti l'assonanza del titolo dell'articolo di Spini *Ritratto delle cose della Puglia* con quello degli scritti machiavelliani *Ritratto di cose di Francia e Ritratto delle cose della Magna*.

modo di vivere adunque pare che abbi renduto il mondo debole, e dato in preda agli uomini scellerati.<sup>11</sup>

## 2. Uno sguardo oltreoceano

La chiara percezione dei tempi tragici riguardanti la Penisola italiana e la consapevolezza di voler ampliare la prospettiva dell'angolo di osservazione avvicinano i due Fiorentini, distanti quasi cinque secoli, nel tentativo di uscire da quell'isolamento che aveva politicamente allontanato Machiavelli dalla Firenze dei Medici, e moralmente emarginato Spini dall'Italia littoria e cattolica ostile alle minoranze evangeliche. Il desiderio, divenuto quasi un'esigenza di ricerca e azione, spinge dunque a guardare oltre i confini territoriali, puntando alla visione di un quadro culturale allargato alla dimensione europea che in Spini si amplia ulteriormente, traducendosi in un'analisi politica e storico-religiosa della società americana.

Le origini e la diffusione della cultura protestante, temi sempre al centro delle ricerche di quest'ultimo, gli consentono, infatti, di attraversare l'Atlantico per seguire le avventure dei Padri pellegrini emigrati dalla Gran Bretagna in America, Paese cui ha sempre dedicato grande attenzione, così come testimonia larga parte della sua produzione scientifica. Un'attenzione che invece sembra essere assente nel Machiavelli, tacciato da Spini di scarso realismo, per il disinteresse riscontrato nei riguardi delle vicende americane, conosciute a Firenze grazie ai resoconti dei viaggi di Vespucci.<sup>12</sup>

L'analisi di Spini tende subito a evidenziare come in principio, i capi dei Pellegrini, consapevoli della triste necessità di autodifesa del nuovo Stato, avevano portato in America, oltre alle opere dei teologi della Riforma, anche quelle di Machiavelli, Guicciardini e Bodin in vista della preservazione della *salus rei publicae*. Ma nell'ambito di un'indagine a più ampio spettro sulla storiografia americana, Spini fa rilevare, tuttavia, come lo schema storico alla base dello spirito della Nuova Inghilterra finisca per discostarsi da quello della storiografia europea, in particolare secentesca, tutto intento a stabilire regole

<sup>11</sup> Machiavelli (2001 II, 2:318). Sul valore della religione come virtù civica, cfr. Vivanti (2008:116-17).

<sup>12</sup> Lo scarso realismo machiavelliano, per Spini, si associa anche al disinteresse manifestato dal Segretario fiorentino nei confronti della Riforma luterana e di quella nuova geografia economica legata anche alla scoperta della via delle Indie. Benché Spini non indugi a esprimere tutta la sua ammirazione per Machiavelli, giudicandolo «uno dei massimi scrittori italiani di ogni tempo» per le cui opere provava «lo stesso trasporto ed entusiasmo che per le ottave più incantate dell'Ariosto o le raffigurazioni più titaniche di Michelangelo», tuttavia, con altrettanta enfasi, sottolinea come nelle stesse opere non vi sia alcun segno di comprensione da parte dell'autore circa la portata rivoluzionaria di tali avvenimenti. Cfr. Spini (1988).

dell'arte del governare perlopiù «immutabili e valide in ogni tempo, sulla scia dell'eredità lasciata da Machiavelli e Tacito». <sup>13</sup>

La concezione storica cui aderiva la Nuova Inghilterra appare, allo sguardo attento di Spini, priva di connotati statici: essa nega l'idea di un continuo ritorno della storia su se stessa, nell'avvicinarsi di una serie di cicli che si ripetono, in cui la storia è intesa come teatro dove è rappresentato sempre lo stesso dramma, in grado di suggerire agli uomini esempi destinati a divenire veri e propri schemi comportamentali. Il cammino della storia della Nuova Inghilterra non si presenta dunque di tipo circolare ma rettilineo, esso avanza per fasi diverse e successive attraverso una dialettica degli opposti: progresso e regresso, luce e tenebre, che ne esclude però ogni carattere deterministico. La mente illuminata dalla Grazia, può, infatti, rendere intellegibili le vie del Signore e comprendere la logica che spinge la Provvidenza a operare sempre in modo ragionevole e utile. Ecco che così viene meno quell'antropomorfismo storico degli europei del Seicento: il principe "machiavellico" e il politico "tacitista" cedono il passo al "popolo dei santi", nuovo protagonista della storia. «Non c'è il politico perché non c'è lo stato in lotta contro altri stati; non c'è l'eroe guerriero perché la guerra è solo una tragica necessità; non c'è il principe machiavellico, perché non c'è un principato da fondare o da salvare». <sup>14</sup>

Se da un lato, Spini indaga sul percorso dell'identità storica degli Americani, dall'altro si propone di illustrare agli Italiani le radici più profonde della formazione dell'Europa moderna, in un itinerario intellettuale in cui il nome di Machiavelli riecheggia nei momenti cruciali che hanno caratterizzato i periodi di maggiore crisi della civiltà europea: dalle guerre di religione al Risorgimento italiano, all'età fra le due guerre fino al dibattito sui totalitarismi. Un lascito, quello di Spini, volto, non solo a "sprovvincializzare" la nostra cultura e il nostro metodo di approccio ai problemi, ma anche a enfatizzare il valore dello studio della storia, come strumento fondamentale di formazione delle coscienze spirituali oltre che civili e politiche (Spini 1968:XI,17). L'opera di americanista di Spini si lega quindi a doppio filo con gli scritti di storia europea e italiana, animati dallo stesso spirito di superare le ortodossie e di elaborare una storia laica, svincolata cioè dalle ideologie e dalle filosofie e guidata solamente dall'autonoma coscienza etica e critica del ricercatore (Bonazzi 1998:84). Un rapporto, quello tra coscienza morale dell'individuo e processi storici, di cui il singolo è parte, che in Spini appare tutt'altro che scontato ma che anzi rimane sempre aperto, pronto a carpire tutti quegli impulsi e

---

<sup>13</sup> Spini (1968:92). Sul ridimensionamento dell'influenza del Machiavelli nelle radici teoriche e storiche della *Republic* americana si veda Bassani (2009:379-402).

<sup>14</sup> Spini (1968:93). Si noti, comunque, come dal contesto della frase, l'aggettivo "machiavellico", utilizzato da Spini non racchiuda necessariamente una connotazione di tipo negativo.



stimoli nuovi che registrano il manifestarsi della libera coscienza all'interno dell'arco della storia.

### 3. *Dal Barocco al Novecento: il messaggio nella bottiglia*

C'è da chiedersi tuttavia come mai Spini decida di assumere proprio il Seicento come modello ispiratore di partenza per la sua raffinata analisi sul ruolo del fattore protestante nella storia. Le motivazioni che l'autore adduce sono principalmente riconducibili all'aspetto drammatico di tale secolo, caratterizzato dallo scontro tra la massiccia controrivoluzione cattolica intenta a sradicare l'eresia col ferro e col fuoco e una tenace resistenza protestante pronta ad avviare una sorta di «Riforma della Riforma», come la definisce Spini, legando la causa protestante a quella della libertà.<sup>15</sup> Inoltre, una delle caratteristiche tipiche della storiografia italiana del secolo XVII è data dall'esigenza di contemporaneità; gli storici italiani del Seicento rievocano le vicende dei grandi conflitti politico-religiosi del proprio tempo, tanto da costituire con la loro opera una sorta di «prolungamento, sul terreno sperimentale, dei coevi dibattiti fra teorici della ragion di Stato e sostenitori della Controriforma cattolica, tra regalisti e curialisti, fra eredi spirituali del Machiavelli e discepoli del Belarmino» (Spini 1991:89).

Al Seicento è dedicata la *Ricerca dei libertini*, l'opera di Spini forse più polemica ma anche la più discussa, pubblicata per la prima volta nel 1950 e rieditata per i tipi della Nuova Italia nell'83, a distanza di più di trent'anni in una versione aggiornata ma pressoché identica alla precedente, fatta eccezione per la premessa che costituisce la vera novità. Nelle poche pagine introduttive che accompagnano questa seconda edizione, l'autore tiene a chiarire la natura della genesi dell'opera, connessa al clima da «crociata sanfedista» (Giarrizzo 2007:175-76) che si respirava in Italia negli anni tra il 1948 e il '50. Nel '49, infatti, il Santo Uffizio aveva emesso il decreto di scomunica contro gli iscritti e i simpatizzanti del comunismo e il papa Pio XII, che sembrava rinnovare lo spirito della Controriforma, aveva proclamato il 1950 «Anno Santo». In un simile contesto, in cui il ministro Scelba, come ricorda simpaticamente Sergio Bertelli, in un suo saggio, «sguinzagliava i poliziotti per controllare col centimetro la dimensione dei costumi sulle spiagge», far rivivere la storia dei libertini, come coloro che, in piena Controriforma, seppero opporsi al controllo ideologico del Santo Uffizio, equivaleva ad «erigere un secondo monumento in Campo de' Fiori, come quello eretto nel 1887 sul luogo dove era stato messo al rogo Giordano Bruno» (Bertelli 2007:189). Non bisogna però dimenticare che i libertini, di cui Spini ci regala un nitido affresco, non corrispondono agli antagonisti della Controrifor-

<sup>15</sup> Spini (1992:54-55) *Intervento conclusivo*, Bollettino della società di studi valdesi, giugno, n. 170, ma riportato anche da Campi (1998:29).

ma, quanto piuttosto ai figli, a volte “scapestrati” ma pur sempre i figli, della Controriforma stessa, o ancora a un suo sottoprodotto eterodosso (Spini 1983 [1950]: X). Più morbida appare invece la visione di Bertelli, il quale, ritenendo troppo rigida l’assunzione della categoria di libertinismo all’interno della storia religiosa controriformistica, ha individuato nei libertini di età barocca i rappresentanti di quelle correnti laiche che si sono opposte all’unicità e all’ortodossia delle chiese sia cattolica che riformata.<sup>16</sup> Com’è noto, l’opera di Spini si apre con l’impetoso giudizio scagliato come uno strale da Naudé sull’Italia del tempo, definita «un pays de fourberie et de superstition», una «Italie pleine des libertins et d’athées et des gens qui ne croient rien» (Naudé 1701:38-39; Spini 1940:7). Nonostante le denunce e i giudizi espressi sull’Italia da questo protagonista del *libertinage* d’oltralpe, in qualità di portavoce di una diffusa e comune opinione europea, in realtà, le tendenze libertine dell’Italia del Seicento rivelavano una scarsa attinenza nel riformare le strutture oppressive dell’epoca, limitandosi, secondo la visione di Spini, al solo contestarle e magari anche a convertirle in strumenti di oppressione da destinare al popolo stolto. I ‘sapienti iniziati’ risulterebbero così i rappresentanti di orientamenti anticristiani in un’età dominata da una religione tutta formale e da un potere sacerdotale concentrato sulla violenza dell’inquisizione, insomma un libertinismo inteso come «fenomeno di involuzione» (Bianchi 1984:659-77;660) da cui scaturirebbe quella concezione tutta politica della religione come *lex*, imputabile alla pesante eredità lasciata dal Machiavelli.

La *Ricerca dei libertini* si configura, dunque, come una sorta di ‘messaggio nella bottiglia’, contenente un forte sentimento di protesta, un’allegoria polemica indirizzata all’Italia di tempi assai più recenti che invece di restare intrappolata entro il dilemma interpretativo tra Aristotele ortodosso e Aristotele eterodosso, si chiudeva nella contrapposizione tra infallibilità papale e infallibilità di Stalin, tra rinnovato spirito della Controriforma e ideologia machiavelliana e marxista-leninista del realismo togliattiano (Spini 1983 [1950]:IX-X; anche in Giarrizzo 2007:176). Un realismo basato appunto sui piccoli “calcoli machiavellici” che consideravano l’uomo animato solo da interessi economici e materiali anziché dal profondo sentimento di rigenerazione delle coscienze e dall’amore per la libertà.

L’empio Machiavelli sembra così ritornare e vestire i panni di uno dei Santi padri della miscredenza europea ma Spini è cauto nel giudizio, egli, innanzitutto, scredita la tesi in base alla quale Machiavelli rientrerebbe idealmente in quella stessa linea dell’anticristianesimo d’intonazione aristotelica. La religione di Machiavelli è espressa sì in termini di naturalismo politico, ma un naturalismo che non si contrappone all’aspetto etico (Spini 1983 [1950]:24-25). Basti qui ricordare il passo dei *Discorsi*, in cui Machiavelli esalta la religione intro-

---

<sup>16</sup> Cfr. Bertelli (1973), ripreso anche da Bianchi (1984:669).

dotta da Numa a Roma, apportatrice di felicità, e generatrice di buoni ordinamenti e, di conseguenza, anche di buona fortuna, fonte dei felici successi delle imprese. E così «come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina d'esse» (Machiavelli 2001 I, 11 e II, 2). A sostegno di questa visione, è inoltre quel passo del cap. VIII del *Principe* in cui Machiavelli afferma che «Non si può ancora chiamare virtù ammazzare li sua cittadini, tradire li amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione; li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria», screditando così l'uso della forza e della frode che, sebbene ritenuti utili mezzi per la realizzazione delle grandi imprese, non costituivano comportamenti considerati dal Machiavelli moralmente degni. La frode, dunque, che fa «rompere la fede data» e infrangere i patti stretti, anche se porterà all'acquisizione di stato e regno, non condurrà mai alla gloria (Machiavelli 2001 III:40).

All'interno della *Ricerca dei libertini* è l'autore stesso a dover difendere Machiavelli dagli attacchi del Campanella. L'accusa che Spini rivolge allo stilese è quella di aver tracciato nel suo *Atheismus triumphatus*,<sup>17</sup> un'immagine del Segretario fiorentino che è «tutto fuorché il Machiavelli storico del *Principe* e dei *Discorsi*», chiamato in causa per rispondere dei più disparati e nefandi peccati. Anzi, aggiunge Spini, «Se è inutile dire che Calvino non può essere imputato di dottrine così ripugnanti dal suo pensiero come quelle prese di mira dall'*Atheismus Triumphatus*, non si può dire nemmeno che il Machiavelli abbia mai esposto davvero nei suoi scritti le teorie classificate dal Campanella come "machiavellismo"» (Spini 1983 [1950]:91). E ancora, in difesa della concezione storica del Machiavelli, Spini accosta, all'interno dell'opera sui libertini, la figura di Ferrante Pallavicino a quella del Boccalini, seppur ritenendo il primo «di mano più grossolana e pesante». Egli osserva come, dietro all'umorismo del Boccalini ci sia tutta una fede robusta verso determinati valori morali e culturali, che manca al giovane libertino di Piacenza e che invece nel mondo spirituale del Boccalini si realizza attraverso la storia, intesa come «chiave del segreto dell'uomo, se consultata con l'occhiale politico di Tacito e del Machiavelli» (Spini 1983 [1950]:190).

È al Boccalini che Spini riconosce la capacità di aver saputo operare nei suoi *Ragguagli di Parnaso* (Boccalini 1614) una rivalutazione della storia, quale fondamento della politica naturalistica e antidogmatica, laddove alle chiacchiere sterili della storiografia controriformistica opponeva una penetrante analisi a carattere moralistico in grado di far emergere con spietata veridicità i motivi egoistici che muovevano le azioni dei "Grandi". Così Spini sottolinea come l'originalità del Boccalini non vada ricercata nell'enunciazione dei

<sup>17</sup> Si ricorda che il titolo originale del trattato campanelliano è *L'Ateismo trionfato, ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'anticristianesimo machiavellesco*, per l'edizione del testo inedito si rimanda a Ernst (2004).

compiti dello storico di eternare gli scritti delle azioni degli uomini illustri nella memoria dei posteri quanto, piuttosto, nel concepire la storia come «una cosa seria», scevra di retorica e carica di fatti, «non regole poste aprioristicamente, ma acume di indagine politica» (Spini 1991:65-66). Contro la concezione retorica della storiografia, Boccalini si batte in difesa di una storiografia politica la cui lettura «ha notoriamente la virtù di convertire in tanti Machiavelli» (Spini 1991:66) coloro che vi attendono con la lente del politico.

L'attualità, la forza e la concretezza dei programmi politici di derivazione machiavelliana si riscontrano anche nelle pagine della *Historia delle guerre civili di Francia* del Davila, richiamate da Spini nel suo *Barocco e Puritani* non come testimonianza di mera erudizione bensì come espressione di interessi politici quanto mai reali, pregni di tutta quella concezione antropologica derivante dalla storiografia e dalla filosofia politica del Rinascimento e direttamente riconducibile ai nomi di Machiavelli e Guicciardini. Spini ravvisa come l'atmosfera in cui vivono i personaggi del Davila è quella del «pessimismo etico» e del «realismo senza pietà» del Machiavelli (Spini 1991:109). «Machiavellico» nell'analisi di Spini diviene quell'istinto che porta il Davila a forzare gli avvenimenti per uniformarli alle sue concezioni politiche, come «machiavellico» è il modo di trattare di ogni problema religioso, che trova posto per tutto «fuori che per la questione religiosa». Si tratta di un machiavellismo confinato entro gli orizzonti mentali della Ragion di Stato che rivela «un'insensibilità verso il momento spirituale della storia e che si apre a un mitologismo antropomorfo, in cui la storia non è che il frutto della personale abilità manovriera o della prodezza militare di questo o quell'eroe-demiurgo» Ma a Spini piace ugualmente ricordare alcuni passi dell'opera del Davila in cui più direttamente sembra rivivere lo spirito del Segretario fiorentino.

Nell'eseguire questo mio difficile esperimento, io non sarò accompagnato né da facondia di parole, né da splendore di concetti, lontano nondimeno da quegli affetti, che sogliono far traviare le penne degli scrittori, spero di potermi accostare all'ordine proprio e alla spiegazione naturale di quelle cose, le quali praticando molti anni nelle camere dei re e versando del continuo nelle prime file degli eserciti, ho appreso da me medesimo, con l'esperienza e sul fatto» (Davila 1676:2).

Parole dalle quali sparisce l'assunto di stampo precettistico, moralistico e propagandistico che viziava e appesantiva la maggior parte degli storici barocchi, per cedere il posto ad una concezione machiavelliana della storia, intesa come strumento di «spregiudicata» indagine critica della politica.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Sulla posizione del Davila circa l'idea che dalle opere del Machiavelli si traesse più una lezione di scienza politica che una tecnica spregiudicata di governo cfr. Gambino (1984:147).

#### 4. Il “vangelo di forza” di Machiavelli

L'età della Controriforma aveva segnato una battuta d'arresto per l'analisi critica della politica che, invece di vivificarsi, aveva perso tutta la sua efficacia per trasformarsi in eloquente predica, la cui conclusione non era altro che la conferma di veri morali e dottrinali già fissati e immutabili (Spini 1991:37). Quel fascino esercitato nel Cinquecento tra i giovani degli Orti Oricellari dal Segretario fiorentino, con la sua dottrina, definita da Spini «un vangelo di forza, di energia senza limiti e senza confini, di eroismo e d'azione» (Spini 1940:28), appariva ormai compromessa e destinata a essere relegata entro la rigidità di schemi dottrinali sediziosi. L'influenza delle opere del Machiavelli sui giovani oricellari e l'affetto nutrito da questi ultimi nei confronti del Segretario Fiorentino, fanno ben comprendere come l'autore del *Principe* si sentisse, almeno una volta nella vita, finalmente ascoltato e compreso.<sup>19</sup> L'interesse suscitato dai suoi scritti, lo poneva al centro delle loro conversazioni che vertevano soprattutto sulla riforma dello stato di Firenze e sul rapporto tra le contingenze della politica empirica dei loro tempi e quella politica ideale che essi andavano ricercando, sulla scia di Machiavelli, nei classici greci e romani (Spini 1940:27-28). Niente di più consono allo spirito di quelle discussioni che il porsi un problema di attualità politica come quello della riforma di Firenze, dando così un nuovo volto al gruppo dei giovani frequentatori degli Orti, che da cenacolo di intellettuali si trasformava in focolaio di congiura anti-medicea. Dopo aver ascoltato per otto anni la parola del Machiavelli, non si poteva più rimanere indifferenti dinanzi al manifestarsi di quello stesso problema dell'ottimo ordinamento di una repubblica, attorno al quale ruotava tutta l'impalcatura teorica del Segretario fiorentino.<sup>20</sup> Proprio per dare sfogo a questa formazione teorica, che aveva portato i giovani oricellari ad assorbire tanto di quella disperata fede nell'eroismo e nell'azione che tormentava le pagine del Machiavelli, essi avrebbero dovuto tradurre nell'azione concreta le loro aspirazioni politiche, prevedendo la possibilità di uccidere il cardinale dei Medici, di rovesciare il governo e di ripristinare la repubblica.

Anche l'avvicinamento del Brucioli a Lutero, secondo la visione di Spini, è da attribuire all'influsso dominante del realismo di Niccolò

<sup>19</sup> Probabilmente Spini qui si riferisce alla tesi gobettiana della Riforma mancata, che poneva alla base la concezione moderna dello Stato proposta da Machiavelli ma che non riuscì a trovare un terreno sociale adatto sul quale attecchire né uomini in grado di saperla vivere. «La nostra riforma fu Machiavelli [...] Machiavelli è uomo moderno, perché fonda una concezione dello Stato, ribelle alla trascendenza, e pensa a un'arte politica come organizzazione della pratica, e professa una religiosità della pratica come spontaneità di iniziativa e di economia». Pertanto il Segretario fiorentino restò incompreso e isolato. Si veda Gobetti (1969 [1922]:230) riportato in Spini (2007:49). Cfr. anche Barbuto (2007:203-204).

<sup>20</sup> A tal proposito, si veda Sciacca (2005:43-53) e Vivanti (2008:103-22).

Machiavelli, al suo spirito avverso all'ipocrisia dei frati e dei piagnoni, al suo "mordace anticlericalismo", capace inevitabilmente di scuotere le coscienze.<sup>21</sup> Nell'anticlericalismo di Antonio Brucioli si mescolavano insieme l'influenza delle idee luterane e l'eredità anticlericale e anti-piagnona del Segretario fiorentino, a cui va aggiunto il realismo machiavelliano con la sua visione della politica come materia in continuo fluire e trasformarsi e con la sua concezione legata alla necessità delle guerre e delle armi nazionali.<sup>22</sup>

### *5. Gli ideali di religione, di popolo e di patria*

Sebbene il nome di Machiavelli sia stato spesso utilizzato quale sinonimo di autore avverso alla religione e specialmente al Cristianesimo, Spini tuttavia tiene a precisare come Machiavelli, in verità, abbia fatto della religione «il puntello dell'unità politica dei cittadini» (Spini 1940:60) in quanto elemento necessario a fondare, conservare e riformare le repubbliche. Una religione cristiana che, se correttamente interpretata, diviene un efficace supporto, un baluardo di quella libertà repubblicana, strettamente correlata alla virtù civica, presente nella Roma antica, e di cui Machiavelli si dimostra un ammiratore devoto. Scrive, infatti, Machiavelli nei *Discorsi*:

[...] meravigliosissima è a considerare a quanta grandezza venne Roma poi che la si liberò dai suoi Re. La ragione è facile a intendere perché non il bene particolare ma il bene comune è quello che fa grandi le città. E senza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche [...] Non è meraviglia che gli antichi popoli con tanto odio perseguitassono i tiranni e amassino il vivere libero (Machiavelli 2001 II, 2:312-15).

Si interroga, dunque, Machiavelli, chiedendosi da dove potesse nascere questo maggiore amore dei popoli antichi per la libertà, rispetto ai moderni e quindi risponde:

credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la quale credo sia la diversità della educazione nostra dalla antica, fondata dalla diversità della religione nostra dall'antica [...] nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù. Perché, se la considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo e onoriamo e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere (Ivi, II, 2:317;319).

---

<sup>21</sup> Brucioli riprende le lettere inviate dal Machiavelli dalla repubblica degli zoccoli, cfr. Spini (1940:47-48).

<sup>22</sup> Spini mette in rilievo anche il plagio ad opera del Brucioli di alcune parti del *Principe* di Machiavelli, specialmente quella relativa al cap. XII in cui si affronta il problema delle milizie mercenarie. Cfr. Spini (1940:154;156).

Com'è ben noto agli studiosi, alcune interpretazioni tendono a far rivivere nelle pagine machiavelliane la tradizione del cristianesimo repubblicano fiorentino basato sul principio religioso e politico secondo cui il buon cristiano deve essere buon cittadino, obbedire alle leggi, servire il bene comune, combattere la corruzione e la tirannide.<sup>23</sup> Le dure critiche che il Segretario fiorentino muove alla corruzione religiosa italiana e in particolare alla Chiesa di Roma possono così essere comprese nel loro autentico significato storico soltanto se ricondotte al contesto etico - religioso della Firenze del tempo. Nemica del Segretario era dunque la 'cattiva religione' che egli contrapponeva alla 'vera religione', amica, invece, della libertà politica. Lo spirito religioso che vive nell'animo del Machiavelli, prima ancora che nei suoi scritti, s'identifica con l'amore per la patria e per la ricerca dell'immortalità, insita nelle grandi opere di uomini eccellenti volti al perseguimento del bene comune. In *Dell'arte della guerra* Machiavelli scrive:

[...] in Europa sono gli uomini eccellenti senza numero, e tanti più sarebbero, se insieme con quegli si nominassono gli altri che sono stati dalla malignità del tempo spenti; perché il mondo è stato più virtuoso dove sono stati più Stati che abbiano favorita la virtù, o per necessità o per altra umana passione. [...] Perché delle repubbliche esce più uomini eccellenti che de' regni, perché in quelle il più delle volte si onora la virtù, ne' regni si teme; onde ne nasce che nell'una gli uomini virtuosi si nutriscono, nell'altro si spengono (Machiavelli 2001 II:120-21).

Un concetto analogo è presente anche nei Discorsi laddove si rimarca:

[...] non il bene particolare ma il bene comune è quello che fa grandi le città. E senza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche. E ancora [...] Se i principi sono superiori a' populi nello ordinare leggi, formare vite civili, ordinare statuti e ordini nuovi, i populi sono tanto superiori nel mantenere le cose ordinate (Machiavelli 2001 II, 2: 313; I, LVIII: 284).

L'amore per la libertà e per il bene comune sono temi che ricorrono sovente anche nell'opera storiografica e civile di Giorgio Spini, seppur partendo da presupposti spirituali e teoretici diversi. Il duro attacco sferrato alla politica di "pace a tutti i costi" di Togliatti nei confronti di reazionari, clericali e fascisti d'Italia, ne offre un chiaro esempio.

Il sangue versato nella guerra partigiana e antifascista appariva privo di giustificazione se legato a minime e illusorie concessioni mi-

---

<sup>23</sup> Su Machiavelli e il cristianesimo repubblicano fiorentino, si veda Viroli (2005) e più in generale sul rapporto tra Chiesa e religione in Machiavelli, Cutinelli-Rèndina (1998).

nisteriali, strappate al prezzo della libertà e lesive della dignità del popolo italiano. Diversamente, il sacrificio era fortemente motivato dalla necessità di imprimere all'Italia un rinnovamento della struttura e un conseguente rinnovo delle coscienze, nella lealtà, nella libertà e nella difesa coraggiosa dei diritti civili di tutti. Il compromesso di Togliatti con il Vaticano rappresenta agli occhi di Spini un doppio abbandono, sia delle posizioni che tutte le sinistre avrebbero dovuto sostenere e difendere sia delle posizioni “bagnate di sangue” dei comunisti. Insomma, un realismo togliattiano che «cede sull'essenziale, sull'irreparabile, per avere qualche concessione contingente su ciò che da un momento all'altro avrebbe potuto essere ripreso e distrutto, che avvezza le masse alla malafede, al compromesso, alla fiacchezza, ai giuochi di prestigio con la propria coscienza» (Spini 1947; Spini 2007:153).

Nella concezione spiniana, lo spartiacque tra la religione strumentale e quella morale, liberatrice ed emancipatrice, è segnato dal noto testo del '56 *Risorgimento e protestanti*,<sup>24</sup> rieditato nel 1998. Si tratta del primo libro di una trilogia tematica che comprende anche *Italia liberale e protestanti* del 2002 e *Italia di Mussolini e protestanti*, pubblicato dopo la morte dell'autore.<sup>25</sup> La particolare affezione che lega Spini a questo suo lavoro deriva probabilmente dalla capacità di aver saputo cogliere quella speranza verso una grande convergenza ecumenica in cui la tradizione cristiana si affiancava ai lumi del progresso e della libertà, divenendo con essi una sola cosa e in cui gli uomini di buona volontà potevano riconoscersi in un lavoro d'insieme per l'umanità, fossero essi provenienti dall'area cattolica come il Manzoni o da quella anti-cattolica come Mazzini o Garibaldi. Il desiderio di abbattere le barriere delle formule dogmatiche o delle strutture ecclesiastiche, invece di trincerarsi dietro di esse, diviene così l'ispirazione religiosa pre-risorgimentale che anima le forze liberali spinte dall'anelito di trasferire quest'ideale sul piano operativo, politico e culturale (Spini 1956:73).

Alle origini della coscienza del Risorgimento è possibile ritrovare le gesta di quei molteplici attori, tra protagonisti e personaggi minori, usciti dalle pennellate vigorose di Spini che avvertono l'insufficienza della concezione dell'uomo e dei rapporti tra momento politico e momento etico – religioso, consentendo all'autore di tracciare una linea di demarcazione tra una religione di matrice essenzialmente utilitaristica, valido freno per le plebi indomite, e una d'impronta liberale ed emancipatrice, fonte potenziale di esiti democratici. Si tratta di una visione duplice e disgiunta, condannata come tale da Spini, e destinata a lasciare spazio a concezioni e posizioni comuni a cattolici e anti-cattolici per favorire la realizzazione di uno dei momenti tra i più

---

<sup>24</sup> L'edizione cui si fa riferimento nel presente lavoro è quella del 1956.

<sup>25</sup> Cfr. Verucci, *Introduzione* a Spini (2007:7-15).



memorabili e sacri della storia e della coscienza morale del secolo XIX, quale fu, appunto, il Risorgimento.<sup>26</sup>

### Conclusioni

L'ampio arco cronologico e temporale che copre la produzione spiniana e la mancanza di un chiaro e manifesto giudizio, espresso dall'autore sul Machiavelli, ad eccezione dell'articolo apparso su «La Nazione» nell'88, inducono inevitabilmente a una lettura tra le righe e a un'analisi sotto traccia della dimensione machiavelliana presente negli scritti dello storico valdese scomparso nel 2006.

La voce di Machiavelli sembra risuonare nell'opera di Spini, modulandosi secondo un'alternanza di basse e alte frequenze, ma pur sempre in sintonia con quella storiografia profondamente legata alla vita e alla personale battaglia per la libertà e per la civiltà. Benché Spini appaia diversamente orientato rispetto al problema del rapporto tra morale e politica, è la concezione machiavelliana eroica della vita e della storia che passa attraverso la sua opera, approdando a un realismo *sui generis* atto, paradossalmente, sia a preparare disegni aderenti alla «verità effettuale della cosa» sia a costruire «platoniche città dell'utopia» (Spini 1940:157). Un'utopia di derivazione moreana che va intesa però nel suo significato ultimo e più profondo. Nella visione di Spini, essa, infatti, non è per nulla concepita come elemento dicotomico da contrapporre al *Principe* di Machiavelli, opera appena di qualche anno antecedente, ma, al contrario, si presenta, come rileva l'autore nel suo *Le origini del socialismo. Da Utopia alla bandiera rossa*,<sup>27</sup> con un'impronta molto meno utopistica di quanto non possa apparire. La forte dose di autoironia e il realismo disilluso non compromettono, a detta dell'autore, la modernità e l'attualità dell'opera che descrive, quasi sotto forma di denuncia, le patologie cui era affetta la società inglese, con particolare attenzione alle cause economiche che le avevano prodotte. Ma non solo, l'idea dell'addestramento alla guerra giusta e di difesa, che coinvolgeva tutti gli utopiani, uomini e donne, spinti dal dovere di infliggere durissime punizioni agli eventuali aggressori dell'isola, avvicina molto l'umanista cristiano al nostro 'precettore di tiranni'. «Ogni astuzia machiavellica è legittima pur di schiacciare i truci fautori di guerre» dice Spini, e «del tutto coerente con ciò è la norma per cui gli Utopia-

<sup>26</sup> Gli evangelici dell'età del Risorgimento erano soliti rifiutare il nome di protestanti, proprio per questa sentita coscienza di assolvere un compito specificamente italiano. Sull'ardore pietistico e giacobino del Risorgimento, si veda Spini (1971). Cfr. anche Traniello (1998:104-105).

<sup>27</sup> Si tratta del libro che Rogari, definisce «il miglior viatico alla comprensione della dimensione intellettuale e civile di Giorgio Spini», nonostante la scarsa eco che ebbe subito dopo l'uscita nel 1992 suscitando l'amarezza e la delusione di Spini. Si veda S. Rogari, *Giorgio Spini*, testo letto in occasione delle esequie nella Chiesa Valdese di Firenze, in Spini (2007:29).

ni stimano vergognose le vittorie ottenute con grande spargimento di sangue ed elogiano quelle ottenute con stratagemmi e inganni, cioè con l'intelligenza». <sup>28</sup>

Se è vero che Giorgio Spini, alias Valdo Gigli, Giocondo Zappatore, Rosito Giorgi, Dolfo de' Compagnacci, in base allo pseudonimo impiegato per far levare il suo grido di protesta, pone la Riforma alle origini del mondo moderno, è altrettanto vero che si tratta di una Riforma che privilegia più gli aspetti legati al corso delle lotte in difesa dell'identità storica e religiosa del mondo protestante che quelli delle esperienze e delle dottrine dei padri fondatori cinquecenteschi.

La storia raccontata da Giorgio Spini è una storia che non si occupa in larga parte dell'Italia del Rinascimento, ai suoi occhi «troppo deformata dalle gentiliane fanfare dell'italiana grandezza»; né dell'Italia papalina e spagnolesca della Controriforma, «grigia di conformismo e nera di tonache clericali», si concentra, invece sull'Italia delle minoranze libertine, cercando tra gli eretici della Controriforma, le possibili radici e i presupposti di scelte antiautoritarie che nell'Italia degli anni quaranta e cinquanta restavano pesantemente soffocate tra un cattolicesimo integralista e un machiavellismo stalinista allora dominanti la vita intellettuale e politica del paese (Baldini – Firpo 1998:8-9). La concezione della storia in Spini sembra così avere una doppia anima: una secolare e azionista, l'altra religiosa e salda nella fede anche se, in quanto cultura di minoranza, agisce come fermento critico in un mondo che aveva rimpiazzato il fascismo con il monolite ideologico democristiano. La Riforma rappresenta dunque per Spini la prima vera rottura rivoluzionaria della modernità. Da qui si potrebbe dedurre che la chiave interpretativa per leggere gli eventi sia data dalla storia religiosa, cioè da quella direttamente collegata alla Riforma, in realtà essa appare solo la questione di partenza, la cui risposta è offerta invece dalla storia politica (Ricuperati 1998:21-25). La Riforma cui si rifà Spini appare, infatti, caratterizzata da una certa flessibilità e diversità ed è in questi termini che essa va intesa, cioè come iniziatrice della modernità politica ma anche promotrice di una democrazia pragmatica, capace di camminare a stretto contatto con gli uomini e non solo con le idee (Comparato 1998:76).

---

<sup>28</sup> Spini (1992:12). Su questa visione del realismo moreano, si veda anche l'articolo di Spini (1988) in cui l'autore si spinge oltre: «Se leggo *Utopia* sento il sapore della realtà politica, specie nelle sue denunce dei mali della società del tempo. Sento molto meno quel sapore quando leggo il *Principe*. [...] In *Utopia* trovo problemi che erano brucianti a quel tempo, ma sono vivi perfino adesso: pace e guerra, disoccupazione, diritti della donna, educazione di massa, eugenetica, ecologia. [...] Nel *Principe* trovo una problematica della conquista e della conservazione del potere in termini così astratti da non aver nessun aggancio alle realtà economiche, sociali, religiose del tempo. Sbaglierò, ma il vero realista politico mi sembra l'autore di *Utopia* - e magari anche l'Erasmo della *Querela pacis* - anziché il Segretario Fiorentino».

Nella storia evangelica che Giorgio Spini affronta nella sua duplice dimensione nazionale e internazionale, Machiavelli appare e scompare seguendo l'andamento di un fiume carsico che scorre sotterraneo e riemerge con forza in superficie al momento di dare enfasi alla lotta per l'affermazione della modernità, della rivendicazione per quelle libertà e civiltà soffocate dalla Controriforma, riscattate dal Risorgimento e seppellite dall'età fascista. Una lotta intesa anche come opposizione a una morale cattolica che, tendente al compromesso, risulta rinunciataria alla lotta stessa. Ma è soprattutto la prospettiva di analisi della storia che apre uno scenario comune ai due fiorentini. Come Machiavelli afferma:

Così come coloro che disegnano e' paesi si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' bassi si pongono alto sopr'a' monti, similmente, a conoscere bene la natura de' popoli, bisogna essere principe, e a conoscere bene quella de' principi bisogna essere popolare.<sup>29</sup>

Allo stesso modo Spini, nel suo lavoro di ricostruzione della storia del protestantesimo, ci mostra come la Riforma, posta a fondamento della modernità, non poteva essere sufficientemente compresa se non rapportata alla Controriforma e alla conseguente risposta libertina, così come la storia della Chiesa e del movimento cattolico non potevano prescindere da un'analisi basata sul necessario confronto con lo sviluppo dell'anticlericalismo d'impronta materialistica. Un itinerario spirituale e intellettuale, quello di Spini, basato su un continuo e costante rapporto dialettico che, richiamando, nel bene e nel male, alcuni tratti del pensiero machiavelliano, trova una sintesi nella grande lezione di storia e di vita offerta ai posteri.

### Bibliografia

- AA.VV., 1998, *Tradizione protestante e ricerca storica – l'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, atti della giornata di studio Torino 8 novembre 1996, a cura di A. E. Baldini e M. Firpo, Firenze: Olschki.
- BAGNOLI PAOLO, 2007, *Introduzione a Giorgio Spini, Lo storico e la politica: scritti giornalistici (1945 – 1961)*, a cura di M. Bianchi, Firenze: Polistampa.
- BALDINI ARTEMIO ENZO - FIRPO MASSIMO, 1998, *Premessa ad AA. VV. Tradizione protestante e ricerca storica – l'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, atti della giornata di studio Torino 8 novembre 1996, a cura di A. E. Baldini e M. Firpo, Firenze: Olschki.
- BARBUTO GENNARO MARIA, 2007, *Il Principe e le masse*, in P. Carta – X. Tabet (a cura di) *Machiavelli nel XIX e XX secolo – Machiavel au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle*, Giornate di studio organizzate dal Dipartimento di Scienze Giuridiche di Trento, l'Université Paris 8 et l'ENS – LSH de Lyon (Lione, 3 – 4 giugno 2003; Parigi, 5- 7 giugno 2004), Padova: Cedam.
- BARBUTO GENNARO MARIA, 2008, *Il pensiero politico del Rinascimento*, Roma: Carocci.
- BASSANI LUIGI MARCO, 2009, *Machiavelly and revolutionary America: beyond the republican paradigm*, in *Anglo – American faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi*

<sup>29</sup> Machiavelli *Il Principe*, dedica a Lorenzo de' Medici.

- nella cultura anglo – americana (secoli XVI – XX) a cura di A. Arienzo e G. Borrelli, Monza: Polimettrica, pp. 379 – 402.
- BERTELLI SERGIO, 1973, *Ribelli, libertini, ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze: La Nuova Italia.
- BERTELLI SERGIO, 2007, “Il libertinismo italiano di Giorgio Spini”, *Rivista storica italiana*, CXIX, I, pp. 188 – 202.
- BIANCHI LORENZO, 1984, “Il libertinismo in Italia nel XVII secolo: Aspetti e problemi”, *Studi storici*, XXV, pp.659 – 677.
- BOCCALINI TRAIANO, 1614, *Ragguagli di Parnaso*, Milano: Bidelli.
- BONAZZI TIZIANO, 1998, *Studi di storia americana*, in A. E. Baldini - M. Firpo (a cura di) *Tradizione protestante e critica storica – l'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, atti della giornata di studio Torino 8 novembre 1996, Firenze: Olschki, pp.77 – 88.
- CAMPANELLA TOMMASO, 2004, *L'Ateismo trionfato, ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'anticristianesimo machiavellesco*, edizione del testo inedito a cura di G. Ernst, Pisa: Scuola Normale Superiore.
- CAMPI EMIDIO, 1998, *La riforma e il fattore protestante nell'opera storiografica* in A. E. Baldini - M. Firpo (a cura di) *Tradizione protestante e critica storica – l'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, atti della giornata di studio Torino 8 novembre 1996, Firenze: Olschki, pp. 29 – 49.
- CAVAGLION ALBERTO, 2007, *Réformes des autres, nôtres réformes*. “Minoranze e libertà religiosa: la lezione di Giorgio Spini”, *Rivista storica italiana*, CXIX, pp. 245 – 263.
- CODIGNOLA LUCA, 2007, “Giorgio Spini americanista”, *Rivista storica italiana*, CXIX, I, pp. 204 – 244.
- COMPARATO VITTOR IVO, 1998, *L'età barocca*, in A. E. Baldini - M. Firpo (a cura di) *Tradizione protestante e critica storica – l'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, atti della giornata di studio Torino 8 novembre 1996, Firenze: Olschki, pp. 67 – 76.
- CUTINELLI-RÈNDINA EMANUELE, 1998, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma: Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali.
- DAVILA ENRICO CATERINO, 1676, *Historia delle guerre civili di Francia*, Venezia: Salerni.
- GAMBINO LUIGI, 1984, *Enrico Caterino Davila storico e politico*, Milano: Giuffrè.
- GIARRIZZO GIUSEPPE, 2007, “Giorgio Spini. Una testimonianza”, *Rivista storica italiana*, CXIX, I, pp. 175-187.
- GOBETTI PIERO, 1922, “Manifesto”, *Rivoluzione Liberale*, a. I, n.1, 12 febbraio.
- GOBETTI PIERO, 1969, *Opere complete*, 3 voll., a cura di P. Spriano, Torino: Einaudi.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 2006, *Il Principe*, a cura di M. Martelli, Roma: Salerno Editrice.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 2001, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, I, II, Roma: Salerno Editrice.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 2001, *L'arte della guerra – scritti politici minori*, a cura di J.J. Marchand, D. Fachard e G. Masi, Roma: Salerno Editrice.
- NAUDÉ GABRIEL, 1701, *Naudeana et Patiniana, ou singularitez remarquables prises des conversations de Mess. Naudé et Patin*, Paris: Delaulme.
- RICUPERATI GIUSEPPE, 1998, *Archetipi e problemi della storia «generale»* in A. E. Baldini - M. Firpo (a cura di) *Tradizione protestante e critica storica – l'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, atti della giornata di studio Torino 8 novembre 1996, Firenze: Olschki, pp. 11-28.
- ROGARI SANDRO, 2007, *Giorgio Spini in Lo storico e la politica: scritti giornalistici (1945 – 1961)*, a cura di M. Bianchi, con prefazione di I. Tognarini, introduzione di P. Bagnoli, Firenze: Polistampa, pp. 27-30.
- SCIACCA ENZO, 2005, *Principati e repubbliche. Machiavelli, le forme politiche e il pensiero francese del Cinquecento*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- SPINI GIORGIO, 1940, *Tra Rinascimento e riforma. Antonio Brucioli*, Firenze: La Nuova Italia.
- SPINI GIORGIO, 1945, “Ritratto delle cose della Puglia”, *Il Ponte*, a. I, n. 6, pp. 488-502.
- SPINI GIORGIO, 1947, “Togliatti e l'ombra di Chamberlain”, *Non mollare*, 27 marzo.
- SPINI GIORGIO, 1956, *Risorgimento e Protestanti*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- SPINI GIORGIO, 1961, “L'avventura intellettuale e civile di Giovanni Miegge”, *Il Ponte*, a. XVII, n.8 - 9, pp. 1195-1201.

- SPINI GIORGIO, 1968, *Autobiografia della giovane America: La storiografia americana dai Padri Pellegrini all'Indipendenza*, Torino: Einaudi.
- SPINI GIORGIO, 1971, *L'evangelo e il berretto frigio*, Torino: Claudiana.
- SPINI GIORGIO, 1983 [1950], *Ricerca dei libertini. La teoria delle imposture delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze: La Nuova Italia.
- SPINI GIORGIO, 1988, "Machiavelli? Era un poeta", *La Nazione*, sabato 8 ottobre.
- SPINI GIORGIO, 1991, *Barocco e Puritani: studi sulla storia del Seicento in Italia Spagna e New England*, Firenze: Vallecchi.
- SPINI GIORGIO, 1992, *Le origini del socialismo. Da Utopia alla bandiera rossa*, Torino: Einaudi.
- SPINI GIORGIO, 1992, "Giovanni Miege: l'ambiente politico-culturale al tempo in cui si formò il suo pensiero", *Protestantesimo*, n.1, pp. 2 – 11.
- SPINI GIORGIO, 1994, *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino: Claudiana.
- SPINI GIORGIO, 2003, *La strada della liberazione. Dalla riscoperta di Calvino al fronte della VIII armata*, a cura e con prefazione di Valdo Spini, Torino: Claudiana.
- SPINI GIORGIO, 2007, *Lo storico e la politica: scritti giornalistici (1945 – 1961)*, a cura di M. Bianchi, con prefazione di I. Tognarini, introduzione di Paolo Bagnoli, Firenze: Polistampa.
- SPINI GIORGIO, 2007<sup>1</sup>, *Italia di Mussolini e protestanti*, a cura di S. Gagliano, con prefazione di Carlo Azeglio Ciampi, introduzione di Guido Verucci, postfazione di Valdo, Daniele e Debora Spini, Claudiana: Torino.
- VASOLI CESARE, 1998, *Gli studi sullo stato cosimiano in Tradizione protestante e ricerca storica – l'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, atti della giornata di studio Torino 8 novembre 1996, a cura di A. E. Baldini e M. Firpo, Firenze: Olschki, pp. 51 – 65.
- VIROLI MAURIZIO, 2005, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma – Bari: Laterza.
- VIVANTI CORRADO, 2008, *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica*, Roma: Donzelli.
- TRANIELLO FRANCESCO, 1998, *Rileggendo «Risorgimento e protestanti» in Tradizione protestante e ricerca storica – l'impegno intellettuale di Giorgio Spini*, atti della giornata di studio Torino 8 novembre 1996, a cura di A. E. Baldini e M. Firpo, Firenze: Olschki, pp. 101-107.

*Abstract*

ECHI MACHIAVELLIANI E SPIRITO EVANGELICO NELL'OPERA  
DI GIORGIO SPINI

(MACHIAVELLIAN ECHOES AND EVANGELICAL SPIRIT IN THE WORK OF  
GIORGIO SPINI)

*Keywords:* Spini, History of Protestantism, Machiavelli, Laicism, Political realism, Modern and contemporary Italian culture

The work of Giorgio Spini is that of a passionate historian and an authentic Protestant. His religious inspiration becomes almost a secular faith that intersects the ideal of Italian unity and independence through a political realism made of evangelism and action. Machiavellian echoes in Spini's intellectual work mainly deal with the sense of history that can be conceived both as the historical perspective of analysis and as the heroic struggle for religious freedom and civilization of nations.

GIORGIA COSTANZO  
Università degli Studi di Catania  
Facoltà di Scienze Politiche  
Dipartimento di Studi Politici  
gcostanz@unict.it

PATRICIA CHIANTERA-STUTTE

LA RELIGIOSITÀ DI MACHIAVELLI NEL DIALOGO FRA  
DELIO CANTIMORI, WERNER KAEGI E ROLAND H. BAINTON:  
UN ATEO, UN RIFORMATO SVIZZERO E  
UN PASTORE CONGREGAZIONISTA

Del pensiero e dell'opera di Machiavelli è stato più volte sottolineato il valore innovativo della concezione della politica e dell'agire politico come separati, non coincidenti con la morale religiosa e con le virtù del "principe buon cristiano". Alla considerazione di soli alcuni degli studi principali novecenteschi sul *Principe* e sui *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, si rileva come proprio nella definizione dell'ambito politico come "autonomo" da altre sfere di azione venga individuato il carattere originale dell'opera del segretario fiorentino, e la sua "modernità", che fonda i metodi e la prospettiva della scienza politica moderna. Fra tali letture possiamo ricordare quelle di alcuni autori che, fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, hanno riaperto la discussione sul valore del suo pensiero politico: Jacob Burckhardt (1994), Leopold Ranke (1884)<sup>1</sup> e Francesco De Sanctis (1958;1972), e, successivamente nella prima metà del Novecento, Ernst Cassirer (1946), Friedrich Meinecke con la sua opera sulla *Ragion di stato* (1924), Benedetto Croce (1945) e Federico Chabod (1964). Da allora, gli studi sul tema dello iato fra l'azione politica e la moralità cristiana in Machiavelli si sono moltiplicati, fino ad arrivare all'interpretazione puntuale di tutta l'opera e il pensiero machiavelliano di Gennaro Sasso (1993) e, fra le altre, all'analisi filosofica del 1962 di Isaiah Berlin (1962) riguardo alla forza dirompente della statuizione dei due campi di azione – politica e morale – come ambiti non autonomi o in conflitto, ma assolutamente incommensurabili.

Tale questione, centrale e ampiamente discussa, non deve essere confusa con un altro problema che si pongono alcuni pensatori, quando spostano la questione dal rapporto fra la politica e la morale nel pensiero machiavelliano, all'atteggiamento dello stesso Machiavelli, come individuo e pensatore, nei confronti della religione, o meglio, in senso più ampio, della religiosità. È, questo, un problema molto marginale, meno discusso, a parte alcune interpretazioni molto contestate, come quella, ad esempio, di Oreste Tommasini (1883), che sembra scoprire una vena religiosa cristiana nell'opera machiavelliana. Meinecke, nel suo lavoro sulla *Ragion di stato*, accenna solo brevemente al tale tema, postulando, contrariamente a Tommasini, che

---

<sup>1</sup> Cfr. su questo tema: Buée (2007), Cristofaro (2007).

era dunque una necessità storica che fosse pagano colui che diede inizio alla storia dell'idea di ragion di Stato nel moderno Occidente e conferì il suo nome al machiavellismo; perché soltanto un pagano, ignaro degli orrori dell'impero, poteva accingersi con semplicità antica all'opera della sua vita di investigare l'essenza della ragion di Stato (Meinecke 1977:29).

Machiavelli, in questa lettura, non partecipa al fermento religioso del Rinascimento, ma si distacca coscientemente dalle discussioni e dalle lotte che lacerano il suo ambiente e il suo tempo, ispirandosi al mondo pagano e muovendo, a partire da esso, l'attacco alla Chiesa cattolica. Il grande storico tedesco arriva perfino, nella sua opera del 1924, a vedere nel segretario fiorentino colui che mira a «restaurare nuovamente nei suoi diritti la forza organica sensuale-spirituale dell'uomo secondo natura» superando in tal modo la «dualistica etica cristiana che spiritualizzava unilateralmente l'uomo e ne svalutava gli istinti sensuali» (ivi 31).<sup>2</sup>

Altri interpreti, non studiosi specialisti di Machiavelli, ma esperti della storia della Chiesa e della religiosità, ritornano sulla questione fra gli anni Trenta e gli anni Sessanta del Novecento: tra di essi vi sono Delio Cantimori (1904-1966) Werner Kaegi (1901-1979) e Roland H. Bainton (1894-1984). Machiavelli non è un soggetto principale della loro ricerca storiografica; quello che unisce gli storici è piuttosto l'attenzione al fenomeno dell'eresia nel Cinquecento, l'interesse alla ricostruzione del coevo dibattito sulla tolleranza e infine, nei primi due casi, la loro passione per il pensiero di Jacob Burckhardt.

### 1. I tre storici

Delio Cantimori si confessa in tutta la sua vita ateo e anticlericale (Miccoli 1970).<sup>3</sup> Dichiarò, ad esempio, al suo amico, lo studioso americano Roland H. Bainton, di aver scelto di aderire al Partito Comunista nel secondo dopoguerra perché questo era l'unico a non aver «fatto affari» con la Chiesa cattolica (Tedeschi 2002:95). Il suo ateismo non lo conduce, però, a disprezzare o trascurare il peso del fenomeno religioso e della fede nella società, nella politica e nella costituzione della morale civile, come dimostrano non solo i suoi lavori maturi sull'eresia e i suoi articoli filosofici giovanili, ma anche la sua corri-

---

<sup>2</sup> Sarebbe interessante approfondire questo tema, che è elaborato dal grande storico tedesco in una fase molto delicata della storia europea, in cui gli ideali di paganesimo, già diffusi precedentemente nell'ambiente intellettuale storicista e archeologico tedesco, sono strumentalizzati politicamente e diffusi presso la masse con la propaganda politica.

<sup>3</sup> Sullo *Streben* in Cantimori e sulla sua interpretazione dell'attualismo cfr. Campioni, Lo Moro, Barbera (1981:37ss). Mi permetto anche di rinviare a Chiantera-Stutte (2011).



spondenza con Aldo Capitini (Chiantera-Stutte 2005). La contrapposizione, stabilita dal grande storico dell'eresia, fra la religiosità, intesa come *Streben*, come slancio verso il superamento della propria individualità, e la Chiesa, vista come l'istituzione che imprigiona la tensione etica, indottrina le masse e tenta di dirigere la cultura, permette di spiegare come l'ateo Cantimori dimostri una grande sensibilità nei confronti dei fenomeni religiosi.

Werner Kaegi, figlio di un pastore svizzero della Chiesa riformata zurighese, conservatore liberale, fedele all'ideale del piccolo stato svizzero decentrato e custode dei valori repubblicani (Kaegi 1942-46), indirizza i suoi studi ad argomenti analoghi, privilegiando però in particolare il tema della tolleranza in Erasmo (Kaegi 1969) e concentrando, nella maturità, il suo lavoro alla ricostruzione della biografia e dell'opera di Jacob Burckhardt.<sup>4</sup> I suoi schizzi biografici – di Burckhardt, ma anche, fra gli altri, quelli di Castelli (Kaegi 1953) e di Ernst Walser (Kaegi 1932) – mirano a «far confluire», come dirà Cantimori in una recensione al primo volume del Burckhardt, nella biografia di un autore «la storia religiosa, civile, artistica della sua città e di quel che oggi si suol chiamare 'storia della cultura'» (Cantimori 1971:100). In questo quadro, la «religiosità», e cioè l'atteggiamento nei confronti della «fede», costituisce per Kaegi un elemento determinante per delineare lo svolgimento del pensiero di un autore all'interno della sua epoca e per spiegarne l'opera.

È difficile, però, indicare qual era il sentimento religioso del grande storico svizzero, che non ha lasciato testimonianze e la cui biografia è ancora da scrivere. Si può dedurre, però, da alcune circostanze della sua vita, che cercasse di orientarsi praticamente al principio della tolleranza, che fornisce peraltro il tema della maggior parte dei suoi scritti. Kaegi, di religione riformata, ospita nella sua casa, che era stata di Jacob Burckhardt, il grande teologo gesuita Padre Hans Urs Von Balthasar per quasi tutta la sua vita e in un periodo in cui era ancora in vigore l'articolo costituzionale che proibiva dal 1874 la costituzione dell'ordine dei Gesuiti e, di conseguenza, la loro predicazione in Svizzera.<sup>5</sup> La moglie di Kaegi, il medico Adrienne von Speyer, al contrario di Kaegi, era profondamente religiosa, anzi, era una mistica le cui esperienze venivano accuratamente registrate dal Padre Von Balthasar (1968). Un'ulteriore prova della tolleranza religiosa che animava Kaegi è data dal profondo contrasto con Karl Barth, padre della teologia della crisi e ostile a qualsiasi approccio liberale al tema della fede: dei diverbi con Barth, che probabilmente non appro-

---

<sup>4</sup> All'imponente biografia di Jacob Burckhardt, fu iniziata nel 1947, Kaegi si dedicò lungo tutto l'arco della sua vita – Kaegi morì nel 1979. I sei volumi, usciti durante la vita dello storico svizzero furono completati da un ulteriore volume, redatto da allievi di Kaegi nel 1982.

<sup>5</sup> Tali norme verranno abrogate solo nel 1973.

vava la protezione data da Kaegi al grande teologo gesuita, sono testimonianza gli epistolari di Kaegi (Teuteberg 1994).

Cantimori e Kaegi, divisi dalle rispettive concezioni politiche – Cantimori passa dal fascismo al comunismo prima della Seconda Guerra mondiale, Kaegi rimane sempre un conservatore liberale – e da una formazione religiosa profondamente diversa – laica quella di Cantimori, religiosa e riformata quella di Kaegi – si scrivono lunghe lettere fin dagli anni Trenta. Si scambiano pareri su libri, discutono di questioni di metodo e di affari personali. Fra le cose che li accomunano risalta l'attenzione alla religiosità, intesa non come momento intimo di elevazione al trascendente, ma come forza, come potenza che conduce gli uomini a scontrarsi, ma anche ad unirsi; a distruggere, ma anche ad edificare.

Il dialogo fra i due storici va inquadrato negli sviluppi della prima metà del Novecento, quando il dibattito storiografico si orienta allo studio della religiosità popolare. La svolta avviene alla fine degli anni Venti con l'opera di Lucien Febvre (1929), che analizza la Riforma spostando lo studio storico dalle istituzioni e dalle dispute teologiche alla vita delle masse e alla loro spiritualità. La Riforma non esiste come un movimento unico in questa prospettiva: essa è un fenomeno poliedrico, che cambia a seconda dei contesti e delle circostanze politiche e geografiche. Per quanto il metodo storiografico di Cantimori non segua l'approccio dello storico francese, la lettura delle opere di Morandi (1929), che recensiva e diffondeva il pensiero di Febvre rappresenta anche per lui una grande scoperta (Cantimori 1960): la dimostrazione di non essere il solo a cercare di penetrare nei fenomeni del sentimento religioso della masse. La scoperta della "religiosità", dell'importanza della "fede" e delle credenze del popolo nella ricostruzione della vita sociale e politica europea ha sicuramente animato il lavoro di Cantimori e del suo collega svizzero.<sup>6</sup>

L'intimità del rapporto con Werner Kaegi testimoniata dalla corrispondenza è sicuramente più intensa dell'amicizia che lega Delio Cantimori allo studioso Roland Herbert Bainton, con cui, tuttavia, scambia una fitta corrispondenza dal 1932 al 1966, anno della sua morte (Tedeschi 2002). Bainton e Cantimori sono legati dalla comune passione per le vicende degli eretici e dei sostenitori della tolleranza nel XVI secolo, a cui Bainton dedica quasi tutte le sue opere maggiori (Bainton 1951, 1960, 1965). Anche Bainton, insomma, appartiene alla cerchia di studiosi della Riforma, che, all'inizio del Novecento,

---

<sup>6</sup> Questo suo interesse lo spinge a investigare la questione della religiosità nell'umanesimo fiorentino e nell'ambito del confronto fra la fede delle masse e quella degli umanisti, affrontata nei suoi articoli sul neoplatonismo e sull'anabattismo. Cfr. Cantimori (1936). È, inoltre, molto probabile che il metodo di Febvre sia una delle basi metodologiche del suo lavoro sugli *Eretici* - pur non essendo citato - scritto negli stessi anni in cui inizia a riflettere sulla questione della religiosità di Machiavelli, e cioè sull'atteggiamento di questi riguardo alla riforma, al cristianesimo e all'eresia.

scoprono e rivalutano l'importanza storica e dottrinale dei cosiddetti "eretici" e del movimento anabattista.

Lo sguardo di Bainton è, però, molto diverso da quello di Cantimori, e anche da quello di Kaegi. La sua formazione è profondamente cristiana: appartiene alla Chiesa congregazionista, di cui lui e suo padre sono ministri. La derivazione della confessione congregazionista dallo scisma con la chiesa anglicana e con i puritani inglesi, il suo status di credo perseguitato da parte sia del cattolicesimo, sia della chiesa anglicana e riformata, giocano sicuramente un ruolo importante nel pensiero di Bainton. Questi confessa di aver iniziato le sue ricerche riguardogli eretici con "risentimento" contro Lutero, perché, afferma, «mi sembrava imperdonabile che egli avesse negato [ai radicali] la libertà che richiedeva per sé» (Bainton 1963:20). Bainton, insomma, è idealmente il "figlio" degli eretici che Cantimori studiava, degli irregolari «spiacenti a Dio e a' nemici sui», invisibili tanto alla Chiesa di Roma, quanto a quella di Ginevra e a quella di Wittenberg» (Cantimori 1967:22). E, infatti, i temi studiati da Roland Bainton sono proprio l'ala radicale dei riformatori, insieme con Castellio, Joris, Serveto, contrapposti e analizzati insieme con Lutero e Calvino.

Non è, però, solo l'attenzione ai conflitti interni alla Riforma a spingere Bainton verso l'analisi di una letteratura che era ancora in gran parte inesplorata durante gli anni Trenta. Lo conduce anche la sua esperienza pacifista: il padre di Roland Bainton, ministro congregazionista prima in Inghilterra e poi in Canada, è costretto per la sua denuncia della guerra dei Boeri, a emigrare in America, a Calfax vicino Washington. Il pacifismo è una base della formazione di Roland Bainton, che, a sua volta, oscilla nelle sue dichiarazioni dal pacifismo assoluto alla richiesta di una limitazione della violenza. Ciò non gli impedirà di essere indagato dal governo degli Stati Uniti negli anni Cinquanta proprio per la sua confessione pacifista (Bainton 1988; Simpler 1985).

## 2. *Kaegi: Il patriota Machiavelli*

La questione da porsi riguarda la ragione e il modo per cui Cantimori e Kaegi si interrogano sulla religiosità di Machiavelli, spostando la discussione dalla questione "classica" del rapporto fra la politica e la morale, a quella della relazione fra Machiavelli e il suo ambiente, e cioè all'atteggiamento di questi riguardo non solo alla Chiesa, ma anche ai fermenti religiosi a lui contemporanei. Per affrontare questo tema, è necessario delineare la particolare declinazione della "religiosità" nei due storici Cantimori e Kaegi, i quali, lontani dalla identificazione della religiosità in una fede, propria del pensiero di Bainton, sottolineano l'intreccio fra la religiosità e un certo tipo di umanesimo e di pensiero cristiano del XVI secolo. Così, proprio la trattazione della fede in Machiavelli e, d'altra parte, nel pensiero "eretico", permet-

te di far luce sulla loro concezione di religiosità, intesa come fenomeno da studiare separatamente dall'istituzione ecclesiastica. La religiosità viene, come vedremo, ad essere definita in contrapposizione con la chiesa e, invece, nella sua relazione con l'umanesimo e con la considerazione del valore dell'uomo e della sua storia.

Della religiosità trattano spesso Kaegi e Cantimori nella loro corrispondenza. Una lettera in particolare, però, rileva un nodo problematico che sembra affascinare lo storico italiano. Commentando la prefazione dell'amico alla nuova edizione di *Weltgeschichtliche Betrachtungen* di Burckhardt, Cantimori, dopo aver confessato il suo desiderio di riprendere il lavoro sugli Italiani in Svizzera nel Cinquecento e «sull'importanza che per essi ha avuto la vita civica degli Svizzeri», scrive, rivolgendosi a Kaegi:

Il suo accenno finale alla parentela spirituale fra il Burckhardt e il Machiavelli mi pare molto persuasivo, e meritevole di essere sviluppato. Potrebbe anche condurre a un'indagine sulla religiosità del Burckhardt, che mi è sempre sembrata meritevole di una certa fatica per condurla a termine, ma non ho mai osato affrontarla (Cantimori/Kaegi Lettera 23/04/1941 in Archivio della Paul Sacher Stiftung).

La prefazione di Kaegi alla riedizione di "Considerazioni di storia universale" a cui si riferisce Cantimori, pubblicata nel 1941, presenta un'accurata descrizione delle fonti e dell'elaborazione del manoscritto di Burckhardt e una considerazione della concezione politica del grande storico del Rinascimento. Due linee della trattazione della politica vengono evidenziate da Kaegi: l'avversione all'*Universalstaat* napoleonico e l'idea del potere come malvagio in sè - "*böse an sich*". È da questa fredda e disillusa considerazione del potere, è al di là delle considerazioni morali, che origina l'analogia con Machiavelli. Scrive Kaegi riguardo a Burckhardt: «Il continuo raffronto delle esperienze personali e dei fatti storici, la classificazione della conoscenza storica secondo i suoi oggetti e compiti, il rapporto con un "nucleo" di pensiero, e cioè con l'idea che l'uomo «è quello che è stato e sempre sarà»; e infine l'interesse vivo per i fenomeni dell'origine del potere, della sua conservazione e della sua perdita - tutto questo non è Machiavelli?» (Kaegi 1941:29). Machiavelli e Burckhardt si somigliano per la prospettiva con la quale guardano agli avvenimenti politici e alla storia: una prospettiva ironica, distaccata, che non vede nel potere nient'altro che la lotta e la ricerca dell'affermazione violenta.

Quello che unisce Burckhardt e Machiavelli è lo sguardo penetrante e non corrotto per la componente naturalistica dello stato, per la biologia del potere. Quello che li divide è [...] la profondità della considerazione storica dell'uomo. Accanto alla dimensione politica, a Burckhardt è conosciuta, grazie alla sua formazione storiografica antica, la dimensione religiosa (ivi:30).

Ci dice poco Kaegi della religiosità di Machiavelli – e anche di quella di Burckhardt – in questa prefazione. La sua interpretazione del segretario fiorentino di Kaegi è anzi molto aderente a quella precedente elaborata da Burckhardt, che nella sua opera sul Rinascimento definisce l'obiettività di Machiavelli come «di una sincerità sconcertante» e la contestualizza in un'epoca di «estreme miserie e pericoli», aggiungendo: «Né un'indignazione contro di essa può aspettarsi da noi, che siamo stati nel nostro secolo spettatori di quanto hanno fatto le potenze in un senso e nell'altro» (Burckhardt 1994:82). Machiavelli non è allora l'inventore del machiavellismo, ma un osservatore della politica contemporanea, un patriota – perché «la salute della patria era sempre in cima ai suoi pensieri» – incline «di tanto in tanto» ad «intonare apertamente le lodi del popolo» (ivi:83). Non è dato allora, né nell'interpretazione di Burckhardt, né nell'introduzione di Kaegi alle Considerazioni, alcun rilievo alla “religiosità” di Machiavelli, presentato in entrambe le opere come “patriota”. A che cosa si riferiva allora Cantimori quando, nella sua lettera a Kaegi, citava la “religiosità” in Burckhardt e Machiavelli?

Una trattazione più ampia e articolata della religiosità è, però, presente in altri due scritti di Kaegi: uno del 1941 *Vom Glauben Machiavellis*, l'altro testo *Machiavelli a Basilea* del 1939 sono ripubblicati nell'edizione tedesca di *Meditazioni storiche* del 1942 (Kaegi 1942-46). Cantimori conosceva sicuramente *Machiavelli a Basilea* già nel 1940, poiché Kaegi gli aveva inviato subito una copia del saggio,<sup>7</sup> ma non vi è traccia dell'invio del primo saggio sulla “fede di Machiavelli”. Certamente, però, Cantimori ne venne a conoscenza almeno quando lesse i due volumi di “Historische Meditationen”, di cui propose la traduzione a Laterza (Chiantera-Stutte 2007a).<sup>8</sup>

*Vom Glauben Machiavellis* affronta la questione della “fede” di Machiavelli apertamente e in maniera originale, criticando implicitamente l'accento di Meinecke alla concezione “pagana” dello scrittore politico fiorentino. È vero, afferma Kaegi, che Machiavelli non è un pensatore religioso e che la religione resta al margine dei suoi “problemi”, ma è altrettanto vero che è necessario sgombrare il campo dall'idea che egli sia stato l'inventore antireligioso del machiavellismo. Egli è paragonabile al medico che scopre la malattia: è il «Copernico della politica» (Kaegi 1942-46, I:94), «uno scopritore non un inventore» (ivi:93), osserva e analizza meccanismi che trova nel suo mondo, non promuove né favorisce l'uso spregiudicato del potere. Nemmeno il suo attacco al Papato proverebbe il contrario, poiché

<sup>7</sup> Con un a lettera del 10 settembre 1940 Kaegi invia il suo articolo insieme con *Basilea e l'Italia* (Lettera conservata presso l'archivio della Scuola Normale di Pisa, Fondo Cantimori).

<sup>8</sup> Bisogna notare come il curatore dell'edizione italiana di *Meditazioni storiche*, e cioè Delio Cantimori, lotti per la pubblicazione del secondo testo che, a causa del suo “carattere erudito”, era stato escluso, e, invece, lasci “cadere” il primo. *Vom Glauben Machiavellis* rimane così fuori dalla raccolta italiana.

Machiavelli assorbe dei motivi e dei temi che circolano nel suo ambiente: le proteste di coloro che richiedono la riforma della Chiesa cattolica, uno dei cui esempi è il Savonarola.

Insieme alla denuncia della forza disgregatrice della Chiesa cattolica riguardo al sentimento civile e all'unità degli stati italiani, Machiavelli sviluppa, secondo Kaegi, due motivi che costituiscono l'originalità del suo approccio alla questione della "religione": l'idea della rigenerazione attraverso il ritorno alle origini e la separazione fra la morale cristiana e lo stato. La Chiesa cattolica, così come le istituzioni politiche, può invertire il processo di decadenza e di corruzione ritornando alla sua origine (Machiavelli 1999:523 sgg.). Uno dei passaggi dei *Discorsi* su cui Kaegi basa questa sua interpretazione è il seguente: «La quale religione, se né principi della repubblica cristiana si fusse mantenuta secondo che il datore di essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane più unite, più felici assai che non lo sono» (Machiavelli 1999:85-6). Da questa considerazione nasce la sua positiva valutazione nei *Discorsi* di coloro che hanno riportato la Chiesa alle origini, e cioè San Francesco e San Domenico (Machiavelli 1999:532).

La denuncia dell'allontanamento della Chiesa dai suoi "principi originali", così, permette a Kaegi di elaborare un parallelismo, che sviluppa un'ipotesi possibile ma non verificata nella storia:

Se si fosse posto Machiavelli davanti alla decisione di giudicare quale fosse la forma più giusta e conveniente fra le due forme del ritorno cristiano alle origini, che nell'ultimo periodo della sua vita avevano iniziato a dividere la Chiesa, non avrebbe esortato a riconoscersi nella Riforma cattolica (Kaegi 1942-6:97).

Machiavelli è così non «il nemico della Chiesa cattolica, ma appartiene alla periferia del gruppo di coloro che attraverso le loro riflessioni avrebbero rinnovato e riformulato il Cattolicesimo» (ivi:98).

È necessario premettere che per Riforma cattolica Kaegi non intende la Controriforma, che si sviluppa molto oltre la morte di Machiavelli, ma vi comprenda il movimento degli eretici, dei riformatori radicali e di coloro che dall'interno tentano di imprimere una svolta al cattolicesimo già nel Cinquecento: gli eretici italiani che emigrano in parte a Basilea e che formano il tema dello studio di Delio Cantimori.

La definizione di Machiavelli come "eretico" potrebbe sembrare azzardata, fuorviante: Machiavelli non ha interesse a sviluppare una riforma religiosa e nemmeno una vera e propria riforma politica, come dimostrano gli studi attenti di Sasso (Sasso 1993:351-2). Kaegi, però, non intende affermare che Machiavelli sia *tout court* un "riformatore religioso" e ne dà la dimostrazione nel seguito del saggio, quando enuncia il secondo motivo dell'originalità dell'approccio del segretario fiorentino riguardo alla religione: l'affermazione della sfera

della credenza religiosa come a se stante, e non “servitrice dello Stato”. «Egli sapeva – scrive Kaegi – che solo una chiesa autonoma era una vera chiesa e che solo una coscienza autonoma era una vera coscienza. Ogni religione ha le sue basi e i suoi principi vitali. Questo deve essere rispettato dallo Stato» (Kaegi 1942-6:101).

Insomma, Machiavelli è “riformatore” allorché separa la politica dalla religione, postulando la necessità e il valore autonomo di entrambe. Non è forse anche quello che postulava Burckhardt nelle sue *Considerazioni di storia universale*, quando definiva le tre potenze – religione, cultura e stato – che regolano e dominano la vita degli individui? In questa separazione fra le sfere di potenza – che non elimina le reciproche influenze e pressioni – potrebbe sussistere un’analogia più profonda tra Machiavelli e Burckhardt di quella suggerita ad una lettura della sola prefazione citata nella lettera di Cantimori. Anzi, lo sguardo disincantato riguardo alla politica, analizzato nella prefazione di Kaegi a Burckhardt nasce in seno a questa separazione, o meglio all’autonomia della religione e della politica, presente sia in Machiavelli che in Burckhardt. Questi, infatti, fa della separazione dei diversi ambiti dell’azione umana il fulcro delle sue *Considerazioni sulla storia universale*, così come ricostruisce Kaegi nella biografia burckhardtiana (Kaegi 1967:102 ss).

Il Machiavelli di Kaegi è, così, assolutamente speculare alla rappresentazione di Meinecke: non è all’origine del machiavellismo e della tradizione della ragion di stato, ma cerca di scoprire e descrivere il male intrinseco alla politica; non dispregia le discussioni del tempo sulla religione ma vi partecipa coscientemente; non semina un insegnamento amorale o immorale; constata che il potere politico è *böse an sich*; infine non è assertore di regimi autoritari e della necessità di una forte guida del popolo, e cioè non disprezza il volgo, ma, al contrario, ritiene il suo appoggio un elemento essenziale per l’equilibrio di qualsiasi regime, che sia monarchico o, ancora di più, repubblicano.

Accanto a questa interpretazione di Machiavelli, Kaegi conferisce una particolare rilevanza alla figura del grande segretario fiorentino nel dibattito europeo sul valore della tolleranza nel pensiero ereticale e riformato. La tolleranza, intesa qui come coesistenza delle varie religioni e dei differenti modi di credere fianco a fianco, viene simboleggiata dal modello statale e religioso svizzero, che Kaegi pone come ideale nella sua concezione storiografica e politica. È questo connubio – tra il valore del lascito di Machiavelli e la pratica della tolleranza – il tema del secondo intervento di Kaegi: *Machiavelli a Basilea*. In tale saggio è ricostruita l’avversata vicenda, svoltasi a Basilea nel 1560, della prima edizione in latino del *Principe* ad opera dell’editore Perna - un esule italiano per motivi religiosi. A tal riguardo Kaegi sottolinea come l’attenzione di Perna e dei fuoriusciti italiani per Machiavelli dipenda dal motivo patriottico che caratterizza il *Principe* e

dall'interesse per la discussione sui limiti del potere politico riguardo alla religione e alla coscienza. Tale curiosità per Machiavelli sarebbe stata, secondo Kaegi, alimentata anche dalla repressione degli eretici da parte delle chiese riformate e dalla condanna di Machiavelli da parte della Chiesa. La separazione fra il potere politico e la fede è anche per gli eretici di Basilea, che discutono animatamente sul rogo del Serveto voluto da Calvino nel 1553, un argomento cruciale.

Esisteva così – sottolinea Kaegi – un vincolo genuino fra lo spirito del Machiavelli e quello dei patrioti lucchesi i quali, allora protestanti esuli nel nostro paese, vedevano probabilmente nelle repubbliche cittadine riformate della confederazione più d'uno dei loro sogni tradotti in realtà [...] Libertà italiana, repubblica democratica, riforma ecclesiastica costituivano anche per lo spirito del Curione un'unità come l'avevano costituito nello spirito di Francesco Burlamacchi e – con accenti diversi – nello spirito del Machiavelli (Kaegi 1960:162-3).

Quando, secondo Kaegi, Perna si batte per pubblicare Machiavelli, lo fa contro la Chiesa, ma anche contro il fanatismo religioso, contro coloro quali – come Hotman – scatenano l'ira dei popoli e degli individui per affermare la propria “verità”. Per questo, secondo Kaegi, e cioè per il rifiuto di mescolare “religione e politica” la posizione di Machiavelli, così come quella di eretici italiani, come i Sozzini e Curione, è profondamente moderna.

### *3. Cantimori: Machiavelli e l'umanesimo civile*

Le stesse parole, la stessa rivendicazione della “modernità” degli eretici è alla base della lettura del pensiero ereticale di Cantimori. Dal suo epistolario con Aldo Capitini e soprattutto dai suoi lavori, in particolare il famoso libro sugli “Eretici italiani del Cinquecento” si evince la centralità della rivendicazione degli eretici circa la separazione fra il culto religioso e lo Stato (Cantimori 2009). È necessario introdurre una digressione sull'idea di religiosità di Cantimori per interpretare la sua concezione della religiosità, che lo storico di Russi affronta anche con gli amici normalisti Aldo Capitini e Claudio Baglietto negli anni di formazione. I due colleghi normalisti di Cantimori erano contrari alla violenza ed erano disposti a pagare di persona la loro sfida al regime fascista. Di essi Cantimori criticava l'incapacità di tener fede alla separazione fra le credenze personali e l'obbedienza allo stato, riscontrata nel loro rifiuto di uccidere per nome della nazione. Nell'argomentare contro la decisione del credente Baglietto di non obbedire allo stato e di sottrarsi al servizio militare (Chiantera-Stutte 2007b), Cantimori sviluppava proprio l'analogia con l'atteggiamento sia degli eretici, sia del Savonarola. Il Savonarola, con il suo «voler far intrigo», e cioè con la confusione fra la politica e la religione, era un esponente del Medioevo – così come Baglietto dimo-



strava di essere estraneo al proprio tempo storico, quando si esiliava pur di non uccidere. A questo atteggiamento veniva contrapposto quello degli eretici, i quali elaborarono l'idea della separazione fra la politica e la religione, dando il via a una soluzione moderna e originale della questione dei limiti del potere statale. La politica è in essi – e a partire dalla modernità – «questione di azione e forza. E in questo campo bisogna calcolare e tener conto delle responsabilità non di fronte a Dio ma di fronte ai dolori umani» (*Lettera di Cantimori a Capitini* in Simoncelli 1998:75). Facendo forza su questa separazione Cantimori tentava di convincere l'amico Baglietto, credente e pacifista, a servire la patria pur conservando le sue convinzioni religiose.

Così egli contrapponeva la sua idea di religiosità anche a quella di Aldo Capitini, rifiutando la preghiera e di ogni forma di religiosità che non fosse “civile” e filosofica (ivi:66). Per Cantimori la trascendenza si risolveva, insomma, nella contemplazione delle opere umane, nella storia, in cui l'attore storico era protagonista: la trascendenza si rovesciava, pertanto, nella celebrazione dell'immanenza, della storia umana. L'interpretazione di Cantimori veniva così filtrata da una concezione “storicistica” e da una marcata impostazione idealista, per la quale il fulcro dell'eticità risiedeva nella vita politica. «A rifletterci - confermava Cantimori in una lettera a Capitini nel 1931 – penso di essere nettamente storicista, come dice Baglietto. Mi è difficile pensare per es. ad un modo di pregare diverso dall'elevazione della mente alla considerazione della maestà del mondo – o della provvidenzialità della Storia, o dell'amore per gli 'umili' e per i diversi da noi» (Chiantera-Stutte 2005:106).

I saggi che lo storico degli eretici dedica propriamente a Machiavelli sono del 1966, scritti, pertanto, della fine della sua vita: *Machiavelli e la religione* (1966a) e un saggio più ampio apparso nella *Storia della letteratura italiana* (1966b). Precedentemente, però, Machiavelli viene citato in diverse opere: a partire da *Rhetoric and politics in Italian Humanism* (Cantimori 1937), a continuare con il lavoro su *De Sanctis e il Rinascimento* del 1953 (Cantimori 1971:791-9), con la recensione al Burckhardt di Kaegi del 1948 (ivi:99-110), con l'introduzione alla traduzione italiana delle *Meditazioni sulla storia universale* di Burckhardt (Cantimori 1959), e a finire con il saggio sull'opera di Chabod del 1960 (Cantimori 1971:281-304). L'interpretazione di Cantimori deve essere, pertanto, ricostruita a partire dalla lettura contestuale e in successione temporale di questi saggi, che rimandano, come ha visto con acume Gennaro Sasso, gli uni agli altri (Sasso 2005:121-125;147ss). Due questioni si pongono come centrali in tale lettura: il rapporto fra Machiavelli e la storia moderna – con l'Umanesimo e il Rinascimento – e la religiosità di Machiavelli. Questi due nodi verranno affrontati successivamente: il primo nel saggio di *Rhetoric and politics in Italian*

*Humanism* e nel saggio su De Sanctis; il secondo nei lavori successivi.

Il rapporto di Machiavelli con l'Umanesimo fiorentino e con l'ambiente intellettuale che si riuniva negli Orti Oricellari è preso in esame da Cantimori per contrapporre la sua idea di umanesimo a quella di De Sanctis. Questi, nella *Storia della letteratura italiana* aveva separato Machiavelli da un lato dagli umanisti, incapaci di trasformare la realtà politica partendo dalle loro costruzioni teoriche raffinate e dal loro cosmopolitismo, e dall'altro dai "nuovi filosofi", anch'essi troppo radicali, in quanto non «negava[no] il Papato, ma il cattolicesimo, e non solo il cattolicesimo, ma il cristianesimo, e non solo il cristianesimo, ma l'altro mondo, e non solo l'altro mondo, ma Dio stesso» (De Sanctis 1966:740-1). Secondo la tesi espressa da De Sanctis nella sua prolusione del 1872 *La scienza e la vita* (1972:316-340), nell'Italia del Cinquecento la scienza si era sviluppata allontanandosi dalla vita, dai bisogni religiosi e politici del popolo, elaborando modelli ideali che non potevano tradursi in una riforma politica e morale, al contrario di quello che sarebbe avvenuto in Germania con Lutero. Machiavelli era una sorta di "Lutero italiano" non per il suo atteggiamento religioso, ma per la sua passione politica e per la sua aderenza alla realtà storica. Come si vede, la "mancata Riforma" è il tema su cui si articola il sistema teorico di De Sanctis – e su cui Cantimori, dopo di lui e sulla sua scia, riflette.

Quando Cantimori, nel suo saggio del 1937, mette in discussione la tesi della sterilità politica dell'Umanesimo fiorentino ed evidenzia da un lato come il pensiero di Machiavelli sia imprescindibile dalla tradizione umanistica, e dall'altro come, attraverso la discussione sulla virtù civile, «la retorica e la letteratura della tradizione umanistica diventino un'azione politica che persegue un'idea» (Cantimori 1937:86), egli mina proprio l'interpretazione di De Sanctis. Così, quando dimostra la dimensione politica della conversazione sulla guerra giusta e di quella sulla necessità per gli stati di possedere una propria milizia, raccontate nei *Dialoghi* di Antonio Brucioli, ed evidenzia la continuità fra l'argomentazione di questi temi e i trattati politici di Machiavelli, egli ha di mira una tradizione di pensiero e di interpretazione storicistica risorgimentale. Questo filone, che trascura, secondo lo storico di Russi, l'Umanesimo e mette in linea Machiavelli, come il primo rappresentante della coscienza nazionale italiana, con i protagonisti del Risorgimento (Cantimori 1971:584ss), trascura la ricostruzione storiografica dello sviluppo del mondo civile, della civiltà e della cultura, e insiste parzialmente sulla «storia della coscienza intellettuale e morale italiana» (ibidem).

Come Cantimori stesso ammette, De Sanctis non poteva conoscere i lavori successivi di Chabod sulla vivacità e sul valore politico dei movimenti popolari, così come gli studi, coevi a

Cantimori, sull'importanza della filosofia civile dell'umanesimo. Cantimori critica, però, l'intera impostazione teleologica di De Sanctis, e in particolare il giudizio che separa Machiavelli dall'Umanesimo per discernere uno sviluppo etico politico positivo – quello alla cui origine è il segretario fiorentino – da un «movimento intellettuale, negativo e astratto» (ivi:591). A tale visione Cantimori contrappone la sua interpretazione del movimento dell'Umanesimo e, insieme di Machiavelli, come momenti inscindibili di «un rinnovamento che comprendeva in sé la Riforma» e che nasceva sul terreno del cosmopolitismo «rivoluzionario, ravvivato dall'idea nazionale, legato da una parte non diremmo al popolo, ma certo ai bisogni morali e intellettuali che il De Sanctis voleva insegnare al popolo italiano, e dall'altra a quell'idea di circolazione del pensiero italiano in quello europeo, che tanta parte fa ai nostri pensatori del Rinascimento» (idem).

I saggi di Cantimori degli anni Sessanta affrontano, invece, direttamente la questione della religiosità di Machiavelli, a cui viene dato un rilievo notevole. Per contrasto, egli critica, nella sua recensione all'opera e alla figura del grande storico Chabod, autore nel 1924 e nel 1925 di due lavori famosi sul *Principe*, la mancanza di interesse per la problematica religiosa (Cantimori 1971:315; cfr. anche Quaglioni 2007). La concezione della religiosità di Machiavelli nei saggi di Cantimori del 1966 è, pertanto, non solo centrale e differenziante riguardo alle interpretazioni chabodiane, ma presenta anche diversi punti di convergenza con l'interpretazione di Kaegi.

Anche Cantimori parte dalla considerazione della rilevanza della religione «come origine di semplicità di costumi e moralità pubblica» (Cantimori 1966a:632) e dà rilievo all'ipotesi machiavelliana secondo cui la fedeltà della religione cristiana ai suoi principi originari avrebbe condotto all'armonia delle repubbliche cristiane. Come Kaegi, Cantimori nega che Machiavelli mostri sarcasmo irreligioso e si oppone a una lettura che vede nella concezione di religione solamente i risultati del «calcolo sul contributo che il cristianesimo cattolico avrebbe potuto dare alla formazione di popolazioni sostanzialmente morali» (ivi:638). Nel descrivere la contrapposizione fra Machiavelli e Cortesi, Cantimori afferma:

il fiorentino pone a contrasto, secondo un modulo ormai antico, l'avarizia dei curiali e dei grandi della Chiesa, e la semplice moralità e bontà dei primi cristiani, con parole e in termini che si potrebbero benissimo fare rientrare nel catalogo delle eresie del Cortesi, ma – aggiunge – quel che preme all'uno e all'altro è la perpetuità dello Stato (ibidem).

Insomma, nei limiti del valore secondario conferito alla religione rispetto alla conservazione dello stato, la concezione di Machiavelli è vicina a quella eretica. Poco sembra dividere le interpretazioni di

Cantimori e di Kaegi, benché questi sia più esplicito nell'attribuire a Machiavelli un atteggiamento religioso riformato.

La differenza riguarda l'accento, o meglio la "finalità" che i due storici attribuiscono alla riflessione di Machiavelli sulla religione. Nel caso di Kaegi, Machiavelli è un patriota e la sua critica alla Chiesa è vivificata dal suo sentire politico, e cioè dal suo ideale concreto di unificare e liberare l'Italia. Cantimori, invece, svolge delle considerazioni più ampie: la religione per Machiavelli è una fonte di civiltà, fa scaturire l'energia civile, politica e militare di un popolo. L'attacco del segretario fiorentino alla Chiesa è «aspro e originale» perché nasce dalla stima del valore della religione nel «rendere buoni» i popoli (Cantimori 1966b:43).

#### *4. Roland H. Bainton: l'amoralità di Machiavelli*

La questione della tolleranza in Lutero e nei riformatori e la loro giustificazione della violenza sono i temi attorno a cui si svolge la riflessione del professore di Yale, Roland H. Bainton, il quale ricostruisce il processo storico della Riforma e la figura di Lutero in contrapposizione con il Rinascimento. Nel suo schema, in cui si oppongono storicamente due concezioni del mondo, che si alternano l'una con l'altra - quella ebraica e quella ellenica - il Rinascimento e la Riforma rappresentano un grande avvicendamento. Diversamente che per Cantimori, il Rinascimento consiste, allora, nel riaffermarsi della concezione ellenica e ad essa si contrappone Lutero, quando ritorna all'ideale ebraico di uomo e di religione. Così, il Rinascimento viene contrapposto a Lutero e alla Riforma, proprio per il suo carattere profondamente laico. Anzi, afferma Bainton:

l'umanesimo è peggio che neutrale [...] Come poteva l'umanesimo che era glorificazione della ragione e dell'uomo cogliere la verità e Dio? Questa è la ragione per cui all'umanesimo mancava il senso dell'obbligo religioso e molti devoti potevano dire con Montaigne: "non c'è niente per cui spaccarsi le ossa" (Bainton 1962:162).

Con Lutero, invece, che rimette Dio al centro del mondo e che postula lo iato fra la nullità dell'uomo e la grandezza di Dio, perde rilievo il pensiero umanista, che per Bainton non ha un valore specifico né civico né politico, e anzi, «distrugge la tradizione vivente dell'Antichità» che era stata invece recuperata da Erasmo e da Hutten (idem). L'interpretazione di Bainton ripropone così in parte le letture critiche di De Sanctis riguardo all'umanesimo - letture che però Bainton non cita - e si contrappone alle nuove interpretazioni di Oskar Kristeller e di Eugenio Garin - e anche a quelle di Cantimori e Kaegi.

Machiavelli è, da un lato, inteso come parte integrante della tradizione umanistica, dall'altro è condannato insieme con essa per

la mancanza di una valutazione morale e politica congrua della situazione a lui contemporanea. Ciò è evidente per Bainton nella trattazione della questione della “guerra giusta”. È infatti solo a questo riguardo che Bainton considera Machiavelli contrapponendolo a Lutero nel libro *Christian attitudes towards war and peace* del 1966. Machiavelli che «disprezza tutte le religioni» e critica quella cattolica perché conduce l'uomo all'ignavia, all'apatia e a non prendere parte alla cosa pubblica, si pone nell'eredità classica – quella dei sofisti e di Tucidide e Tacito, che glorificano il potere (Bainton 1960:126ss). La sua concezione è areligiosa e permeata sul valore della virtù civica, politica, per la quale il bene della collettività è un valore più alto di quello della coscienza dell'individuo. Egli non ha una visione immorale, bensì amorale dei rapporti sociali e politici. Ciò significa che la virtù del comandante, del Principe machiavelliano è «dinamica, non demonica, salvo occasionalmente» (ivi:125), e cioè quando l'esistenza dello stato non sia in pericolo. In tal modo, Machiavelli suggella la fine del codice tradizionale della “guerra giusta”, per la quale la guerra è giustificata solo come ultima ratio e per ristabilire la pace (ivi:128): per lui ogni guerra nell'interesse dello stato è giusta per sé e non deve essere ulteriormente giustificata. È questa l'amoralità del codice di comportamento machiavelliano, che rompe con le tradizioni e gli usi della guerra giusta.

A Machiavelli Bainton avvicina Calvino e non Lutero. Calvino, infatti, indice delle “crociate” per la fede: anche per Calvino esiste un solo metro con cui giudicare la guerra, quello del bene pubblico. Nel suo caso, però, al contrario che in Machiavelli, il “bene” non è lo stato ma la giusta fede: «Calvino diceva ripetutamente che non si dovevano riguardi all'umanità se era in pericolo l'onore di Dio. Ci si ricorda che Machiavelli sopprimeva l'umanità in caso di pericolo dello stato» (ivi:145). Così facendo, Calvino tradisce l'insegnamento di Lutero, che aveva distinto tre ambiti morali: quello del magistrato, del monaco e del cittadino. Lutero, infatti, aveva conferito egual valore ai tre ambiti di azione e non aveva sacrificato l'individuo in vista di un progetto che fosse il regno di Dio o lo stato, pur non ipostatizzando nessun valore primario di una sfera di azione sull'altra. Così, Lutero, al contrario di Machiavelli, e di Calvino, lasciava aperta ogni volta la possibilità di ripensare al rapporto fra lo stato, la religione e la chiesa senza trovare una soluzione definitiva al loro conflitto. La tensione doveva permanere, nella concezione di Bainton, proprio per non permettere l'assorbimento dell'individuo nello stato. Calvino e Machiavelli avevano risolto la tensione fra il bene pubblico e la libertà individuale a scapito di quest'ultima.

## 5. Religiosità, umanesimo e libertà

Gli amici e studiosi dei movimenti religiosi nel Cinquecento, Cantimori, Kaegi e Bainton scrivono sulla religiosità di Machiavelli e sul rapporto fra morale cristiana e politica, contrapponendosi in parte a una tradizione consolidata nel dibattito storiografico e rivelando alcuni temi cruciali del loro pensiero.

Kaegi rifiuta nella sua interpretazione di Machiavelli la torsione pagana che era propria dell'approccio di Meinecke e mostra come, anche a partire da un atteggiamento religioso – ma proprio della religione riformata cattolica – sia possibile spiegare la modernità di Machiavelli, e cioè la sua insistenza sulla separazione fra i valori cristiani e l'agire politico. In tal modo mira a ricontestualizzare il pensiero di Machiavelli, spiegandolo a partire dai fermenti che agitavano la società del suo tempo.

Analogamente, anche se con riferimenti diversi, Cantimori svolge nelle sue interpretazioni una polemica contro la storiografia di impianto risorgimentale e contro l'interpretazione di Chabod del 1924, insufficiente e carente per non aver registrato il momento fondamentale del sentire religioso in Machiavelli. Per Kaegi e Cantimori, Machiavelli è “moderno”, proprio per la sua enfasi sulla separazione delle sfere di azione umana, ma è, allo stesso tempo, inserito nei dibattiti e negli avvenimenti politici della sua epoca. Entrambi lavorano su una questione nei *Discorsi* che percepiscono come aperta: la religione, fondata dai capi romani, è creata dalla politica per scopi di equilibrio sociale e per alimentare l'“energia” civica, e però, allo stesso tempo, deve essere rispettata dai politici, poiché nel momento in cui la sua sottoposizione al potere è chiara e palese, il popolo – afferma Machiavelli – non ci crede più ed essa perde la sua funzione aggregante. Inoltre la religione è tanto più efficace per fondare uno stato saldo, quanto più è fedele ai “suoi propri” principi – non alla sua funzione di strumento per lo stato. È chiaro – afferma Cantimori nella recensione a Chabod «che non si possono considerare la vita religiosa e gli istituti ecclesiastici ... come fatti o fenomeni puramente politici, per i loro effetti pratici, perché attraverso la riforma delle istituzioni si raggiunge la riforma della vita spirituale» (Cantimori 1971:323).

Cantimori e Kaegi, con lo sguardo di uomini del Ventesimo secolo e con la loro esperienza storiografica, forzando l'interpretazione, scorgono nei testi dei *Discorsi* delle questioni, dei nodi che risolvono a partire dalla loro idea di storia, religione e politica. A tal proposito è illuminante il parallelo con Burckhardt svelato dalla lettera di Cantimori a Kaegi. Il Machiavelli è avvicinato da Cantimori a Burckhardt per «la comprensione realistica libera da giudizi precostituiti», per il suo «pessimismo» e l'idea di «immutabilità della natura umana» (ivi:148). Se Machiavelli è animato nella sua volontà

di capire e descrivere la realtà dal desiderio di salvare la patria, Burckhardt, invece, è spinto dal suo senso religioso, che è «di uno storicismo puro, originario, con tratti contemplativi» (ivi:106). Il fondamento di questa forma di religiosità è, allora, ripete Cantimori, «la contemplazione storicistica, di puro storicismo contemplativo, di considerazione della storia come corso delle caduche e transitorie cose umane [...] filantropia, che il mondo moderno designa con parole latine come *humanitas*» (ibidem). Questo umanesimo non è però puramente contemplativo, ma si traduce nella «ricerca dei criteri di comprensione e di azione, per divenire buoni cittadini (ivi:104).

La religiosità di Burckhardt, che è la contemplazione dell'immanenza, della storia, ci riporta alla definizione che Cantimori dava del suo modo di credere nelle lettere a Capitini. E insieme essa acquista un valore civico nel momento in cui si traduce nello sforzo di diventare «buoni cittadini». È a partire da questa idea di religiosità che è possibile intendere l'interesse di Cantimori per la religione di Machiavelli. La religione è allora indispensabile per creare buoni cittadini. Per tale ragione è necessario che essa sia separata dalla politica, o meglio che rimanga in un rapporto di tensione con essa. Infatti, la religione non è né un fatto privato e nemmeno è soggetta al potere politico: essa crea le condizioni per una «buona» politica, per delle «buone» istituzioni, ma, per poter creare tali condizioni, deve essere autonoma. Come non vedere in questa difficile formulazione gli echi delle discussioni tra Cantimori e i suoi colleghi mornalisti sul Concordato fascista e poi, dopo il fascismo, sul ruolo della religione nella politica italiana? È sulla critica agli accordi tra lo stato e la chiesa che il gentiliano Cantimori aveva trovato un punto di convergenza con il cattolico Capitini (Chiantera-Stutte 2005).

Diversamente, per Kaegi, il pensiero di Machiavelli è ricondotto alle condizioni dell'Italia del Cinquecento. Machiavelli è un patriota e, insieme, un esempio per gli esuli italiani a causa di motivi religiosi. Per questi ultimi la riflessione e la discussione sui testi del grande segretario fiorentino forniscono un'occasione non solo per comprendere le ragioni del non intervento dello stato negli affari di religione, ma anche per identificarsi in un credo religioso che non sia imposto da nessuna autorità, e che lasci vivere i cittadini in un regime di tolleranza. È questo il significato per il Perna, editore del Principe del Machiavelli a Basilea, dà alla sua pubblicazione: la sfida contro tutti i fanatismi, anche contro quello di Hotman e, pertanto, perfino contro altri gruppi di perseguitati per motivi religiosi.

La parziale convergenza delle due interpretazioni di Cantimori e Kaegi sulla religiosità di Machiavelli, e cioè la loro attenzione alla questione della fede del segretario fiorentino e la loro lettura che si snoda sull'analogia fra la sensibilità di Machiavelli e quella degli «eretici» è evidente e potrebbe originare da diversi fattori. Uno di questi potrebbe essere la loro intuizione dell'importanza del

sentimento della trascendenza – lo *Streben* – non solo nella sfera dell'intimità dell'individuo, ma per il suo ambiente sociale e per la conservazione e la trasformazione delle istituzioni politiche. Insieme a questo sicuramente sarà stato determinante – almeno per il lavoro di Cantimori – la nuova idea di Riforma e il peso attribuito ai fermenti religiosi popolari che provenivano dalla scuola francese di Lucien Febvre. Un terzo motivo sta nella loro accezione di “religiosità” e nel connubio che, in modo diverso, viene stabilito fra religiosità, *humanitas* e sentimento civico (Chiantera-Stutte 2011). Per entrambi Machiavelli non è solo l'autore del Principe, ma è soprattutto l'assertore della preminenza dell'ideale repubblicano romano, del regime che contempera le richieste della plebe con le prerogative dei nobili e che si fonda sulla virtù. La virtù è localizzata in un luogo specifico nell'immaginario di Kaegi: nella Svizzera, che fonda la sua costituzione su principi di tolleranza e di coesistenza. Per Cantimori la virtù è invece posta nel tempo passato: nell'umanesimo – inteso come avrebbe visto Garin nel saggio su Cantimori come una categoria ampia e non solamente una periodizzazione storica (Garin 1968) - e nell'ideale dell'*humanitas* di Burckhardt. Nelle letture di Cantimori e di Kaegi è la difesa dello stato, della tradizione repubblicana a orientare la comprensione del pensiero di Machiavelli e della sua religiosità: insomma, la religiosità è importante, autonoma, ma sempre in funzione del patriottismo – per Kaegi – e del civismo – per Cantimori.

All'opposto di queste due letture si colloca il Machiavelli di Bainton. La separazione dell'ambito del potere dello stato dalla sfera della coscienza viene considerata in questa interpretazione come inarticolata e inefficace, in quanto non tutela la libertà. Bainton mette in discussione e critica radicalmente la priorità della politica sulla morale. Insomma, Machiavelli, proprio per la sua indifferenza alla religione, agli intrecci fra il sentire religioso intimo e individuale, da un lato, e l'ambito di intervento statale, dall'altro, teorizza compiutamente e tutela solo la vita dello stato e non quella del singolo. Così facendo, e cioè trascurando la questione morale – come nel caso della teorizzazione della guerra – non riconosce la validità universale delle pretese di moralità e giustizia e assorbe l'individuo all'interno di un progetto collettivo – il cosiddetto “bene comune” - rendendolo impotente di fronte all'autorità del principe – o del governo. Machiavelli giustifica la guerra come giusta a partire dalle esigenze dello stato, ignorando le ragioni dell'istanza morale individuale.

È importante notare come la valutazione della separazione della religiosità e della politica, che per Cantimori e Kaegi tutela l'individuo, è ribaltata nell'interpretazione di Bainton: tale iato diventa una gabbia che impedisce al cittadino di rivendicare nell'ambito pubblico e politico la sua scelta religiosa. Lo storico



americano fa scaturire il valore del vivere sociale dall'individuo e dalla sua libertà, scartando ogni progetto collettivo che possa limitarne l'autonomia. Bainton è un attivista politico, un pacifista impegnato e non tollera l'indifferenza della politica nei confronti della morale. Insomma, la religione deve potersi tradurre in lotta politica, se questa garantisce le libertà dei cittadini. La separazione fra religione e politica, a cui tiene tanto Cantimori, viene rovesciata, trasformandosi da un valore di tutela del foro individuale a un fattore di impedimento della vita civile. In questo punto la contrapposizione fra Bainton e Cantimori sembra riecheggiare quella fra questi e Capitini, allorché, affermando la centralità dell'etica in qualsiasi momento della vita, Capitini affermava: «non è possibile sostenere una politica che abbia principi contrastanti [opposti e non solo diversi] con quelli della religione. Vuol dire relegare la religione in soffitta e siamo molto vicini all'estetismo» (Capitini/Baglietto Lettera 1/09/1932, in Archivio di Stato di Perugia).

A partire, allora, dalla stessa base interpretativa riguardo alla distinzione fra la religiosità e la politica, fra l'individuo e lo stato, fra la moralità e l'autorità statale, Cantimori, Kaegi e Bainton elaborano interpretazioni diverse e contrapposte sul pensiero di Machiavelli, strappando la figura del pensatore politico italiano alla sua tradizionale lettura di "iniziatore" della ragion di stato. Machiavelli viene così "reinventato" dai tre studiosi attraverso il loro dialogo e le loro opere, suscitando una varietà sorprendente di domande e di questioni, che sono aperte ancora oggi. In tal modo, la figura del grande segretario fiorentino si rivela ancora una volta come un prisma, che proietta dal Cinquecento ad oggi diverse immagini e sfaccettature dell'universo politico, storico e anche etico.

### Archivi

Archivio Paul Sacher Stiftung Fondo Kaegi  
Archivio della Scuola Normale di Pisa, Fondo Cantimori  
Archivio di stato di Perugia, Fondo Capitini

### Bibliografia

- BAINTON ROLAND H., 1951, *The Travail of Religious Liberty: Nine Biographical Studies*, Philadelphia: Westminster.
- BAINTON ROLAND H. (a cura di), 1965, *Concerning Heretics, Whether they are to be persecuted ...*, New York: Octagon.
- BAINTON ROLAND H., 1960, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus 1511-1553*, Boston: Beacon.
- BAINTON ROLAND H., 1960, *Christian attitudes towards war and peace*, London: Hodder and Stoughton.
- BAINTON ROLAND H., 1962, *Early and Medieval Christianity*, Boston: Beacon Press.
- BAINTON ROLAND H., 1963, *Studies on reformation*, Boston: Beacon Press.
- BAINTON ROLAND H., 1988, *Roly: Chronicle of a stubborn Non-Conformist*, a cura di R.C.L. Gritsch, New Haven: Yale University Press.

- BALTHASAR VON URS, 1968, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- BERLIN ISAAH, 1962, *The originality of Machiavelli*, in Myron P. Gilmore, *Studies on Machiavelli*, Firenze: Sansoni, pp. 149-206.
- BUEE JEAN MICHEL, 2007, *Les lectures de Machiavel en Allemagne dans la première moitié du XIXème siècle*, in Paolo Carta, Xavier Tabet, *Machiavelli nel XIX e XX secolo*, Padova: CEDAM, pp.49-66.
- BURCKHARDT JACOB, 1994 [1860], *La civiltà del Rinascimento*, Roma: Newton Compton.
- CAMPIONI GIULIANO, FRANCO LO MORO, SANDRO BARBERA, 1981, *Sulla crisi dell'attualismo*, Milano: Angeli.
- CANTIMORI DELIO, 1935, Prefazione, in Frederic C. Church, *I riformatori italiani*, 1967 [1935], Milano: Il Saggiatore.
- CANTIMORI DELIO, 1936, "Anabattismo e Neoplatonismo nel XVI secolo in Italia", *Rendiconti della reale accademia dei Lincei*, VI, XII, fasc. 5-6, pp. 521-61.
- CANTIMORI DELIO, 1937, "Rhetoric and politics in Italian Humanism", *Journal of the Warburg Institute*, I, pp. 83-102.
- CANTIMORI DELIO, 1959, Prefazione a Jacob Burckhardt, *Meditazioni sulla storia universale*, Firenze: Sansoni, pp. XXV-XL.
- CANTIMORI DELIO 1960, "Au coeur religieux du XVI siècle", *Annales ESC*, 3, pp. 557-8.
- CANTIMORI DELIO 1966a, "Machiavelli e la religione", *Belfagor*, XXI, pp. 629-638.
- CANTIMORI DELIO, 1966b, "Nicolò Machiavelli: il politico e lo storico", in *Storia della letteratura italiana*, vol. IV, Milano: Garzanti, pp. 7-86.
- CANTIMORI DELIO, 1971, *Storici e storia*, Torino: Einaudi.
- CANTIMORI DELIO, 2009, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino: Einaudi.
- CASSIRER ERNST., 1950 [1946], *Il mito dello stato*, Milano: Longanesi.
- CHABOD FEDERICO, 1964, *Scritti su Machiavelli*, Torino: Einaudi (ristampa con prefazione di Corrado Vivanti).
- CHIANTERA-STUTTE PATRICIA, 2005, *Res nostra agitur. Il pensiero di Delio Cantimori (1928-1937)*, Bari: Palomar.
- CHIANTERA-STUTTE PATRICIA, 2007a, "Nazione e piccolo stato nella conflagrazione europea. Note sulle Historische Meditationen di Werner Kaegi", *Storiografia*, 11, pp. 229-254.
- CHIANTERA-STUTTE PATRICIA, 2007b, *Obedience and conscience in the correspondence between Delio Cantimori and Aldo Capitini*, in Marta Petricioli, Donatella Cherubini (a cura di), *Pour la Paix en Europe*, Frankfurt: P. Lang, pp. 461-479.
- CHIANTERA-STUTTE PATRICIA, 2010, *Il fascismo: una "nuova fede". Corrispondenze di Werner Kaegi su Basler Nachrichten (1927-1929)*, Firenze: CET.
- CHIANTERA-STUTTE PATRICIA, 2011, *Delio Cantimori. Un intellettuale del Novecento*, Roma: Carocci.
- CROCE BENEDETTO, 1945, *Machiavelli e Vico. La politica e l'etica*, in Id., *Etica e politica*, Bari: Laterza, pp. 250-6.
- DE CRISTOFARO ERNESTO, 2007, *Lecture di Machiavelli nella cultura di area tedesca fra fine Ottocento e inizio Novecento: Burckhardt, Treitschke, Meinecke*, in Paolo Carta, Xavier Tabet, *Machiavelli nel XIX e XX secolo*, cit., pp. 125-144.
- DE SANCTIS FRANCESCO, 1958, *Storia della letteratura italiana*, a cura di N. Gallo, Torino: Einaudi, vol. II.
- DE SANCTIS FRANCESCO, 1972, *L'arte, la scienza e la vita*, Torino: Einaudi, pp. 39-92.
- FEBVRE LUCIEN, 1929, "Une question mal posée: les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme", *Revue historique*, maggio giugno, pp. 1-73.
- GARIN EUGENIO, 1968, "Delio Cantimori e gli studi sull'età del rinascimento", *Annali SNSP*, II, XXXVII, pp. 221-269.
- KAEGI WERNER, 1932, Introduzione a Ernst Walser, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance*, Basel: Schwabe, pp. XI-LX.
- KAEGI WERNER, 1941, *Einleitung des Herausgebers*, in Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Bern: Hallweg.
- KAEGI WERNER, 1942-6, *Historische Meditationen*, Zürich: Fretz und Wasmuth Verlag, 2 voll.

- KAEGI WERNER, 1953, *Castellio un die Anfänge der Toleranz*, Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- KAEGI WERNER, 1969, *Erasmus ehedem und heute*, Basel: Helbing und Lichtenhahn, Basel.
- KAEGI WERNER, 1960, *Meditazioni storiche*, Bari: Laterza.
- KAEGI WERNER, 1967, *Jacob Burckhardt*, vol. VI, Basel: Schwabe.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1999, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Torino: UTET.
- MEINECKE FRIEDRICH, 1977 [1924], *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze: Sansoni.
- MICCOLI GIOVANNI, 1970, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Torino: Einaudi.
- MORANDI CARLO, 1929, "Problemi storici della Riforma", *Civiltà moderna*, pp. 668-680.
- QUAGLIONI DIEGO, 2007, *L'Italiano filo rosso del moderno*, in Paolo Carta, Xavier Tabet, *Machiavelli nel XIX e XX secolo*, cit, pp. 87-100.
- RANKE LEOPOLD VON, 1884, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, in Id., *Sämtliche Werke*, vol. 34, Lipsia: Duncker und Humblot.
- SASSO GENNARO, 1993, *Niccolò Machiavelli*, 2 voll., Bologna: il Mulino.
- SASSO GENNARO, 2005, *Delio Cantimori: filosofia e storiografia*, Pisa: Ed. della Normale.
- SIMONCELLI PAOLO, 1998, *La Normale di Pisa, Tensioni e consenso (1928-1938)*, Milano: Angeli.
- SIMPLER STEVEN H., 1985, *Roland H. Bainton. An examination of his reformation historiography*, New York: E. Mellen Press.
- TEDESCHI JOHN, 2002, *The correspondence of Roland Bainton and Delio Cantimori 1932-1966*, Torino: Olschki.
- TEÜTEBERG RÈNE, 1994, Introduzione a Werner Kaegi, *Historische Meditationen*, vol. 3 Basel: Schwabe, pp. 7-36.
- TOMMASINI ORESTE, 1883, *La vita e gli scritti di Machiavelli*, Firenze: Loescher.

*Abstract*

LA RELIGIOSITÀ DI MACHIAVELLI NEL DIALOGO FRA DELIO CANTIMORI, WERNER KAEGI E ROLAND H. BAINTON: UN ATEO, UN RIFORMATO SVIZZERO E UN PASTORE CONGREGAZIONISTA

(MACHIAVELLI'S RELIGIOUSNESS IN THE DIALOGUE BETWEEN DELIO CANTIMORI, WERNER KAEGI AND ROLAND H. BAINTON: AN ATHEIST, A REFORMED SWISS AND A CONGREGATIONIST MINISTER)

*Keywords:* Religiousness, Cantimori, Kaegi, Bainton

The article analyses three approaches concerning the meaning of religion in Machiavelli's thought. In particular it deals with the interpretation of three historians who had completely different religious beliefs and who were linked through a long-lasting friendship. The three historians - the Italian Delio Cantimori, the Swiss Werner Kaegi and the American Roland H. Bainton - were moreover all scholars fascinated by themes like the origin of the idea of tolerance in the religious debate and the Church persecution in the XVI century. The article reconstructs their interpretations of Machiavelli's thought through their works and their correspondence.

PATRICIA CHIANTERA-STUTTE  
Università degli Studi di Bari  
Facoltà di Scienze Politiche  
p.chianterastutte@scienzepolitiche.uniba.it

MARIA TERESA PICHETTO

IL “DIALOGUE AUX ENFERS  
ENTRE MACHIAVEL ET MONTESQUIEU”  
E “I PROTOCOLLI DEI SAVI ANZIANI DI SION”.

L'analisi tra i due testi che prendo in esame e, il rapporto che li lega, mettono in evidenza quanto le teorie di Machiavelli e il “machiavellismo” fossero ancora presenti, come modello di condotta politica nella Francia e nella Russia del secondo Ottocento e ancora nell'Europa del Novecento. I *Protocolli dei Savi Anziani di Sion*, il clamoroso falso che denuncia un presunto complotto “machiavellico” messo in atto da un'organizzazione segreta ebraica, è stato utilizzato dall'antisemitismo europeo e americano, e in particolare dall'antisemitismo cattolico francese e italiano da due scrittori politici cattolici italiani, Giovanni Preziosi e mons. Umberto Benigni.

Il *Dialogue aux Enfers entre Machiavel et Montesquieu, ou la politique au XIXe siècle*, scritto nel 1864, è una satira diretta contro l'autocrazia e le ambizioni politiche di Napoleone III<sup>1</sup> e ci offre uno spaccato della situazione politica e sociale della Francia del II Impero. L'autore del *pamphlet* era l'avvocato francese Maurice Joly, nato nel 1829 e morto suicida nel 1878. Repubblicano convinto, già autore dell'arringa a difesa di Orsini, l'attentatore di Napoleone III, per assecondare le sue inclinazioni e i suoi interessi frequentò anche corsi di letteratura e di economia politica, si appassionò di politica e, dato il particolare regime politico, si dedicò all'attività ribellistica.<sup>2</sup>

Profondamente liberale, individualista e nazionalista maturò il suo giudizio negativo nei confronti del regime e di Napoleone III, che descrisse non solo nel *Dialogue* ma anche nel libello *César* (Paris, s.d.), sequestrato dalla polizia prima della sua apparizione. Qui Joly, descrivendo la figura di Cesare Augusto, raffigurava per contrasto quella di Napoleone III, perché se Cesare era «uomo senza scrupoli, privo di qualsiasi senso morale e religioso... usava però con moderazione del potere assoluto», mentre l'imperatore aveva trasformato la politica «nella scienza dei pubblici misfatti» (Repetti 1995:15 e 21). Infatti anche se le Camere rimanevano non avevano più il potere di proporre le leggi, riservato all'imperatore e al suo Consiglio; la stampa era sotto-

---

<sup>1</sup> Ebbe subito due riedizioni francesi nel 1865 e nel 1868, una traduzione tedesca a Lipsia nel 1865 e una spagnola a Buenos Aires nel 1898. Fra le numerose edizioni e traduzioni più recenti (1948,1968,1987 e 1992) cfr. l'unica italiana a cura di Renzo Repetti (1995), da cui sono tratte le citazioni. Sulle edizioni contemporanee e recenti cfr. De Michelis (1998, note 50-53:195) .

<sup>2</sup> Su Joly cfr. la sua autobiografia (1870); Moulin (1991:VIII-IX); Repetti (1995:11-24).

posta a censura, la libertà di associazione ridimensionata, il controllo poliziesco accentuato.

Come oppositore al sistema Joly fu arrestato e condannato a quindici mesi di reclusione «per incitamento all'odio e disprezzo del governo»; dopo la caduta di Napoleone III e la proclamazione della Repubblica ebbe un ruolo importante negli avvenimenti che portarono alla nascita della Comune. Collaborò a vari giornali (quali «La Liberté», dove scriveva anche É. Drumont<sup>3</sup>) e fu sempre molto attento alle problematiche sociali e alle nuove povertà che si stavano creando in seguito ai processi di industrializzazione: su questo argomento pubblicò *Les Affamés, études de moeurs contemporaines* (1876), e ne diede anche molta rilevanza nel *Dialogue*.

Nella sua autobiografia Joly racconta che girovagando una sera per Parigi lungo la Senna concepì d'un tratto l'idea di mascherare il suo scopo, cioè criticare il regime di Napoleone III, in un dialogo immaginario tra Montesquieu, che avrebbe incarnato pienamente «un lato delle idee che volevo esprimere», e Machiavelli.<sup>4</sup>

Il primo, l'autore dell'*Ésprit des lois*, che Joly spesso cita letteralmente, era il teorico della libertà, della separazione dei poteri, il quale, ritenendo che il diritto e la morale dovevano costituire i fondamenti della politica, difendeva le ragioni del liberalismo; il secondo, che rappresentava «la politica della forza di fronte alla politica del diritto», sosteneva il più cinico dispotismo (Joly 1870:9).

L'autore del *Principe* (anche qui Joly ricorre spesso a citazioni letterali) dimostrava quanto sarebbe stato facile rovesciare le democrazie del secolo XIX attraverso il colpo di Stato, e istituire un potere tirannico, fondato sul terrore, sul controllo della stampa, della magistratura, dell'Università, e sostenuto dalla polizia e dall'esercito. Joly intendeva fare il processo al suo secolo mostrando che la corruzione generale delle istituzioni era giunta a tal punto che non v'era più speranza di tornare a una vera repubblica.

Non è qui possibile dar conto della ricchezza di argomentazioni (talvolta ironiche) contenuta nel dialogo e dei fondamenti teorici con i quali i due interlocutori sostengono e difendono le proprie idee. Mol-tissimi sono i rimandi diretti e indiretti alle teorie di Constant, Saint-Simon (sullo sviluppo dell'industria), Comte, Tocqueville (sulla nuova forma di servitù delle società democratiche), Joseph De Maistre (sulle costituzioni).

---

<sup>3</sup> Fondatore nel 1892 del quotidiano *la Libre parole*, il giornale che tra i primi rivelò i retroscena dell'affaire Dreyfus, iniziò la campagna anti-dreyfusarda, diffonderà le sue teorie antisemite anche nel libro *La France Juive* (1885); Rollin (1939) suppone che Drumont, fuggito a Bruxelles nel 1894, si fosse imbattuto nel *Dialogo agli inferi* del suo antico collega, che cita sia nella *France Juive* che nell'autobiografia («ce bon Jolly»).

<sup>4</sup> Ginzburg (2006:187-188) sostiene che l'idea di scrivere un dialogo era venuta a Joly pensando al *Dialogue sur le commerce des bleds* dell'abate Galiani e in particolare, per quanto riguarda i «dialoghi dei morti», si era ispirato a Luciano (*Dialoghi dei morti*) e a Fontenelle (*Nouveaux dialogues des morts*, 1683).

Montesquieu apre il III dialogo ricordando che il trionfo delle idee dell'illuminismo e del liberalismo hanno reso il dispotismo incompatibile con la situazione politica delle nazioni europee, ma subito Machiavelli, per demolire sistematicamente queste teorie (espresse nell'*Ésprit des lois*) lo mette al corrente di quello che è successo dopo il 1847, esponendo gli avvenimenti francesi più recenti, dalla rivoluzione del 1848 al colpo di Stato del 2 dicembre 1851, al plebiscito e alla proclamazione del II Impero l'anno dopo.

Dimostra quindi che «in uno dei paesi più progrediti d'Europa un individuo ha potuto impadronirsi del potere con la forza e ha instaurato un nuovo regime che combina efficacemente la pace sociale e la prosperità». Tutto questo è stato possibile a causa della fragilità che minaccia tutte le società moderne, perché il principio della sovranità popolare è «fonte d'instabilità, legittima indefinitamente il diritto alla rivoluzione,...genera l'anarchia, l'anarchia conduce al dispotismo». Poiché le masse popolari sono incapaci di governarsi da sole c'è bisogno di un uomo forte che le governi; sono inoltre necessari «una centralizzazione ad oltranza la quale metta tutta la forza pubblica a disposizione di chi governa; una amministrazione gerarchica, simile a quella dell'impero romano, che regoli meccanicamente tutti i movimenti degli individui; un vasto sistema legislativo che si riprenda una a una tutte le libertà che erano state imprudentemente concesse; un gigantesco despotismo che possa spezzare immediatamente e in qualsiasi momento tutto ciò che resiste. Il cesarismo del basso impero mi pare realizzare abbastanza bene ciò che io auspico per il benessere delle società moderne» (Repetti 1995:53-54).<sup>5</sup>

D'altronde, continua Machiavelli, sono rimproveri puerili quelli che sono stato mossi al *Principe*: «forse che la politica ha qualcosa da spartire con la morale? Si è mai visto un solo Stato reggersi sui principi della morale privata?». È sufficiente quindi che il monarca moderno faccia finta di rispettare le forme della legalità, conceda al suo popolo un'apparenza di autonomia, e non avrà la minima difficoltà ad ottenere ed esercitare il potere assoluto.<sup>6</sup>

Le persone sono pronte ad accettare qualunque decisione, purché credano di essere state loro a prenderle: perciò il monarca non deve far altro che rimettere tutte le questioni a un'assemblea popolare, naturalmente dopo essersi assicurato che l'assemblea prenda le decisioni che vuole lui. Riuscirà a contrastare le forze che cercano di opporsi alla sua volontà, poiché la stampa sarà censurata e posta

---

<sup>5</sup> Sul termine "cesarismo", coniato nel 1850 da Auguste Romieu per definire un regime che era «il risultato necessario di una fase di estrema civiltà...né monarchia né impero, né despotismo né tirannide, ma qualcosa di peculiare ancora non ben conosciuto», cfr. Ginzburg (2006:188-189).

<sup>6</sup> Joly (1864:33 e75): «non distruggerò quindi direttamente le istituzioni, ma le colpirò una ad una con un tocco impercettibile che ne guasti il meccanismo. Così colpirò di volta in volta l'organizzazione giudiziaria, il suffragio popolare, la stampa, la libertà individuale, l'insegnamento».

sotto il suo controllo e gli oppositori politici saranno sorvegliati dalla polizia. Non si deve temere né la potenza della Chiesa né i problemi finanziari: finché il principe abbaglia il popolo con il suo prestigio, con le vittorie militari, con la costruzione di imponenti edifici, con l'illusione del benessere, con lo sviluppo dell'industria, può essere sicuro del suo appoggio.

All'accusa che gli muove Montesquieu di aver fondato una «scuola che ha avuto per discepoli tutte le teste coronate, ma che serve a giustificare i peggiori misfatti della tirannide», Machiavelli replica che il suo trattato sul *Principe* non ha insegnato niente che già non si sapesse sulla pratica del potere. «Il suo solo crimine è stato quello di dire la verità ai popoli e ai re; non la verità morale, ma la verità politica». E conclude: «Non sono io il fondatore della dottrina di cui mi è stata attribuita la paternità: è l'animo umano. Il machiavellismo è anteriore a Machiavelli». Spiega poi la fortuna delle sue teorie partendo dalla considerazione che a società nuove occorre adattare sistemi politici nuovi: «la potenza delle mie dottrine sta nel fatto che esse si adattano a tutti i periodi storici e a tutte le sue situazioni. Machiavelli oggi ha dei nipoti che ben conoscono il prezzo delle sue lezioni. Mi si crede molto vecchio e, invece, divento ogni giorno più giovane» (Repetti 1995:31 e 65).

Osserva Repetti: «Così il Machiavelli-Napoleone non è solo l'imperatore del 1852, ma è anche il sovrano che con abile arte, machiavellica appunto, di dissimulazione tenta di consolidare il proprio potere anche tramite il ricorso a concessioni che apparentemente vanno in direzione contraria al processo di assolutizzazione del potere stesso» (Repetti 1995:22).<sup>7</sup>

Si tratta di vedere ora brevemente quanto le opere dei protagonisti del *Dialogue* fossero diffusi e letti in Russia, dal momento che i *Protocolli*, il più celebre falso antisemita mai prodotto, sono stati costruiti nell'ambiente politico russo utilizzando molte fonti oltre al libello di Joly.

L'accostamento tra i due nomi di Machiavelli e di Montesquieu non è originale di Joly, ma inizia già con Voltaire nell'*Anti-Machiavelli di Federico II di Prussia* (1740) (Gentile 1972) (De Michelis 1998:53) e con un ponderoso trattato in due voll. di J. Venedey (1805-1871), *Macchiavel, Montesquieu und Rousseau* (1850).<sup>8</sup>

Per quanto riguarda Montesquieu le sue opere principali erano state tradotte in Russia nella seconda metà del Settecento, quando anche in ambito accademico si avviarono riflessioni su *L'Esprit des lois* (1748); sicché il suo nome godeva di grande popolarità e di fama di avversario dell'assolutismo, di "padre del liberalismo" politico, diffusa nella cultura russa di "sinistra" (Belinskij, Herzen...). Anche il

---

<sup>7</sup> Cfr. Cohn (1969:49), Pichetto (1983:53-54) e Scaglione (1957:227-241).

<sup>8</sup> Su questo punto cfr. De Michelis (1998:138-145) nel capitolo *Machiavellismo e antimachiavellismo*.



giovane Tolstoj (1847-1854) «studia *l'Istruzione* di Caterina II per la riforma del codice e lo confronta con *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu» (Fridlender 1995).<sup>9</sup>

Nella Russia imperiale post-petrina l'opera di Machiavelli è sempre stata colpita da forte interdizione. De Michelis cita il caso del principe Dmitrij Golicyyn che nel 1736 durante un processo per abuso di potere venne anche accusato di possedere nella sua biblioteca le opere di Machiavelli.

Machiavelli, come è noto, fece la sua comparsa nella stampa russa in piena età cateriniana, con la traduzione del *pamphlet* antimachiavellico di Federico II (1769) (Procacci 1995:290).<sup>10</sup> Qualche anno dopo il segretario fiorentino ricomparve come attore di un *dialogo dei morti* di G. Lyttleton, *Henry Duke of Guise-Machiavel*, tradotto in russo nel 1788 da S. Bobrov, «in cui si mostrava la brutta fine che attende chi segue Machiavelli nell'assenza di scrupoli».

*Il Principe* fu tradotto in russo dal francese solo un secolo dopo da N. Kuročkin (1830-1884), militante del gruppo populista *Terra e libertà* che utilizzò a scopo politico le idee di Machiavelli in senso rivoluzionario e che rappresenta il retroterra dell'elaborazione dei *Protocolli* («machiavellismo rivoluzionario russo»).

De Michelis osserva «che il machiavellismo dei *Protocolli* è, se così si può dire, più 'machiavellico' che non 'machiavelliano' in quanto i principi cui si ispirano, nell'organizzazione e nella metodologia operativa del "piano" del complotto, è rappresentata dall'*incipit* del VI Protocollo: "Ci dobbiamo assicurare tutte le armi che i nostri avversari potrebbero usare contro di noi"; questa frase ripete quasi alla lettera una battuta del Machiavelli-Napoleone di Joly senza però avere un riscontro preciso né ne *Il Principe* né in altri testi di Machiavelli». Ma è tuttavia innegabile che tutta la doppiezza del discorso dei *Protocolli* attribuito ai "Savi di Sion" in relazione al loro piano di «conquista del mondo» è ispirato ai principi "machiavellici" non solo come valori e aspirazioni, ma anche come modelli tattici.

L'identificazione dello "spirito ebraico" col machiavellismo (e anche con il nihilismo e in genere con la rivoluzione) non è originale dei *Protocolli* ma era già stata ampiamente tematizzata da Osman Bey trent'anni prima, quando scriveva che «la politica degli ebrei è un vero capolavoro di macchiavellismo (sic!) che nessuna razza ha mai saputo sorpassare. Pure ai nostri giorni questa politica costituisce l'anima e lo spirito del giudaicismo; e il così detto *nikilismo* non è altro che un esercito dove i Russi figurano come militi e gli Ebrei come stato maggiore».<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Citato in De Michelis (1998:144).

<sup>10</sup> Citato in De Michelis (1998:140).

<sup>11</sup> Osman Bey (pseudonimo di Fr. Millingen) (1873; tr. it. Venezia: 1880; 1883; fu riesumato negli anni delle leggi razziali, Bologna, 1939): cfr. De Michelis (1998:139, 149-152). Osman Bey (1836-1901), figlio di un medico inglese, Julius Millingen, stabi-

La storia dei *Protocolli* è stata compiutamente ricostruita da Norman Cohn (1969),<sup>12</sup> il quale analizza anche i moventi secondari che nel corso dei secoli hanno determinato il formarsi di un pregiudizio largamente diffuso nei popoli e i vari falsi antecedenti relativi al mito della cospirazione mondiale ebraica; in tempi più recenti è stata ancora più approfondita soprattutto da P. A. Taguieff e da Cesare De Michelis.

De Michelis, che compie una dettagliata esegesi sull'origine e il contenuto del testo, indica anche altri libri che sarebbero serviti per elaborare i *Protocolli*: il romanzo *Biarritz* (1868-76) di H. Goedsche (pseud. di sir John Radcliffe, 1815-1878), subito tradotto in russo e dal quale venne estrapolata la scena del cimitero ebraico di Praga, che rielaborata, fu presentata come "documento" col titolo *Discorso del rabbino Praga* (Eco 1994 e 2010);<sup>13</sup> *L'istruzione per il grado di Reggente e Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (London, 1797) dell'abate Barruel, tradotta in russo all'inizio del secolo; e ritrova anche spunti da Tolstoj per la «politica pedagogica»; da Dostoevskij (in particolare *La leggenda del Grande Inquisitore* per il riferimento alla volontaria rinuncia alla libertà da parte delle masse); da John Stuart Mill per il «dispotismo della maggioranza» (De Michelis 1998:50-52).

Come appare chiaramente da un raffronto diretto fra i due testi,<sup>14</sup> il plagiatario ha copiato spudoratamente il *Dialogue*: più di centosessantasei passaggi dei *Protocolli*, cioè due quinti dell'intero testo sono chiaramente basati su passaggi del libro di Joly; in nove capitoli i plagi formano più della metà del testo, in alcuni raggiungono i tre quarti, in uno (il Protocollo VII) costituiscono quasi l'intero testo. Anche la suddivisione dei capitoli è pressappoco uguale: i ventiquattro capitoli dei *Protocolli* corrispondono approssimativamente ai venticinque del *Dialogue*. Solo verso la fine, dove predomina la profezia dell'era messianica, il plagiatario si permette una certa indipendenza dal modello.

Le idee centrali dei *Protocolli* sono che tutti gli avvenimenti e le ideologie che avevano condotto l'Europa tradizionale al tramonto non erano casuali, ma obbedivano a un preciso piano di distruzione e di

---

litosi a Costantinopoli, e di una francese, intraprese la carriera militare nell'Impero ottomano mutando il suo nome in Osman Bey: fu una delle figure "più bieche" dell'antisemitismo ottocentesco.

<sup>12</sup> Cfr. anche, oltre al già citato De Michelis, Romano (1992).

<sup>13</sup> Nell'Introduzione a Eisner (2005:V) Eco cita altre fonti quali *Le juif errant* (1844-45) e *Les mystère du peuple* (1849-56) di Eugène Sue, incentrati su presupposti razziali; afferma inoltre che Gödsche non faceva altro che copiare una scena da *Josef Balsamo* (1849) di Dumas e che il discorso del Gran Rabbino viene usato da François Bournand nel suo libro *Les Juifs, nos contemporains* (1896).

<sup>14</sup> Il raffronto testuale dei brani plagiati viene fatta anche da Cohn (1969:225-228) e da Eisner (2005:71-87): la storia raccontata da Eisner, usando l'arte del fumetto, è stata pensata per un pubblico non specialistico nella speranza di contrastare la propaganda antisemita con un linguaggio più accessibile.

conquista del dominio mondiale elaborato in conferenze segrete da un'organizzazione ebraico-massonica. La sua azione si sviluppava su tre piani: venivano diffuse ideologie alle quali non si credeva affatto, come la democrazia, il liberalismo e il marxismo, ma che servivano per diffondere la sovversione; in seguito si cercava di ottenere il controllo della stampa internazionale; e, in terzo luogo, si tendeva a controllare la finanza internazionale, cioè la massima parte dell'oro del mondo: così, dopo venti secoli di dominazione cristiana, le tribù d'Israele avrebbero ritrovato la direzione della storia universale e creato una società nuova, gerarchica, poliziesca, nella quale gli ebrei avrebbero dovuto occupare tutti i posti di comando (Pichetto 1983:52).

La fortuna dei *Protocolli* fu dovuta al disordine politico, al caos economico, ai timori e all'incertezza del futuro, ma soprattutto alla scomparsa degli imperi centrali e alla rivoluzione russa, avvenimenti che alla borghesia impaurita dal corso che stava prendendo la storia sembrarono confermare il complotto dei Savi di Sion.

Questo documento era stato diffuso in Europa e in America allo scopo di giustificare al momento giusto l'odio antiebraico e di screditare i movimenti politici progressisti, presentandoli come un'astuta manovra dell'internazionale ebraica tendente alla conquista del mondo. Fanno da sfondo anche l'*affaire Dreyfus* e la convinzione di Theodor Herzl della necessità di creare uno stato ebraico come unica via di fuga dall'antisemitismo. E come l'*affaire Dreyfus* identificava gli ebrei con le forze moderne liberali e socialiste, l'esistenza di un congresso sionista fornì agli antisemiti nuove "prove" di una "cospirazione" ebraica che andava affrontata e sconfitta.<sup>15</sup>

In America i *Protocolli* videro la luce nel 1920 in due edizioni: la prima a New York sotto lo pseudonimo *Praemonitus Praemunitus*, la seconda a Boston in un volume dal titolo *The Protocols and World Revolution*. Gli editori della seconda edizione scrivevano nell'*Introduzione* che «la strategia di suscitare l'odio di classe tra le nazioni cristiane e di incoraggiare a questo scopo il radicalismo rivoluzionario, tema centrale dei *Protocolli*, era confermata dalla parte preminente che avevano avuto gli Ebrei nei movimenti rivoluzionari in molte parti del mondo». Anche il giornale di Henry Ford, il *Dearborn Independent*, aveva scatenato una campagna ideologica antisemita e lui stesso pubblicò e distribuì centinaia di migliaia di pamphlet tra il 1921 e il 1922, intitolati in modo provocatorio *The International Jew; Jewish Influences in American life* (Pichetto 1983:49).

In Germania, dove l'umiliazione della disfatta e le conseguenze della guerra venivano attribuite da molte pubblicazioni a un complotto straniero e spiegate con la cospirazione mondiale giudaico-massonica, i *Protocolli* fecero la loro comparsa nel 1919 con il titolo

---

<sup>15</sup> Cfr. Bronner, Postfazione a Eisner (2005:127).

*Die Geheimnisse der Weisen von Zion (I segreti dei Saggi di Sion)*, pubblicati da Gottfried zur Beek (pseud. di Ludwig Müller, detto Müller von Hausen) ed ebbero un rapido successo, tanto che furono ristampati due volte nel corso del mese che seguì la pubblicazione e cinque volte prima della fine del 1920. Furono poi sfruttati dalla propaganda nazista, in particolare dall' "ideologo" ufficiale Alfred Rosenberg, per giustificare la scalata al potere, la guerra e il genocidio, e da Hitler che nel *Mein Kampf* citò i *Protocolli* per dimostrare le manovre grazie alle quali gli ebrei intendevano assicurarsi la dominazione del mondo.

Per quanto riguarda l'Inghilterra, nel gennaio (o febbraio) del 1920 uscì un'edizione anonima dei *Protocolli* pubblicata con il titolo *The Jewish Peril. Protocols of the Learned Elders of Zion*, probabilmente di Wickham Steed,<sup>16</sup> corrispondente del *Times* in Russia. Seguì un riassunto in un lungo articolo sul *Times* dell'8 maggio, che sostanzialmente ne avallava l'autenticità, e una seconda edizione nell'estate del 1921.

Anche Victor Marsden, corrispondente del *Morning Post* in Russia, pubblicò una nuova traduzione dei *Protocolli* (London, *The Britons*, 1921, ancora in vendita a Londra nel 1978 e dopo) che era stata preceduta nell'estate del 1920 da una serie di diciotto articoli in cui era esposto per intero il mito della cospirazione giudeo-massonica, naturalmente col dovuto riferimento ai *Protocolli* (pubblicati in un libro dal titolo *The Cause of World Unrest*, London, 1920).

In Francia soprattutto i *Protocolli* godettero di un grande favore.

Grazie all'interesse suscitato dalla prima traduzione inglese e dagli articoli del *Times*, nel giugno del 1920 molti giornali di destra, come l'*Action française* e *La Vieille France* di Urbain Gohier, pubblicarono estratti e recensioni o anche il testo integrale. Anche il quotidiano *la Libre parole*, rimasto fedele allo spirito antisemita del suo fondatore Édouard Drumont, continuò a diffondere l'idea della cospirazione giudaico-massonica come fattore influente nella vita politica francese.

Ancora maggior successo, per l'autorevolezza e importanza della firma, ebbe la traduzione curata da monsignor Jouin (1844-1933). Parroco della Chiesa di S. Agostino a Parigi, elevato poi alla dignità di protonotario apostolico da Pio XI, aveva iniziato le sue campagne contro la cospirazione giudaico-massonica nel 1912, fondando la *Revue internationale des sociétés secrètes*. Il testo dei *Protocolli*, pubblicato nel settembre del 1920, dopo essere uscito sulla sua rivista, costituiva il primo volume di una serie intitolata *Le péril judéo-maçonnique*; i tre volumi successivi erano dedicati all'edizione critica delle principali versioni russa, tedesca e polacca.

---

<sup>16</sup> Così De Michelis, (1998:46) e Taguieff (1992, I:39); invece Cohn (1969:116) ritiene che l'autore sia Robert Wilton.

Ma fu la quarta edizione, ricavata direttamente dal testo russo del 1905, e pubblicata all'inizio del 1921, ad ottenere in Francia la maggior popolarità, tanto da essere ristampata sedici volte nel primo anno: il curatore era Roger Lambelin, il quale, dopo aver diretto l'ufficio politico del Duca di Orléans, si avvicinò al campo demagogico e antisemita de *L'Action française* (Lambelin 1921 e 1924).

Molti scrittori avevano tentato di dimostrare che non era imputabile agli ebrei il sorgere del bolscevismo, negavano l'esistenza di una congiura ebraica, e avevano elaborato le ipotesi più svariate sull'origine del libello.

Fortunatamente, quando questo libro incominciò a diventare una minaccia grave, il corrispondente del *Times* a Costantinopoli, Philip Graves, in una serie di articoli del 16, 17 e 18 agosto 1921 rivelò che i *Protocolli* erano stati in gran parte copiati da un libello (quello di Joly appunto), il cui originale gli era stato dato da un russo rifugiato in Turchia.<sup>17</sup>

Ma chi era stato l'autore del falso? A circa trent'anni dalla sua pubblicazione, Peter Ivanovic Račkovskij, capo dell'Okhrana (la polizia segreta zarista) a Parigi, utilizzò il *Dialogue* per fabbricare i *Protocolli* avvalendosi della collaborazione di Mathieu Golovinskij, un giovane astuto e privo di scrupoli che proveniva da una famiglia aristocratica caduta in disgrazia e diventato in seguito un dirigente del nascente movimento bolscevico.<sup>18</sup>

Račkovskij, piccolo funzionario, nel 1879 era stato arrestato a causa di compromettenti amicizie con studenti di tendenze più o meno rivoluzionarie; posto di fronte all'alternativa tra la Siberia e la carriera nella polizia segreta, scelse la seconda, che in pochi anni gli assicurò un potere eccezionale. Nel 1884 venne inviato a Parigi a dirigere lo spionaggio russo in Francia, Svizzera, Inghilterra e Germania, col compito di sorvegliare le attività dei terroristi emigrati e scoprire i loro collegamenti in Russia.

Numerosi attentati, nell'ultimo decennio del secolo, furono organizzati da lui, al solo fine di attribuirne la responsabilità agli ebrei. Il suo impegno consisteva nel presentare tutti i partiti di sinistra, dai liberali moderati ai rivoluzionari più estremisti, come strumenti nelle mani degli ebrei. Cercava cioè di fornire un'efficace base propagandistica alla campagna antisemita che le autorità russe stavano portando avanti con l'intento di screditare agli occhi della borghesia e del popolo il movimento progressista, presentandolo, appunto, come

<sup>17</sup> Graves (1921): è la ristampa degli articoli apparsi sul *Times*. De Michelis (1998:46) identifica «un certo signor X» con Mixail Raslovlev (1893-1987). Cfr. anche Taguieff (1992) e (2006) e Charles (1938).

<sup>18</sup> Secondo Cohn (1969:73) i *Protocolli* erano stati confezionati in Francia tra il 1894 e il 1899 e anche Ginzburg, in base a quanto scrive Rollin già citato (2006:199-2001) propende per questa ipotesi; De Michelis (1998:58-60) invece ritiene, sulla base di altri dati e di elementi interni al testo, che siano stati elaborati in Russia nel 1902-1903. Su Galovinskij cfr. anche Eisner (2005:VII-IX).

una subdola macchinazione ebraica e indirizzare contro gli ebrei il diffuso malcontento suscitato dal regime zarista (Cohn 1969:52-61). Non a caso, negli anni a cavallo del secolo, si scatenò tutta una serie di sanguinosi *pogroms* chiaramente ispirati dall'alto, e si rispolverarono contro gli ebrei le accuse di omicidio rituale.

Nel 1906 Račkovskij contribuì alla fondazione di una lega antisemita (*Unione del popolo russo*) i cui membri (da Butmi a Vinberg), negli anni venti, avrebbero avuto una parte rilevante nella diffusione dei *Protocolli*; bande armate organizzate e pagate da questa *Unione* crearono un modello di terrorismo politico e massacro di ebrei che doveva influire direttamente sul nazismo. Non sorprende quindi che Gottfried zur Beek (il curatore della prima traduzione straniera dei *Protocolli* in Germania) abbia affermato che Račkovskij, morto nel 1911, fu ucciso per ordine degli Anziani di Sion.

L'edizione dei *Protocolli* che godette della maggior diffusione e sulla quale si basarono le traduzioni successive fu quella curata dallo scrittore mistico russo Sergei Nilus (che era stato implicato nel 1902 con Račkovskij in un intrigo di corte a San Pietroburgo), pubblicato nel 1905 a Carskoe Selo, e inserito nel cap. XII del libro *L'Anticristo considerato come una possibilità politica imminente* (II edizione del libro *Il grande nel piccolo*, 1902). Nilus lo presentò come un documento datogli dal maresciallo Alexis Suxotin nel 1901 e che sarebbe stato sottratto ad una misteriosa organizzazione ebraico-massonica, i cui membri erano riuniti al congresso sionistico di Basilea nel 1897: descriveva «il piano e lo sviluppo di una sinistra congiura mondiale, avente il preciso scopo di determinare lo smembramento inevitabile del mondo non rigenerato».<sup>19</sup>

E veniamo finalmente alla diffusione in Italia, che avvenne attraverso due personaggi legati all'ambiente cattolico: Giovanni Preziosi e mons. Umberto Benigni.

Non mi soffermo troppo sulla figura di Preziosi, nota a tutti gli studiosi dell'antisemitismo in Italia. Ricordo soltanto che, nonostante provenisse dal movimento democratico-cristiano (fu anche collaboratore di Murri) non giunse all'antisemitismo attraverso la sua formazione ecclesiastica, anche se nei primi anni del '900 fu stimato sacerdote (poi spretato), ma sulla scia delle notizie che ricavava dalla pubblicistica antiebraica internazionale (*Libre parole* di Drumont, *La Vieille France*, *il Morning Post*...).

L'antisemitismo divenne per lui la chiave per interpretare la crisi dell'Italia uscita esausta dalla guerra e per capire l'insuccesso dei sogni espansionistici. Il fallimento di questi sogni, che andava politicamente giustificato agli occhi degli italiani con qualche cosa d'irrazionale, di subdolo, di diabolico, fu spiegato con l'esistenza di una congiura ebraica internazionale, attuata dalle democrazie occi-

---

<sup>19</sup> Nilus, Introduzione all'ed. del 1905, riportata in *I Protocolli dei Savi anziani di Sion* (1937:11). Su Nilus cfr. Chayla (1921:3-4) e Cohn (1969:62-69).

dentali, dalla massoneria, dal socialismo e dal bolscevismo, altrettanti strumenti di un potere segreto ebraico e destinata ad asservire il mondo e soprattutto le nazioni povere, prima fra queste l'Italia.<sup>20</sup>

La sua adesione prima al nazionalismo e poi al fascismo, ma soprattutto la sua attività giornalistica svolta attraverso la rivista da lui fondata, *La Vita Italiana*, e i suoi numerosi scritti, ebbe una funzione determinante nell'exasperare e portare alle estreme conseguenze la campagna d'odio del fascismo contro gli ebrei.

La sua principale fonte ideologica e documentaria, il testo da lui sempre citato a sostegno delle sue affermazioni furono proprio i *Protocolli*, da lui pubblicati in Italia nel febbraio del 1921, traducendo dall'inglese il testo di S. Nilus.

In Italia, fin dal 1921, i *Protocolli* furono dalla maggioranza della stampa sdegnosamente respinti come falsi grossolani e puerili: l'unica rivista che diede ampio spazio a questo problema fu logicamente *La Vita italiana*, che costantemente dal 1921 al 1938 si occupò di Nilus e dei suoi libri, dell'origine, autenticità e diffusione del documento. In difesa dei *Protocolli* Preziosi scrisse, nella Prefazione all'edizione del 1921, che il problema della "autenticità" del documento era secondario e da sostituirsi con quello, ben più serio ed essenziale, della sua "veridicità": «Nessuno nega che un programma reso pubblico nel 1905 abbia oggi il suo pieno, stupefacente, spaventoso adempimento, e non solo in genere ma in molti punti particolari. O il documento è formalmente autentico, o esso fu compilato su vari documenti autentici e su informazioni sicure, dando a queste membra sparse una unità di corpo. Ora, ogni onesto e intelligente lettore troverà che nell'uno e nell'altro caso il documento è prezioso».

Se l'attività di Preziosi e l'edizione dei *Protocolli* da lui curata nel febbraio del 1921 sono ben noti alla storiografia sull'antisemitismo in Italia durante il fascismo, un singolare silenzio circonda un'altra edizione del clamoroso falso, quella pubblicata un mese dopo da mons. Umberto Benigni sulla rivista *Fede e Ragione*, riprendendo l'edizione francese curata da mons. E. Jouin, di cui abbiamo già parlato.<sup>21</sup> Così come del resto è poco conosciuta la continua e violenta polemica antiebraica da lui condotta lungo l'intero arco della sua vita, attraverso una serie di pubblicazioni, periodici, bollettini e libelli vari.

---

<sup>20</sup> Sulle origini dell'antisemitismo di Preziosi e la sua attività durante il fascismo cfr. De Felice (1961) e Pichetto (1983:42-45 e 57). Preziosi curò ancora cinque edizioni, fino al 1944 e altre furono pubblicate da altri curatori. Nonostante nel 1955 i *Protocolli* siano stati presenti alla esposizione internazionale sui *Falsi nella storia e nell'arte*, organizzata a Parigi dall'Interpol, continuano a essere diffusi in Europa dai movimenti della destra radicale e anche nei paesi arabi (soprattutto in Iran), ma anche in Giappone e in America.

<sup>21</sup> Questa edizione è naturalmente conosciuta da uno dei maggiori studiosi di Benigni: Poulat (1969); era citata poi soltanto da Piperno (1964:57) e da Webster (1964). Dopo la pubblicazione del mio libro ne parla soprattutto De Michelis (1998:163-179).

Benigni (1862-1934) fu professore e giornalista, storico e politico, affascinato dalla funzione sociale e dalla politica internazionale della Chiesa, massimo rappresentante in Italia del cattolicesimo integrale. Compì gli studi nel seminario della sua città natale (Perugia) dove ricevette gli ordini nel dicembre 1884, proseguendo poi la sua carriera ecclesiastica e l'attività pubblicistica a Roma.

L'idea fissa del pericolo ebraico, degli ebrei come oscuri fomentatori di congiure e di rivoluzioni, nemici implacabili della Chiesa e di ogni ordine costituito, divenne ben più congrua e aggressivamente efficace nel contesto dell'integrismo cui era approdato; e lo avvicinava sempre più ai modelli del pensiero reazionario europeo, che degli invisibili maneggi massonici-semitici aveva fatto una delle proprie idee fulcro, e uno dei tambureggianti argomenti della propaganda antiliberale e progressista.

Le argomentazioni fondamentali della sua polemica antiebraica erano le stesse usate da Preziosi, che ricavano dalle stesse fonti italiane e straniere: gli ebrei ritenuti sostenitori di dottrine sovversive come il liberalismo, il socialismo e il bolscevismo; la loro potenza economica e il legame con la massoneria; la degenerazione della religione israelitica che avrebbe condotto gli ebrei al "deicidio"; l'internazionalismo degli ebrei, costante pericolo per la compattezza nazionale dell'Italia come di altri paesi (Pichetto 1983:108).

Ma su un'altra accusa soprattutto Benigni fondò la sua accanita battaglia, e in questo campo non tardò a segnalarsi, con sua abilità di ricercatore (e di manipolatore): ed è l'aberrante tesi dell'omicidio rituale praticato dagli ebrei. Ad ogni Pasqua, si sosteneva, essi uccidevano un ragazzo cristiano per conservarne il sangue, da utilizzare ritualmente in cerimonie di vario tipo: sarebbe servito, ad esempio, per la preparazione del pane azzimo e del vino rituale. Questa accusa si diffuse principalmente già a partire del XII secolo e da allora riapparve costantemente nell'ambito della polemica cristiana antisemita provocando numerosi processi (Pichetto 1993:431-444).

Una maggiore intensificazione e diffusione della superstiziosa credenza si ebbe nella seconda metà dell'Ottocento, specie nell'Europa centrale e orientale, e testimonia un'azione antisemita più insidiosa e organizzata. In Italia l'organo clericale che ricorse più insistentemente a questo tema fu *La Civiltà cattolica* con i numerosi articoli pubblicati tra il 1881 e il 1893 dai padri G. Oreglia e da F. S. Rondina, citati poi per vent'anni dagli antisemiti clericali italiani e utilizzati in Francia anche da Édouard Drumont. E proprio nell'ambito di questo diffuso movimento antisemita si inserisce l'attività di monsignor Benigni, che a partire dal 1890 pubblicò numerosi articoli, studi molto documentati, libelli, opuscoli fino al 1926.

Quella dell'omicidio rituale non era comunque che una, e sia pure la più specifica e caratterizzante, delle direttrici lungo le quali si muoveva Benigni nella sua inesauribile polemica antisemita; le altre



erano comuni ai principali gruppi antiebraici operanti in quel tempo in Europa. Si potrebbe essere tentati di far rientrare l'attività del monsignore umbro nel più ampio quadro dell'antisemitismo cattolico post-risorgimentale e delle sue motivazioni economiche (rivalità e concorrenza fra la Chiesa e gli ebrei in campo immobiliare e bancario) e politiche (antisemitismo come reazione indiretta al liberalismo e alla laicizzazione nel periodo di più aspro contrasto fra Chiesa cattolica e nuovo stato unitario). E tuttavia il fervore e l'attivismo di Benigni andarono ben oltre, nel tempo, sì da discostarsi sensibilmente dall'atteggiamento prevalente della gerarchia ecclesiastica.

Il momento culminante della sua campagna fu la pubblicazione su *Fede e Ragione*, periodico integrista fondato nel 1919 e diretto da don Paolo de Töth,<sup>22</sup> dei *Protocolli dei Savi anziani di Sion*, che costituivano per Benigni la prova più evidente e inconfutabile del piano ebraico per la conquista del mondo. Essi uscirono prima come supplementi della rivista (con lo pseudonimo FER), dal 27 marzo al 12 giugno 1921 e poi a Firenze nel 1922 in un volumetto di 64 pagine dal titolo *I documenti della conquista ebraica del mondo*. È da notare che Preziosi e Benigni, pur avendo pubblicato i *Protocolli* a un mese di distanza, non citano mai le rispettive edizioni, ma continuano ognuno la propria polemica citando gli stessi avvenimenti e le stesse fonti.

Secondo Benigni, anche se i *Protocolli* erano stati boicottati o accolti, anche da moltissimi cattolici, come una favola, tuttavia la critica aveva ormai messo fuori discussione l'altissimo valore di questo testo nel quale gli Anziani di Israele avevano raccolto le norme da seguire nella grande lotta del ristabilimento del regno di Giuda. Non era quindi più un mistero che il giudaismo avesse sostenuto economicamente tutte le rivoluzioni, fino all'ultima della Russia bolscevica, i cui capi appartenevano tutti al ghetto e la cui «azione devastatrice e assassina altro non era in pratica, in morale, in religione, in sociologia che la pratica e l'attuazione dei *Protocolli*» (Brand 1923:6).

Queste due edizioni dei *Protocolli* e le figure dei loro curatori ci offrono anche un quadro dei rapporti tra l'antisemitismo fascista e l'antigiudaismo cattolico, per il quale rimando ai saggi di G. Miccoli (1997) e di R. Moro (2002).

Il *pamphlet* di Joly, (ripreso dai *Protocolli*) quindi, sembrava fatto apposta per rappresentare la natura "machiavellica" dello "spirito ebraico"; ma se in Joly rimane entro i limiti fissati dal machiavellismo classico, e si limita alla presa e conservazione del potere dello Stato, nei *Protocolli* mira alla conquista del governo del mondo.

---

<sup>22</sup> Questa «rivista cattolica di cultura e di critica» era stata fondata nel 1919 per difendere «l'integrità della dottrina cattolica, per combattere la setta massonica e i suoi complici» e fu diretta a Firenze da don Paolo De Töth e, a Roma, da Benigni, che però non firmava i suoi articoli. Fu sospesa il 31 dicembre 1929 dall'autorità ecclesiastica. Su De Töth (1881-1965) cfr. Pichetto (1983:117).

La convinzione che l'ebraismo sia per sua natura "machiavellico" è poi passata nell'antisemitismo occidentale, in particolare nei testi che, in sintonia con i *Protocolli*, sono alle origini del nazismo e del fascismo (Taguieff 2006:49-50) (De Michelis 1998:145). Pur non soffermandoci sui libri più noti della propaganda antisemita, si può segnalare come proprio nel marzo del 1920, quando ancora non era stato dimostrato che alla base dei *Protocolli* vi fosse il *Dialogue* di Joly, fu pubblicato un altro falso intitolato *Il pensiero trionfante (neomachiavellismo) e noi ebrei*, sotto l'incredibile nome del dottor Siegfried Pentha-Tull, che si rallegrava pubblicamente per il successo del piano esposto nei *Protocolli*. In quell'epoca il giornale *Deutsche Zeitung* stava pubblicando un racconto a puntate dove compariva un malvagio ebreo che si chiamava Pentha-Tull: non fu difficile scoprire che l'autore del falso e anche dei racconti era Hans Schliepmann, un ben noto antisemita (Cohn 1969:1049) (De Michelis 1998:213, nota 4).

Accanto all'antisemitismo, il lascito più persistente dei *Protocolli* è proprio la loro ideologia "machiavellica" che ha avuto un notevole fascino sul fascismo. Paolo Misciattelli (1882-1937, di madre russa) presentando nel 1920 su *Il Resto del Carlino* la prima edizione inglese dei *Protocolli* li descrisse infatti come «un vasto e machiavellico piano di conquista semita del mondo iniziato trionfalmente con la rivoluzione russa». <sup>23</sup>

## Bibliografia

- ACITO ALFREDO, 1939, *Machiavelli contro l'anti-Roma*, Premio San Remo.
- BENIGNI UMBERTO [FER] (a cura di), 1921, *I documenti della conquista ebraica del mondo. I Protocolli dei saggi anziani di Sion*, "Fede e Ragione", supplementi ai numeri 13-21, 23-26.
- BENIGNI UMBERTO [H. BRAND], 1923, "Per la difesa sociale", *Fede e Ragione*, IV, n.20.
- CHARLES PIERRE S. J., 1938, *Les Protocoles des Sages de Sion*, "Nouvelle Revue théologique", 65, pp.56-78; tr. it. *I Protocolli dei Savi anziani di Sion*, Brescia, 1939.
- CHAYLA ALEXANDRE (du), 1921, *Serge Alexandrovich Nilus et les Protocoles des sages de Sion (1909-1920)*, "Tribune juive", 14 mai.
- COHN NORMAN, 1969, *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World-Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, London, 1967; tr. it. *Licenza per un genocidio. I "Protocolli degli Anziani di Sion": storia di un falso*, Torino: Einaudi, 1969.
- DE FELICE RENZO, 1961, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino: Einaudi.

---

<sup>23</sup> *Imperialismo massimalista* (1920), fu il primo scritto pubblicato in Italia dedicato interamente ai *Protocolli*, basandosi sulla traduzione inglese; Preziosi notò che «il solo che in Italia si occupò dei *Protocolli* fu P. Misciattelli» (*La Vita Italiana*, 15-VIII-1920). Cfr. De Michelis (1998:145) e *La Menzogna della razza* (1994:265). Ricordiamo l'influenza dello studio di Machiavelli nella formazione della psicologia di Mussolini che nel 1923-24 aveva scritto un *Preludio a Machiavelli* (De Felice 1966:465 e De Michelis 1998:214); sul "machiavellismo fascista" cfr. anche Acito (1939), che fu anche direttore del *Centro di preparazione politica per lo studio del problema ebraico* di Milano.

- DE FELICE RENZO, 1966, *Mussolini il fascista. I. La conquista del potere. 1921-1925*, Torino: Einaudi.
- DE MICHELIS CESARE, 1998, *Il manoscritto inesistente. I "Protocolli dei savi di Sion": un apocrifo del XX secolo*, Venezia: Marsilio.
- DRUMONT ÉDOUARD, 1885 (e 1886), *La France Juive, essai d'histoire contemporaine*, Paris.
- DRUMONT ÉDOUARD, 1891, *Le testament d'un antisémite*, Paris.
- ECO UMBERTO, 1994, *Protocolli fittizi*, in Id., *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, e ed. ingl., 1994, *Six Walks in the Fictional Woods*, Cambridge: Harvard University Press.
- ECO UMBERTO, 2010, *Il cimitero di Praga*, Milano: Bompiani.
- EISNER WILL, 2005, *Il complotto: la storia segreta dei Protocolli dei Savi di Sion*, Introduzione di Umberto Eco, Postfazione di Stephen Eric Bronner, Torino: Einaudi.
- FORD HENRY, 1921, *The International Jew: the world's foremost problem*, Dearborn: The Dearborn Publishing Co; tr. it., 1938, *L'ebreo internazionale. Un problema del mondo*, Milano: Sonzogno.
- FRIDLENDER GEORGII, 1995, *Aspetti filosofici della letteratura russa*, Napoli: La città del Sole.
- GENTILE FRANCESCO, 1972, *Machiavelli e Montesquieu*, in *Studi machiavelliani*, Verona: Palazzo Giuliani, pp. 321-342.
- GINZBURG CARLO, 2006, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano: Feltrinelli.
- GRAVES PHILIP, 1921, "The End of the Protocols", *Times*, 16-18 agosto, e 1921, *The Truth about the Protocols: A literary forgery*, London (ristampa degli articoli del *Times*).
- JOLY MAURICE, 1863, *Le barreau de Paris, études politiques et littéraires*, Paris;
- JOLY MAURICE, 1864, *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu ou la politique au XIXe siècle par un Contemporain*, Bruxelles: Martens et Fils;
- JOLY MAURICE, 1870, *Maurice Joly, son passé, son programme, par lui même*, Paris: Lacroix.
- JOLY MAURICE, 1876, *Les Affamés, études de moeurs contemporaines*, Paris: Dentu.
- JOUIN ENEST, 1920-22, *Le péril judéo-maçonnique. I. Les "Protocols" des Sages de Sion;, II-III. La Judéo-Maçonnerie et l'Eglise Catholique; IV. Les Protocols de 1901 de G. Butmi*, Paris.
- LAMBELIN ROGER, 1921, "Protocols" des Sages de Sion, Paris: Grasset.
- LAMBELIN ROGER, 1924, *L'impérialisme d'Israel*, Paris.
- La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, 1994, a cura del Centro F. Jesi, Bologna: Grafis.
- MICCOLI GIOVANNI, 1997, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, in *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia. Annali*, a cura di Corrado Vivanti, Torino: Einaudi.
- MISCIATELLI PAOLO, 1920, "Imperialismo massimalista", *Il Resto del Carlino*, 12 giugno.
- MORO RENATO, 2002, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, Bologna: il Mulino.
- MOULIN JEAN, 1991, *Préface a Maurice Joly, Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*, Paris: Libre Parole.
- NILUS SERGEI, 1905, *Velikoe v Malon i Antixrist*, Carskoe Selo.
- OSMAN BEY [Pseud. di Frederick Millingen], 1873, *La conquête du monde par les Juifs*, Bâle; tr. it. 1880, Venezia: Favai; 1939: Bologna: Cappelli.
- PICHETTO MARIA TERESA, 1983, *Alle radici dell'odio. Preziosi e Benigni antisemiti*, Milano: Franco Angeli.
- PICHETTO MARIA TERESA, 1993, *L'antisemitismo di Mons. Umberto Benigni e l'accusa di omicidio rituale*, in *Italia Judaica. Gli ebrei nell'Italia unita. 1870-1945*, Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali.
- PIPERNO ROBERTO, 1964, *L'antisemitismo moderno*, Bologna: Cappelli.
- POULAT ÉMILE, 1969, *Intégrisme et catholicisme integral. Un reseau International antimoderniste: la "Sapinière" (1909-1912)*, Tournai: Casterman.
- PREZIOSI GIOVANNI, 1921, *L'Internazionale ebraica: I Protocolli dei "Savi Anziani" di Sion*.
- PREZIOSI GIOVANNI (a cura di), 1924, *I Protocolli dei "Savi Anziani" di Sion* (trad. di Giovanni Preziosi), "La Vita Italiana", XII, 137, 15 maggio (e 1937 con prefazione di Giulio Evola; 1938).

- PREZIOSI GIOVANNI, 1941, *Giudaismo, bolscevismo, plutocrazia, massoneria*, Milano: Mondadori.
- PREZIOSI GIOVANNI (a cura di), 1944, *I Protocolli dei savi Anziani di Sion*. Con introduzione e Appendice di Giovanni Preziosi, Milano: Mondadori (e 1945).
- PROCACCI GIULIANO, 1995, *Machiavelli nella cultura europea*, Bari: Laterza.
- REPETTI RENZO, 1995, Introduzione a Maurice Joly, *Dialogo agli Inferi...*, Genova: EGIC, pp. 11-24.
- ROLLIN HENRY, 1939, *L'Apocalypse de notre temps: Les dessous de la propagande allemande d'après des documents inédits*, Paris.
- ROMANO SERGIO, 1992, *I falsi Protocolli*, Milano: Corbaccio.
- SCAGLIONE ALDO, 1957, "Maurice Joly: etica liberale e "machiavellismo" sotto il Secondo Impero", *Studi francesi*, II, maggio-agosto, pp. 227-241.
- TAGUIEFF PIERRE-ANDRÉ, 1992, *Les Protocoles des sages de Sion. Faux et usages d'un faux: I. Introduction à l'étude des Protocoles. II. Études et documents*. Paris.
- TAGUIEFF PIERRE-ANDRÉ, 2006, *L'imaginaire du complot mondial: aspects d'un mythe moderne*, Paris: Éditions Mille et une nuit.
- WEBSTER RICHARD A., 1964, *La Croce e i Fasci. Cattolici e fascismo in Italia*, Milano: Feltrinelli.

### Abstract

IL "DIALOGUE AUX ENFERS ENTRE MACHIAVEL ET MONTESQUIEU"  
E "I PROTOCOLLI DEI SAVI ANZIANI DI SION"

("IL "DIALOGUE AUX ENFERS ENTRE MACHIAVEL ET MONTESQUIEU"  
AND "THE PROTOCOLS OF THE ELDERS OF ZION"

*Keywords:* Joly, Machiavelli, Montesquieu, antisemitismo, Preziosi, Benigni.

*The Protocols of the Elders of Zion* is the best-known false anti-Semitic work ever produced, that has justified for many years world anti-Semitism (and unfortunately still in Arab countries). The paper illustrates the plans elaborated in presumed meetings by a secret Jewish organization to achieve world supremacy. In 1921, Philip Graves, an English reporter, discovered that *The Protocols* was elaborated by the secret tsarist police on the basis of Maurice Joly's *The Dialogue in Hell between Machiavelli and Montesquieu*. This satire, against the politics of Napoleon III, is considered an application of Machiavelli's political principles. Also *The Protocols* tries to demonstrate the "Machiavellian" nature of the Jewish spirit and the "conspiracy" to conquer the world.

MARIA TERESA PICHETTO  
Università degli Studi di Torino  
Facoltà di Scienze Politiche  
Dipartimento di Studi Politici  
Mariateresa.pichetto@unito.it

ADOLFO NOTO

L' "ENIGMA" MACHIAVELLI IN FRANCIA  
FRA IMPERO E RESTAURAZIONE

Una fortunata edizione delle opere di Machiavelli in Francia, fu quella dell'anno VII (1799), preceduta nel primo volume da un *Discours sur Machiavel* del traduttore Guiraudet (Machiavel 1799).<sup>1</sup> La lettura che vi si offre è quella di un Machiavelli patriota e portabandiera della divisione dei poteri, con una sottolineatura della concretezza della sua analisi politica, del realismo con il quale egli ricerca i vizi inerenti alla costituzione dello stato. E, fra questi, il Guiraudet metteva in rilievo il peso negativo che Machiavelli assegnava alla Chiesa romana per la mancata formazione di una patria italiana (Guiraudet, 1799:LXIII-LXXV). Certo la temperie politica stava mutando con l'avvento di Napoleone, e non a caso un critico del lavoro di Guiraudet lo accuserà di aver fornito la giustificazione machiavellica del Brumaio (Cherel 1935:246).

Rimaneva fermo in molti intellettuali che a cavallo fra XVIII e XIX secolo, fra Direttorio, Consolato e Impero in Francia, erano da considerare gli ultimi esponenti della tradizione illuminista e fra i primi costruttori di un *esprit* liberale, la separazione fra l'opera del Fiorentino e il machiavellismo inteso come pratica perversa della politica.<sup>2</sup>

Fra questi, gli scrittori del gruppo di Coppet<sup>3</sup> impiegavano spesso Machiavelli, con un costante utilizzo delle citazioni dirette delle sue opere, per denunciare chi ricorreva al realismo politico machiavelliano al fine di giustificare il Terrore e le violenze rivoluzionarie, ristabilendo una verità filologica mediante la quale arrivare a stabilire quanto Machiavelli fosse da considerare una delle maggiori espressioni della "modernità" (Delon 1988:73-74).

Benjamin Constant compiva nei suoi scritti delle citazioni di Machiavelli costanti, su alcuni argomenti ripetuti nel corso degli anni, senza soffermarsi tanto a sottolinearne grandezza o modernità, come pure facevano Mme de Staël e Sismondi, ma assegnando comunque

---

<sup>1</sup> Si tratta di una versione che avrà una seconda edizione nel 1803 e un'ampia circolazione. Charles-Philippe Toussaint Guiraudet (1754-1804) era un economista vicino a Mirabeau (Bertelli-Innocenti 1979: CCXXVIII e *ad indicem*).

<sup>2</sup> «La première leçon que Machiavel eût donné à son disciple, c'eût été de réfuter son ouvrage» scriveva Diderot, intendendo per discepoli i lettori e non i seguaci di Machiavelli (Encyclopédie II:222).

<sup>3</sup> Madame de Staël, Benjamin Constant, Simonde de Sismondi, Charles Bonstetten, si ritrovavano periodicamente presso il castello di Coppet sul lago Lemano di proprietà della famiglia Nècker. Essi avevano in comune l'origine svizzera e protestante, il maestro Rousseau, una predilezione verso gli universi linguistici e culturali francesi, tedeschi e anche inglesi, con una particolare attenzione, specie per la Staël e Sismondi, per l'Italia. Cfr. Pellegrini (1974 □1938□); Mattucci (1988).

al Fiorentino un ruolo determinante nella storia filosofica e politica d'Europa, se è vero che ne affianca il nome a quello di Montesquieu, definendoli «Les deux premiers *philosophes politiques* des temps modernes» (Constant 2005 IV:547) o «les deux premiers *publicistes* des temps modernes» (Constant 2005 VIII:1035).<sup>4</sup> Il non casuale accostamento veniva sviluppato nei *Principi di politica* del 1806, l'argomento è la distinzione fra funzione dei governanti e ruolo del popolo, quando gli uomini «sono soggetti all'errore sulle questioni generali, ma non si sbagliano su quelle particolari», ed il riferimento è ad uno specifico capitolo dei *Discorsi* machiavelliani.<sup>5</sup>

Il maggior numero di rimandi è comunque dedicato al gioco di specchi che, come per molti suoi contemporanei, lo portava a confrontare l'esperienza repubblicana e quella dispotica uscite dalla rivoluzione francese con la remota, ma esemplare, storia romana. E così descriveva gli «adolescenti machiavellisti», in un discorso del settembre 1797, affermando che «Ils n'ont pas lu Machiavel, car ils n'ont rien lu», ma esaltavano in Machiavelli colui il quale aveva elevato il crimine a teoria (Constant 1998:590). E comunque, nella sua polemica antigiacobina, egli criticava sempre ogni associazione fra repubblica e terrore, mentre, riecheggiando Tito Livio e Machiavelli, richiamava la tradizione repubblicana di Roma fondata dagli uomini più virtuosi ed austeri (Constant 2008:92-94).

I *Discorsi* erano una fonte storica sul mondo romano, alcune volte venivano più evocati che citati, ma funzionavano bene a sostegno delle posizioni di Constant, anche quando, a proposito dell'uso pretestuoso che la Rivoluzione aveva fatto della lotta alla tirannide negli altri paesi, scriveva: «La peggiore delle conquiste è quella ipocrita, dice Machiavelli, come se avesse predetto la nostra storia» (Constant 2007:368).<sup>6</sup>

Una pagina interessante è dedicata allo sviluppo del V capitolo del I libro dei *Discorsi*,<sup>7</sup> a proposito dei conflitti fra le classi. Machiavelli, per Constant, vi sostiene che è meglio affidare la custodia della libertà a quelli che la vogliono conquistare piuttosto che a quelli che la vogliono conservare, riferendosi al potere oppressivo quale era quello

---

<sup>4</sup> La citazione è in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans leur rapports avec la civilisation européenne* (1814). Più oltre in un articolo sulla legge elettorale, pubblicato sul *Mercur de France* il 18 gennaio 1817, a proposito del suffragio diretto da lui perseguito afferma che questa modalità elettorale era stata «consacrée par les deux plus profonds publicistes de l'Europe éclairée, Machiavel et Montesquieu» (Constant 2010:407).

<sup>5</sup> Il riferimento è al L. I, cap. 47 dei *Discorsi* (Constant 2007:67; Machiavelli 1999:653).

<sup>6</sup> In nota il curatore (De Luca) rileva giustamente come si tratti di una frase che rispecchi l'idea generale di Machiavelli per il quale le conquiste «non schiette sono destinate a non durare».

<sup>7</sup> Dal titolo «Dove più sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel Popolo o ne' Grandi; e quali hanno maggior ragione di tomoltuare, o chi vuole acquistare o chi vuole mantenere» (Machiavelli 1999:451).

dei patrizi a Roma e dei nobili a Venezia. «Ciò equivale a dire che è meglio affidare la custodia della libertà a quelli che soffrono della libertà piuttosto che a quelli che ne godono» (Constant 2007:221). La stessa citazione era già stata utilizzata poco tempo prima, con un esito che aveva condotto Constant distante dall'idea machiavelliana del conflitto come fattore di avanzamento delle istituzioni repubblicane, infatti egli aveva concluso col dire che le lotte per la libertà non si esauriscono da sole, e allora «la liberté succombe, si l'on ne sépare les combattens» (Constant 2005 IV:618).

«La tirannia dice Machiavelli, ha bisogno di cambiare tutto. Si può sostenere allo stesso modo che, per cambiare tutto, bisogna ricorrere alla tirannia. E così si fa». Era questo, per Constant, un aforisma, e in quanto tale semplice da ricordare e riproporre, perché facile, corto, ma si trattava di un aforisma («sentito ripetere mille volte durante la nostra Rivoluzione») funesto, perché giustifica le oppressioni e perché rimanda a tempo indeterminato l'avvento della libertà (Constant 2007:545).<sup>8</sup>

Si tratta di un passaggio su cui aveva meditato, evidentemente a lungo, perché presente già in un'opera di Mme de Staël del 1798 (rimasta inedita per oltre un secolo), pressoché identico. Inserito nel quadro di una complessa ricostruzione del governo misto a Roma, in cui la Baronessa ginevrina coglieva il movimento machiavelliano per cui i conflitti fra Senato e Plebe «ont fait la liberté de Rome», perché producono più un bilanciamento dei poteri che una contrapposizione fra i partiti.<sup>9</sup> E la massima machiavelliana assumeva un significato, nella ricostruzione storica, distante dalla negativa valenza aforistica sottolineata da Constant.

La cura intellettuale che Mme de Staël e Sismondi dedicarono all'Italia, alla storia italiana e al ruolo della nazione italiana in Europa, in decisa controtendenza con la rinascita di una sorta di nuova italoFOBIA alla Chateaubriand (2000 [1814])<sup>10</sup> è senz'altro testimoniata da alcune opere espressamente dedicate alla Penisola (Mme de Staël 1807; Sismondi 1807; 1808 1809; 1818) e si è alimentata di motivi biografici (per Sismondi) e dei ripetuti viaggi e delle relative permanenze (Schiera 1996:IX-XXIII; Nicosia 2002:13-23).

Mme de Staël nel volume, pubblicato nel 1800, *De la Littérature*, affidava un ruolo importante a Machiavelli nelle sue riflessioni dedicate alle relazioni tra le opere di creazione intellettuale e le istituzioni politiche e sociali. Intanto Machiavelli veniva presentato come il rap-

<sup>8</sup> Cfr. lo stesso aforisma, riportato con qualche variante, nell'*Esprit de conquête et d'usurpation*, cit. (Constant 2005 VIII:637). Il riferimento machiavelliano è ai capp. 25 e 26 del I libro dei *Discorsi* (Machiavelli 1999:564-66).

<sup>9</sup> Nello stesso paragrafo si trova oltre a «Machiavel dit, que pour la tyrannie, il faut tourter changer», la distinzione fra «ceux qui veulent conserver et ceux qui veulent acquérir» (Mme de Staël 1979:382-83).

<sup>10</sup> Sulle origini della "italofobia" che in Francia albergava dai tempi della regina Caterina de Medici, nel Cinquecento, cfr. Balsamo (1992).

presentante della superiorità degli storici moderni su quelli antichi. Infatti, se Tucidide era il più rinomato degli storici greci, «chi potrebbe paragonare la filosofia di Tucidide a quella di Hume e la profondità del suo spirito a quella di Macchiavelli nelle sue riflessioni sulle decadi di Tito Livio!» (Mme de Staël 2000:74). Machiavelli con Bacone e Montaigne, con Montesquieu e Pascal, stabilendo la distanza che li separava dai pensatori dell'antichità, non facevano altro che confermare il paradigma intellettuale stabilito dalla Staël, assertrice del mito della perfeffibilità, secondo il quale «il genio più elevato non si innalza mai al di sopra dei lumi del suo secolo che per un piccolo numero di gradi» (Mme de Staël 2000:123).<sup>11</sup> Nel capitolo dedicato alla letteratura italiana, la scrittrice ne lamentava il decadimento da imputarsi alla mancanza d'indipendenza politica ed alla eccessiva influenza della Chiesa. Inffiggendo poi un giudizio negativo, dal sapore del luogo comune, di natura vagamente montesquieviana, denunciava la scarsa attitudine alla riflessione profonda e la conseguente limitata familiarità con la filosofia, un carattere nazionale più incline alla gaiezza che alla serietà, l'esaltazione sterile della antica grandezza, come ragioni che impedivano risultati apprezzabili.<sup>12</sup> Allora è per contrasto che Machiavelli emergeva da un contesto nazionale che non lo rappresentava, che non rispecchiava la novità del suo ingegno: «Egli è forse per antipatia per l'esagerazione italiana, che Macchiavelli ha mostrato una tanto sorprendente semplicità nel suo modo di analizzare la tirannide: egli ha voluto che l'orrore per il delitto nascesse dallo sviluppo stesso dei suoi principi» (*Ibidem*). Il Fiorentino non è più solo l'autore di un trattato sul potere, e non è più solo italiano, ma veniva recuperato alla cultura europea soprattutto grazie alle «riflessioni sopra Tito Livio (...) molto superiori al suo *Principe*. Quelle riflessioni sono una delle opere in cui lo spirito umano ha dimostrato maggiore profondità. Quel libro è tutto proprio del genio dell'autore; né ha alcun rapporto col carattere generale della letteratura italiana» (*Ibidem*). I conflitti di Firenze avevano stimolato potentemente il suo intelletto, ma, per Mme de Staël, egli scriveva come per se stesso non immaginando le reazioni dei suoi lettori, per cui si poteva accusare Machiavelli di non aver previsto gli effetti negativi dei suoi libri; «quello che io non posso credere, si è che un uomo di tal genio, abbia adottato la teoria del delitto: teoria che anche nelle

---

<sup>11</sup> Più avanti in maniera perentoria sostiene: «I moderni hanno dovuto riunire a quella eloquenza, che non ha per oggetto che di trattenere, l'eloquenza del pensiero di cui l'antichità non ci offre che Tacito per modello. Montesquieu, Pascal, Macchiavelli sono eloquenti per una sola espressione, per un epiteto che colpisce, per un'immagine rapidamente delineata, il cui scopo non è schiarire le idee, ma che ingrandisce ancora quel che essa spiega», (Mme de Staël 2000:128).

<sup>12</sup> «Gli italiani sarebbero dignitosi, se una cupa tristezza formasse il loro carattere; ma quando i successori dei romani, privati d'ogni splendor nazionale, di ogni politica libertà, sono ancora uno dei popoli più lieti della terra, non possono avere una naturale sublimità» (Mme de Staël 2000:136).



sue più profonde combinazioni è troppo sconsiderata, e ristretta fra limiti troppo angusti» (*Ibidem*).

Per allontanarlo dalla sua leggenda nera, Mme de Staël sganciava Machiavelli dal suo ambito storico, recuperando allo «spirito umano» la sua grande forza intellettuale (Delon 1988:76).

Sette anni dopo, quando molte cose erano mutate in seguito all'irresistibile ascesa di Napoleone, in *Corinne*, Machiavelli era ricollocato nel suo contesto italiano. La protagonista ne visita la tomba in Santa Croce a Firenze, e riflette su quanto egli abbia contribuito a svelare l'arte del crimine politico, rimanendo più un osservatore che un criminale, ma, senza più presentare l'ammirazione entusiasta di un tempo, anche su quanto la sua lezione abbia generato degli effetti nefasti (Mme de Staël 1985:516).<sup>13</sup>

Per Sismondi «le grand Nicolas Macchiavel» è senz'altro il più profondo pensatore, lo storico più eloquente, e il più abile politico che mai l'Italia abbia prodotto. Anche se il suo nome rimaneva pure legato ai principi crudeli contenuti nel Principe, un'opera simbolo di tutte le politiche false e perfide (Sismondi 1813 II:222-23). Bisognava comprendere il vero fine di Machiavelli, che non era l'esaltazione della tirannide, né l'indirizzare massime universali al popolo. Sismondi rimase rapito da come invece Machiavelli esibiva il «gioco delle passioni umane», smuovendo i suoi contemporanei con gli unici motivi che potessero farli reagire, gli interessi e i calcoli egoistici, con un piglio nella scrittura di vero sarcasmo. Mantenendo un'amarezza di fondo nel giudicare gli uomini, «un mépris de la race humaine, qui lui fait lui adresser le language auquel elle s'était rubaissée elle-même» (Sismondi 1813 II:225-27).

Se il *Principe* era l'opera più universalmente conosciuta, non era certo la più profonda e la più considerevole delle opere politiche del Fiorentino. I *Discorsi*, agli occhi di Sismondi (un libro «beaucoup plus moral» dell'altro), mostravano una ben altra estensione della conoscenza. Tutto quello che di profondo è stato scritto di politica dopo, «est né de ces premières méditations de Macchiavel» (Sismondi 1813 II:226). Se nel *Principe* il destinatario era l'uomo reale e corrotto, nei *Discorsi* l'autore scrive per tutti gli uomini onesti che amano riflettere sui destini delle nazioni (Navet 2007:101-20).

Uomo di genio, finito nell'incomprensione, se era stato accompagnato nella posterità da una così cattiva fama, mentre i suoi concittadini «lui reprochaient d'avoir enseigné au duc d'Urbin, dans son traité du Prince, à enlever aux riches leur fortunes, aux pauvres leur honneur, à tous leur liberté» (Sismondi 1828 XVI:291).

Machiavelli per Sismondi resterà comunque una fonte primaria del suo grande scritto dedicato alle repubbliche italiane del medio evo. Un'opera che diffonderà uno schema concettuale fortunato, che

---

<sup>13</sup> Cfr. anche Mme de Staël (1985:182).

proporrà una comparazione fra i conflitti sociali e le turbolenze politiche del medio evo italiano, con i fermenti sociali e politici che attraverseranno l'Europa del XIX secolo.

La lettura che di Machiavelli hanno fatto gli intellettuali di Coppet risulta infine confinata al solo ambito teorico, coglie le novità concettuali, ma mantiene un distinguo che continua a separare Machiavelli e machiavellismo. Se l'ammirazione per il pensatore aveva preso il sopravvento dapprima, dopo la lunga stagione napoleonica, sarà prevalente la denuncia del machiavellismo come modalità di comportamento di una classe dirigente dedita all'esercizio del potere, a partire dalla figura dell'Imperatore, segnato secondo M.me de Staël da quello che chiamerà «l'istinto machiavellico» di Bonaparte (Mme de Staël 1966 I:16;155).

Condizionati ancora da un risentimento contro Napoleone sono i giudizi di chi, durante la Restaurazione, denunciava in Machiavelli un «mauvais maître» della politica, geniale ma nefasto per quei leaders che hanno nutrito la loro azione degli insegnamenti del Fiorentino non curandosi dell'oppressione nei confronti dei popoli.<sup>14</sup> Eppure nel vigore polemico destinato a contestare la lettura di un Machiavelli "repubblicano", le cui finalità teoriche finivano per essere racchiuse nei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (Machiavel 1782),<sup>15</sup> anziché nel *Principe*, effettuata durante la rivoluzione francese,<sup>16</sup> l'attenzione nei suoi confronti rimaneva piuttosto alta. Infatti nella sua storia della letteratura italiana Ginguené dedica un intero capitolo a Machiavelli, arrivando alla considerazione conclusiva che, nonostante le valutazioni positive sull'*Arte della Guerra* e sulle *Istorie fiorentine*, egli rimaneva essenzialmente l'autore "perverso" del *Principe*, in quanto anche i *Discorsi* risultavano permeati dalle espressioni del più puro machiavellismo,<sup>17</sup> come la scellerata considerazione che in politica occorreva considerare tutti gli uomini malvagi (Ginguené 1811-1835).<sup>18</sup>

L'oscillante giudizio che veniva dato di Machiavelli, fondato sull'opposizione dei vari termini in cui si interpreta la sua opera (libertà/tirannia e repubblica/monarchia i principali, ma anche egoi-

---

<sup>14</sup> Cfr. Chérel (1935:255 ss), anche il più recente intervento di Misan-Montefiore (1995:462-67).

<sup>15</sup> Pubblicata prima della traduzione di Guiraudet, forse questa, curata da Meng (o Minc o Meung), ripubblicata nel 1806, rimase la versione più diffusa dell'opera su Roma di Machiavelli, cfr. quanto sostengono i curatori in Constant (2005 IV:374).

<sup>16</sup> Cfr. Rosa (1964); Crisuolo (1990), ma anche Procacci (1995:341-66).

<sup>17</sup> Poiché la natura degli uomini è ambiziosa e sospettosa e non sa porre modo a nessuna sua fortuna, è impossibile che quel sospetto, che subito nasce nel principe dopo la vittoria di quel suo capitano, non sia da quel medesimo accresciuto per qualche suo modo o termine usato insolentemente, si legge nel cap. 37 del primo libro dei *Discorsi* (Machiavelli 1999:607-15).

<sup>18</sup> Alla sua morte, nel 1816, Ginguené aveva redatto i primi dieci volumi dei quattordici finali, l'opera è stata poi continuata dal cosentino Francesco Saverio Salfi (Procacci 1995:382-83).

smo/generosità, crudeltà/benevolenza, astuzia/semplifictà, abiezione/eroismo) e sulla contrapposizione stessa fra *Principe* e *Discorsi*, trovava una sua sintesi efficace in Thomas B. Macaulay che per primo indica come Machiavelli rappresenti un vero “enigma” interpretativo. Lo storico britannico scriveva il suo contributo alla critica machiavelliana sulla “Edinburgh Review” nel 1827, trovando una buona diffusione anche in Francia per la traduzione quasi contemporanea sul “Globe”.<sup>19</sup> Attraverso questa sorta di categoria (l’enigma) psicologica, letteraria e politica (cogliendovi una costante fra le opere letterarie e quelle politiche), egli isolava la concezione dell’animo umano di Machiavelli. «La figura di questo uomo si presenta sotto un aspetto del tutto enigmatico, un insieme grottesco di qualità incoerenti»; e sulla stessa pagina continua, «Il senso morale dello scrittore sembra allo stesso tempo essere morbosamente ottuso e morbosamente acuto»; ma non basta, «Si riuniscono in lui due caratteri completamente dissimili. Non sono soltanto uniti, sono intessuti. Sono la trama e l’ordito della sua mente» (Macaulay 1941:29).<sup>20</sup> La contraddizione tra ingegno ed empietà sarà da consegnare al senso morale generale degli italiani di quel tempo, indirizzando il giudizio negativo all’intero contesto storico dell’Italia rinascimentale, dalla civiltà così alta e raffinata, ma anche dalla decadenza così precoce e virulenta (Pichois 1959:211-218).

Un giudizio storico diventato subito senso comune, ribadito nelle aule della Sorbona da François Guizot, il quale nelle sue lezioni dedicate nel 1828 alla storia della civilizzazione in Europa ed in Francia prendeva spesso ad esempio l’Italia delle ampie libertà politiche in età comunale per analizzare il modo in cui queste libertà erano state perdute, grazie alla incapacità di procurare sicurezza sociale, per cadere «sotto il giogo di un’aristocrazia fortemente concentrata e dei suoi capi» (Guizot 1974:1133), indicando poi nella politica italiana fra quattrocento e cinquecento uno dei motivi dell’affermazione dell’assolutismo e nella ragion di stato uno dei fattori del dispotismo.<sup>21</sup>

In ogni caso persisterà un ricorso a Machiavelli come fonte, quasi una consuetudine, in quanto autore classico della politica, in grado di ricostruire in modo utile gli avvenimenti dell’antichità (Roma, la

<sup>19</sup> *Le Globe*, 21 juin 1827:177-79; 26 juin 1827:189-90; 7 juillet 1827:213-14; esiste una traduzione italiana (Macaulay 1941:25-87). Cfr. Procacci (1965:411-22).

<sup>20</sup> Questo approccio diventerà uno stilema duraturo, se è vero che l’incipit di un importante libro ad argomento machiavelliano come quello di Claude Lefort recita: «Ce livre est né d’un attrait pour une énigme» (Lefort 1972:9). E Vittore Branca in un’intervista al *Corriere della sera* del 6 febbraio 1969, in occasione dei cinquecento anni dalla nascita di Machiavelli, affermava che l’immagine di un «Machiavelli enigmatico, politico Giano bifronte», «dominava ancora la scena degli studi più recenti» (Branca 1969).

<sup>21</sup> Secondo Cherel (1935:263): «Ainsi Guizot, sans nommer Machiavel, explique pleinement le machiavélisme».

Grecia, i Persiani) e del passato più recente (il regno di Francia, l'impero Turco) creando modelli, elencando paradigmi cui facilmente riferirsi senza per questo dividerne i giudizi, limitandosi ad apprezzare la verosimiglianza storica e la lezione di realismo politico.

Ma intanto, tra quegli scrittori che avevano cucito le estreme propaggini del XVIII secolo, segnate dall'eco della rivoluzione, con i primi decenni del nuovo secolo, dedito a restaurare ciò che non era più restaurabile, si erano intraviste, nel gruppo di Coppet, alcune costanti. La prima delle quali era la rivendicazione di una linea ereditaria propria della tradizione repubblicana, che il Rinascimento (italiano) aveva alimentato e conservato attraverso le età dell'assolutismo, per essere poi consegnata al pensiero politico dell'illuministico. Per sostenere questa linea questo si davano a dimostrare soprattutto l'influenza della storia politica e religiosa dei popoli sulla loro letteratura (come scriveva Sismondi), e della letteratura sui loro caratteri, per indicare il rapporto tra le leggi del giusto e dell'onesto con quelle del bello (Sismondi 1813:II). Un'altra costante era senz'altro l'omogeneità delle proprie origini, svizzere e protestanti, capace di determinare, in parte almeno, una curvatura specifica della loro lettura di Machiavelli. Una lettura per la quale mantenevano la distinzione fra Machiavelli e il Machiavellismo, la predilezione repubblicana per i *Discorsi*, la propensione a considerare Machiavelli un autore "moderno". Modernità colta soprattutto in rapporto a quelle che si potrebbe definire la sensibilità antropologica di Machiavelli a cogliere i vizi umani ed a proporre soluzioni politiche (cioè proprie di una nuova scienza politica).

Una risposta fornita da Meinecke consisteva nel vedere in Machiavelli una calvinistica etica della virtù, in base al fatto che la virtù stava accanto alla consueta sfera morale come un mondo a sé, sennonché questo mondo a parte rivelava di essere il mondo superiore, perché fonte vitale per lo Stato, di quel «vivere politico», che è la più alta missione dell'attività umana.<sup>22</sup>

Al di là di questo vi è l'opzione colta da Sasso circa l'unicità dell'esperienza machiavelliana tutta risolta nel suo momento politico, per cui la «politica è per Machiavelli la realtà prima della vita umana, l'unico scopo che l'uomo debba sempre perseguire e al quale debba sempre esser coerentemente disposto a sacrificare ogni attività, ogni convinzione, la sua stessa anima» (Sasso 1958:301).<sup>23</sup> Dunque, secondo lo schema storiografico proposto da Anna Maria Battista, la dicotomia fra l'uomo dissociato seicentesco e l'uomo sociale del Cinquecento, finiva per essere rappresentata nello scontro fra il primato

---

<sup>22</sup> Tutto confluisce nel tema della "ragion di stato" che Fredrich Meinecke pone al centro della sua riflessione. Cfr. in particolare sul concetto di virtù (Meinecke 1942 I:50-60).

<sup>23</sup> Naturalmente Sasso sviluppa questo concetto nella sua perspicua bibliografia dedicata a Machiavelli, per cui in particolare cfr. Sasso (1993:479-622).

della politica e il trionfo dell'individualismo del moderno uomo europeo chiuso nel foro interno della propria coscienza (Battista 1998:118-30).

Secondo la lettura che Louis Dumont faceva dell'individualismo (Dumont 1993 [1983]), riprendendo a sua volta direzione indicata di Ernst Troeltsch (1969 [1983]), l'antagonismo fra l'elemento mondano e l'individualismo scompariva invece nella Ginevra di Calvino. «Il campo è totalmente unificato. *L'individuo è ora nel mondo, e il valore individualistico non subisce più alcuna restrizione o limitazione. Ci troviamo di fronte all'individuo-nel-mondo*» (Dumont 1993 [1983]:77; Troeltsch 1969 [1983]:248-50).

Conseguenza dell'unificazione «o lo spirito anima tutta la vita, come in Calvino, oppure al contrario la vita materiale ha il sopravvento su quella spirituale» (Dumont 1993 [1983]:78). Mentre la forza, l'energia promanata dal Calvino teocrate sono segnate da tre elementi: 1) la concezione di Dio come volontà; 2) la predestinazione; 3) l'idea della città cristiana come l'oggetto a cui mira la volontà dell'individuo. La soggezione alla volontà divina produce quello che con Weber e Troeltsch, Dumont definisce «ascetismo nel mondo» (Dumont 1993 [1983]:80;317). Ma è la predestinazione l'elemento individualista che prevale sugli olistici residui in merito al controllo dello stato. Niente e nessuno può limitare la possibilità dell'individuo di affermarsi come valore. Con Calvino la chiesa, inglobando lo stato è scomparsa come istituzione olistica.

Con la riproposizione di Machiavelli, il modello di città stato repubblicana mutuato dalla Roma di Tito Livio, si sovrapponeva alla Ginevra calvinista. E con Dumont si può concludere che «la prima scienza pratica che si è emancipata dalla concezione olistica dei fini umani è la politica di Machiavelli» (Dumont 1993 [1983]:98).

Ed è per questo che per Sismondi, rispetto al *Principe*, i *Discorsi* «mostrano ben altre conoscenze, ben altra perspicacia nel giudicare gli uomini, ben altra forza di spirito nell'astrazione e nella formulazione di idee generali» (Sismondi 1813:226). Nel primato della politica realizzato nell'esperienza storica della repubblica di Ginevra questi intellettuali, ginevrini e lettori di Rousseau, rivivevano continuamente, dentro i loro scritti, le esperienze storiche di Roma, come venivano narrate da Machiavelli, e della Rivoluzione francese, come le avevano vissute.<sup>24</sup> Su questo fondavano la loro distinzione tra Machiavelli e i machiavellisti, riproponendo l'autore dei *Discorsi* come un campione di modernità.

Proprio il contrario di quello che pensava un intellettuale liberale che verrà dopo, Tocqueville, per il quale Il Fiorentino aveva intuito la complessità della modernità, ma non l'aveva capita. Aveva intuito i vizi, ma non aveva saputo trattare le virtù. Egli era un semplificatore

---

<sup>24</sup> Sulla Ginevra rousseauiana, cfr. Silvestrini (1993).

della politica, mentre è la complessità a produrre l'uomo semplificato frutto dello stato sociale. L'uomo democratico, espressione del «pouvoir social» (concetto, mutuato da Guizot), da esso indotto all'apatia politica, è frutto di un processo assai complesso che, per Tocqueville, Machiavelli non avrebbe inteso fino in fondo (Tocqueville 1840).<sup>25</sup>

### Bibliografia

- BALSAMO JEAN, 1992, *Les rencontres des muses. Italianisme et anti-italianisme dans les lettres francaises de la fin du 16. Siècle*, Genève-Paris: Bibliotheque Franco Simone.
- BATTISTA ANNA MARIA, 1998 [1970], *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, Genova: Name.
- BERTELLI SERGIO, PIERO INNOCENTI, 1979, *Bibliografia machiavelliana*, Verona: Edizioni Valdonega.
- BRANCA VITTORE, 1969, "Un enigma che non tramonta", intervista al *Corriere della sera*, 6 febbraio, p. 11.
- CHATEAUBRIAND FRANÇOIS RENÉ R. de, 2000 [1814], *De Buonaparte et des Bourbons*, tr. it. a cura di Cesare Garboli, Milano: Adelphi.
- CHEREL ALBERT, 1935, *La pensée de Machiavel en France*, Paris: L'Artisan du livre.
- CONSTANT BENJAMIN, 1998, *Œuvres Complètes*, t. I, *Écrits de Jeunesse (1774-1799)*, volume dirigé par Lucia Omacini et Jean-Daniel Candaux, textes établis et annotés par Mauro Barberis ... [et al.], Tübingen: M. Niemeyer.
- CONSTANT BENJAMIN, 2005, *Œuvres Complètes*, t. IV, *Discours au Tribunal; De la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays (1799-1803)*, volume dirigé par María Luisa Sánchez-Mejía et Kurt Kloocke, établissement des textes, introductions et notes par Boris Anelli ... [et al.], Tübingen: M. Niemeyer.
- CONSTANT BENJAMIN, 2005, *Œuvres Complètes*, t. VIII, voll. 1-2, *Florestan; De l'esprit de conquête et de l'usurpation; Réflexions sur les constitutions (1813-1814)*, volume dirigé par Kurt Kloocke et Béatrice Fink ; établissement des textes, introductions, notes et notices par André Cabanis ... [et al.], Tübingen: M. Niemeyer.
- CONSTANT BENJAMIN, 2001, *Œuvres Complètes*, t. IX, voll. 1-2, *Principes de politique et autres écrits (juin 1814-juillet 1815): liberté de la presse, responsabilité des ministres, mémoires de Juliette, acte additionnel, etc.*, volume dirigé par Olivier Devaux et Kurt Kloocke; établissement des textes, notes et notices par André Cabanis ... [et al.], Tübingen: M. Niemeyer.
- CONSTANT BENJAMIN, 2010, *Œuvres Complètes*, t. X, voll. 1-2, *Textes politiques de 1815 à 1817; Articles du Mercure de France; Annales de la session de 1817 à 1818*; volume dirigé par Kurt Kloocke ; établissement des textes, introductions, notes et notices par Francis Balace ... [et al.], Tübingen: M. Niemeyer.
- CONSTANT BENJAMIN, 1993, *Œuvres Complètes*, t. XIV, *Mémoires sur les Cent-Jours*, volume dirigé et texte établi par Kurt Kloocke; introduction et notes par André Cabanis, Tübingen: M. Niemeyer.
- CONSTANT BENJAMIN, 1999, *Œuvres Complètes*, t. XVIII, vol. 2, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, volume édité par Pierre Deguise; texte établi avec la collaboration de Kurt Kloocke, Tübingen: M. Niemeyer.
- CONSTANT BENJAMIN, 2007, *Principi di politica applicabili a tutte le forme di governo, versione del 1806*, a cura di Stefano De Luca, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CONSTANT BENJAMIN, 2008, *Le reazioni politiche. Gli effetti del Terrore*, a cura di Mauro Barberis, Macerata: Liberilibri.
- CRISCUOLO VITTORIO, 1990, "Appunti sulla fortuna del Machiavelli nel periodo rivoluzionario", *Critica storica*, n. 3, pp. 475-492.
- DELON MICHEL, 1988 *Le groupe de Coppet devant Machiavel et le machiavélisme*, in Mattucci 1988, pp. 71-81.

---

<sup>25</sup> Sia consentito rinviare a Noto (2005).

- DUMONT LOUIS, 1993 [1983], *Saggi sull'individualismo*, Milano: Adelphi.
- ENCYCLOPEDIE, 1986, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Textes choisis et présentés par Alain Pons, Paris: Flammarion.
- GINGUENÉ PIERRE LOUIS, 1811-1835 *Histoire littéraire d'Italie*, 14 voll., Paris: Michaud frères.
- GUIRAUDET TOUSSAINT, 1799, Introduction à *Œuvres de Machiavel*, traduction nouvelle par T. Guiraudet, vol. I, Paris an VII: Potey.
- GUIZOT FRANÇOIS, 1829-1832, *Cours d'histoire moderne*, 6 voll., Paris: Pichon et Didier.
- GUIZOT FRANÇOIS, 1974, *Storia della civiltà in Francia*, a cura di Regina Pozzi, Torino: Utet.
- LEFORT CLAUDE, 1972, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris: Gallimard.
- MACAULAY THOMAS BABINGTON, 1941, *Saggi scelti*, a cura di Dante Milani, Torino: Utet, pp. 25-87.
- MACHIAVEL NICOLAS, 1782, *Réflexions de Machiavel sur la première décade de Tite-Live*, Nouvelle traduction précédée d'un discours préliminaire par M. D. M. M. D. R. [de Meng, maître des requêtes], 2 vol. in-8°, Amsterdam et Paris: A. Jombert.
- MACHIAVEL NICOLAS, 1799, *Œuvres*, traduction nouvelle par T. GUIRAUDET, 9 voll., Paris an VII: Potey.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1999, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, vol. I., a cura di Rinaldo Rinaldi, Torino: Utet.
- MATTUCCI MARIO (a cura di), 1988, *Il gruppo di Coppet e l'Italia*, Atti del colloquio di Pescaia, 24-27 settembre 1986, Pisa: Pacini Editore.
- MEINECKE FRIEDRICH, 1942, *L'idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, 2 voll., Firenze: Vallecchi.
- MISAN-MONTEFIORE JACQUES, 1995, *La fortune de Machiavel dans la presse française de la Restauration*, in "Il pensiero politico", n. 3, pp. 462-467
- NAVET GEORGES, 2007, *Machiavel en France, première moitié du XIX<sup>me</sup> siècle*, in *Machiavelli nel XIX e XX secolo*, a cura di Paolo Carta e Xavier Tabet, Padova: Cedam, pp. 101-123.
- NICOSIA ALDO, 2002, *Sismondi. Costituzionalismo e libertà*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- NOTO ADOLFO, 2005, *Dans un horrible ouvrage, une idée vrai et profond. Le opere machiavelliane secondo Tocqueville*, in Giuseppe Sorigi (a cura di), *Vocabulum iuris. Studi in onore di Francesco Mercadante*, Torino: Giappichelli, pp. 239-272.
- PELLEGRINI CARLO, 1974 [1938], *Madame de Staël e il gruppo di Coppet*, Bologna: Patron.
- PICHOIS CLAUDE, 1959, *Deux interprétations romantiques de Machiavel. De Rousseau à Macaulay*, in *Hommage au doyen Etienne Gros*, Gap-Aix-en-Provence, Imprimerie Louis Jean, pp. 211-218.
- PROCACCI GIULIANO, 1965, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma: Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna.
- PROCACCI GIULIANO, 1995, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari: Laterza.
- ROSA MARIO, 1964, *Dispotismo e libertà. Interpretazioni "repubblicane" di Machiavelli*, Bari: Dedalo.
- SASSO GENNARO, 1958, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli: Istituto italiano per gli studi storici.
- SASSO GENNARO, 1993, *Niccolò Machiavelli*, vol. I: *Il pensiero politico*, Bologna: il Mulino.
- SCHIERA PIERANGELO, 1996, *Presentazione*, in C.L.S. SISMONDI, *Storia delle Repubbliche italiane*, Torino: Bollati Boringhieri.
- SILVESTRINI GABRIELLA, 1993, *Alle radici del pensiero di Rousseau. Istituzioni e dibattito politico a Ginevra nella prima metà del Settecento*, Milano: Franco Angeli.
- SISMONDI, JEAN CHARLES LÉONARD SIMONDE DE, 1807-1808-1818, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, Zurich 1807, t. I et II, et 1808, t. III et IV; Paris 1809, t. V à VIII et 1818, t. IX à XV
- SISMONDI, JEAN CHARLES LÉONARD SIMONDE DE, 1813, *De la littérature du Midi de l'Europe*, Paris: Treuttel et Würtz.

- SISMONDI, JEAN CHARLES LÉONARD SIMONDE DE, 1828, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, Paris: Treuttel et Würtz.
- STAËL-HOLSTEIN, ANNE LOUISE GERMAINE baronne de, 1800, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Paris: Maradan.
- STAËL-HOLSTEIN, ANNE LOUISE GERMAINE baronne de, 1807, *Corinne ou l'Italie*, Paris, H. Nicolle.
- STAËL-HOLSTEIN, ANNE LOUISE GERMAINE baronne de, 1966, *Dix années d'exil*, Edition de S. Balayé, Paris: U.G.E.
- STAËL-HOLSTEIN, ANNE LOUISE GERMAINE baronne de, 1979, *Des Circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, Éd. critique de L. Omacini, Paris-Genève, Droz.
- STAËL-HOLSTEIN, ANNE LOUISE GERMAINE baronne de, 1985, *Corinne ou l'Italie*, Edition de S. Balayé, Paris: Gallimard.
- STAËL-HOLSTEIN, ANNE LOUISE GERMAINE baronne de, 2000, *Della letteratura*, a cura di Anna Bellio, Firenze: La Nuova Italia.
- TOCQUEVILLE ALEXIS CLEREL de, 1835, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris: Gosse-  
lin.
- TOCQUEVILLE ALEXIS CLEREL de, 1840, *De la démocratie en Amérique*, t. II, Paris: Gosse-  
lin.
- TROELTSCH ERNST, 1969 [1912], *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., Firenze: La Nuova Italia.
- WEBER MAX, 1991 [1905], *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: Rizzoli.



*Abstract*

L' "ENIGMA" MACHIAVELLI IN FRANCIA FRA IMPERO E RESTAURAZIONE

(THE MACCHIAVELLIAN "ENIGMA" IN FRANCE, BETWEEN EMPIRE AND RESTORATION)

*Keywords:* Enigma, Republic, Calvinism, Individualism, Modernity

The difference between Macchiavelli's work and Machiavellianism, considered as a perverted theory of politics, together with changing judgments on his books, is founded on the oppositions of the subjective interpretative categories (e.g. freedom/tyranny, republic/monarchy, selfishness/generosity, cruelty/benevolence, shrewdness/simplicity, abjection/heroism). It marked the Machiavellian influence on the works of the French political writers between the Empire and the Restoration, from Coppet's Group to Guizot.

An effective synthesis of these dilemmas was also made by Th.B. Macaulay who, in 1827, pointed out that the man from Florence represented a real interpretative "enigma". The contradiction between wit and impiety was to be attributed, negatively, to the entire historical context of Renaissance Italy, to a highly refined civilisation as well as its searing decadence. Within a judgement, at the same time showing moral reproachfulness and political fascination, there was often, in between Constant and Guizot, a background of Calvinist nature.

ADOLFO NOTO

Università degli Studi di Teramo

[anoto@unite.it](mailto:anoto@unite.it)

SIMONETTA FRESCHI

MACHIAVELLI NEL PENSIERO CONTRORIVOLUZIONARIO  
DI JOSEPH DE MAISTRE

Scopo di questo intervento è l'esposizione di alcune brevi considerazioni in merito alla presenza del pensiero di Machiavelli nell'opera di Joseph de Maistre.<sup>1</sup> Senza dubbio Maistre conosce e medita il pensiero di Machiavelli come testimonia la presenza delle opere machiavelliane nella sua biblioteca personale (cfr. Darcel 1985) e sebbene l'autore del *De principatibus* non abbia certo rappresentato il suo interlocutore principale, le varie citazioni riferibili al Segretario Fiorentino presenti nelle sue maggiori composizioni sembrano confermare un costante confronto nello sviluppo del suo pensiero politico.

1. *Machiavelli nelle Considérations sur la France*

La prima opera maistriana di rilievo nella quale si ritrovano delle citazioni di Machiavelli è data dalle *Considérations sur la France* (CSLF), composte nel 1796 e pubblicate dall'editore controrivoluzionario Fauche-Borel, nelle quali il Savoiaro analizza la rivoluzione francese e il periodo del Terrore alla ricerca di un perché che dia un senso a tanta violenza e a tanto disordine.

È questo il primo saggio di gran successo di Maistre nel quale l'autore presenta la Rivoluzione come un evento diabolico e divino, luciferino e provvidenziale allo stesso tempo che finisce per svelare il più generale piano divino che punisce l'umanità per rigenerarla.

Nell'ottica interpretativa maistriana la rivoluzione si presenta infatti come una manifestazione della Provvidenza divina che condurrà gli eventi verso una controrivoluzione ossia verso la restaurazione della monarchia di diritto, intesa come la forma di governo più naturale per l'uomo (Maistre 1980:81-102). Il riferimento a Machiavelli nelle *Considérations* si concentra nel capitolo che egli dedica alla influenza divina nelle costituzioni politiche. In esso Maistre afferma uno dei capisaldi della sua concezione antropologica, che costituisce per altro l'*incipit* di questa sua opera, secondo cui:

Nous sommes tous attachés au trône de l'Être Suprême par une chaîne souple, qui nous retient sans nous asservir. Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves, ils opèrent tout à

---

<sup>1</sup> Per un primo approccio alla vita e al pensiero di Maistre si veda tra gli altri Triomphe (1968); Nasalli Rocca (1933); Alibert (1990); Fisichella (1993) e Aa. Vv. (2004).

la fois volontairement et nécessairement: ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans généraux. Chacun de ces êtres occupe le centre d'une sphère d'activité, dont le diamètre varie au gré de l'éternel géomètre, qui sait étendre, restreindre, arrêter ou diriger la volonté, sans altérer sa nature (CSLF:31).

Nell'ordine universale delle cose l'azione umana è infatti libera ma comunque sottoposta alla mano divina e al patto secondo cui l'uomo deve muoversi all'interno dei piani sovranaturali. L'individuo non è perciò in grado di alterare il superiore disegno divino: certo egli può ampliare in maniera considerevole la propria conoscenza della realtà ed organizzarsi in differenti organismi politici, ma non può in alcun modo capovolgere l'ordine generale spettante la divinità giacché: «L'homme peut tout modifier dans la sphère de son activité, mais il ne crée rien : telle est sa loi, au physique comme au moral» (CSLF:62).

Dio governa quindi il mondo e interviene nella storia attraverso la Provvidenza ed i miracoli, secondo dettami che l'uomo non sempre può comprendere.<sup>2</sup> Oltre a ciò, il Creatore ci rivela la fallacia e la debolezza della natura umana e ci mostra il diritto che gli è riservato nella formazione dei governi facendoci comprendere che i diritti, le leggi e le costituzioni non possono essere scritti in quanto i diritti fondamentali e le leggi che governano il mondo esistono anteriormente a qualsiasi azione umana e deliberazione politica. Le leggi scritte non sono dunque che semplici dichiarazioni di diritti anteriori e le molte leggi costituzionali scritte provano solo la molteplicità degli attacchi fatti ai diritti fondamentali che gli uomini tentano di preservare con le leggi.

Tutto ciò che si delibera deve quindi far riferimento alla sola verità universale divina che l'uomo deve accettare e alla quale si deve inchinare, pena quell'allontanamento da Dio e la caduta nel Male già causata dal peccato originale che ha fatto decadere l'uomo dal piano su cui lo aveva posto il Creatore.

L'unico modo per sanare tale frattura originaria è dato secondo Maistre dal ricongiungimento dell'uomo con il Divino tramite la comprensione e il riconoscimento della pienezza dell'Essere, e il rifiuto dello spirito individualista che nega la sussistenza dei sottili rapporti fra il visibile e l'invisibile, dell'azione della Provvidenza e dei poteri della preghiera. Ecco allora la missione salvifica del cristianesimo tratteggiata dal Savoiano: l'affrancamento dell'uomo dalla servitù che gli deriva dal Peccato originale mediante quella ricerca di Dio nella quale si esplica in maniera autentica e nella sua forma più elevata la libertà umana (CSLF:61).

Per suffragare la sua idea secondo la quale le leggi e i diritti sono già fatti e stabiliti da Dio, Maistre scrive: «nulle nation ne peut se

---

<sup>2</sup> Sul ruolo della Provvidenza cfr. Maistre 1980 [1796]: 32-44) e Galli (1981:28).

donner la liberté si elle ne l'a pas. Lorsqu'elle commence à réfléchir sur elle même, ses lois sont faites. L'influence humaine ne s'étend pas au delà du développement des droits existants, mais qui étoient méconnus ou contestés» (CSLF:63) e in nota riporta la citazione di Machiavelli secondo cui «un popolo uso a vivere sotto un principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficoltà mantiene la libertà (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* I, XVI)<sup>3</sup>» (CSLF:110) facendo riferimento all'idea machiavelliana secondo cui quando lo stato è sul punto di disgregarsi è necessario passare dalla forma repubblicana a quella monarchica poiché solo una rifondazione monarchica può permettere di recuperare una forma di governo sano.

Maistre condivide dunque la visione machiavelliana di un principato quale estremo rimedio alla crisi della repubblica dato che egli stesso è il fautore di un ritorno alla monarchia assoluta per porre fine ai disordini della Rivoluzione e agli orrori del Terrore. Nei *Fragments sur la France* a compendio delle *Considérations* nel capitolo dedicato alla République française e ai suoi legislatori, Maistre fa di nuovo riferimento ai *Discorsi* di Machiavelli in merito alla libertà dei popoli quando afferma che «se quelle città, che hanno avuto il principio libero, hanno difficoltà a trovare leggi buone per mantenerle libere, quelle che hanno avuto il principio loro immediato servo, hanno, non che difficoltà, ma impossibilità ad ordinarsi mai in modo che le possino vivere civilmente o quietamente (*Discorsi*, I, XLIX<sup>4</sup>)» (Maistre 1924:I, 211).

Nel piano provvidenziale maistriano infatti gli uomini sono liberi solo sotto il governo di un monarca giacché «la liberté fut toujours un don des rois; car toutes le constitutions furent constituées par des rois. C'est la règle générale» (CSLF:63) ed è proprio la Provvidenza che decreta la formazione della costituzione politica monarchica mediante l'apparizione di un uomo rivestito di una potenza inarrestabile al quale non si può che obbedire cui si attribuisce la sovranità roialista.

Il Savoiaro teorizza così un circolo che fonda assieme la politica e la religione per cui le istituzioni politiche diventano un'emanazione di un più generale piano divino. Ed è sempre Dio a investire colui che da solo dovrà governare: a questo proposito Maistre utilizza nuovamente le parole di Machiavelli quando afferma che «è necessario che uno solo sia quello che dia il modo, e della cui mente dipenda qualunque simile ordinazione (*Discorsi*, I, IX<sup>5</sup>)» giacché per fondare una Repubblica o per riformarla completamente è necessario essere solo e godere di un'autorità assoluta poiché «une assemblée quelconque d'hommes ne peut constituer une nation; et même cette entreprise

---

<sup>3</sup> Machiavelli (1999:518-526).

<sup>4</sup> Machiavelli (1999: 662-667).

<sup>5</sup> Machiavelli (1999:477-483).

excède en folie ce que tous les Bedlams de l'univers peuvent enfanter de plus absurde et de plus extravagant» (CSLF:63).

Un ulteriore riferimento al Segretario Fiorentino si ritrova nel capitolo che Maistre dedica all'antica costituzione francese. Contro chi sostiene che la Francia non aveva una costituzione, Maistre ritiene che non solo ce ne sia stata una reale ma che proprio nella sua componente teocratica questa stessa abbia determinato la longeva durata della monarchia francese.

A sostegno della sua esaltazione del valore della costituzione francese, l'autore sceglie di citare quella che egli considera una testimonianza ineccepibile, ossia la visione di Machiavelli che egli definisce «grand politique et républicain ardent» e che nei *Discorsi* esalta il governo della Francia come il più temperato dalle leggi (Machiavelli 1999:525) e per questo felice e tranquillo per il fatto che il re è sottomesso ad un'infinità di leggi che fanno la sicurezza del popolo.

Maistre stesso traduce il passo e lo riporta con le seguenti parole:

Il y a eu, dit-il, beaucoup de rois et très peu de bons rois. J'entends parmi les souverains absolus, au nombre desquels on ne doit point computer les rois d'Égypte, lorsque ce pays, dans les temps, les plus reculés, se gouvernoit par les lois; ni ceux de Sparte, ni ceux de France, dans nos temps modernes, le gouvernement de ce royaume étant, de notre connaissance, le plus tempéré par les lois. Le royaume de France, dit-il, ailleurs, est heureux et tranquille, parce que le roi est soumis à une infinité de lois qui font la sûreté des peuples. Celui qui constitua ce gouvernement (Maistre annota «Je voudrais bien le connaître») voulut que les rois disposassent à leur gré des armes et des trésors; mais pour le reste il les soumit à l'empire des lois (Discorsi, I, LVIII<sup>6</sup>). (CSLF:74 e 113)

Questi diversi riferimenti ai *Discorsi* testimoniano una meditazione di Maistre sul pensiero politico machiavelliano tanto che si può affermare che un certo sociologismo possa unirli nella condivisa visione pessimistica della socialità umana.

Alla base della concezione maistriana e nella sua teologia mistica sussiste, come si è detto, un'idea pessimistica della natura umana che richiama per certi versi l'antropologia negativa di Machiavelli che definisce gli uomini come tristi «se da una necessità non sono fatti buoni» e potenzialmente malvagi e ingrati (Machiavelli 1999:293-303, 568-570, 574-583).

Da qui l'esortazione machiavelliana affinché il legislatore presupponga sempre gli uomini come rei giacché il suo agire deve fondarsi sulla consapevolezza di lavorare una materia infida e pericolosa, dominata da interessi pronti esplodere con barbarica violenza: una realtà che va accettata nella sua cruda effettualità, senza concessioni all'immaginazione o all'illusione di una visione irenica del mondo.

---

<sup>6</sup> Machiavelli (1999:472-476).

Certo egli non afferma che tutti gli uomini siano disposti al male ma solo che da tale presupposto ipotetico debba muovere il legislatore (Machiavelli 1999:283-292).

Alla base di questa prospettiva, a differenza che nel pensiero maistriano, non vi è però alcun assunto trascendente che possa evocare l'idea del peccato originale o l'ideale della «città terrena» come ricongiungimento con il Divino. Sussiste inoltre una profonda lontananza tra i due in merito a due concetti essenziali: il ruolo della Provvidenza e l'idea di libertà.

Machiavelli ha infatti una visione eroica dell'agire umano e una piena fiducia nella forza dell'uomo, ereditata e consapevolmente teorizzata dalla civiltà umanistica. Ciò non di meno egli sa bene che l'uomo nel suo agire ha dei precisi limiti, e deve fare i conti con una serie di fattori a lui esterni, e che non dipendono dalla sua volontà. Questi limiti assumono il volto capriccioso e incostante della fortuna (Machiavelli 1999:372-385).

Tale visione è il frutto di una concezione laica e immanentistica, che mette tra parentesi la presenza nel mondo della Provvidenza e porta in primo piano il combinarsi di forze puramente casuali, accidentali, svincolate da ogni finalità trascendente. L'uomo machiaveliano è dunque completamente libero e svincolato dai legami con il divino che imbrigliano invece la concezione di Maistre.

Machiavelli esalta poi la libertà politica delle repubbliche che è la libertà che si ha allorché i diversi gruppi o ceti che compongono lo stato sono tutti coinvolti nella gestione della decisione politica. Nel pensiero maistriano, invece, la componente politica della libertà umana non è in alcun modo enfatizzata ed è anzi asservita in quel rapporto uomo-Dio nel quale l'uno è sottoposto in maniera essenziale e incontrovertibile con il volere divino (Maistre 1924:V,283-296).

## 2. Machiavelli nel *Des constitutions politiques et des autres institutions humaines*

Il saggio *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (DCPDAIH) (1814) composto nel 1809 a San Pietroburgo, costituisce un interessante *trait d'union* tra le *Considérations* e le successive *Soirées* dato che vi si ritrova una riconferma delle idee già espresse sulla rivoluzione e si viene precisando la teoria politica che troverà il suo compimento nelle successive composizioni. Si tratta degli anni della Restaurazione in Francia e della politica dello zar Alessandro I che pesano sulla monarchia francese ristabilita.

In funzione di queste circostanze Maistre elabora una dottrina universale che prepari gli animi a una santa alleanza di tipo cattolico alla stregua di un patto mistico che leghi indissolubilmente la politica e la religione. Anche in questo saggio si critica il fatto che le

istituzioni politiche si siano sino ad ora fondate sulle carte scritte invece che sul sacro. Il fondamento di un regime non deve essere dunque la carta e l'inchiostro ma il riferimento costante al divino e alla religione che garantisce la durata dell'autorità costituita. Un regime deve in sostanza divinizzare la sua autorità per garantirsi la stabilità e la durata nel tempo. La saggezza politica deve allora fondarsi sull'empirismo mistico e sulla religione che decreta qualsiasi progresso sia intellettuale che politico. Ai diritti scritti è comunque opportuno riconoscere un ruolo considerevole, a patto che li soccorra il senso del dovere, che rinvia a una morale universale.

Il timore del Savoiaro è che il potere politico travalichi le proprie funzioni, promovendo una massiccia burocratizzazione. Egli non nega che la stessa costituzione possa garantire le persone e i gruppi dinanzi al potere, ma intende prima di tutto far notare come società e libertà siano subordinate all'esistenza di un comune sentire che si è radicato nel costume sociale e nei cuori della gente; ed è da questa comunanza di tradizioni e di dettami religiosi che, a suo avviso, traggono origine le vere costituzioni, le quali rappresentano perciò il posteriori e non un antecedente. In altri termini, per usare le sue stesse parole «aucune constitution ne résulte d'une délibération: les droits des peuples ne sont jamais écrits; ou ils ne le sont que comme des simples déclarations de droits antérieurs non écrits» (Maistre (1959:6-7) e tale impostazione «nous ramène à la règle générale. L'homme ne peut faire une constitution; et nulle constitution légitime ne serait être écrite. Jamais on n'a écrit, jamais on n'écrira a priori le recueil des lois fondamentales qui doivent constituer une société civile ou religieuse» (DCPDAIH:54).

Si concretizza così la prospettiva mistica maistriana che a detta di Robert Triomphe si forma attraverso il confronto con:

le fond permanent de la pensée mystique: Platon et Pythagore; la dualité paulinienne de la lettre et de l'esprit; le néoplatonisme et la gnose, la Kabbale; alchimie et millénarisme au Moyen âge; Machiavel et Luther; Pascal, Fénelon, Vico, les physiocrates; l'Angleterre de Burke et de Malthus; l'Allemagne de Novalis, de Jung Stilling et de Baader, avec sa contre révolution et la philologie mystiques; la France illuminée de Saint-Martin et de Fabre d'Olivet comme la France restaurée de Bonald (DCPDAIH:XIV).

E proprio il riferimento al Segretario fiorentino apre le riflessioni sulla politica del saggio (DCPDAIH:7): vengono riproposte quasi letteralmente le medesime affermazioni già riportate nelle *Considérations* a proposito dell'impossibilità di una nazione di darsi la libertà se non ce l'ha e della necessità di un singolo uomo per la reggenza di una nazione.

Oltre a ciò, Maistre dimostra di confrontarsi con il pensiero machiavelliano anche nell'affrontare la politica, definita come la più

spinosa delle scienze, e nel tentare di discernere delle costanti e dei principi generali validi dato che in questo ambito anch'egli invoca la necessarietà del richiamo alla storia dato che essa è la «politique expérimentale, c'est-à dire la seule bonne» (Maistre 1924:I,426).

Così come Machiavelli si era affidato alla storia romana, egli si serve del metodo della storia comparativa per comprendere la politica giacchè «il faut toujours rappeler les hommes à l'histoire qui est le premier maître en politique, ou pour mieux dire le seul». (Ibidem).

Grazie a questo metodo egli intende dimostrare che la monarchia ereditaria è il governo più stabile, più felice e più naturale per l'uomo a differenza della monarchia elettiva che egli prefigura come il peggiore dei governi conosciuti. È allora necessario riflettere sulla possibilità di perfezionare le istituzioni e propendere per il governo migliore pur nella consapevolezza della immutabilità della natura umana e dell'incapacità umana di creare qualcosa. Due sono infatti le forze che governano il mondo, si tratta del bene e il male che sono presenti ovunque, sia nelle piante, che nella generazioni degli animali, come nella formazione delle lingue e degli imperi. Il potere umano non può estendersi se non nel combattere il male per far emergere il bene e rendere possibile il suo perpetuarsi.

A questo proposito il pensiero maistriano sembra propendere per la soluzione machiavelliana ripresa da Livio che egli considera come il frutto delle più belle speculazioni su questo soggetto, secondo la quale «nihil motum ex antiquo probabile est», ossia ogni innovazione rispetto al passato è insostenibile ed è per questo sempre preferibile persistere nelle antiche consuetudini.

### 3. Machiavelli nel *Du Pape*

Un ennesimo riferimento del pensatore Savoiaro a Machiavelli è riscontrabile nell'opera *Du Pape*, (1819) composta in Russia tra il 1816 e il 1817, nella quale Maistre teorizza l'infallibilità della Chiesa cattolica e la supremazia del Sovrano Pontefice testimoniata dal corso della storia. L'opera si divide in quattro libri il secondo dei quali è dedicato in particolare al rapporto tra il pontefice e le sovranità temporali con l'obiettivo di delineare la natura del potere esercitato dalla Chiesa, giustificarne la valenza e dimostrare l'infallibilità del governo pontificio.

Nell'analisi delle guerre derivanti dai contrasti tra il potere temporale e il potere spirituale il riferimento a Machiavelli si fa preciso quando Maistre afferma che la pace non potrà imporsi se non quando la sovranità non sarà assicurata in maniera stabile mediante l'istituzione dell'autorità di stirpe ereditaria garantita dal controllo e dalla salvaguardia del pontefice dato che:

la paix n'est pas possible partout où la souveraineté n'est pas assurée. [...] Nulle part elle ne durait assez pour se faire respecter.



L'empire même, étant électif, n'inspirait point cette sorte de respect qui n'appartient qu'à l'hérédité. Les changements, les usurpations, *les vœux outrés, les projets vastes*, devaient être les idées à la mode, et réellement ces idées régnaient dans tous les esprits. La vile et abominable politique de Machiavel qui est infectée de cet esprit de brigandage; c'est la politique des coup-gorge qui, dans le XV siècle encore, occupait une foule des grandes têtes. Elle n'a guère qu'un problème: *Comment un assassin pourra-t-il en prévenir un autre?* (Maistre 1966:206-207).

Non è un caso che si ritrovi proprio in quest'opera l'unico giudizio *tranchant* e negativo sul pensiero del Fiorentino: nella concezione del papato di Maistre si evidenzia infatti la distanza e l'opposizione più netta rispetto alla prospettiva machiavelliana sulla Chiesa Cattolica e sui rapporti tra potere spirituale e potere temporale. Per Maistre, infatti, la sovranità politica deriva da Dio così che il governo umano si deve sempre adeguare alla superiore volontà divina e ai limiti normativi che derivano da una dimensione altra rispetto al potere temporale. Tale supremazia dell'elemento spirituale è motivata a suo dire dalla coincidenza fra leggi della natura e leggi della Chiesa così ben espressa in epoca medioevale quando si vedeva nel Papa un essere dinanzi al quale tutto si piegava (Maistre 1966:27-34, 117-124, 129-134).

Successivamente però si è assistito alla frattura dell'unità religiosa che ha portato alla distribuzione più capillare del potere ecclesiastico che ha così incrinato l'unità e l'universalità del potere spirituale e ne ha minato l'autorità morale e sociale. Le Chiese nazionali si sono così ridotte a meri strumenti della sovranità temporale, divenendo così incapaci di ricordare ad essa i limiti della sua competenza.

A dispetto di quello che è stato l'evolvere storico dell'ambito e dei limiti del potere spirituale, rimane secondo Maistre valida l'"opinione universale" secondo cui al Papa spetta l'esercizio dei diritti pontifici di impedire e di porre freno ai sovrani temporali le cui azioni contravvengono ai precetti della Legge divina. Spetta infatti al Papato svolgere un'azione "garantista" e dichiarare decaduto il potere politico che si sia trasformato in tirannia e reagire rispetto a una sovranità che sia mutata in arbitrio, soffocando le libertà storiche e corrompendo la natura stessa e la forma della sovranità, consacrando una nuova autorità temporale e salvaguardando la titolarità del diritto di resistenza (Maistre 1966:135-143, 177-195).

Bisogna però tener presente che nell'ottica maistriana, nello svolgere la sua funzione di «arbitro» l'autorità spirituale costituisce attraverso la Chiesa una potestà di ordine altro e superiore rispetto al politico perché si occupa della religione e dell'etica con lo scopo di tutelare la condizione del cristiano come uomo di fronte agli eventuali abusi delle sovranità temporali. In altri termini, il perfezionamento

morale dell'uomo è qualcosa di più elevato del suo perfezionamento politico, e quest'ultimo è una semplice derivazione del primo, così che l'autonomia dell'etica rispetto alla politica comporta un limite della e alla politica.

Nella visione di Maistre la politicità viene quindi a costituire una dimensione ineliminabile, ma non illimitata, dell'esistenza umana che confina con l'autonomia della società civile ed è costantemente sorvegliata dall'autorità spirituale.

Di tutt'altro segno è con tutta evidenza la posizione di Machiavelli sia rispetto alla concezione della religione sia rispetto ai rapporti tra morale e politica. Machiavelli concepisce la religione come *instrumentum regni*, cioè come un mezzo con il quale tenere salda e unita la popolazione nel nome di un'unica fede. Essa è quindi una religione di stato che deve essere usata per fini eminentemente politici e speculativi, uno strumento di cui il Principe dispone per ottenere il consenso comune del popolo, fondamentale per l'unità e la lungimiranza del principato stesso (Machiavelli 1999:507-510).

La storia ci insegna che la religione nell'Antica Roma, che riuniva tutte le divinità del pantheon romano, è stata fonte di saldezza e unità per la Repubblica e più tardi l'Impero e su questo esempio illustre Machiavelli incentra il suo discorso sulla religione e la sua critica del cristianesimo e dei danni causati dalla Chiesa cattolica per l'Italia (Machiavelli 1999:492-499).

Egli presenta il cristianesimo come una religione troppo preoccupata dell'aldilà e poco disposta a sacrificare tutto per il bene della patria, inoltre mentre il paganesimo era accettato da tutti, il cristianesimo viene invece imposto dalla Chiesa, che si serve per questo anche dell'autorità dello Stato. La stessa Chiesa per altro non è mai stata tanto potente né tanto virtuosa da porsi a capo della nazione, né tanto debole da non riuscire a mantenerla divisa e pur di conservare il proprio potere temporale, è stata anche disposta ad allearsi con lo straniero (Machiavelli 1999:500-510).

Bisogna tuttavia precisare che Machiavelli non è contrario alla religione, anzi egli ritiene che essa obblighi al rispetto della parola data, mantenga vive alcune virtù e leghi in nome della fede comune allo Stato. Ciò non di meno, egli non nutre alcun particolare interesse per la polemica religiosa che stava maturando in Germania giacché il suo intento critico non era quello di suggerire una riforma che migliorasse la religione cattolica ma quello di subordinarla al potere politico del principe.

Persa in definitiva la fiducia di trovare un solido fondamento nella religione cristiana e nella Chiesa cattolica, Machiavelli organizza in definitiva la sua gerarchia di valori su basi strettamente laiche e politiche, e si concentra sul suo ideale di un forte stato italiano, riproponendo l'antico modello romano, in cui la religione è controllata dallo stato e le cariche religiose sono stabilite dal senato.

Egli non piega dunque la politica alla religione e ai dettami della morale, come Maistre invece fa, ma teorizza una distinzione delle sfere d'azione del potere spirituale e del potere temporale che si discosta in maniera sostanziale dalla concezione maistriana che abbiamo tratteggiato.

Certo anche Machiavelli afferma la validità del diritto di opposizione alla tirannide che a suo dire sorge quando il naturale desiderio dei nobili di opprimere e del popolo di non essere oppresso si radicalizza e diviene impossibile una ricomposizione istituzionale del contrasto; senza dubbio il tiranno è per lui sempre vituperabile giacché pone al centro della sua iniziativa il proprio vantaggio e non il "pubblico bene" ed opprime in questo modo il popolo (Machiavelli 1999:626-637).

Nella sua riflessione politica egli oppone la tirannia alla Repubblica in quanto se il tiranno fonda il suo potere sulla paura dei sudditi che ubbidiscono con la forza, nella Repubblica l'individuo partecipa invece liberamente perché sa che il bene individuale si fonde con il bene collettivo. La libertà è dunque l'elemento discriminante tra tirannide e repubblica, una libertà i cui benefici Machiavelli esalta ma alla cui salvaguardia non pone di certo l'autorità papale della Chiesa di Roma che anzi critica aspramente (Machiavelli 1999:740-752). La contrapposizione rispetto alle posizioni di Maistre appare in ciò in tutta la sua irriducibile ampiezza.

#### 4. Machiavelli nelle Soirées de Saint Pétersbourg

Ennesimo richiamo a Machiavelli si ritrova nelle *Soirées de Saint Pétersbourg* (1821) composte nel 1809 durante il soggiorno di Maistre in Russia, ove rimarrà sino al 1817 come plenipotenziario dell'amministrazione savoiarda in Sardegna a Pietroburgo presso la corte dello zar Alessandro I, e pubblicate prive delle conclusioni dell'autore che non ebbe il tempo di portarle a termine.

In essa si racchiudono undici colloqui tra tre personaggi, il cavaliere, il conte e il senatore e costituisce la summa del pensiero politico maistriano con le sue meditazioni sulla provvidenza, sul peccato originale, sulle pene e sulla funzione della guerra.

Il rimando a Machiavelli è in questo scritto solo marginale.

Nel quarto colloquio nel quale si approfondiscono i rapporti tra il Divino e l'uomo, Maistre critica aspramente la presunta genialità di Voltaire e nell'enfatizzare il suo discredito per l'abuso del dono della ragione che Dio ha infuso in lui, scrive:

Si Fénelon, avec la même plume qui peignit les joies de l'Élysée, avait écrit le livre du Prince, il serait mille fois plus vil et coupable que Machiavel. Le grand crime de Voltaire est l'abus du talent et la prostitution réfléchie d'un génie crée pour célébrer Dieu et la vertu. (...) Rien ne l'absout : sa corruption est d'un genre qui n'appartient qu'à lui; elle

s'enracine dans les dernières fibres de son cœur et se fortifie de toutes les forces de son entendement. Toujours alliée au sacrilège, elle brave Dieu en perdant les hommes. Avec une fureur qui n'a pas d'exemple, cet insolent blasphémateur en vient à se déclarer l'ennemi personnel du Sauveur des hommes (Maistre 1924:IV, 209).

Il riferimento al Fiorentino è qui solo marginale e non fa capo ad alcuna tematizzazione politica, di tutt'altro segno è invece la citazione relativa all'undicesimo colloquio nel quale si tratta della profezia nella storia. Maistre vi sostiene in accordo alla sua concezione della ragione e della rivelazione che lo spirito profetico sia naturale nell'uomo e che esso non smetterà mai di agire nel mondo. A questo proposito egli cita il Fiorentino che a suo dire «est le premier homme de ma connaissance ait avancé cette proposition» secondo la quale «jamais il n'y eut dans le monde de grands événements qui n'aient été prédits de quelque manière» (Maistre 1924:V,236) e che l'affermazione di quello che egli definisce «pieux» scrittore è giustificata da tutta la storia che testimonia magistralmente come la stessa rivoluzione francese sia stata predetta sotto ogni aspetto e nella maniera più incontestabile.

Il Savoiaro aggiunge a questo proposito una nota nella quale egli riporta il brano del primo libro dei *Discorsi* nel quale Machiavelli afferma nella traduzione dello stesso Maistre:

Je ne saurais en donner la raison; mais c'est un fait attesté par toute l'histoire ancienne et moderne, que jamais il n'est arrivé de grand malheur dans une ville ou dans une province qui n'ait été prédit par quelques devins ou annoncé par des révélations, des prodiges ou autres signes célestes. Il serait fort à désirer que la cause en fût discutée par des hommes instruits dans les choses naturelles et surnaturelles, avantage que je n'ai point. Il peut se faire que notre atmosphère étant, comme l'ont cru certains philosophes, habitée par une foule d'esprits qui prévoient les choses futures par les lois mêmes de leur nature, ces intelligences, qui ont pitié des hommes, les avertissent par ces sortes de signes, afin qu'ils puissent se tenir sur leurs gardes. Quoi qu'il en soit, le fait est certain, et toujours après ces annonces, on voit arriver des choses nouvelles et extraordinaires (Maistre 1924:V,263).

A scapito di queste estemporanee citazioni, se ci riferiamo alle specifiche tematizzazioni maistriane presenti in quest'opera il confronto con il pensiero machiavelliano risulta particolarmente interessante in merito alla concezione della ragione, del male e della metodologia storiografica dei due autori.

Nelle *Soirées* Maistre delinea la sua esatta idea di ragione nell'ambito di una polemica antirazionalista che non svaluta *tout court* la ragione individuale ma che ne delinea i limiti. La ragione umana infatti non è in grado a suo dire di giungere alla verità se non la riconosce in sé stessa con quell'intuizione intellettuale che è la co-

noscenza del cuore, quell'adesione quasi mistica all'evidenza divina. Tuttavia a causa della caduta originaria, come abbiamo già visto, essa tende a non riconoscere le verità prime e le è dunque necessario l'aiuto della rivelazione e della ragione universale per giungere a comprendere la verità (cfr. Fisichella 2005:70-82).

Bisogna però mettere in chiaro che Maistre non intende in alcun modo elaborare una filosofia politica irrazionalistica quanto semmai sottolineare il vero compito che egli attribuisce alla ragione, ossia quello di riconoscere l'autentica struttura del reale e dei limiti che le sono imposti. La consapevolezza di sé e la conoscenza della verità deriva allora dalla conoscenza di tali limiti e si infonde nell'animo umano grazie alla fede poiché soltanto chi crede possiede morale e libertà, ed è animato da uno spirito timoroso di Dio che lo libera e gli regala consapevolezza (cfr. Ravera 1986:7-36).

Al pensiero illuminista che invece esalta il potere il valore e l'autonomia della ragione Maistre rimprovera il suo voler misconoscere la rispettiva autonomia della scienza rispetto alla religione. Secondo tale impostazione, infatti, più che una mera opposizione fra di esse si è fomentata una sistematica rivolta della scienza contro la religione: la scienza è stata di fatto elevata e in alcuni casi strumentalizzata a fini di empietà, dimenticando che nella scala della generalità crescente è la religione a collocarsi ad un livello superiore rispetto alla scienza, in quanto può contare su una estensione di risposte più ampia e profonda.

La storia ci insegna per altro, a detta del Savoiaro, che è possibile ottenere un'armonia mirabile fra religione e scienza, a patto però che le conoscenze fisico-naturali vengano sì considerate un sapere necessario ma non sufficiente.

Il senso realistico circa i limiti della razionalità umana, l'invito all'umiltà della pretesa dell'uomo che si crede Dio, la responsabilità di condurre il gregge degli uomini non sempre consapevoli e spesso sottomessi, sono tutti elementi che possono indurci a ritenere che *mutatis mutandis*, la lezione di Machiavelli non sia rimasta estranea al diplomatico savoiaro nonostante l'antimachiavellismo imperante della Chiesa. Ciò non di meno è doveroso rilevare che in contraddizione con la limitata sfera umana prospettata da Maistre, Machiavelli esalta per contro una visione prometeica dell'uomo. Certo anch'egli evidenzia i limiti della ragione e dell'azione umana ma crede ciò non di meno che l'uomo abbia in sé la capacità di superare questi stessi limiti e di attuare il bene nel mondo, nella storia.

Inoltre Machiavelli lascia da parte la preoccupazione della città celeste e mette al suo posto quella della città terrena: il sommo bene per lo scrittore del *De principatibus* si identifica infatti con la salute della repubblica sulla base di una profonda rivalutazione del mondo motivata dal fatto che se in terra può attuarsi la realtà del bene sommo, l'uomo deve dedicare tutte le sue energie al buon successo di

questo fine. Anche se ciò significa spostare il metro di valutazione del comportamento etico dall'intenzione al risultato.

Altro tema essenziale che contrappone i due autori è quello del male: il male è secondo Maistre originato dalla caduta originale, esso non viene dunque da Dio ma è penetrato nel mondo con la colpa di Adamo che si rinnova grazie ai peccati dei suoi discendenti. Già nelle *Considérations* Maistre lo definisce così: «Le mal n'a rien de commun avec l'existence; il ne peut créer, puisque sa force est purement négative. Le mal est le schisme de l'être; il n'est pas vrai» (CSLF:54). E nel primo colloquio delle *Soirées* egli afferma esplicitamente che: «Dieu est l'auteur du mal qui punit, c'est-à-dire du mal physique ou de la douleur, comme un souverain est l'auteur des supplices qui sont infligés sous ses lois. [...] Non seulement il ne saurait être dans aucun sens, l'auteur du mal moral, ou du péché» (Maistre 1924:IV,23) e che il mondo è retto dalla legge generale secondo la quale «toute homme, en qualité d'homme, est sujet à tous les malheurs de l'humanité» (Maistre 1924:IV,26). Di fatto l'uomo è costretto a convivere con il male giacché nel suo intimo egli è diviso fra la sua natura peccatrice e quel frammento di natura divina che è in lui, tuttavia, ogni essere umano può liberarsi da questa sua duplicità partecipando ad una dimensione superiore, ossia all'esperienza religiosa (cfr. Ravera 1986:123-145). L'affrancamento dell'uomo dal male è dunque riservato all'adesione alla fede in Cristo che si presenta dunque nell'ottica maistriana come la sola alternativa all'annichilimento umano e al disordine nel mondo. Proprio grazie a Cristo si è reso provvisorio tutto il male dell'umanità e attraverso la Redenzione il Salvatore è venuto ad indicare nel Cristianesimo e l'autorità pontificia quale l'unica via di salvezza, il cammino che conduce al vero bene e al vero ordine (OC:IV,199-238).

Maistre ribadisce così i sottili rapporti che legano il visibile e l'invisibile e critica chi ateizza il mondo relegando la dimensione spirituale alla sfera ultraterrena.

Anche in Machiavelli l'umanità è propensa al male e in questo senso egli si pone sulla stessa linea del pensatore di Chambéry, ma mentre Maistre vede il rimedio alla cattiveria naturale dell'uomo nella grazia divina, quindi nello slancio della fede, elaborando la teoria della salvezza per fede, il Segretario Fiorentino sostiene invece che il male è la tendenza fondamentale degli uomini e porta allo scatenamento degli egoismi e propone non la strada della religione ma il Principe come una sorta di *remedium iniquitatis*.

Per evitare che ci sia uno scatenamento crudele degli egoismi il Segretario Fiorentino ipotizza infatti un potere superiore che vi metta freno e in questo senso l'uso della forza da parte del Principe è giustificato perché il male che egli può fare evita un male maggiore, in quanto il male che egli esercita è in funzione della creazione e del mantenimento dello Stato, che supera la dimensione del prevalere

degli egoismi e crea le condizioni del pacifico e ordinato vivere civile (Machiavelli 1999:283-292, 304-331, 344-355).

Si inserisce a questo proposito la concezione nei due pensatori dell'uso della violenza e dell'autorità. Anche Maistre annovera il valore imprescindibile dell'autorità della sanzione e della coazione al fine di preservare l'ordine tra gli uomini. Secondo il Savoiano gli uomini per la loro stessa natura hanno bisogno di un sovrano che li governi per vivere in comunità: in una realtà umana precipitata a causa del peccato originale e per questo sottoposta alle mille seduzioni del male, una società senza sanzioni e senza l'ordine imposto da un'autorità sovrana è destinata a precipitare nell'anarchia. Maistre esalta dunque l'autorità, l'ordine e la sanzione come misure di giustizia e di salvaguardia, pur non misconoscendo il fatto che talora l'autorità possa essere strumentalizzata e usata come giustificazione dell'arbitrio del potere (Maistre 1924:IV,9-49; V,227-256).

Alla base di questa prospettiva interpretativa vi è una visione del popolo che altro non è se non volgo e una concezione del valore dell'autorità che richiama per certi versi le posizioni di Machiavelli. Non a caso nel saggio nei *Fragments sur la France* Maistre per sottolineare l'incapacità di governarsi senza la guida di un'autorità ferma, utilizza proprio la citazione di Machiavelli secondo cui «il popolo molte volte desidera, la rovina sua ingannato da una falsa spetie di bene. Le grandi speranze e gagliardi promesse facilmente lo muovono (*Discorsi*, I, LIII<sup>7</sup>)» (Maistre 1924:I,215) e «debbesi pigliare questa per una regola generale che non mai, o di rado, occorre ch'alcuna repubblica o regno sia da principio ordinato bene o al tutto di nuovo fuori dell'ordini riformato se non è ordinato da uno ; anzi è necessario che uno solo sia quello che da il modo, e dalla cui mente dipenda qualunque simile ordinazione (*Discorsi*, I, IX<sup>8</sup>)» (Maistre 1924:I,217).

Anche per Machiavelli la sovranità è anzitutto autorità, titolarità dell'imperio e del governo, potere monopolistico di comando e di coercizione. Come virtù e fortuna, anche forza e consenso svolgono infatti dei ruoli tra loro complementari. Senza la forza difatti le occasioni storiche si vanificano e la virtù resta inoperante. Senza la forza il consenso può per altro essere rovesciato e in vista del mantenimento dello Stato, inteso come valore supremo, si può anche agire in difformità dai principi morali.

Ulteriore elemento in comune tra i due pensatori è la concezione del valore della storia come "politica sperimentale". Per Maistre, infatti la storia stessa ci indica con chiarezza e determina la costituzione più adatta a un certo paese, ossia la sua costituzione naturale: la storia è allora il primo ministro di Dio in questo mondo e

<sup>7</sup> Machiavelli 1999 (678-684).

<sup>8</sup> Machiavelli 1999 (477-483).

in essa si rivelano verità metastoriche, cioè la forma e i contenuti dell'ordine naturale in quanto tale voluto da Dio e sostanzialmente immutabile: la perfettibilità che egli contrappone al sogno moderno di riformare radicalmente la natura e di creare una società artificiale consiste soltanto nel fatto che gli uomini, nel corso della storia, sempre meglio possono prendere consapevolezza delle verità metastoriche dell'ordine naturale.

Anche Machiavelli esalta il valore della storia passata: per lui contano tanto l'esperienza diretta quanto l'esperienza indiretta che ci possono fare acquisire gli antichi e bisogna rivolgersi ai classici per trarne esperienza e per imitarli. Da questi insegnamenti egli perviene alla conclusione che la storia funziona in base a leggi interne proprie, intrinseche, immanenti, e se si vuole agire in essa bisogna scoprire e seguire queste leggi. Le leggi che regolano i rapporti umani non vengono però imposte da una entità superiore, ma sono le leggi proprie del mondo umano, del mondo politico, del mondo della città e dello stato.

Le leggi politiche, in quanto a sé stanti, sono allora autonome rispetto alle leggi della morale giacché queste ultime provengono da un insegnamento superiore di carattere religioso, teologico, filosofico che ha la sua validità, ma che è estraneo al mondo della politica. Se vogliamo agire nel mondo delle organizzazioni umane, degli Stati, della politica, dovremo quindi identificare le leggi specifiche della politica e non sovrapporre alla politica le leggi di un altro mondo, che è il mondo della morale. Questa prospettiva di rigorosa immanenza e la separazione tra morale e politica da lui operata si discosta nettamente dalla posizione di Maistre. La comprensione storica diviene per Machiavelli base per l'azione, per un'arte della politica che trasformi consapevolmente la realtà, e la scienza della politica, che dalla storia trae alimento, trova nel riscontro fattuale della sua utilità, nell'efficacia dei mezzi da essa indicati in vista di fini concretamente perseguibili, la sua ineludibile verifica. Sottratta alla tradizionale funzione edificante di magistero per la vita la storia viene ora posta al servizio della politica, nella sua autonomia e con il suo realismo e le sue necessità.

## *5. Conclusioni*

Due aspetti meramente esteriori consentono di avvicinare Machiavelli a Maistre a prescindere dall'epoca in cui scrivono: entrambi scandalizzano i loro contemporanei ed elaborano una teorizzazione politica che ha dato vita a interpretazioni contrastanti e a vivaci critiche,<sup>9</sup> e ambedue hanno voluto essere dei consiglieri del Principe. Maistre ha inteso essere il "menteur du Prince", il "conseiller éclair-

---

<sup>9</sup> In merito alle varie interpretazioni del pensiero maistriano cfr. Fisichella (2005:3-12) e Berlin (1994 [1990]:139-243).



ré” sulla nuova realtà politica derivante dalle rivoluzioni in quanto crede come Machiavelli nel ruolo sociale dell'uomo di lettere che deve cercare di comprendere la situazione politica in atto nell'ambito di una più generale evoluzione della storia umana al fine di dirigere e consigliare il governo legittimo.

Si tratta di un intellettuale tentato in maniera del tutto particolare da un genio profetico<sup>10</sup> che, seppur mediato dallo sforzo di adeguarsi al realismo politico,<sup>11</sup> lo spinge a voler vedere realizzata la sua teosofia in virtù della quale interpreta e in alcuni casi piega in maniera forzata le vicende storiche del suo tempo.<sup>12</sup> Il Savoiaro si presenta in definitiva come una sorta di «Machiavelli della teocrazia» (Rizzacasa 2007:316) e proprio in questa espressione si intravede la vicinanza e l'opposizione tra i due.

La teorizzazione maistriana si può infatti descrivere, usando l'espressione di Jean Louis Darcel, come una «pensée fondamentalement politique qui instrumentalise la religion» e allo stesso tempo come una «pensée fondamentalement religieuse qui théologise la politique» (Darcel 1996). Egli si presenta come il difensore dell'ordine, della tradizione e dell'assoluto valore della verità divina e dell'ortodossia politica alla stregua di un «profeta del passato».<sup>13</sup>

Per Maistre tutto quello che avviene è iscritto in un piano profetico e soprannaturale, mentre per Machiavelli bisogna volgersi all'immanenza. Le leggi della politica sono per lui delle leggi proprie del mondo, dei rapporti umani e non si possono far risalire a qualche cosa al di là della realtà terrena. Se Maistre è l'esponente di una tendenza rivolta al trascendente per cui gli eventi umani si spiegano guardando al soprannaturale, Machiavelli afferma invece che il mondo degli uomini vale per quello che è e bisogna capirne i meccanismi interni di funzionamento. Con il Segretario Fiorentino inizia così una «commedia umana»: gli uomini agiscono per moventi, per passioni, per meccanismi che sono loro propri, che andranno compresi in

<sup>10</sup> Berlin sottolinea la sua profetica lucidità. Cfr. Berlin (1994 [1990]:10).

<sup>11</sup> Tra gli interpreti accanto a chi come Carlo Antoni enfatizza il crudo realismo politico ma istriano derivante dal suo storicismo dialettico, c'è chi come Carlo Galli e Furio Diaz ne mette in luce la mancanza di un realismo autentico. Cfr. Antoni (1957:102-106); Galli (1981:21-44); Diaz (1975:698).

<sup>12</sup> Triomphe ritiene a questo proposito che Maistre sia stato un intellettuale che si vuole *clairvoyant* ma che di fatto era poco interessato alla comprensione della realtà del suo tempo e guidato soprattutto da un'ambizione mal celata al potere e al consenso che si è guadagnato a poco a poco il favore dello zar non senza abili manipolazioni e menzogne. Cfr. Triomphe (1968:194-325).

<sup>13</sup> Cfr. Cioran (1988). Cioran sostiene che la grandezza del savoiaro deriva paradossalmente dal carattere scandaloso della sua opera «riche en énormités» ed è proprio «pour le coté odieux de ses doctrines qu'il est vivant» e a supporto di tale affermazione propone un florilegio di citazioni a suo dire «scandaleuses». Cioran (1988:11-12). L'appellativo di «prophète du passé» è stata utilizzato per la prima volta da Pierre-Simon Ballanche che lo definisce anche come «apôtre du passé». Ballanche (1833 [1827]:289-327).

quanto tali, perché se si vorrà agire in maniera efficace bisognerà guardare alla «realtà effettuale».

La medesima analisi della storia e della realtà effettuale ha condotto Maistre a dei risultati ben diversi: le sue opere sembrano dimostrarci che egli ha fatto in qualche modo sua la lezione machiavelliana, ma è pur vero che il pensatore Savoiaro l'ha piegata ad una visione teologica assoluta, non priva di contraddizioni, che ha finito per svalutarne l'essenza.

### Bibliografia

- AA.VV., "Joseph de Maistre. Acteur et penseur politique", *Revue des études maistriennes*, n. 14, 2004.
- ANTONI CARLO, 1957, *Lo storicismo*, Torino: Eri.
- BALLANCHE PIERRE-SIMON, 1833 [1827], «Prolégomènes alla Palingénésie sociale» in *Ceuvres complètes*, tome IV, Paris: Bureau de l'encyclopédie des connaissances utiles.
- BERLIN ISAIAH, 1994 [1990], *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, Milano: Adelphi.
- ALIBERT JACQUES, 1990, *Joseph de Maistre. État et Religion*, Paris: Tequi.
- CIORAN EMILE M., 1988, «Joseph de Maistre. Saggio sul pensiero reazionario», in Id. *Esercizi di ammirazione*, Milano: Adelphi.
- DARCEL JEAN-LOUIS, 1985, "Les bibliothèques de Joseph de Maistre 1768-1821", *Revue des études maistriennes*, n. 9.
- DARCEL JEAN-LOUIS, 1996, *Joseph de Maistre: philosophie et rhétorique*, Paris: Champion.
- DIAZ FURIO, 1975, «Rivoluzione e controrivoluzione», in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, IV, II, Torino: Utet.
- FISICHELLA DOMENICO, 1993, *Il pensiero politico di de Maistre*, Bari: Laterza.
- FISICHELLA DOMENICO, 2005, *Joseph de Maistre pensatore politico*, Bari: Laterza.
- GALLI CARLO, 1981, *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Bologna: il Mulino.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1999, a cura di Rinaldo Rinaldi, *Opere*, Torino: UTET.
- MAISTRE DE JOSEPH, 1924, *Oeuvres complètes de Joseph de Maistre*, Paris: Librairie catholique Emmanuel Vitte.
- MAISTRE DE JOSEPH, 1980 [1796], *Considérations sur la France*, Paris: Editions Garnier.
- MAISTRE DE JOSEPH, 1959 [1814], *Des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, Paris: Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg.
- MAISTRE DE JOSEPH, 1966 [1819], *Du Pape*, Genève: Droz.
- NASALLI ROCCA SAVERIO, 1933, *Giuseppe de Maistre nei suoi scritti*, Torino: Fratelli Boccia editori.
- RAVERA MARCO, 1986, *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Milano: Mursia.
- RIZZACASA AURELIO, 2007, *Sentinella del Nulla. Itinerari meditativi di E. M. Cioran*, Perugia: Morlacchi Editore.
- TRIOMPHE ROBERT, 1968, *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève: Droz.

*Abstract*

MACHIAVELLI NEL PENSIERO CONTRORIVOLUZIONARIO DI  
JOSEPH DE MAISTRE

(MACHIAVELLI IN THE COUNTER-REVOLUTIONARY THOUGHT OF  
JOSEPH DE MAISTRE)

*Keywords:* Joseph de Maistre, Machiavelli, Counter-revolutionary thinkers, Providence, Theocracy.

In the development of Joseph de Maistre's political thought it is possible to find constant references to Machiavelli's thought and quotations from his works that prove a link between the two authors.

The research of the quotations, related to Machiavelli in the major works of the Savoyard, from the *Considerations sur la France* to the *Soirées de Saint-Pétersbourg*, may be a useful instrument to explain what the two thinkers have in common and the differences between them. These traces of Machiavellian thought in the Maistrian studies allow a comparison between the main concepts of their political thought. As a matter of fact, in these quotations their anthropology, their vision of evil and Providence, their idea of politics and history are mixed and compared.

Certainly Machiavelli does not represent the main interlocutor of the Savoyard thinker. However, it is interesting to study and to compare these two intellectuals as regards their different ways of being a counsellor of the Prince.

SIMONETTA FRESCHI  
Università degli Studi di Trieste  
Dipartimento di Filosofia  
sfreschi@units.it

CLAUDIA GIURINTANO

GLI STUDI MACHIAVELLIANI DI ALPHONSE DANTIER  
NE LE CORRESPONDANT

1. Le Correspondant: la voce dei liberali cattolici francesi

La collaborazione di Henri-Alphonse Dantier (1810-1882) alla rivista liberale di ispirazione cattolica *Le Correspondant* ebbe inizio nel novembre del 1867 con un articolo su *L'art chrétien en Italie*<sup>1</sup> e proseguì anche dopo la morte di Charles de Montalembert, animatore del periodico, sino al luglio 1873, con un saggio in tre parti<sup>2</sup> su *Machiavel diplomate*.<sup>3</sup>

Montalembert aveva incontrato il letterato francese, probabilmente per la prima volta, il 15 marzo del 1856 annotando sul suo *Journal intime* l'abbozzamento con quell'«auteur d'excellents travaux» (Montalembert 2006:268).<sup>4</sup>

Dantier era nato a Noyon nel 1810 e dopo aver seguito alcuni corsi di diritto, si era dedicato agli studi storici tenendo un insegnamento presso l'École nationale polonaise e scrivendo articoli sul *Moniteur* e sul *Journal de l'Instruction publique*. Nel 1844, con l'opera *Coup d'oeil sur l'art chrétien*, si attirò le attenzioni del ministro Narcisse-Achille de Salvandy che lo incaricò di studiare in Italia i monumenti «primitivi dell'epigrafia cristiana». Collaboratore della *Revue contemporaine*, fu incaricato dal Comité des travaux historiques, istituito presso il Ministero dell'istruzione pubblica, di raccogliere la *Correspondance inédite des Bénédictins de Saint-Maur*. Il volume, pubblicato a Parigi nel 1857, fu recensito da Montalembert su *Le Correspondant*, con una nota dal titolo *De quelques récents travaux d'histoire monastique*. La lettura si rivelò davvero impegnativa e non

---

<sup>1</sup> Alphonse Dantier, "L'art chrétien en Italie", *Le Correspondant*, 25 novembre 1867, pp. 541-585.

<sup>2</sup> Alphonse Dantier, "Machiavel diplomate", *Le Correspondant*, 25 février 1873 pp. 617-638; 25 avril 1873 pp. 320-356; 25 juillet 1873 pp. 205-249.

<sup>3</sup> Dantier pubblicò su *Le Correspondant* altri articoli: "Un commentaire inédit de la Divina Commedia" (25 juin 1868), "Le monuments normands en Italie et en Sicile" (25 juillet et 25 août 1869); "Elisabeth Seton et la liberté religieuse aux Etats-Unis" (25 janvier 1870); "Florence, ses révolutions et les Médicis" (10 septembre 1871: 833-873 et 10 décembre 1871: 843-891; 10 et 25 juin 1872: 904-1127; 1094-1127).

<sup>4</sup> Il 27 dicembre 1861 Montalembert scrive sul suo diario di avere ricevuto la visita del «povero storpio Dantier» che l'aveva informato del rifiuto ricevuto dalla *Revue Européenne* di inserire la nota da questi redatta sull'opera *Moines d'Occident*. Il medesimo rifiuto era stato fatto ad Albert de Broglie per la *Revue des deux Mondes*. La *Revue contemporaine* e la *Revue de l'Instruction publique* avevano mantenuto un silenzio assoluto sull'opera, tanto che Montalembert amaramente annotava che si era verificata la profezia di Broglie sui «pauvres Moines»: «Il y aura un grand effort pour étouffer, réduire au silence une oeuvre qui est croyante sans être violente ou ridicule». (Montalembert 2008:399).

priva di monotonia se, il 1° aprile del 1858, ancora sul suo *diario*, Montalembert scriveva di avere lavorato «sur cet ennuyeux Dantier» (Montalembert 2008: 524).

Per i suoi studi lo storico francese soggiornò lungamente in Italia, e in particolare in Sicilia,<sup>5</sup> e compì viaggi in Svizzera, Belgio, Germania e Inghilterra.<sup>6</sup>

In Francia, nella prima metà del XIX secolo, l'interesse per Machiavelli si era manifestato, nel primo decennio, con gli scritti di Sismonde de Sismondi<sup>7</sup> e di Pierre-Louis Ginguené<sup>8</sup> che avevano collocato il segretario fiorentino in rapporto al movimento illuminista, e negli anni '40 con Edgar Quinet, Pierre-Joseph Proudhon e Giuseppe Ferrari che lo avevano trasformato nell'ispiratore del movimento rivoluzionario.<sup>9</sup>

Vastissima era la bibliografia europea, soprattutto italiana e francese, che poteva essere consultata da Alphonse Dantier nei suoi studi su Firenze, i Medici e Machiavelli. Storico scrupoloso, egli si avvalse dei manoscritti della Bibliothèque nationale de France, dei 10 volumi dell'Archivio storico italiano, delle opere inedite di Guicciardini illustrate da Giuseppe Canestrini, dei documenti raccolti da Abel Desjardins sulle *Négociations diplomatiques de la France avec la Toscane*, del volume di Charles Tassin *Giannotti, sa vie, son temps et ses doctrines*, dell'opera *L'Italie et Renaissance* di Jules Zeller. Dantier consultò anche la *Vita di Cesare Borgia* di Tomaso Tomasi, del 1671, la monografia di William Roscoe sulla *Vita di Lorenzo de' Medici* del 1796. Studiò le opere di Machiavelli, la sua corrispondenza e i più autorevoli studi sul segretario fiorentino: *Machiavel, son génie et ses erreurs* di Alexis-François Artaud De Montor, le già citate opere di Ginguené, Sismondi e di Ferrari, gli *Essais politiques et philosophiques* su Machiavelli di Thomas Babington Macaulay, i *Commentaires politiques et historiques sur le traité du Prince* di Louis-Joseph-A. De Bouillé, la *Scienza militare del segretario fiorentino* di Francesco Algarotti, l'*Elogio di Niccolò Machiavelli* di Giovanni Battista Baldelli, l'articolo *Machiavel* di Adolphe Franck apparso sul volume *Réformateurs et Publicistes de l'Europe*.

<sup>5</sup> Cfr. i due studi di Alphonse Dantier, *Monuments et souvenirs de la domination normande* e *Un voyage archéologique en Sicilie*, in Dantier 1874:169-216; 217-263. Nei *souvenirs* del suo viaggio in Sicilia egli dichiarava di essere rimasto così commosso e sorpreso davanti a tante opere, da potere solo contemplare in un ammirato silenzio. In Sicilia Dantier visitò certamente Palermo, Monreale, Catania, Tindari e Messina.

<sup>6</sup> Tra le sue opere si ricordano: *Histoire du moyen âge* (1852), *Etudes sur les Bénédictins* (2 voll., 1864); *Monastères bénédictins d'Italie* (2 voll., 1866); *Italie, études historique* (2 voll., 1874); *Femmes dans la société chrétienne* (2 voll., 1878). Sulla vita si veda Vapereau (1880:507).

<sup>7</sup> *De la littérature du midi de l'Europe*, 1813 e in seconda edizione del 1829.

<sup>8</sup> *Histoire littéraire d'Italie*, uscita in seconda edizione rivista da Daunou nel 1824, dedica il XXXII capitolo dell'ottavo tomo a Machiavelli.

<sup>9</sup> Per approfondimenti si veda Georges Navet, *Machiavel en France, première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle*, (Carta -Tabet, 2007:101-123).

Dantier cominciò a collaborare per *Le Correspondant* circa un decennio dopo la decisione di Montalembert, e di un gruppo di amici, di prendere le redini della rivista per controbilanciare l'intransigentismo di Louis Veuillot e del suo *l'Univers* e di sostenere attraverso le pagine del periodico l'alleanza tra Chiesa e libertà.<sup>10</sup> Il conte francese intraprese e diresse, attraverso le pagine del suo periodico, una campagna a favore del potere temporale del papa, pubblicando nel corso degli anni articoli di protesta contro la spoliatura della Santa Sede e sancendo definitivamente il distacco dall'iniziale posizione, quando «il lui répugnait – come scrisse uno dei suoi primi biografi – d'admettre dans le second Napoléon les mêmes fourberies que dans le premier» (Lecanuet 1912:13)<sup>11</sup>.

Contro il processo di unificazione dell'Italia portato avanti da Cavour, Montalembert, aiutato da Augustin Cochin,<sup>12</sup> scrisse le note lettere nelle quali accusò il primo ministro piemontese di non aver tenuto fede al proprio dovere di uomo di Stato, lanciando l'avvertimento che egli non avrebbe mai smesso di protestare anche dopo la realizzazione dell'unità d'Italia che egli bollava come il «trionfo definitivo di Machiavelli» (Montalembert 1861:71).

*Le Correspondant* era apparso in una prima edizione nel 1829 come organo dell'*Association pour la défense de la religion catholique*. In quelle pagine avevano trovato ospitalità le *corrispondenti*, reciproche comunicazioni tra abbonati e redattori nel tentativo di dare voce a tutte le proteste indirizzate nell'interesse della religione.

Sospeso nel 1831, ebbe una seconda serie nel 1843 ispirata e diretta dallo studioso orientalista Charles Lenormant, e nella quale tornò a collaborarvi Montalembert che nel 1830 aveva abbandonato la redazione per seguire Lamennais e Lacordaire nell'impresa editoriale de *L'Avenir*.

Nel 1855, la crisi registrata con una riduzione degli abbonamenti spinse Lenormant a rassegnare le proprie dimissioni. Per *Le Correspondant* si aprì il periodo più intenso, anche se non privo di difficoltà. Montalembert, in quella circostanza, aveva sostenuto la necessità di avere un direttore giovane ed energico, capace di sacrificare tutto se stesso nell'opera di rinascita del periodico. Nell'attesa i redattori costituirono un comitato, presieduto da Montalembert e composto da Alfred de Falloux, Albert de Broglie, Lenormant, Théophile Foisset e Augustin Cochin (Lecanuet 1912:116). Il gruppo redazionale trovò nel vescovo d'Orléans Felix Dupanloup un consigliere e padre spirituale

---

<sup>10</sup> Per una sintesi sulla scuola de *Le Correspondant* si veda Aubert, 1964:357-358.

<sup>11</sup> Nell'ottobre del 1859 Montalembert fu oggetto di nuove minacce del governo a causa dell'articolo «Pie IX et la France en 1849 et en 1859» per il quale ricevette un *avertissement* motivato dall'accostamento, fatto dall'autore, tra Machiavelli e l'imperatore. La pubblicazione venne sequestrata per «excitation à la haine et au mépris du gouvernement». Cfr. Taillade, *Introduction* (Montalembert 2006:12).

<sup>12</sup> Cfr. Giurintano (2007:107-141).

e nel salotto di Madame Sofia Swetchine un ambiente stimolante per il dibattito sul liberalismo cattolico.<sup>13</sup>

## 2. Gli «études historiques»

Dalla fine degli anni '60 dell'800, per circa un decennio, *Le Correspondant* fu diretto da Léopold de Gaillard<sup>14</sup> con l'intento di continuare a diffondere la formula tradizionale di rivista cattolica di interesse generale, diretta e redatta da cattolici. Ed è con tale intendimento che la rivista accoglie gli studi di Alphonse Dantier su Firenze, i Medici e Machiavelli, raccolti poi nel 1874 dall'autore, insieme ad altri lavori, nei due tomi *L'Italie, études historiques* (Dantier 1874), che gli valsero il premio per la letteratura Marcelin Guérin, istituito dall'Académie Française nel 1872.

Dieci anni prima della pubblicazione degli articoli di Dantier, *Le Correspondant* si era occupato di Machiavelli in modo singolare, ospitando i versi polemici del membro dell'Académie française Victor De Laprade<sup>15</sup> che aveva dedicato al pensatore fiorentino una poesia dal titolo *Une statue à Machiavel*, non per esaltarne la gloria e la virtù, ma per prendere le distanze dal “padre” di quella ancora incompleta unità nazionale italiana che aveva cominciato a sgretolare il potere temporale del pontefice.

L'occasione dei versi davvero caustici di De Laprade, era stata la scelta della Toscana, ormai unita al Piemonte, di votare l'erezione di una statua a Machiavelli (De Laprade 1861:86-91).

Nel suo componimento il poeta procedeva attraverso un serrato parallelismo tra i francesi, figli della cavalleria, che avevano avuto una donna martire, Jeanne d'Arc, come fondatrice della patria, e che avevano difeso la Santa Sede con i suoi eroici Pimodan e Lamoricière,

<sup>13</sup> Sulla vita di Mme Swetchine (1782-1857) si veda Rouët de Journal 1953.

<sup>14</sup> Dopo Gaillard, dal 1877 sino al gennaio del 1904, *Le Correspondant* sarà diretto da Léon Lavedan con il quale il numero di abbonati passò da 5000 a 12000. Alla fine degli anni '90 dell'800 il giornale uscì ogni 10 e 25 di ciascun mese. Sospese le pubblicazioni nel 1933, nel 1935 J. Reymond cercherà di riprendere la testata, ma nonostante una brillante redazione non durerà che sino al 1936. Cfr. Morierval (1952:218-219).

<sup>15</sup> Victor-Richard de Laprade (1812-1887), poeta, membro dell'Académie française nel 1858 e professore di letteratura francese a Lione, ebbe una vasta produzione d'ispirazione soprattutto classica e biblica. Il 25 novembre 1861 egli pubblicò su *Le Correspondant* il componimento *Muses d'Etat* per il quale ricevette un *avertissement*. Il commissario di polizia della città di Parigi A. Marseille, in esecuzione delle istruzioni del Prefetto di Polizia, notificò a De Laprade e al gerente responsabile Charles Douniol «l'arrêté ministériel» poiché, come riferiva il documento pubblicato sul numero del 25 dicembre 1861 «La pièce de vers susvisée est une diatribe injurieuse contre l'ordre de choses établi et contre le souverain que la France s'est donné». Veniva applicato l'articolo 32 del decreto sulla stampa del 17 febbraio 1852 dal momento che «ces attaques, inspirées par un dénigrement haineux, ont pour but évident de provoquer au mépris des institutions impériales et de porter atteinte au respect dû au chef d'État». Tra le opere di De Laprade si ricordano: *Psyché, poème* (1841); *Poèmes évangéliques* (1852); *Poèmes civils* (1873); *Oeuvres poétique* (sei volumi usciti dal 1878 al 1881).

e l'Italia che aveva fatto del "furbo fiorentino" il padre della patria. Il monumento - in realtà mai eretto se è vero che l'unica statua di Machiavelli fu quella di Lorenzo Bartolini inaugurata nel 1845 e posta nel Loggiato degli Uffizi - sarebbe stato un esempio di arte diseducativa e "impura" perché avrebbe invitato i sovrani a praticare l'astuzia e la menzogna (ivi:88).

Di ben altro spessore era il tentativo di Dantier di studiare con gli occhi del cattolico e l'obiettività dello storico, la figura e l'opera di Machiavelli, con l'intento di occuparsi dell'*Italia profana*, considerata dal punto di vista politico e sociale. Se l'*Italia monastica*, come egli scriveva, era stata già oggetto di un suo poderoso lavoro sui *Monastères bénédictins d'Italie*, la storia *profana* gli consentiva di porre come termine *a quo* la caduta dell'Impero romano d'occidente e come termine *ad quem* la fine della repubblica di Venezia consegnata dai francesi all'Austria nel 1797 con il trattato di Campoformio.

Nella prefazione ai suoi studi sull'Italia egli avvertiva il lettore di non essersi limitato a "esplorare" gli archivi e le biblioteche, i documenti editi o inediti, ma di essere entrato nelle chiese, di avere visitato i monumenti, le basiliche, i musei, le strade, le piazze pubbliche, allo scopo di «voir revivre les anciennes générations dans le type, le langage et les gestes de la génération actuelle» (Dantier 1874, I: III).

L'Italia del tredicesimo secolo, secondo Dantier, rappresentava emblematicamente tutti i caratteri del Medioevo. Gli Stati italiani di quel secolo si erano lasciati trascinare dallo spirito di agitazione e avevano finito per sacrificare i propri interessi, schiacciati tra le due grandi potenze rivali, l'Impero e il Papato. Ora con l'uno ora con l'altro, essi non avevano avuto la capacità di guardare oltre e il triplo antagonismo - comuni, impero e papato - aveva finito per contraddistinguere quell'epoca di lotte, di guerre civili e di anarchia.

Gli avvenimenti storici dell'età dei comuni lo avevano convinto che la lotta è sempre il segnale per una nuova rivoluzione all'interno delle città, le quali, infastidite dalle guerre civili e dall'anarchia, si sottomettono ai tiranni dando il pretesto di nuove rivoluzioni.

La storia dei piccoli Stati italiani poteva offrire nel XIX secolo gli strumenti per meglio comprendere le gravi questioni politiche del suo tempo, anche se gli stati italiani sembravano sfuggire a quello schema delle forme di governo che negli ultimi ottant'anni aveva agitato la Francia, passata continuamente ora dalla monarchia alla repubblica, ora dalla repubblica alla dittatura. In una sequenza nella quale il governo repubblicano svolgeva il ruolo di *juste milieu* tra i due estremi costituiti dalla monarchia e dal suo opposto. Lo storico francese precisava che la tendenza a dividere il potere e a costituire in Italia dei piccoli Stati distinti e indipendenti gli uni dagli altri, si era manifestata soprattutto nel Nord d'Italia perché qui più forte era stata l'influenza gallo-germanica. Retaggi delle antiche istituzioni della Gallia e della Germania venivano rintracciati nelle assemblee delibe-



ranti dei comuni lombardi. Tuttavia, precisava Dantier, «si l'individualisme propre à la race gallo-germaine put élever parfois l'homme très-haut et lui inspirer, à l'occasion, les plus mâles vertus, il empêcha certainement les populations lombardes de mettre à profit leurs assemblées temporaires pour se donner une Constitution fixe, qui eut été à la fois le signe et le gage de l'esprit de nationalité et de la conscience d'une patrie commune» (ivi:285). Il comune indipendente, ma isolato dall'azione degli altri comuni, fu il modello istituzionale che finì per prevalere nell'Italia del nord.

L'esperienza dei comuni lombardi con l'istituzione «di una sorta di dittatura» ad opera del podestà, forestiero e senza relazioni parentali con la città che doveva amministrare, sarebbe stato nel tredicesimo secolo il segnale di una nuova rivoluzione nel governo delle città, che avrebbe preluso alla lotta implacabile tra nobili e borghesi. Ma la storia delle rivoluzioni comunali avrebbe condotto anche al periodo delle acute rivalità tra Impero e Chiesa, alla *querelle* tra Guelfi e Ghibellini. In tale contesto Dantier si soffermava ad esporre la teoria dei rapporti tra potere spirituale e potere temporale rintracciabile nel *De Regimine principum* di San Tommaso, nell'*Ecclesiastica potestate* di Egidio Romano, nel *De Monarchia* di Dante. Ed è proprio la figura del fiorentino Dante, esiliato dalla sua patria e desideroso di un potere forte capace di dominare lo spirito di fazione, che viene accostata a quella di Machiavelli il quale, qualche secolo dopo, con la stessa intensità avrebbe sollecitato il nuovo liberatore dell'Italia.

Dalla storia dei comuni lombardi si poteva cogliere, al tempo stesso, la loro inadeguatezza a fare emergere uomini idonei a fondare una grande potenza. Benché le repubbliche avessero conquistato rapidamente le libertà civili e politiche, i mezzi per amministrarsi, per associarsi in vista dell'interesse comune, le popolazioni italiane non erano riuscite, a parere di Dantier, a tenersi unite e libere. La democrazia, incapace di usare il potere che aveva esercitato dopo la crisi dell'Impero, stanca dei propri eccessi, aveva rinunciato al proprio legittimo potere consegnandolo nelle mani del despota: «déplorable abdication – scriveva Dantier - pour un peuple doué de qualités éminentes, d'un esprit fécond et créateur» (ivi:507).

Lo storico francese, citando Machiavelli, spiegava che per gli Stati l'effetto più ordinario delle rivoluzioni era stato quello di passare dall'ordine al disordine. Giunti a un alto livello di perfezione, non potendo andare oltre, essi si erano incamminati verso un processo in discesa. E qui, toccati gli eccessi, si erano risollepati, sebbene destinati a ripercorrere nuovamente un cammino discendente, nella perenne successione di felicità e miseria. I comuni che nel Medioevo avevano vinto Federico Barbarossa avevano finito per organizzarsi con forme di governo dispotico-militari o con oligarchie «abilmente dissimulate sotto le apparenze della dedizione alla cosa pubblica».

(Dantier 1874, I:3).<sup>16</sup> Il senso morale era divenuto estraneo alla società italiana “pervertita” ormai dalle guerre civili. Il successo era diventato lo scopo unico degli sforzi di tutti, l’unico fine che poteva giustificare qualunque mezzo impiegato. Era questa l’applicazione della “detestabile massima” - ricordava Dantier - del fine giustifica i mezzi, una sentenza ridotta a teoria dai pubblicisti del XVI secolo, prodotta dai fatti e quotidianamente applicata e dissimulata da belle apparenze.

Machiavelli, scriveva Dantier, era nato giusto in tempo per trasformare in dottrina una serie di principi che l’Italia aveva fornito con esempi. Egli non aveva inventato nulla, tanto da poter affermare che il machiavellismo esisteva prima di Machiavelli: «Ce poussant esprit n’eut donc pas à créer le système politique dont on lui attribue communément la triste paternité. Il le trouva tout fait lorsqu’il prit une part active au gouvernement de son pays, ce qui justifie cette observation si fine et si vraie, que le machiavélisme existait avant Machiavel» (Dantier 1874, II:17).

Nello stesso periodo in cui Dantier era impegnato nella pubblicazione dei suoi *études*, Maurice Block editava la nuova edizione del suo noto *Dictionnaire général de la politique* al quale avevano, tra gli altri, offerto la propria collaborazione il redattore de *Le Correspondant* Augustin Cochin<sup>17</sup> e Barthélemy Saint-Hilaire che, con i suoi scritti, aveva suscitato l’interesse della rivista liberale-cattolica.<sup>18</sup>

Saint-Hilaire, filosofo, giornalista e uomo di Stato si occupò di curare per il *Dictionnaire* le voci correlate *machiavélisme*, *raison d’Etat*, *salut public* e *tyrannie*. Se su Machiavelli vi erano pareri discordanti, sul machiavellismo vi era una convergenza di opinioni in quanto sistema politico basato sulla violazione di tutti i principi e di tutte le leggi morali. E poiché il machiavellismo sarebbe esistito, in modi diversi a seconda delle epoche, finché nei cuori di alcuni uomini ci fos-

---

<sup>16</sup> Nel secondo tomo de *L’Italie, études historiques*, Dantier raccolse gli articoli pubblicati sul *Correspondant*, ma senza informare mai il lettore che si trattava di lavori già editati. Nel trasformare gli articoli in *études*, in veri e propri capitoli, egli apporta solo piccole e rare modifiche identificabili nella sostituzione di parti di testo in note a piè di pagina. Dantier apre il secondo tomo con il dodicesimo studio dal titolo *Florence et ses révolutions* (pp. 1-52) e dedica a *Les premiers Médecins* il tredicesimo studio (pp. 53-106). Il testo del primo articolo apparso sul *Correspondant* accorpava tutto il dodicesimo studio e i primi due paragrafi del secondo. Per praticità si è preferito nel presente lavoro utilizzare, per le citazioni, i volumi pubblicati nel 1874.

<sup>17</sup> Maurice Block, nato a Berlino da una famiglia di ebrei, naturalizzato francese, membro dell’Accademia di scienze morali e politiche, editò per la prima volta il *Dictionnaire général de la politique* nel 1862. Augustin Cochin curò per il *Dictionnaire* la voce *Esclavage* (Block 1873, 1: 882-885).

<sup>18</sup> Dal 1846 al 1865 *Le Correspondant* aveva dedicato alcune note ai lavori di Jules Barthélemy Saint-Hilaire (1805-1895) sull’islamismo, sul buddismo e su Aristotele. In una lettera datata Parigi 1 settembre 1860 Saint-Hilaire ringraziava l’abate Deschamps della bella nota apparsa sul *Correspondant* sul suo volume *Le Christianisme et le Bouddhisme*. Cfr. *Trois lettres de M. Barthélemy Saint-Hilaire*, Paris: Chalons, 1880:1-3.

se stato spazio per l'abuso del potere, un mezzo idoneo per eliminare il machiavellismo era la libera discussione in quel "tribunale dell'opinione" capace di svelare il carattere vero degli atti politici equivoci. Saint-Hilaire riferiva che, nell'antichità, i prodromi del machiavellismo si potevano trovare nella *Repubblica* e nel *Gorgia* di Platone e, in una trattazione più completa, nella *Politica* di Aristotele nella quale pagine mirabili potevano essere applicate ai despoti di tutti i tempi. L'autore, evitando di citare casi troppo recenti, definiva memorabile esempio di machiavellismo quello di Napoleone I a Bayonne poiché «la manière dont Napoléon 1<sup>er</sup> s'assura le trône d'Espagne est un tissu de perfidies indignes d'un si grand homme, contre des malheureux sans défense, ourdies avec une finesse et une vigueur de ruse que les plus habiles adeptes du machiavélisme n'ont jamais dépassées». <sup>19</sup> Il lettore veniva invitato a comparare le voci curate da Saint-Hilaire con i termini *bonne foi* e *mensonge* poiché in politica vi era una credenza ancora troppo diffusa di considerare l'esistenza di due morali, una privata e l'altra pubblica spesso presentata con un'accezione opposta alla *bonne foi* (Block 1873, 1:237). Tale premessa era utile per rispondere anche all'interrogativo se la menzogna potesse essere uno strumento di governo. Maurice Block, curatore della voce *mensonge*, rispondeva che i mezzi più onesti erano sempre i più vantaggiosi ed efficaci. E qualunque fosse stata la forza materiale di un governo, solo la forza morale avrebbe potuto conferirgli maggiore potenza grazie all'amore per la verità (Block 1873, 2:291).

Machiavelli aveva, come Aristotele, studiato la politica attraverso l'osservazione e l'esperienza, sebbene la differenza tra il filosofo greco e lo scrittore fiorentino stesse nel metodo. In Machiavelli esso era di tipo empirico, piuttosto che sperimentale come quello riscontrabile in Aristotele o in Montesquieu. In questi ultimi, osservava il curatore della voce *politique*, il metodo sperimentale si manifestava nel considerare i fatti generali dell'ordine politico e nel convertirli in leggi. Se l'obiettivo di Montesquieu era quello di studiare le forme di governo, la divisione dei poteri, le forme e le condizioni della sovranità, le leggi secondo cui gli Stati si formano, ingrandiscono e scompaiono, per Machiavelli era importante conoscere come dover agire in determinate circostanze, facendo della politica più un'arte che una scienza e apportando alla politica l'indifferenza tra bene e male. <sup>20</sup>

Nella voce *raison d'état*, Saint-Hilaire precisava che se lo Stato sacrifica gli interessi particolari e secondari per un interesse legittimo, la ragion di Stato diventa lodevole e ampiamente giustificata, ma quando sotto particolari pretesti dell'interesse dello Stato si violano le leggi della morale allora essa diventa iniqua e odiosa. Il termine, ricordava l'autore, pur non essendo presente negli scritti di Machiavelli

<sup>19</sup> Barthélemy Saint-Hilaire, *Machiavélisme*, (Block 1873, 2: 240).

<sup>20</sup> Paul Janet, *Politique*, (Block 1873, 2:581).

si poteva attribuire al segretario fiorentino che nel XVIII capitolo del *Principe* aveva proposto «le développement de cette théorie trop souvent évoquée par les despotes et par les ambitieux». Contro la ragion di stato, secondo Saint-Hilaire, la coscienza umana avrebbe dovuto sollevarsi, mentre era un dovere dello storico «de la fletrir toute les fois qu'il la rencontre». <sup>21</sup>

Egli non escludeva che la teoria della ragion di Stato potesse presentarsi sotto altro aspetto e cioè quando il principe deve, “dolorosamente”, preferire l’interesse pubblico all’interesse particolare. E certamente in tali casi non poteva essere annoverato, ad esempio, il ripudio fatto da Napoleone nei confronti di Joséphine Beauharnais per poter sposare la principessa d’Austria. Mentre in un governo assoluto la ragion di Stato poteva apparire equivoca, in un governo libero che discute pubblicamente gli interessi generali della nazione, il popolo avrebbe potuto correttamente distinguere i limiti richiesti dalla giustizia e vigilare affinché non fossero superati. L’esempio di Napoleone I offriva a Saint-Hilaire la possibilità di porre una distinzione tra despota e tiranno. L’imperatore francese non era stato certo un tiranno dal momento che la tirannia supponeva «un fond de méchanceté et de perfidie et une continuité de crimes» (Block 1873, 2:1079) che non era più possibile nel XIX secolo senza scatenare la vendetta pubblica. Tale evoluzione dalla tirannia al dispotismo era stata intuita da Aristotele nel momento in cui aveva mostrato al potere tirannico come mantenersi e come avvicinarsi il più possibile al potere temperato e legale della monarchia, benché il dispotismo, presentandosi come «l’autorité exercée en violation des principes du droit» (Block 1873, 1:653) andasse distinto dal potere assoluto nel quale la legge emana dalla volontà arbitraria di uno o dei molti.

Negli *études historiques* Dantier non poneva una distinzione chiara tra dispotismo e tirannia, né avvertiva la necessità di puntualizzare concettualmente il significato di *république* che si precisa, nelle pagine dantieriane, anche grazie a una descrizione *a contrario*, a una formula che il lettore costruisce attraverso ciò che repubblica non è. La profonda connessione che l’autore fa emergere tra *machiavélisme*, *désotisme*, *raison d’état*, *tyrannie*, spesso usati come sinonimi o voci che si completano a vicenda, illustra al lettore un modello politico che si discosta da quello repubblicano, e che nell’esperienza di Machiavelli, finisce per presentare il principato civile come il crudo surrogato di un ideale repubblicano che in tempo di crisi non riesce più a mantenersi con le strutture politiche che gli sono proprie.

Dopo la morte di Piero dei Medici e il rifiuto di Tommaso Soderini di mettersi a capo della città, la consegna del potere nelle mani dei due giovani eredi Lorenzo e Giuliano, viene colta da Dantier come una necessità di ristabilire un terzo potere che, capace di mediare tra

---

<sup>21</sup> Barthélemy Saint-Hilaire, *Raison d’État*, (Block 1873, 2:765).

nobili e plebe, ne impedisca gli inevitabili conflitti. Il Machiavelli dei *Discorsi* suggeriva a Dantier l'idea polibiana di un governo che, facendo partecipare contemporaneamente il principe, i grandi e il popolo era in grado di rallentare il fatale deterioramento dei governi.

Destinando il suo lavoro a un pubblico francese, Dantier faceva attenzione a dare spazio alle relazioni politiche tra la Francia e Firenze. Da cattolico, ospitato in una rivista cattolica, egli avvertiva la necessità di esporre le vicende tra il XV e XVI secolo non solo con scrupolo, ma anche “pesando” i documenti derivanti da differenti fonti e sottomettendoli a un rigoroso controllo che lo mettesse al riparo da giudizi contraddittori, errati e assoluti. Come la vita umana, egli osservava, «l'histoire n'est qu'un long combat. Se renouvelant à chaque génération, il se perpétue indéfiniment à travers les siècles, et lorsqu'on écoute de loin [...] les récits, presque toujours opposés, du parti vainqueur et du parti vaincu, il est parfois bien difficile de reconnaître où est la vérité» (Dantier 1874, II:52).

Alla ricerca di questa verità, spesso sfalsata dalla lotta tra vincitori e vinti, lo storico francese si poneva l'obiettivo di chiarire alcuni aspetti della storia fiorentina, della famiglia dei Medici e del “grave”, cioè austero, Machiavelli, alle opere del quale, in particolare le *Istorie fiorentine* e i dispacci diplomatici, egli attingerà ripetutamente come fonti principali della sua ricostruzione.

### 3. Machiavelli “editore responsabile” e non creatore di massime immorali

Il mondo morale, così come quello fisico, rammentava Dantier, sono soggetti a una legge dei contrasti. E benché essi siano retti da principi armoniosamente accordati, talvolta non sono privi di dissonanze e di opposti fenomeni. Il Rinascimento era stato più di altre l'epoca in cui le dissonanze si erano fatte più acutamente sentire. Un'epoca nella quale erano emerse personalità contrastanti, opposte: Savonarola che cercò di fondare le istituzioni fiorentine sui sentimenti religiosi e Cesare Borgia che fece dell'astuzia e del crimine gli strumenti per asservire e governare gli uomini (ivi:238). E anche la Chiesa aveva avuto le sue opposte personalità: Alessandro VI e Giulio II, Leone X e Pio V, Clemente VII e Sisto V.

Secondo Dantier, se il mondo della diplomazia italiana aveva offerto testimonianza di negoziatori abili – Capponi, Della Casa, Guicciardini, Giannotti –, al di sopra dei politici italiani del sedicesimo secolo, il nome di Machiavelli li aveva sovrastati tutti. Questi aveva dimostrato di possedere varie e profonde conoscenze in filosofia, in storia, e una *verve* straordinaria nelle commedie e nei racconti. Egli era stato uno scrittore originale e incisivo, austero e magistrale, ma sempre sopra le righe. Era l'uomo che aveva personificato il XVI secolo così come Dante l'intero Medioevo. L'autore del *Principe* era stato etichet-

tato ora come un mistificatore impenetrabile, precettore dei tiranni, apologista dello spergiuro e degli omicidi, ora come colui che per difendere la libertà dei popoli aveva rivelato le macchinazioni del dispotismo sotto il pretesto di istruire i despoti.

Nella prima metà del XIX secolo non erano stati pochi i tentativi di sciogliere l'enigma. Esso era rimasto irrisolto anche per il bucheziano Auguste Ott il quale, qualche decennio prima degli scritti machiavelliani di Dantier, impegnato nella redazione del suo *Dictionnaire des Sciences politiques et sociale*, scriveva alla voce *Machiavel* che se il machiavellismo era unanimemente reputato un sistema detestabile, per giudicare la personalità di Machiavelli bisognava comprendere se l'autore fiorentino aveva ammesso nel suo cuore quelle massime orribili che avevano finito per legare il suo nome alla «flétrissure attachée à toute politique astucieuse et déloyale» (Ott 1854:1906).

Per Dantier lo studio delle opere di Machiavelli, e in particolare la sua corrispondenza e i suoi dispacci, avevano fatto emergere la grande abilità diplomatica, le acute osservazioni di un uomo politico, di un individuo, di un cittadino, di un padre di famiglia.

Bisognava offrire ai lettori de *Le Correspondant* un'immagine storicamente veritiera che poteva essere ottenuta non indietreggiando «devant le déshabillé qui, en rejetant certains voiles, fait descendre un personnage du piédestal où l'avait placé une imagination trop complaisante». L'arte era proprio come la storia che «a besoin d'étudier ses modèles sur le vif, dans le jour le plus favorable, et sous leurs aspects le plus divers. Elle ne doit rien négliger des faits ou des détails qui semblent minutieux, car c'est dans les petites choses, aussi bien que dans les grandes, que la nature se reconnaît, que l'humanité se révèle» (Dantier 1874 II:244).

Su quelle dottrine condannabili, ma praticate prima di lui e intorno a lui, Machiavelli aveva incentrato la propria riflessione, formulando con «spaventosa precisione» il sistema politico di cui egli era solo «l'editore responsabile» (ivi: 255). Richiamandosi a Polibio, a Plutarco, a Tito Livio egli aveva cercato al tempo stesso dei principi di condotta e dei modelli di governo. E su queste questioni sempre dibattute, egli aveva scritto le sue pagine di storia, si era occupato di politica e con le sue commedie aveva cercato di distrarre i concittadini dallo spettacolo tragico delle guerre civili.

L'esaltazione dell'uomo pratico che nelle diverse circostanze ritiene di dovere indicare le misure da prendere per uscire dalle difficoltà, non spinge lo storico francese a concedere a Machiavelli le attenuanti finali. Egli giudica infame quel secolo brillante, ma immorale, che aveva eretto la corruzione ad aiutante della politica e che aveva proclamato, tra le corti e le cancellerie europee, la furberia e la violenza mezzi legittimi di governo. Per Dantier dinanzi a tanta malvagità e indistinzione di vero e di falso, di giusto e di ingiusto, lo spirito di Machiavelli aveva perso la nozione di bene facendo emergere quei

principi immorali che più avanti nella sua vita egli avrebbe discusso così freddamente e con tale indifferenza da ritenere che un capo di Stato possa, a seconda delle circostanze, usare la virtù o coprirsi di vizi per mantenere il proprio dominio.

Il giudizio su Machiavelli può essere meglio compreso se si tiene in considerazione anche quello che Dantier espresse su Cesare Borgia e su Alessandro VI. Il genio investigativo di Machiavelli, a suo avviso, non poteva che esercitarsi nell'intricato ambiente dei Borgia ed essere mosso dal desiderio di decifrarne i disegni.

Al lettore Dantier offriva un'osservazione dei fatti conveniente che, con toni pacati, non rinunciava a descrivere i personaggi con piena libertà di spirito.

Mettendo al riparo la Chiesa da qualunque attacco, nel tratteggiare la figura di Cesare Borgia, egli informava subito il lettore di aver utilizzato solo fonti bibliografiche serie e attendibili, ma soprattutto di non avere mai confuso l'uomo con le istituzioni, imputando alla fallibilità e imperfezione umana gli abusi e gli eccessi presenti in quel personaggio e nella sua epoca. Il suo è un giudizio storico anche quando si tratta di Alessandro VI e per il quale lo scrittore francese precisa di essersi limitato all'esposizione degli atti politici e delle azioni del sovrano temporale senza mai toccare la Chiesa e i suoi insegnamenti.

Le descrizioni puntuali, procedono sempre con la rappresentazione di modelli opposti tanto che Cesare Borgia viene abbozzato attraverso il confronto con il fratello maggiore, duca di Gandia. Il primo è introdotto come l'erede dell'insaziabile ambizione e della profonda abilità paterna, violento, insolente, scandaloso, perfido come l'epoca in cui visse, il secondo «grand parmi les bons, et bon parmi les grands» (ivi: 289) era stato assassinato per volere del fratello, tanto da potere dire che la Roma dei Borgia non aveva nulla di diverso dalla Roma di Nerone nella quale il ritorno dell'imperatore da Gaeta, trionfante e parricida, poteva essere accostato all'entrata solenne del cardinale di Valenza a Roma.

Cesare Borgia aveva stabilito la propria tirannia costruendo un regime di ferro e mantenendo l'ordine materiale con il terrore che lui o i suoi agenti incutevano sulle popolazioni. Durante le sue missioni diplomatiche, ora con Luigi XII, ora con i Borgia, Machiavelli si presenta a Dantier come uno spettatore impassibile che guarda e assiste agli eventi come il corifeo che accompagna i principali personaggi nelle opere di Eschilo o di Sofocle (ivi: 310). Egli scruta il pensiero del Borgia, studia i particolari delle espressioni del suo volto, i suoi calcoli politici, la profondità della sua dissimulazione, osserva i colpi della sua inesorabile vendetta, ma lo fa «sans témoigner ni pitié pour les victimes, ni horreur pour leur bourreau» (ivi: 311). Lo storico de *Le Correspondant* coglie tra i documenti diplomatici, oggetto del suo studio, il fascino che Cesare Borgia è in grado di suscitare in Ma-

chiavelli, ma anche la resistenza di questi all'opera di seduzione stessa. Appare cioè come colui che si sforza di contrastare la finzione con la finzione, come quell'avversario capace di nascondere il suo gioco con grande abilità. Dantier non risparmia dettagli per dipingere la personalità di Cesare Borgia: «était de ces hommes froidement cruels que pousse au meurtre une logique inexorable, et qui, après s'être vengés, sont entraînées fatalement à de nouvelles vengeances» (ivi: 321). E applicando i consueti rapporti dicotomici alla capacità di dissimulazione del personaggio, lo storico francese descrive Borgia ora familiare, ora violento, ora aperto, ora misterioso, come colui che sa variare i propri artifici a seconda del fine che vuole realizzare. Ciò che colpisce di Borgia è l'audace ipocrisia con la quale egli giustifica i propri atti politici, mentre Machiavelli, che annota e registra le azioni del principe, si mostra a Dantier come colui che avrebbe sostenuto «ex professo» la dottrina sull'arte di come impadronirsi e di come disfarsi dei traditori. La narrazione dell'episodio di Senigallia, testimonierebbe, a suo avvio, in più passaggi la ripugnanza di Machiavelli. E l'incarico come inviato della Repubblica fiorentina presso il duca di Romagna, finisce per tradursi in un'opera di previsione, di annuncio e di racconto di quei fatti che egli doveva riferire al suo governo. Egli aveva narrato gli intrighi e gli atti criminali di cui aveva sbrogliato la trama con una «rara e incontestabile perspicacia». Ma al posto di esprimere la giusta indignazione, egli si era chiuso ora nell'impassibilità di un uomo del XVI secolo ormai avvezzo e per nulla sorpreso da tale spettacolo, ora nella riservatezza diplomatica che lo invitava ad avere riguardo per il principe presso il quale egli era accreditato. Tutto ciò non poteva essere un motivo sufficiente per accusare Machiavelli di essere complice o responsabile dei fatti odiosi di cui era stato testimone. Dantier ricordava che in politica e nella morale ciascuno è responsabile dei propri atti personali e nessuna complicità poteva essere imputata al segretario fiorentino. Agli occhi di Machiavelli, il Valentino era il prodigio di ogni abilità, il profondo genio calcolatore. Irrispettoso delle leggi divine e umane, Borgia non aveva avuto altro scopo che quello di giustificare il proprio successo con qualunque atto, anche il più criminale. Con la scomparsa di Borgia era emersa con chiarezza l'idea che un sistema politico posto al di sopra di tutto e di tutti è non solo immorale, ma anche fragile. Dalla storia si poteva apprendere che in questo mondo non si possono violare le leggi eterne della giustizia e della morale umana senza rimanere impuniti, così che la stessa morte di Alessandro VI poteva essere interpretata come giustizia e riparazione, vendetta di Dio (ivi: 337). Ad un papa come Borgia, che aveva posto al di sopra dei suoi doveri di sovrano temporale, di capo visibile della Chiesa, l'amore smodato per se stesso e per la propria grandezza, succedeva dopo il breve pontificato di Pio III, Giulio II, verso il quale Dantier mostra viva ammirazione per aver inaugurato un'epoca del tutto differente



dalla precedente. Ancora una volta, per la ricostruzione del conclave, che avrebbe portato sul trono di Pietro Giuliano della Rovere, Dantier citava la corrispondenza diplomatica del segretario fiorentino, il «de-gno allievo» dello storico Polibio.

Nell'analisi dei rapporti tra la repubblica fiorentina e la Francia, il lettore de *Le Correspondant* avrebbe senza dubbio apprezzato quel giudizio benevolo che Machiavelli aveva mosso alla Francia. Per tale motivo Dantier non rinunciava a commentare i passi del *Principe* nei quali l'autore aveva esaltato quella nazione come esempio di regno ben organizzato e che grazie alle buone istituzioni aveva garantito indipendenza e sicurezza.

E particolarmente apprezzabili erano i documenti sulla missione dell'ambasciatore Francesco Vettori e dello stesso Machiavelli presso l'imperatore Massimiliano I, raccolti nel *Rapporto delle cose della Magna fatto questo dì 17 giugno 1508* e nel *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'imperatore* che costituivano preziosi strumenti per la ricostruzione del carattere del sovrano. Machiavelli, in quelle memorie, aveva mostrato più che mai grande sagacità, esperienza pratica e conoscenza degli uomini e dei governi consentendo di conoscere, come scrive nel *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'imperatore*, il principe «segretissimo» che «disfà la sera quello che conclude la mattina» (ivi: 384).

All'indomani della guerra franco-prussiana, Dantier coglieva l'attualità delle lungimiranti osservazioni del segretario fiorentino il quale, grazie alla perspicacia che gli era propria, aveva compreso che le popolazioni latine avrebbero trovato in quelle germaniche dei nemici inconciliabili. L'inimicizia era stata a lungo personificata dalla famiglia d'Austria contro la quale la politica tradizionale di Francesco I, Enrico IV o Richelieu non avevano cessato di dirigere le armi della Francia.

La trattazione delle vicende politiche che avevano visto Machiavelli spettatore e narratore, sarebbe rimasta incompleta senza una compiuta narrazione della fine della pacifica «dittatura» di Pier Sederini, del ritorno dei Medici e del conseguente esilio del segretario fiorentino.

Dantier reputava la missione di Machiavelli presso la corte di Luigi XII come una delle più importanti del *curriculum vitae* del segretario fiorentino impegnato a fare comprendere al sovrano che se desiderava conservare la sua potenza e la sua autorità al di là dei monti avrebbe dovuto abbattere Venezia mantenendosi, al tempo stesso, in buoni rapporti con l'imperatore.

Nei documenti sulla terza legazione in Francia ad opera di Machiavelli Dantier vi riscontrava dettagli poco noti, o totalmente ignorati dagli studiosi, nonché un'esauriente spiegazione del perché dopo la Lega di Cambrai, formata da Giulio II e di cui Luigi XII era stato uno dei protagonisti, era stata creata la Lega Santa che aveva stretto

«naguère son allié le plus puissant et le plus dévoué» (ivi: 394). Tornato da quella missione, Machiavelli aveva intuito le conseguenze terribili che il crollo della repubblica avrebbe determinato per la sua città e per se stesso. La restaurazione del potere dei Medici, stabilita dalla Lega Santa, era stata tuttavia descritta da Machiavelli con una sconvolgente impassibilità, con un atteggiamento «disinteressato e imperturbabile». La lettera inviata da Machiavelli alla vedova di Piero dei Medici Alfonsina Orsini offriva a Dantier una ricchezza di dettagli sul crollo del governo repubblicano e costituiva un'eccellente esempio del valore indiscutibile della corrispondenza machiavelliana. E se nella corrispondenza privata l'autore degli *études historiques* poteva osservare l'uomo Machiavelli senza veli, nelle lettere inviate al Consiglio dei Dieci, essendosi «lasciato scappare alcuni segreti», si potevano aggiungere altri significativi particolari.

Ciò che affliggeva e feriva del *Principe* – definito da Dantier «manifestazione di una decadenza volontaria di un uomo di genio» – era la piena consapevolezza e coscienza del suo deterioramento morale, quasi un modo anomalo per meglio indignarsi contro l'ingiusta persecuzione della mala sorte.

Commentando l'epigrafe scritta sulla tomba in Santa Croce – *tanto nomini nullum par ingenium* – Dantier concludeva che senza dubbio il nome era stato grande, ma anche tristemente celebre e che l'elogio dell'epigrafe poteva essere applicato solo con numerose riserve.

Nel *Principe* i politici del XVI secolo avevano letto la casistica dei crimini di Stato. La madre di Carlo IX aveva applicato quei principi durante la notte di San Bartolomeo; sotto i regni di Enrico III, di Maria Tudor, di Filippo II e di Elisabetta, la ragione di Stato aveva continuato implacabile ponendosi al di sopra delle leggi eterne della morale.

Le dottrine della politica immorale di Machiavelli, nate in Italia al tempo dei Borgia, erano state stigmatizzate con il nome di machiavellismo. Vi erano stati uomini di governo che una volta divenuti sovrani avevano dato prova di grande abilità nel fare proprie quelle massime. Era il caso di Federico II di Prussia, che dopo aver redatto il suo *Anti-Machiavel* – «pâle et médiocre réfutation jetée comme un apât aux éloges de l'Encyclopédie» (ivi: 418) – aveva finito per applicare da sovrano quei principi che aveva combattuto per iscritto.

Il segretario fiorentino era stato un uomo costantemente agitato tra il bene e il male, ma fatalmente incline verso l'uno piuttosto che l'altro. Egli aveva realizzato nella sua persona, attraverso «le fluttuazioni del suo abile genio», le sue proprie teorie sulla natura umana e il ruolo che essa ha nel mondo sociale e politico. Indifferente come il suo secolo ai vizi e alle virtù, egli aveva creduto alla perversità naturale degli uomini, dei principi e dei popoli, perversità che aveva accettato senza rivoltarsi contro (ivi: 419).

Il suo attacco violento contro il clero italiano, e l'accusa di aver causato la disunione e l'asservimento dell'Italia, dovevano essere giudicati come una negazione degli immensi servizi resi dalla Chiesa alla civilizzazione europea. Qui lo scrittore fiorentino non solo mostrava di non conoscere la potenza della fede e dell'amore che aveva ispirato l'eroismo dei secoli cristiani, ma anche di non comprendere la natura umana. Dantier contestava palesemente la concezione machiavelliana dell'uomo che raggiunge i suoi scopi scambiando il bene con il male e valutando le azioni solo in base al successo che possono determinare.

Machiavelli era, al tempo stesso, personificazione eclatante e prodotto malsano della sua epoca. Egli era stato eminente per la superiorità della sua intelligenza, ma colpevole per il cattivo impiego che ne aveva fatto, ricevendo una "universale" disapprovazione e restando per sempre sospeso tra la gloria e l'infamia (ivi: 424). Era questa una sentenza finale giusta poiché da un lato evidenziava la complessità dello spirito machiavelliano, il suo carattere contraddittorio, dall'altro lo colpiva nel suo lato vulnerabile come per punirlo laddove aveva fallito. In nome di una morale oltraggiata, Dantier lasciava ai posteri il giudizio su Machiavelli, sullo «scettico interprete di un secolo di scetticismo e di corruzione», che si era posto al di sopra delle repubbliche e delle monarchie mosso dal desiderio di apprendere solo l'arte del successo, e che aveva continuato a portare il peso dell'immoralità del suo tempo che egli aveva fatta propria, riproducendola con una fedeltà spaventosa. Per sgravarlo da tale peso, osservava Dantier, alcuni studiosi avevano fatto emergere il genio di Machiavelli, la sua capacità di essere profondo e penetrante scrutatore il quale, dipingendo la perfidia umana, aveva messo a nudo i segreti del vizio e tolto i veli all'impostura. Per tale ipotetico servizio reso, egli non avrebbe trovato delle circostanze attenuanti. Il suo «irremissibile» errore sarebbe stato quello, secondo Dantier, di avere giudicato indistintamente tutti gli uomini secondo le caratteristiche di coloro che egli aveva conosciuto e frequentato, di essersi lasciato andare a un ingiusto pessimismo antropologico che lo aveva condotto a proclamare gli uomini egoisti, ambiziosi e feroci in ogni cosa. Affermare il predominio del male sul mondo, considerare l'uomo esclusivamente nelle sue bassezze e miserie significava per lo storico francese sfigurare la creatura fatta a immagine di Dio, diffamarla e avvirla. Il segretario fiorentino aveva compiuto un vero e proprio attentato alla dignità della persona umana e il genio dello scrittore non poteva essere invocato come scusante. Il "genio", paragonato da Dantier al «raggio sfuggito della suprema intelligenza», ha lo scopo di illuminare l'animo umano e di indirizzare gli uomini verso il bene e il dovere. Bene e dovere non avevano trovato spazio nella riflessione machiavelliana e la scissione del rapporto politica-morale aveva avuto come conseguenza l'esclusione della morale non solo dal governo

degli uomini, ma anche dall'ordine sociale. Le critiche mosse dai posteri a Machiavelli apparivano come la giusta vendetta e protesta di un'umanità indignata dalle calunnie mosse dal pensatore politico fiorentino.

Dantier, pur ancorato a quel *clichè* esemplificativo di un Machiavelli "genio negativo", abbastanza ricorrente nel XIX secolo e ben stigmatizzato da don Ferrante nei *Promessi Sposi* di Manzoni nell'espressione di scrittore «mariuolo, sì ma profondo», diede un apprezzabile contributo agli studi machiavelliani cogliendo il talento storiografico dell'autore delle *Istorie fiorentine*, e facendo conoscere al lettore cattolico francese l'impegno del repubblicano Machiavelli nell'Europa del XVI secolo documentandolo attraverso i dispacci diplomatici, le lettere al comitato dei Dieci e la corrispondenza privata, allo scopo di far luce su quello scrittore che, per tanto tempo ancora, avrebbe continuato a suscitare clamore e a inquietare le coscienze.

### *Bibliografia*

AUBERT ROGER, 1964, *Il Pontificato di Pio IX (1846-1878)*, prima edizione italiana sulla seconda francese a cura di Giacoma Martina, «Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni», XXI, Torino: Saie.

BLOCK MAURICE, 1873, *Dictionnaire général de la politique*, avec la collaboration d'homme d'État, de publicistes et d'écrivains de tous les pays, tome premier (A-G), tome second (H-Z), Paris: Lorentz Libraire-Éditeur.

CARTA PAOLO - TABET XAVIER (a cura di), 2007, *Machiavelli nel XIX e XX secolo. Machiavel aux XIXe et XX e siècle*, giornate di studio organizzate dal Dipartimento di Scienze Giuridiche di Trento, l'Université Paris 8 e l'ENS-LSH de Lyon (Lione, 3-4 giugno 2001; Parigi, 5-7 giugno 2004), Padova: Cedam.

*Correspondant (Le)*, 1861, 1867-1873.

DANTIER ALPHONSE, 1874, *L'Italie, études historiques*, t. I-II, Paris: Didier et Cie Libraires-éditeurs.

DE LAPRADE VICTOR, 1861, "Une statue à Machiavel", *Le Correspondant* 25 janvier.

GIURINTANO CLAUDIA, 2007, *Riformismo e liberalismo in Augustin Cochin*, Firenze: Cet.

LECANUET R. P., 1912, *Montalembert*, tome III, *L'Église et le seconde empire (1850-1870)*, Paris: antenne Librairie Poussielgue.

MONTALEMBERT CHARLES, 1861, *Deuxième lettre à M. le Comte de Cavour, Président du Conseil des Ministres à Turin*, quatrième édition, Paris: Jacques Lecoffre Libraire-Éditeur.

MONTALEMBERT CHARLES, 2006, *Journal intime inédit*, tome VI: 1854-1858, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Rogér Taillade, Paris: Honoré Champion.

MONTALEMBERT CHARLES, 2008, *Journal Intime inédit*, tome VII: 1859-1864, texte établi, présenté et annoté par Louis Le Guillou et Nicole Rogér Taillade, Paris: Honoré Champion Éditeur.

MORIENVAL JEAN, 1952, *Correspondant (Le)*, in *Catholicisme*, III, *Encyclopédie dirigée par G. Jaquemen*, Paris:Letouzey et Ané, pp. 218-219.

OTT AUGUSTE, 1854, *Dictionnaire des Sciences politiques et sociales*, publié par l'abbé Migne, Paris: J.-P. Migne éditeur.

ROUËT DE JOURNAL M.-J., 1953, *Une russe catholique. La vie de Madame Swetchine (1782-1857)*, Paris: Desclée De Brouwer.  
VAPEREAU GUSTAVE., 1880, *Dictionnaire universel des contemporains, contenant toutes les personnes notables de la France et des Pays étrangers*, Paris: Librairie Hachette.

*Abstract*

GLI STUDI MACHIAVELLIANI DI ALPHONSE DANTIER  
NE “LE CORRESPONDANT”

(THE MACHIAVELLIAN STUDIES OF ALPHONSE DANTIER  
IN “LE CORRESPONDANT”)

*Keywords:* Alphonse Dantier, *Le Correspondant*, Montalembert, Machiavelli, Machiavellism.

From September 1871 to July 1873 Alphonse Dantier (1810-1882) published - for the prestigious magazine of liberal Catholic inspiration - *Le Correspondant*, some contributions on the history of Florence, The Medicis and Machiavelli, collected in 1874 in the second volume of his work *L'Italie: études historiques* for which he was awarded the prize of the Académie Française Marcelin Guérin. Dantier, although anchored to the simplified cliché of Machiavelli “negative genius”, perceived the historiographical talent of the author of *Historie fiorentine* and contributed to introduce the French Catholic reader to the commitment of the Republican Machiavelli in the 16<sup>th</sup> century, documenting it through diplomatic dispatches, letters to the Committee of Ten and private correspondence.

CLAUDIA GIURINTANO  
Università degli Studi di Palermo  
Facoltà di Scienze Politiche  
Dipartimento di Studi Europei (DEMS)  
claudia.giurintano@unipa.it

MICHELA NACCI

PREMESSE ALLA DITTATURA  
MACHIAVELLI NEGLI SCRITTI POLITICI  
DI GEORGES BERNANOS

Nel ripercorrere *La France contre les robots* di Georges Bernanos lo sguardo mi è caduto su una evocazione piuttosto ellittica di Niccolò Machiavelli, là dove Bernanos scrive del “perfido realismo” che si sarebbe affermato nel Rinascimento e che sarebbe l’antecedente diretto della società totalitaria del presente, quella che delega la libertà dell’individuo allo Stato facendone uno Stato letteralmente assoluto. Mi sono chiesta se era una citazione occasionale, unica, e mi sono messa a sfogliare le altre opere saggistiche dell’autore cattolico francese. Così, mi sono accorta che il riferimento a Machiavelli come al padre della degenerazione attuale è costante nella sua opera politica. Lo afferma in *Les Grands Cimetières sous la lune*, lo afferma in *La France contre les robots*, lo afferma nella *Lettre aux anglais*, lo afferma in *La liberté pour quoi faire?*. Anche se non cita sempre in modo esplicito Machiavelli, è a lui che Bernanos si riferisce quando discute di realismo, di cinismo, di amoralità, di rinuncia alla libertà personale, di Stato, di affidamento allo Stato onnipotente, di totalitarismo *in nuce*, di capitalismo inteso come regno del denaro. Nel pensiero politico di Bernanos, Machiavelli rappresenta la Dittatura, l’antilibertà dei moderni, e segna anche il termine *a quo* del tempo in cui le premesse della Dittatura contemporanea si sono messe in piedi uscendo dalla cristianità e lottando contro di essa fino ad assorbirla completamente. Così, Machiavelli designa e rappresenta per Bernanos tutto ciò contro cui è necessario che gli uomini lottino tenacemente se vogliono restare liberi, se vogliono iniziare a essere di nuovo liberi in un mondo nel quale è molto più facile essere schiavi.

1. *Machiavelli e la Dittatura*

Negli scritti politici di Bernanos la figura di Machiavelli rappresenta quella modernità che ha reso possibile la Dittatura che vige attualmente nel mondo. L’idea di Dittatura svolge all’interno del pensiero di Bernanos un ruolo centrale, tanto da permanere da un testo all’altro pur nella diversità dei temi affrontati e delle impostazioni adottate. Dittatura si scrive con la maiuscola perché non si tratta di un regime politico specifico, bensì di un paradigma astratto: il mondo in cui viviamo è solo un esempio della Dittatura, che per i suoi aspetti essenziali esisteva prima di questo momento, è sempre esistita e forse – a meno di un mutamento radicale nel cuore degli uomini – sempre esisterà. La Dittatura è a-ideologica e uguale all’est come

all'ovest, presso Stalin e presso Hitler. È impero della tecnica e del capitalismo, della macchina e del denaro alleati. In *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine* l'idea di Dittatura è ripresa e sviluppata. Qui la Dittatura è la controciviltà, l'umanità malata, la speculazione, il mondo delle macchine. Il macchinismo in realtà è mosso dalla speculazione, che si rivela dunque come il primo motore in questa catena di mali: si è dedicato tutto l'ingegno disponibile alla creazione di macchine perché esse sono strumenti utili nel rendere la vita più piacevole, più facile. Fatto sta che si è creato in questo modo un mondo che non è più umano, e che potrebbe benissimo un giorno fare a meno degli esseri umani. La Dittatura è il mondo dal quale Dio si ritira. Nel saggio Bernanos scrive: «Dio se ne va, Dio si allontana da noi, e ci lascia a un tempo vuoti e pesanti!...Quella libertà interiore che era un nostro privilegio ereditario [...] era Lui; noi l'abbiamo perduta e con essa abbiamo perduto Dio, e per ritrovarla non basterà desiderarla di nuovo oppure piagnucolare sulla sua perdita oppure cercar nel fariseismo della giustizia sociale una specie di alibi che però non trae in inganno Dio» (Bernanos 1972:78-79).

La Dittatura è il mondo del denaro, e il denaro è l'opposto dell'onore:

La civiltà europea è in rovina e non viene sostituita con nulla; ecco la verità. Al posto di quegli immensi risparmi accumulati dalla civiltà, dalle culture, dalla spiritualità, dalla santità, viene depositato un assegno senza copertura, firmato da un nome ignoto che è quello di una creatura che deve ancora nascere. Noi ci rifiutiamo di consegnare l'Europa. D'altronde non ci viene chiesto di consegnarla, ci vien chiesto di liquidarla. (Bernanos 1972:127-128)

Il declino dell'Europa, e così della civiltà universale, «ha coinciso con l'avvento del capitalismo totalitario» (ivi:128). È il capitalismo che deve essere propriamente definito totalitario, assai più dei regimi che generalmente vanno sotto questo nome: questi (i regimi totalitari) sono passeggeri, quello (il capitalismo) è assai più tenace e forse imbattibile. Infatti:

Il capitalismo e il totalitarismo non sono che due aspetti del primato dell'economia. Lo Stato totalitario non si oppone al denaro, ma si sostituisce ad esso. [...] La grande disgrazia, o piuttosto l'estrema miseria di questa società che, come ci dicono, sta per morire, quasi che realmente fosse esistita nel senso preciso della parola, non è che il denaro vi sia padrone ma che sia stato considerato come un padrone legittimo, potente e onorato. Il denaro ha a poco a poco guadagnato tutto quello che aveva perduto l'onore. Il denaro, con le sue innumerevoli ventose, ha lentamente succhiato giorno per giorno tutto quello che aveva un certo onore nel mondo, e adesso la gigantesca piovra è gonfia a tal punto che il più lieve movimento potrebbe farla scoppiare. Di fronte al mostro, quasi ridotto all'impotenza, lo Stato totalitario spa-

lanca la sua gola enorme per inghiottire con una sola boccata l'onore e il denaro. Sappiamo che non ci restituirà né l'uno né l'altro. (Bernanos 1972:128-29)

La Dittatura è la civiltà delle masse:

La civiltà europea si piega a mano a mano che aumenta smisuratamente dappertutto il numero degli uomini avviliti, degenerati, svalutati, per i quali la civiltà non è un dovere nei riguardi del passato, non è un onore nei riguardi dell'avvenire, ma soltanto una sorgente di benessere e di profitto. La civiltà europea non è responsabile di questi uomini. Essi ne hanno rinnegato, ne odiano la tradizione e lo spirito. La loro moltiplicazione è il segno di una crisi universale, di una crisi dell'umanità intera, e questa crisi è coincisa proprio con l'indebolimento di quelle che si potrebbero chiamare le basi intellettuali dell'Europa. (ivi:129)

La Dittatura è crisi della civiltà: «Esiste una crisi francese; esiste una crisi dell'Europa. Ritengo però, ed è bene che ve lo dica subito, che queste crisi sono soltanto aspetti di una crisi di carattere generale. Si tratta di una crisi di civiltà». (ivi:150) La Dittatura è la barbarie che avanza, la guerra permanente, l'oppressione politica, "cinica o mascherata", il "dirigismo economico", «quella universale impresa di imbestiamento il cui gigantesco sviluppo sotto il nome di propaganda riuscirà presto o tardi a trattare l'opinione con molta facilità e con tecniche abbastanza sicure come fa con qualsiasi altra materia». (ivi:139)

La Dittatura coincide con «un oscuro processo di despiritualizzazione» che ha rovesciato «la dimensione escatologica in una fede immanente nel 'continuo superamento' di quel che esiste». (ivi:14) Quel superamento è rivoluzionario sul piano metafisico ("rovescia l'ordine dell'essere"), provocando così danni irreparabili in tutta la realtà materiale e spirituale (ibidem), ma conservatore sul piano sociale dal momento che impone una struttura mentale hegeliana: questa non crede in principi metastorici e punta solo sul benessere biopsicologico, considerando la scienza l'unico metodo di conoscenza e la tecnica lo strumento per un potere e un benessere sempre più grandi. La Dittatura è un'altra incarnazione della società che in *La Grande Peur des bien-pensants* Bernanos aveva definito come moderna:

La società moderna – scriveva allora e riprende ora – non assomiglia a nessuna di quelle che l'hanno preceduta e ha il potere di sconcertare un essere giovane, uno spirito ingenuo e sincero. Innanzitutto si proclama rivoluzionaria, cioè essenzialmente provvisoria, una transizione, un compromesso. Il suo scopo non è, come quello delle società che l'hanno preceduta, il mantenimento o la conservazione di beni ritenuti superiori all'individuo, cioè indispensabili alla specie, ma il semplice godimento del presente per affrontare l'avvento del futuro, poiché



l'avvenire prevale sempre sul passato e la perfezione sta al termine delle cose. (ivi:12)

La società moderna trionferà completamente quando Dio sarà scomparso del tutto dall'orizzonte degli uomini. Essa è rancore, ignoranza, invidia, è avversione per ciò che è spirituale, è smisurate passioni collettive. E la Dittatura coincide con la modernità proprio su queste caratteristiche. La Dittatura è il mondo della politica, definito sempre da Bernanos come "impostura". La Dittatura è il mondo del benessere, dell'economia che governa tutto e tutti, del capitalismo, della lotta per l'esistenza assurda a principio guida del comportamento sociale e individuale.

Riprendendo una tradizione francese che viene da lontano e che si incarna fra Ottocento e Novecento in personaggi emblematici quali Charles Péguy, Georges Sorel, Charles Maurras, nel sindacalismo rivoluzionario e nell'Action française reazionaria e nazionalista, Bernanos interpreta il capitalismo come ricerca di un profitto egoista e fine a se stesso, come divinizzazione del denaro. Per lui i totalitarismi che sorgono fra le due guerre non sono altro che esempi di quella adorazione del vello d'oro: l'ideologia, pure così presente e chiassosa nel nazismo, nello stalinismo e nei vari fascismi, non ha a suo parere nessuna importanza, e neppure ha importanza il fatto che un regime proclami di combattere l'altro. Quel dominio del profitto, però, si manifesta anche nella società che dovrebbe essere l'opposto di quella totalitaria: la società democratica e liberale. Così come il capitalismo per Bernanos può essere scomposto in profitto e denaro, anche a questo proposito egli opera uno spostamento concettuale importante, e definisce la società libera sulla base della sua composizione sociale: la società libera è perciò per Bernanos società borghese. Anche in questa analisi sono evidenti le tracce di un Proudhon riscoperto e riutilizzato massicciamente nella Francia di fine secolo: un autore spendibile a destra come a sinistra. Bernanos si colloca così, in modo consapevole, nella scia degli autori citati sopra: quei Péguy, Sorel, Maurras, che imbastiscono attorno alla definizione della società capitalista e liberaldemocratica come società borghese una analisi radicale e distruttiva che si colloca consapevolmente all'ombra di Proudhon.

## *2. Imbecilli e realismo politico*

La borghesia per Bernanos è l'insieme delle classi medie. Il vago timore che aveva colto Tocqueville di fronte alla "universale classe media" americana e al conformismo delle sue opinioni qui è divenuto una constatazione e un feroce atto d'accusa: il colpevole della scelleratezza del mondo moderno è rappresentato appunto dalle classi medie. Ed è significativo il termine che Bernanos usa per indicarle: gli "imbecilli". Ennesima denominazione per designare l'uomo-massa di

Ortega y Gasset, gli imbecilli riempiono il mondo, ne usano i sofisticati ma facili congegni senza conoscerli, sono abitudinari e chiusi alla novità, all'originalità, al pensiero. Amano ciò che è medio, conforme, alla loro altezza. Gli imbecilli sono consumatori ed elettori: costituiscono il soggetto sovrano delle democrazie. Il presentimento di Tocqueville qui si è trasformato in presa d'atto: gli imbecilli, i mediocri, sono coloro che danno alle democrazie le loro "pretese pubbliche opinioni". Poiché la infernale macchina moderna li sposta per ogni dove su scala globale, le loro misere opinioni fornite da una stampa non certo più illuminata di loro si allargano a invadere qualunque angolo del mondo. L'"istinto pecorile" che li caratterizza li rende perfettamente adeguati all'automatismo meccanico che muove la società e che non richiederà più, fra poco, neppure lo sforzo del pensiero. La classe media è quell'insieme di cittadini permutabili l'uno con l'altro, equivalenti, interscambiabili: è un dramma il fatto che questo tipo di persone costituisca il fondamento ultimo della democrazia. D'altra parte, come molti in quell'epoca osservano, anche il proletariato è diventato borghese, non lasciando dunque più alcuna via di fuga e di differenziazione, alcuna speranza.

Questo è il quadro senza scampo con il quale si apre *Les Grands Cimetières sous la lune*, l'opera del 1938 nella quale Bernanos, dopo le iniziali simpatie per il regime franchista, denuncia gli orrori della guerra civile spagnola. È proprio in questo panorama nel quale non si salva niente che emerge il collegamento con Machiavelli. Qual è il perno attorno al quale ruota il mondo degli imbecilli?, si chiede l'autore. Risponde che è il realismo politico. Il realismo politico è quell'atteggiamento che separa nettamente la politica dalla morale e che finisce in questo modo per avallare un comportamento immorale nelle cose di questo mondo dal momento che è vietato da questo punto di vista giudicare la politica secondo il bene e il male. Nel mondo degli imbecilli il realismo politico celebra i suoi trionfi con il non scandalizzarsi di nulla, con l'accettazione di qualunque azione, con "il cuore duro e la trippa sensibile". Il realismo politico è infatti il necessario alleato di quel materialismo che guida il mondo moderno: occorre che il dominio dei beni sullo spirito non incontri censure per il suo pieno dispiegamento, e il realismo politico consente di operare in questa direzione. Il mondo degli imbecilli non conosce vera ricchezza, ed è composto piuttosto da falsi ricchi: sono i poveri che, trasformati in ricchi, "conservano in seno alla ricchezza i vizi della povertà". Ma dove regna il denaro ogni altra forma di valore scompare e lo sforzo maggiore è quello di accrescere la quantità di denaro che si possiede.

Il regno della plutocrazia sotto il quale quel mondo può essere letto è assegnato ancora a questa data da Bernanos al "meccanismo della conquista ebraica", mostrando così come il suo passaggio a una recisa presa di posizione antifranchista che si manifesta proprio in

questa opera possa convivere senza conflitti con la sua denuncia antiebraica alla quale era ispirato tutto il volume *La Grande Peur des bien-pensants*, del 1931, dedicato esplicitamente alla figura di Édouard Drumont e al suo antisemitismo. Autore non certo tenero con la modernità, Bernanos vede la forza della ricchezza crescere in modo travolgente nel passaggio dal Medioevo all'età moderna: il denaro si allea con la scienza sperimentale nascente e acquista una forza invincibile. Alla sua radice sta sempre l'usura, anche se con un nome diverso: il ricco «ha trasformato – scrive il nostro autore – l'antico usuraio attaccato al suo banco nell'anonimo padrone del risparmio e del lavoro umano». Dunque alla base del capitalismo, della modernità, si colloca per Bernanos l'usura, quella pratica possibile solo agli ebrei che consiste nel ricavare denaro dal denaro senza l'aggiunta di un valore che derivi dal lavoro. Il profitto capitalista è solo un altro nome per indicare l'usura. Il denaro, che sia medievale o moderno, è sempre lo sterco del diavolo.

Del dominio della materia sullo spirito, del trionfo dei mediocri, della indifferenza morale in politica, Bernanos non si limita a offrire una fenomenologia, ma ricerca le premesse che li hanno reso possibili: pensa che se non fosse esistito un retroterra sostanzioso che ha mutato e rovesciato la scala dei valori, i dispotismi contemporanei, e - ancor prima - quella concezione tutta materialista del mondo che trova forma nel capitalismo, non avrebbero potuto affermarsi in modo così massiccio. Andando a ritroso, rintraccia le tappe della Dittatura nella Rivoluzione francese (che legge come rivoluzione della borghesia) e nella filosofia del XVIII secolo. Ma non si ferma a individuare dei responsabili in fondo abbastanza ovvi: le premesse che hanno dato il via al capovolgimento dei valori sono ritrovate, ancora più indietro e più a fondo, nel realismo del Rinascimento. È da lì che hanno preso le mosse la filosofia dei lumi e la Rivoluzione francese, fenomeni derivati (per quanto importantissimi) piuttosto che le fonti vere e proprie del male moderno. Ecco dunque individuato il legame fra il nostro mondo, il mondo degli imbecilli, e Machiavelli. Chi altri, infatti, se non Machiavelli è il campione del realismo politico?

Così, nell'arco di poche dense pagine, Bernanos istituisce il legame fra Machiavelli e il nostro mondo compiutamente moderno, tanto da far risultare il segretario fiorentino alle origini del marciume europeo che ci sommerge e che si rivela in modo paradigmatico nella guerra spagnola de *Les Grands Cimetières sous la lune*: conformismo e accettazione passiva di tutto ciò che accade, corsa al successo e amoralità. Nella guerra civile arriva a esasperazione infatti il processo di malattia e decadimento di quella gloriosa cristianità che aveva generato l'Europa: i regimi autoritari prenderanno ovunque il posto che era un tempo della «libera monarchia cristiana», come sta avvenendo ora in Spagna. Quando Bernanos si chiede che cosa ha fatto rovinare

la cristianità europea, addita come responsabili i «politici realisti del Rinascimento»:

La cristianità ha fatto l'Europa. La cristianità è morta. L'Europa sta per crepare, c'è niente di più semplice? La democrazia sociale ha sfruttato l'idea di giustizia, e non ha mantenuto nessuna promessa, fuorché quella del servizio militare obbligatorio e della nazione armata. La democrazia parlamentare sfrutta l'idea del diritto. La democrazia imperialista dissipa oggi a piene mani l'idea di grandezza. La democrazia guerriera mobilita i ragazzi di sette anni, prostituisce l'eroismo e l'onore. Le democrazie autoritarie trascineranno con sé fin l'ultimo ricordo di quel che un tempo fu la libera monarchia cristiana. Che volete? Gli uomini di Chiesa diranno in proposito quel che potranno. I loro predecessori del sedicesimo secolo s'erano allo stesso modo fatti ingannare dai politici realisti del Rinascimento, e dico, affermo, proclamo che essi hanno venduto allora la cristianità e pagato col sangue cristiano i loro pittori, scultori, orafi, muli e sgualdrine. Quel che offende nei loro successori è che essi siano onesti e diano tutto per niente (Bernanos 1938:129).

La Spagna di oggi mostra che la cristianità è pronta ad accettare Franco, così come ha accettato altri regimi anticristiani: ecco perché la Spagna è un laboratorio nel quale si possono osservare in miniatura processi che riguardano il mondo intero. Bernanos scrive: «Mercé la tragedia spagnola, immagine e presagio della tragedia universale, si capisce la misera condizione dell'uomo di buona volontà nella società moderna, da cui viene gradatamente eliminato, come un sottoprodotto inutilizzabile» (ivi:189-90). Dunque, il realismo politico ha ingannato la cristianità, che si è fatta abbindolare da esso e gli ha ceduto. Così Machiavelli, il teorico per eccellenza dello Stato moderno, può essere da Bernanos collocato alle origini del mondo anticristiano della modernità, del totalitarismo, del profitto, del materialismo, del denaro che genera denaro da se stesso e domina ogni altra cosa. Denaro e realismo sono infatti le due facce di una stessa medaglia. Bernanos scrive in *La France contre les robots*: «Allo Stato, secondo Machiavelli che non conosce altra legge che il raggiungimento del fine, come non s'accorderebbe una società che non conosce altro movente che il Profitto?» (Bernanos 1947:52). Prima di Machiavelli, del suo realismo politico, prima della modernità, del Rinascimento e della scienza, esisteva una società cristiana, «la società Cristiana con le sue istituzioni, i suoi costumi, la sua concezione tradizionale della vita, della morte, dell'onore e della felicità». Ma «la politica diventava ogni giorno più pagana... Al sommo della Cristianità la politica restaurava segretamente le divinità pagane, lo Stato, la Nazione, la Proprietà, il "jus utendi et abutendi" del Diritto Romano... Certamente la Rivoluzione dell'89 è venuta troppo tardi! Tra la società nuova in formazione e la politica di cui parlo, esisteva per usare l'espressione leibniziana – una specie di "armonia prestabilita"» (Bernanos

1972:52). È da questo istante che nasce l'abbandono della libertà, l'abbandono della verità. La Rivoluzione francese si è verificata troppo tardi, o forse troppo presto. Oggi la Dichiarazione dei diritti ha centocinquanta anni, nota Bernanos. E centocinquanta anni dopo quella Dichiarazione, Hitler domina l'Europa, milioni di uomini lo acclamano e riconoscono alla collettività la piena potestà sui corpi e sulle anime, e fanno di questa soggezione totale dell'individuo il più nobile fine della specie. Oggi milioni di uomini disprezzano la libertà. Ma le premesse necessarie all'instaurarsi di questa Dittatura degli Hitler e degli Stalin risalgono a secoli fa: a quel momento in cui la modernità emerge dal mondo cristiano con i suoi Machiavelli e Galileo, con lo sguardo rivolto ostinatamente a terra, alla materia, alla sopravvivenza, al benessere e al piacere.

Questo atteggiamento anticristiano, antireligioso, antispirituale, è stato il passo necessario perché la modernità potesse nascere. Altro che esaltazione dell'uomo! Bisogna piuttosto parlare, secondo Bernanos, di paganizzazione del Cristianesimo e trionfo della materia. Rispetto a questo, che è il punto di partenza, i totalitarismi e il capitalismo sono solo degli epifenomeni, delle conseguenze inevitabili ma non peggiori di quell'inizio, non più importanti, non più dense di significato. Non è da ora – afferma Bernanos – che gli uomini abbandonano volentieri la libertà, non è da ora che non tengono più alla libertà: sono secoli che gli uomini non sono più affezionati alla libertà, ed esattamente da quando per loro conta solo lo Stato. Sono secoli che gli uomini odiano la libertà, e sperano che lo Stato, la ragion di Stato, li liberi definitivamente di quel che ne resta. Scrive:

Mi dispiace pensare che il Totalitarismo non è stato inventato da Hitler o da Mussolini più di quanto non lo fosse il protestantesimo da Lutero; che i Dittatori, come Lutero stesso, hanno meritato di dare il loro nome a una crisi già da lungo tempo iniziata, perché se la malvagità era penetrata già in tutto l'organismo, loro fu la colpa di averla fissata, nel senso che i medici danno a questa parola quando parlano d'un ascesso di fissazione che localizza l'infezione, raccoglie il pus. Milioni e milioni di uomini non credevano più alla libertà, cioè non l'amavano più; né la sentivano necessaria, ne avevano soltanto le abitudini ed a loro bastava parlarne la lingua. Da molto tempo lo Stato si fortificava con tutto quello che essi abbandonavano di buon grado. La parola rivoluzione correva sulle loro bocche, ma questa parola, per una comica cineseria del vocabolario, significava Rivoluzione Socialista, vale a dire la trionfale e definitiva esaltazione dello Stato, la ragion di Stato coronante anche l'edificio economico, la ragion di Stato che fronteggiava il Monopolio di Stato come in una di quelle allegorie pirotecniche che precedevano un tempo i fuochi artificiali. La parola rivoluzione era continuamente nella loro gola putrida, ma non era la loro, o imbecilli, che si preparava, era quella dello Stato che stava per fare la sua rivoluzione a loro spese, a spese di ciò che restava loro di libertà. (Bernanos 1972:56-57)

Il punto è che gli uomini, in quel momento, desideravano liberarsi della loro libertà, di quel poco di libertà che ancora possedevano: per loro rappresentava solo un peso, il richiamo a un impegno e a una responsabilità difficili, faticosi, dei quali lo Stato neutrale e onnipotente li avrebbe sbarazzati. Ecco l'affidamento allo Stato, ecco l'abbandono volontario e gioioso della libertà alcuni secoli prima dei totalitarismi.

Stessa analisi in *La France contre les robots*. Qui la Dittatura è il mondo della macchina, dei congegni che in sette decimi di secondo possono distruggere una città, dei grandi risultati materiali. La Dittatura è civiltà delle mani separate dal cuore, dalla testa, dalla pancia. Dittatura è divisione dell'uomo in due parti. Ma né la macchina né i totalitarismi né il capitalismo sono il nocciolo della Dittatura: il nocciolo è la pulsione antica, segreta, inconfessabile dell'uomo europeo ad abbandonare la sua libertà, a lasciarsi andare, a lasciar fare lo Stato, la macchina, l'impresa, al suo posto. In *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine* Bernanos scrive: «Non si capisce nulla dell'uomo se lo si immagina naturalmente fiero di ciò che lo distingue o sembra distinguerlo dagli animali. L'uomo medio non è affatto orgoglioso della sua anima; desidera solo negarla, e la nega con un sollievo immenso come ci si risveglia da un terribile sogno. Crede di scoprire che essa non esiste; e lo fa con una specie di incomprendibile fierezza» (ivi:119). E poi:

La meccanizzazione del mondo – potremmo dire la sua totalitarizzazione, che è lo stesso – corrisponde a un desiderio dell'uomo moderno, un desiderio segreto, inconfessabile, un desiderio di degradazione, di rinuncia. Nel mondo le macchine si sono moltiplicate proporzionalmente alla rinuncia che l'uomo faceva a se stesso; e l'uomo ha quasi rinunciato a se stesso in esse. Presto o tardi la storia dirà – se in quel momento ci sarà ancora un essere pensante per scrivere la storia – che il macchinario ha trasformato non tanto il pianeta quanto il padrone del pianeta. L'uomo ha fatto la macchina, e la macchina è diventata uomo, per una specie di inversione diabolica del mistero dell'Incarnazione. (ivi:125-26)

Ecco la negazione della libertà, ecco lo Stato, ecco Machiavelli. Chi, infatti, ha teorizzato l'autonomia dello Stato da ogni altra ragione, la sua superiorità sul singolo, chi ha posto le ragioni dello Stato su un piano separato da quello dell'uomo, e superiore a esso? Così Machiavelli, autore citato esplicitamente solo poche volte nelle pagine politiche di Bernanos, ma richiamato nel “perfido realismo del Rinascimento”, è individuato come la presenza nascosta che dà avvio a quel processo di rinuncia alla libertà che inizia allora e conduce alle dittature attuali, anzi alla Dittatura della quale i totalitarismi sono solo alcune fra le manifestazioni possibili. Machiavelli, cioè l'inizio

della modernità in politica. Machiavelli, ovvero l'autonomia della politica, il valore superiore dello Stato. Un filo ininterrotto lo collega con la Dittatura che oggi opprime il mondo. Machiavelli, ovvero il padre della Dittatura, colui che l'ha resa possibile. Machiavelli, simbolo del realismo politico, della divinizzazione dello Stato sull'uomo, è agli inizi di quel cammino che porta all'anarchia morale.

Bisogna tener presente che Bernanos ripete spesso che il mondo finirà prima o poi a causa di una crisi di anarchia. Machiavelli si merita il ruolo privilegiato nella categoria dei responsabili della Dittatura per un motivo interno alla natura di quella stessa Dittatura: a parere di Bernanos essa è ridicibile infatti a scomparsa della morale dal mondo. Il nostro autore lo scrive in molte delle sue opere; ad esempio alla fine de *La Grande Peur des bien-pensants*, quando descrive la scienza che sta stringendo il mondo in un determinismo senza scampo, e si chiede: «Perché mai lo stesso genio che sta per trionfare sulla legge di gravità non può riuscire a liberarci dalla legge morale? [...] La seconda virtù teologale, con le fauci spalancate sembra volgersi contro le altre due, ruggendo. Il principe delle Tenebre ha ripreso il suo posto nei cieli» (ivi:337).

Per Bernanos lo Stato è il male assoluto. In *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine* lo definisce un cancro:

Lo Stato moderno è un usurpatore e un impostore o, per meglio dire, è un'impresa di sfruttamento e di polizia smisuratamente ingrossata dalla degenerazione di tutti gli organismi sociali una volta indipendenti. Lo Stato moderno ha origine da quello tradizionale così come un cancro nasce dall'organo al quale si sostituisce a poco a poco con le sue mostruose proliferazioni cellulari. Lo Stato moderno ha sfigurato l'Europa, per dir così, proprio nel momento stesso che la soffocava sotto il suo enorme peso, il suo peso morto, e la intossicava con i suoi veleni. Lo Stato totalitario era totalitario fin dalla nascita, come il cancro è cancro non appena ha messo fuori il primo bitorzolo. (Bernanos 1972:87-88)

Bernanos può anche affermare, in un accesso di antiumanismo, che il totalitarismo hitleriano non è nient'altro che – come aveva detto Léon Daudet – la seconda riforma protestante: un regime che non vede se non l'individuo, la lussuria, la cupidigia. Il totalitarismo hitleriano non differisce affatto da quello staliniano: in una pagina che precorre l'analisi dei totalitarismi successiva, Bernanos afferma: «Essi credono di poter “utilizzare” Hitler contro Stalin, senza pensare neanche per un attimo che la rivalità dei due riformatori è giustificata dall'identità dei metodi, il primo sfruttando la mistica di razza, l'altro quella di classe, a fini comuni: lo sfruttamento razionale del lavoro e del genio umano messi al servizio di valori meramente umani» (Bernanos 1938:271). L'antiumanismo di Bernanos (e degli altri autori a cui fa riferimento) si differenzia molto da quello di un autore

come Nietzsche: mentre la distruzione da parte di Nietzsche della centratura attorno all'uomo conduce infatti a una prospettiva di oltre-umanesimo incarnata dal Superuomo, l'opposizione di Bernanos all'umanesimo (inteso come attenzione portata esclusivamente sul mondo terrestre) conduce al riconoscimento dell'esistenza di un mondo celeste, spirituale, divino, che illumina il mondo dell'uomo e gli dà senso. Nella prospettiva di Nietzsche, al contrario, il mondo della religione non è affatto l'opposto dell'umanesimo, ma solo la proiezione da parte del debole uomo in valori, entità, sistemi, dalla validità sottratta al tempo e che quindi possono sostenerne l'esistenza fragile e passeggera.

Stesso contrasto fra Bernanos e Nietzsche (malgrado l'utilizzazione di termini identici) sul concetto di lotta per l'esistenza di cui entrambi si servono: mentre per Nietzsche il concetto impiegato da Darwin rappresenta il meccanismo elementare del comportamento dell'uomo (in modo non diverso da quanto accade nel regno animale) e riesce a dar conto anche di ciò che il singolo essere umano fa, pensa e crea, per Bernanos la lotta per l'esistenza è il modo non condivisibile in cui una scienza che si considera capace di spiegare ogni cosa vede la natura e la società nei loro meccanismi di base. Così, mentre Nietzsche accetta profondamente una versione non darwiniana di lotta per la sopravvivenza e se ne serve per spiegarsi il comportamento dell'uomo, la sua paura di soccombere, la sua creazione di valori e sistemi di valori come difesa contro la sua evidente debolezza, Bernanos ritiene invece la lotta per la sopravvivenza parte della modernità, dello snaturamento dell'uomo e della sua riduzione a mera materia, egoismo e solitudine: nella teoria darwiniana l'uomo si comporta infatti come gli animali. Ma per Bernanos la teoria della lotta per l'esistenza non offre una rappresentazione adeguata della società e degli uomini: offre una rappresentazione adeguata solo della società e degli uomini così come sono stati bestialmente trasformati nella modernità.

Nel mondo della Dittatura, dell'abbandono volontario della libertà, del capo chino e della pancia piena, non è più questione di destra e di sinistra: le uniche contrapposizioni che possono valere sono quella fra vecchi e giovani, fra popolo e borghesia, fra inganno e sincerità. Il resto è tutto la stessa cosa, e reazione e rivoluzione si intendono benissimo perché parlano un identico linguaggio: «Jean-Jacques Rousseau piange sul petto di Niccolò Machiavelli, e l'odio contro la Germania di Weimar passa caldo caldo dal grembo dei nazionali a quello degli internazionali, disgustati da Hitler. In poche parole, le due France, la Francia di destra e la Francia di sinistra, adorano lo stesso dio senza saperlo, benché non venerino gli stessi Santi» (Bernanos 1938:225). Alla fine di *Les Grands Cimetières sous la lune*, dopo essersi fermato a lungo sulla denuncia dei totalitarismi, Bernanos termina proprio con il Rinascimento; afferma che prima o poi i dittatori



saranno vinti, e che essi non rappresentano il pericolo più temibile: «Temiamo di più [...] le imprese sornione di un nuovo Rinascimento italiano, che sull'esempio del precedente adoperi, in nome dell'ordine, i propri giuristi alla distruzione delle stesse fondamenta del diritto. La potenza delle vostre macchine può disporre delle nostre vite, ma la genia degli umanisti traditori, eterni intriganti, furieri della futura barbarie, minaccia le nostre anime» (Bernanos 1931:283). E ancora, in una tirata che finisce con la venerata Giovanna d'Arco (contrapposta ai «grandi maestri universitari del quindicesimo secolo»):

No, non costituite l'oggetto maggiore dei nostri timori, caro Hitler. Noi avremo ragione di voi e dei vostri seguaci, se sapremo difendere la nostra anima! E sappiamo pure che dovremo difenderla, presto probabilmente, contro gli astuti dottori da voi assoldati. Aspettiamo l'offensiva di questi eredi dei grandi maestri universitari del quindicesimo secolo, autentici padri del mondo moderno, i quali esigeranno da noi la sottomissione al vincitore, quella ritrattazione, quella penitenza e soddisfazione che ottennero un istante da Giovanna d'Arco. Poi la mandarono al rogo. (Bernanos 1931:284-85)

Bernanos, come Péguy, si diverte a indicare date di nascita precise dell'epoca moderna. Ne *La Grande Peur des bien-pensants* indica il 1740: esattamente in quell'anno prenderebbe vita la società senza Dio, completamente atea, fiduciosa nella scienza e nel progresso, convinta che ogni ostacolo possa essere superato, quella società che oggi trionfa e che egli non perde occasione per denunciare. Ma immediatamente Bernanos si corregge: quella società nasce prima, ben prima, nasce con il Rinascimento e la Rivoluzione scientifica. I motivi sono presto detti: la società del denaro, del capitale e della democrazia, la società in cui dunque l'ebreo regna, è caratterizzata dalla fede nella ragione (eredità del Settecento illuminista), dall'uomo sdivinizzato, senza più niente di soprannaturale al suo interno, un uomo messo al posto di Dio (eredità del Rinascimento), dalla filosofia sperimentale (eredità della Rivoluzione scientifica). Ecco perché, se l'immagine di società che Bernanos detesta non muta mai (cambiano i suoi avversari immediati, ma non le caratteristiche negative assegnate al tempo presente, al suo tempo, alla modernità), i padri spirituali di quella società possono variare fra i tre qui indicati. Bernanos ne sottolinea di volta in volta l'uno o l'altro, ma sono tutti e tre da considerare nella genealogia della modernità. L'antecedente più lontano è da collocare nel Rinascimento: quel Rinascimento nel quale il realismo va insieme al superamento (così come tutto può essere superato dalla marcia del progresso) della morale. E a chi ci fanno pensare il realismo e il superamento (ovvero l'abbandono) della morale se non a Machiavelli? L'esaltazione dell'uomo caposaldo del Rinascimento, l'antropocentrismo che celebra in quell'epoca i suoi fasti, sono per Bernanos il primo di una serie drammatica di capovolgimenti

valoriali, il primo di una serie di errori, il primo passo della modernità che elimina lo spirituale dal mondo. Machiavelli afferma con forza l'esclusione della morale dalle cose dell'uomo, e si colloca così sulla soglia dell'epoca moderna, all'inizio di quella strada che conduce fino a noi, nelle premesse alla Dittatura.

### *3. Contro Machiavelli, come Machiavelli*

Il testo in cui più di tutti Bernanos esplicita la paternità dannata di Machiavelli è *La France contre les robots*. Machiavelli ha generato la Dittatura contemporanea: lo strapotere dell'oro, della classe, della razza o della nazione. È anche la dittatura della tecnica, in confronto alla quale ogni ideologia impallidisce. Tutto il mondo è solidale sotto il segno della tecnica: la Russia, la democrazia plutocratica dell'America, le civilizatissime democrazie europee. La forza della tecnica è tale da svuotare di senso la parola democrazia, al pari di due ideologie forti e opposte come il nazionalsocialismo e lo stalinismo. Si tratta di un terribile determinismo tecnico ed economico senza possibili vie di fuga. Ma in questo scritto un'altra operazione viene compiuta: quella Dittatura è collegata con Machiavelli, e il legame che li unisce è reso esplicito. Bernanos afferma che la Dittatura che non lascia scampo è stata inventata dagli "economisti di Manchester": Machiavelli sembra non entrare per niente nella creazione della gabbia nella quale l'essere umano è imprigionato, neppure come lontana premessa. Ma a un certo punto Bernanos scrive: «Si chiami capitalista o socialista, questo mondo è fondato su una precisa concezione dell'uomo, comune agli economisti inglesi del XVIII secolo come a Marx o a Lenin» (Bernanos 1972:13). E aggiunge: «I mercanti di cotone di Manchester sono morti da molto tempo, ma il mondo moderno non può rinnegarli perché essi l'hanno generato materialmente e spiritualmente, essi lo hanno generato al Realismo [...]» (ivi:14-15). E ancora: «Il loro realismo biblico, divenuto ateo, ha oggi metodi più razionali» (ivi:16): e si riferisce al taylorismo e allo scientific management. Scrive: «L'unità della civiltà capitalista è nello spirito che l'anima; è nell'uomo che ha formato. È ridicolo parlare delle dittature come di mostruosità cadute dalla luna o da un pianeta ancor più lontano nel pacifico universo democratico. Se il clima del mondo moderno non fosse stato favorevole a questi mostri, non si sarebbero visti in Italia, in Germania, in Russia, in Spagna, milioni e milioni d'uomini offrirsi corpo e anima ai semidei, e inoltre in ogni altra parte del mondo – in Francia, in Inghilterra, negli Stati Uniti – altri milioni di uomini condividere pubblicamente o segretamente la nuova idolatria» (ibidem). Bernanos afferma: «Capitalisti, fascisti, marxisti si rassomigliano. Gli uni negano la libertà, gli altri fingono di crederci, ma che vi credano o non vi credano, disgraziatamente non ha importanza, poiché non sanno più servirsene» (ivi:27-28).

Il concetto chiave è dunque quello di realismo: è il realismo che permette di connettere la Dittatura, opera della rivoluzione industriale e di coloro che l'hanno giustificata nella teoria, con Machiavelli. In che modo infatti Machiavelli veniva indicato il *Les Grands Cimetières sous la lune*? Come il padre del realismo, il sostenitore del realismo, colui che aveva portato il metodo sperimentale galileiano nella politica moderna.

Questa definizione ha avuto un successo straordinario nella letteratura su Machiavelli. Galileo della politica, Buffon della politica, Newton della politica: le similitudini con grandi scienziati di epoche diverse si sommano e si ripetono nella bibliografia sul fiorentino. Raymond Aron ha scritto del resto nel 1940: «Un pensiero machiavelliano potrebbe definirsi come la confluenza di questi elementi: una concezione pessimista della natura umana, dalla quale risultano una filosofia del divenire storico e delle tecniche del potere; un metodo sperimentale e razionalista che, applicato al dominio politico, sembra portare a un amoralismo aggressivo e alla preoccupazione esclusiva del potere; infine, l'esaltazione della volontà umana e la valorizzazione dell'agire in quanto tale» (Aron 1998: 52). Napoleone Buonaparte nelle sue note al *Principe* scrive che Machiavelli «fut en politique et dans les choses d'Etat, ce que Newton est dans la connoissance des sciences physiques et des secrets de la nature» (Buonaparte 1816:XX-XXI). Jean Giono sottolinea il realismo di Machiavelli: torna nelle sue pagine (che si basano soprattutto sulla lettura delle lettere di Machiavelli), così come è presente in molti autori cattolici, l'immagine del fiorentino come di colui che ha sovvertito il pensiero politico tradizionale immettendovi il metodo scientifico. Non è Machiavelli che insegna ai principi una politica pericolosa; sono loro che insegnano a lui: «Perché non accusare Buffon della ferocia delle tigri. *Il Buffon della politica*. Ma un Buffon che sarebbe al contempo esploratore» (Giono 2004:38).

Si disegna così sotto i nostri occhi una genealogia: all'inizio si colloca la rottura epocale della Modernità (che diviene velocemente un concetto storico nel pensiero di Bernanos), c'è il Rinascimento con la sua centratura sull'uomo e l'attaccamento alla terra, si afferma il metodo scientifico, ed ecco che Machiavelli porta la scienza appena scoperta nella politica. Il capitalismo riprende su larga scala queste premesse decisive ma appena accennate, le prosegue e le esalta. E si arriva così al Moloch tecnico che domina la vita di tutti al giorno d'oggi.

Il Moloch Tecnico, lo Stato moderno tiranno, non hanno mai rinunciato al loro vocabolario liberale. È la fede nella scienza, a parere di Bernanos, che ha dato alla luce questo mondo. Così Italia, Germania, Russia, Spagna, possono controllare tutti con le impronte digitali. E quando lo Stato vorrà marchiarci come il bestiame, come potremo rifiutarci? «La tradizione romana così potente presso di noi

specie dopo il Rinascimento»: essa ha fatto la politica francese (Bernanos 1972:33-34). I totalitarismi dell'Italia, della Germania, della Russia, della Spagna, derivano direttamente dalla scienza moderna.

Insomma, il Rinascimento, considerato universalmente come la scoperta dell'uomo in tutte le sue meravigliose potenzialità, appare a Bernanos come la detronizzazione della libertà, la riduzione dell'uomo alla sua parte terrena, l'asservimento dello spirito alla materia, la consegna dell'individuo allo Stato onnipotente. Possiamo chiederci se è una tesi del solo Bernanos, e la risposta è decisamente negativa. Si tratta infatti di un atteggiamento tipico almeno dei cattolici francesi di quell'epoca che va dalla prima alla seconda guerra mondiale: in verità è una tesi che conosce una fortuna larghissima negli ambienti più diversi, dal socialismo non marxista al sindacalismo rivoluzionario, dalla reazione antimoderna di alcuni nazionalisti alla celebrazione di un passato mitico dei neo-pagani. Ho scritto all'inizio che Bernanos è cattolico: ma questa affermazione deve essere precisata. Più vicino al vero è affermare che Bernanos è cristiano, che è religioso: queste sono definizioni senz'altro più prossime al suo tipo di fede, anche se, con tutte le ribellioni e iconoclastie, il suo orizzonte resta quello della religione cattolica. È religioso come lo è Péguy, e al contrario di come lo era Charles Maurras, anche se, non per caso, ci furono contatti e legami non lineari e non pacifici fra Péguy e Maurras, fra Bernanos e Maurras. È religioso proprio in quel modo che mette in imbarazzo lo storico delle dottrine politiche perché non riesce a classificare questi personaggi in modo univoco: cattolici reazionari o cattolici sociali? A destra o a sinistra? Con la rivoluzione (una rivoluzione non-socialista, beninteso) o con la reazione? Con il tradizionalismo o con il progressismo? La rivoluzione degli autori di questo genere è sì una rivoluzione che sovverte tutto, ma una rivoluzione anti-marxista, anti-socialista, addirittura anti-sociale, contro lo Stato ma soprattutto contro il giogo della materia. I valori a cui si ispira, così come il modello di società che invoca, possono talvolta essere controrivoluzionari senza che ciò appaia come una contraddizione: rivoluzione dei cuori, della persona contro l'individuo, dello spirito contro il denaro, questo non impedisce che sia rivolta contro ogni ordine ammuffito, contro ogni pensiero troppo "perbene", contro lo spirito borghese e la formalmente correttissima democrazia liberale. Bernanos potrebbe essere descritto in modo adeguato come un cattolico ma senza la Chiesa cattolica, spesso contro la Chiesa cattolica. Un cattolico assai più vicino come attitudine (ma non come dottrina né come significato sociale della sua fede) al protestantesimo che alla religione di Roma. Bernanos giudicava di fatto molto severamente il protestantesimo, e ne scorgeva le pesanti responsabilità sia nell'esaltazione della ricchezza come prova della grazia sia nell'atteggiamento tenuto dai tedeschi verso la dittatura di Hitler. Potremmo dire che Bernanos è un cattolico che avrebbe fatto volen-

tieri a meno della istituzione ecclesiale. Basta un brano come il seguente, tratto da *Un uomo solo*, a mostrarlo:

Sembra che per ogni cattolico non ci sia più che una sola attività perfettamente legittima, senza rischio di eccessi, l'apologia dell'autorità ecclesiastica e dei suoi metodi, l'esaltazione fanatica dei suoi più piccoli successi, la dissimulazione delle sue sconfitte, anche a costo di vergognose menzogne...

Mi risponderete che questo candore di fede dà pace alle anime semplici.

Ma fino a quando?

Con quale diritto lasciate che si persuadano che la Chiesa cammina a colpi di miracolo, senza segnare il passo né retrocedere mai?

Se un giorno per disgrazia il Vaticano si apre a qualche incapace o a qualche indegno, questi sventurati perdono la fede, si credono ingannati da Dio! (in Bernanos 1970:148)

Una cosa è certa: in qualunque modo decidiamo di definire il cristianesimo di Bernanos, esso è la caratteristica che lo definisce nel modo più forte. È una caratteristica che egli condivide con un certo numero di pensatori vicini a lui (magari vicini solo per qualche anno, visto che prima o poi litiga con tutti): sono tutti quegli autori che sono stati evocati durante il convegno che si è svolto a Erice. Fortemente religiosi, fortemente interessati a osservare e giudicare il proprio tempo, fortemente impegnati ma non nel senso che la parola impegno ha di solito, implicati nella politica ma da non politici, anzi da antipolitici, con il distacco necessario perché la politica non li prenda nei suoi tentacoli, non li degradi e ne depotenzi il pensiero. Autori, tutti, fortemente contrari ai totalitarismi, appassionati amanti della libertà, né di destra né di sinistra, antisocialisti perché il socialismo conduce allo Stato proprietario, antidemocratici perché la democrazia è un simulacro vuoto che ha permesso a Mussolini e a Hitler di andare al potere, antiliberali visto che è lo spirito dell'uomo che fa vivere la libertà, e non le ideologie o le istituzioni, antifascisti (anche se con tentennamenti e simpatie, per Bernanos solo iniziali), e, soprattutto e più di ogni altra cosa, anticapitalisti. Il nemico maggiore per Bernanos è il denaro, l'economia, la dittatura dell'economia. Si riuniscono qui la tradizione proudhoniana (parallela e opposta a quella marxista, che tuttavia incrocia spesso), l'eco vicina di Péguy, le invettive di Léon Bloy e di Daudet, l'antisemitismo di Édouard Drumont e della fine secolo. In effetti, Bernanos legge la denuncia dell'invasione ebraica del mondo moderno compiuta da Drumont nel suo volume esemplare *La France juive* e nella attività giornalistica solo come denuncia della supremazia che il denaro – attraverso gli ebrei – sta assumendo nella Francia del terzo quarto del diciannovesimo secolo. La religiosità di Bernanos è la cifra per comprendere anche il suo pensiero politico, anche se egli salterebbe sulla sedia al sentire questa definizione: essere impagliato fra i pensatori delle dottrine politiche!

Quando infatti definisce la civiltà attuale, fa ricorso immancabilmente a categorie religiose: così, la definizione più adatta alla modernità è per lui il suo essere atea. Scrive in *La Grande Peur des bien-pensants*: «Non c'erano esempi fin qui di società radicalmente e praticamente atee. Sono state necessarie le riuscite fulminanti della scienza sperimentale per spezzare, in qualche modo, il ritmo normale della vita interiore, per scuotere nei più umili, con lo spirito di sottomissione alla natura, la fede atavica nel carattere assoluto di certe leggi fondamentali che reggono l'individuo, la famiglia, la città» (Bernanos 1931:337). E a dare avvio alla civiltà completamente atea ha dato un contributo essenziale, ancora una volta, Machiavelli.

Bernanos è amico di Massis, di Maritain, ma nel 1926 si distacca dal secondo dal momento che Maritain accetta la condanna da parte della Santa Sede dell'Action Française. Bernanos stringe grandi amicizie che poi travolge con grandi liti e distacchi definitivi: litiga con Mauriac e Claudel, che sono stati suoi grandi amici. Prima maurrassiano e poi antimaurrassiano, prima con Franco e poi contro Franco, Bernanos resterà sempre cattolico, monarchico, nazionalista, anzi patriottico, cioè francese. È l'opposto di Péguy, che è repubblicano, ma è il più fedele di tutti all'insegnamento di Péguy. È sempre antiborghese, anticonservatore, anticapitalista: il suo obiettivo polemico principale è il denaro. Si disegna, se mettiamo insieme lui e Péguy, un altro tipo di anticapitalismo rispetto a quelli che conosciamo dalla storia: l'anticapitalismo cristiano.

Certo, dobbiamo chiederci quale Machiavelli fosse quello di Bernanos, che non sappiamo neppure se avesse mai letto l'autore fiorentino. Si tratta infatti di un Machiavelli non studiato né approfondito, ma leggendario e già codificato da tempo in una figura convenzionalmente accettata da tutti coloro che non ne sono studiosi: una immagine stereotipata e appiattita, monocorde e schiacciata sul male, il cinismo, la amoralità che predicherebbe. D'altra parte, gli stereotipi sono interessanti quanto gli originali se si investiga non il significato interno di un autore, ma – come in questo caso – il modo in cui è stato interpretato. E poi, bisogna ricordare che è l'immagine di Machiavelli che circola da sempre, ovunque, in particolare negli ambienti che si situano più lontano da lui. Da chi nella tradizione francese viene questa immagine di Machiavelli? Da quali studiosi otto-novecenteschi, da quali illustri o meno illustri traduttori-importatori del machiavellismo in terra di Francia? Gli elementi del pensiero politico di Bernanos che emergono attraverso la sua riflessione su Machiavelli sembrano decisamente più importanti della domanda che è possibile porsi sulle origini dell'immagine stereotipata dell'autore del *Principe* che Bernanos utilizza: Machiavelli il realista, colui che detronizza la morale e la separa radicalmente dalla politica, il cinico, l'amorale, colui che si interessa solo alla commisurazione dei mezzi ai fini prescelti in totale

autonomia da giudizi di valore sui fini stessi. Quel che si può affermare è che si tratta certamente di un'immagine molto condivisa.

L'universo di valori di Bernanos è il contrario di quello di Machiavelli, ed è proprio per questo che può trovare in lui un buon segno sotto il quale collocare il mondo moderno, stupido (come sosteneva Daudet del diciannovesimo secolo) e scellerato. Potremmo prendere delle coppie di idee per designare l'universo di Bernanos e quello di Machiavelli, e troveremmo che quelle idee sono agli antipodi l'una dell'altra. Ad esempio, Bernanos crede nella politica penetrata dalla religione, Machiavelli nella politica resa autonoma da qualunque altro elemento e dunque anche dalla fede: più che altro, fede e politica non hanno fra loro niente in comune come atteggiamento individuale, fermo restando che la religione può essere utilizzata come strumento per fare politica, e le Chiese sono essi stessi strumenti neppure troppo inconsapevoli di azione mondana a fini di potere. Oppure, Bernanos crede nel valore decisivo e rivoluzionario della verità. Machiavelli sa che spesso al politico è più utile l'inganno della verità, ed egli stesso lo prescrive, in determinate situazioni, nei suoi consigli al Principe. O ancora, Bernanos vede nella Chiesa una comunità di credenti uniti da una stessa fede i quali si gioverebbero della non istituzionalità della loro partecipazione religiosa. A Machiavelli la Chiesa interessa solo come istituzione temporale al pari degli altri Stati: la considera dall'esterno per il suo innegabile valore temporale. Bernanos crede negli ideali che guidano la politica. Machiavelli è per il realismo politico e vede negli ideali solo delle illusioni a uso dei sudditi. Bernanos crede che la storia terrena finirà e inizierà una metastoria celeste nella quale si verrà premiati o puniti. Per Machiavelli è solo il mondo di quaggiù che conta ed esiste, che punisce o ricompensa. Per Bernanos la bontà, la giustizia, la rispondenza alla fede, sono il discrimine fra azioni buone e cattive. Per Machiavelli unico discrimine è il successo, il perfetto o imperfetto adeguamento dei mezzi ai fini. Bernanos è fedele per tutta la vita al suo ideale politico della monarchia medievale ispirata al cristianesimo. Machiavelli varia da un'opera all'altra la forma politica preferita perché ritiene che non ve ne sia una migliore in assoluto, ma che le varie forme politiche si adattino a differenti situazioni. Bernanos ama sopra tutto la sincerità, la bontà d'animo, l'umiltà. Machiavelli stima solo le virtù utili, anzi, considera una caratteristica comportamentale come una virtù solo se e in quanto sia utile a raggiungere un fine desiderato.

Quello che è caratteristico del nostro autore è che Bernanos è contro tutto ciò che Machiavelli simbolizza, ma, forse senza neppure rendersene conto, condivide con lui alcune convinzioni di base: l'idea che l'uomo è limitato, misero, cattivo, l'idea che l'uomo tende ad adattarsi a tutto, l'idea che l'uomo imita chi sta in alto, l'idea che l'uomo è incapace di per sé di gesti eroici. Condivide con Machiavelli

la convinzione che la tendenza del potere è esclusivamente quella alla conservazione di se stesso. Inoltre, condivide la convinzione che le idee non hanno forza da sole, che sono armi spuntate con le quali si può avere un breve successo ma non una vittoria duratura, a meno che non siano supportate dalla forza, e specialmente dalla forza delle armi. Con Machiavelli condivide la tesi che la morale è un guscio vuoto che è possibile riempire con i contenuti più disparati. E infine, condivide la convinzione che l'unica opportunità che ci è data – a noi uomini, a noi politici, a noi riformatori della società, a noi persone qualunque che dobbiamo necessariamente essere in rapporto con i nostri simili – è quella di lavorare su questo materiale umano così descritto. Ci troviamo di fronte a un antimachiavellico che è machiavelliano su alcuni temi nient'affatto secondari. C'è un tratto profondamente machiavelliano nel pensiero di Bernanos: è l'idea che l'uomo è debole, piccolo, impaurito dalla consapevolezza di essere piccolo rispetto agli altri e al mondo; proprio a causa di questa debolezza che ingenera paura, è cattivo. L'uomo è cattivo come predicava Hobbes, come affermava Machiavelli, non buono come raccontava Rousseau. Alla base di tutte le costruzioni dell'uomo, singolo o associato, c'è il desiderio di difendersi dalle cose e dagli altri, di accrescere la propria forza: alla base di tutti i suoi comportamenti, di tutte le sue creazioni, si colloca la sua cattiveria. L'uomo edifica la casa per difendersi dagli altri, per sentirsi sicuro: allo stesso modo, edifica lo Stato per essere difeso, per imporre regole che salvaguardino la sua vita e i suoi averi. È la cattiveria – derivata dalla sua debolezza – che lo muove. Se fosse forte abbastanza, se fosse coraggioso, non farebbe niente di tutto questo: si limiterebbe ad affermare la sua volontà senza nessun rispetto per gli altri uomini, senza invocare un quadro di leggi e autorità superiore. Ma è debole, e la sua debolezza gli fa paura, e così diventa cattivo: di conseguenza, mette in piedi delle protezioni, che possono essere regole della comunità così come mura, bastioni, fossati. Appena può, appena trova un varco nelle regole, una breccia nel muro, sferra attacchi agli altri. Non è generoso, non è caritatevole, non è incline al perdono; tende naturalmente alla guerra, al furto, alla calunnia, alla vendetta. Ciò che unicamente lo frena è la sua limitatezza: deve rispettare la legge, altrimenti è peggio per lui. Alla fine de *La Grande Peur des bien-pensants*, Bernanos scrive: «Pour moi, j'écris ceci sans rancune: les hommes sont ce qu'ils sont» (Bernanos 1931:325). È questo che intendo quando affermo che Bernanos è machiavelliano, realista, disincantato sull'uomo, sul mondo e sulle cose di questo mondo. Ciò emerge proprio nel momento in cui denuncia il modo d'essere machiavellico che ha cambiato il mondo rendendolo moderno, proprio quando denuncia il machiavellismo visto come realismo, disincanto, considerazione di ogni cosa come mezzo per fini



ingiudicabili e arbitrari, culto della forza, convinzione che è dalla forza che deriva il diritto.

L'uomo secondo Bernanos ha anche un altro limite, esattamente come in Machiavelli: è mortale. La sua vita trova dei confini insuperabili che sono quelli della sua prestanza fisica, ma anche quelli della durata della sua vita: la sua esistenza è limitata. Questo spinge l'uomo non a essere più buono, o più saggio, ma solo più incosciente, più concentrato su se stesso. Comunque, è la morte che detta le sue ragioni alla vita: il tempo dell'uomo è un tempo finito, dopo il quale secondo Bernanos si apre l'esistenza eterna, soprannaturale. Non altrettanto per Machiavelli. Ma anche per questo cristiano, per questo cattolico *sui generis* che è Bernanos, l'esistenza celeste non riscatta affatto le miserie, le tristezze, le ingiustizie della vita sulla terra: della vita terrestre la vita celeste è il controcanto, l'accompagnamento, oppure la nemesi, ma mai il riscatto, mai la compensazione. Quello che è stato sulla terra non si cancella con la morte, con la scomparsa del corpo: quel che è stato resta, ed è la sola cosa che conta. Si potrebbe dire che quello di Bernanos è un pessimismo cristiano: lo mostrano bene le sue pagine su ottimismo e pessimismo in *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine*, dove alla fine dichiara che se proprio dovesse scegliere starebbe dalla parte del pessimismo. (Bernanos 1972:147)

Nei confronti di Bernanos, autore scomodo, la critica ha spesso cercato di operare il salvataggio di ciò che è accettabile rispetto a ciò che non è accettabile. Ecco, ad esempio, Jean Bothorel affermare che *La Grande Peur des bien-pensants* è un libro a parte rispetto agli altri, quando invece i temi che lo ispirano sono quelli che muovono tutta l'opera di Bernanos. Mentre la causa di Drumont l'antisemita – sostenuta ne *La Grande Peur des bien-pensants* – non è accettabile, la causa dei repubblicani spagnoli lo è: così, Bernanos è passato alla storia come l'autore dell'antifranchista *Les Grands Cimetières sous la lune* e, in seguito, come il difensore antifascista della libertà francese. Ma è solo se lo si legge per intero che la sua opera diviene significativa. Bernanos la concepiva come unitaria: non ne ha mai rinnegata alcuna parte. Allo stesso modo credo debba comportarsi l'interprete di oggi che vi si accosta. Richiamato spesso come esempio di ribellione e di autenticità, Bernanos non è facile da accettare nelle sue convinzioni spigolose: il tradizionalismo, l'antisemitismo, la fede monarchica, il nazionalismo. Tali convinzioni sono sue così come suoi sono l'amore per la libertà, l'anticonformismo, l'insofferenza per il perbenismo e lo spirito borghese, il rifiuto di ogni costrizione che non sia la fede. Così, prendere in esame la sua opera in modo unitario è l'unica via per interpretarlo in modo fedele. È solo mettendo gli uni accanto agli altri tutti gli aspetti che gli appartengono profondamente che è possibile restituire la sua figura inconfondibile: una figura che sembra fatta apposta per sconvolgere le classificazioni consolidate ma

che non è poi troppo isolata nella Francia della prima metà del Novecento, una figura che intreccia fede e anticapitalismo, rivoluzione e tradizione.

### Bibliografia

- ARON RAYMOND, 1998, *Machiavelli e le tirannie moderne*, trad. it. Roma: SEAM.  
BALTHAZAR HANS URS VON, 1956, *Le Chrétien Bernanos*, Paris: Seuil.  
BERNANOS GEORGES, 1931, *La Grande Peur des bien-pensants: Édouard Drumont*, Paris: Grasset.  
BERNANOS GEORGES, 1938, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Paris: Plon, trad. it. *I grandi cimiteri sotto la luna*, 1967, Milano: il Saggiatore.  
BERNANOS GEORGES, 1942, *Lettre aux anglais*, Rio de Janeiro: L'Arbre, Atlantica.  
BERNANOS GEORGES, 1946, *La France contre les robots*, Rio de Janeiro: La France Libre, trad. it. *La Francia contro la civiltà degli autòmi*, Brescia: Gatti, 1947.  
BERNANOS GEORGES, 1953, *La liberté, pour quoi faire?*, Paris: Gallimard.  
BERNANOS GEORGES, 1970, *La mia rivolta*, a cura di G. Barra, Torino: Gribaudi.  
BERNANOS GEORGES, 1972, *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine*, Milano: Rusconi.  
BOTHOREL JEAN, 2000, *Georges Bernanos il non-conformista. Biografia*, Treviso: Santi Quaranta  
GIONO JEAN, 2004, *Note su Machiavelli*, Milano: Medusa.  
BUONAPARTE NAPOLEON, 1816, *Machiavel commenté par Napoléon Buonaparte*, Paris: Nicolle.

### Abstract

PREMESSE ALLA DITTATURA. MACHIAVELLI NEGLI SCRITTI POLITICI DI GEORGES BERNANOS

(PREMISES TO DICTATORSHIP. MACHIAVELLI IN GEORGES BERNANOS' POLITICAL WORKS)

*Keywords:* Georges Bernanos, Machiavelli, Dictatorship.

The paper deals with the presence of Machiavelli in Georges Bernanos' political works from *La Grande Peur des bien-pensants* to the last ones. Bernanos constantly condemns modernity as the Dictatorship, the true contemporary totalitarianism: a realm of materialism, science, utilitarianism, and voluntary slavery of men. He thinks that in the establishment of the Dictatorship a great role is played by the "perfidious realism of the Renaissance". He utilizes a stereotyped image of Machiavelli as creator of an amoral and cynic politics. Nevertheless, Bernanos shares many of Machiavelli's judgments on man: his weakness, his wickedness, his confidence on the State, his earthly fate. His view combines faith and anti-Capitalism, revolution and tradition.

MICHELA NACCI  
Università degli Studi dell'Aquila  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
mi.nacci@email.it

GIUSEPPE BUTTÀ

JOHN ADAMS LETTORE DI MACHIAVELLI

*Premessa*

Quando ho aderito all'invito a presentare un mio contributo a questo convegno non mi ero accorto, e me ne scuso ancora, che i suoi organizzatori ne avevano delimitato la tematica, rigorosamente e anche temporalmente. Una volta resomi conto della quasi estraneità del tema da me proposto – mi riusciva infatti difficile pensare a John Adams, che pure era un cristiano, come a un pensatore 'cristiano' nell'accezione intesa dagli organizzatori e, per giunta, del XIX secolo – comunicai l'intenzione di rinunciare a intervenire; ma sia Guccione che Baldini hanno insistito 'imponendomi' di non ritirarmi, ed eccomi qua.

Devo dire però che una riflessione ulteriore e più attenta mi ha portato a concludere che il mio timore di essere per così dire fuori tema era, almeno in parte, infondato.

Perché, infatti, Adams – che certamente fu uomo del XVIII secolo – non solo operò anche nel XIX ma ha lasciato a questo secolo una eredità di pensiero cospicua e preziosa e, finalmente, si può dire che il suo pensiero rientri nella tematica del convegno perché, con la sua insistenza sulla persona umana come valore supremo, era pienamente partecipe della grande corrente culturale dell'Occidente cristiano che Carl J. Friedrich ha posto come fondamento religioso del costituzionalismo.<sup>1</sup>

Adams, certamente il più coerente e consapevole tra i costituenti americani, ebbe chiarissima la funzione della *fundamental law* come specificazione e garanzia di diritti della persona non alterabili dalla legislazione ordinaria e, quindi, come limitazione del potere non soltanto mercé il diritto positivo nella sua forma di costituzione scritta ma, soprattutto, mercé l'adesione consapevole alla *higher law*: il 'governo di leggi', quale portato del 'Patto della Grazia', si fonda sia sul diritto naturale che sul diritto storico ed è la concezione propria del costituzionalismo americano e dell'ordine politico cui esso dette vita, orientato alla *salus populi* e alla protezione dei diritti della persona.

In altre occasioni ho avuto modo di spiegare perché, nella letteratura della e sulla scienza del governo, la *Defence of the Constitutions of governments of the United States of America* o i *Discourses on Davila* di John Adams – 'the Atlas of independence', come lo definì Jefferson, e il successore di George Washington alla presidenza degli Stati Uniti – abbiano avuto una sorte ben diversa da quella che hanno a-

---

<sup>1</sup> Cfr. Friedrich (1962:34 e ss.) e Id. (1998).

vuto, per esempio, i *Federalist's Papers* di Hamilton, Madison e Jay: esaltati, questi ultimi, come fondatori della linea di pensiero che si può riassumere nella definizione del federalismo costituzionale moderno, dimenticato il primo perché considerato, a torto, rappresentante di una linea politica di retroguardia – conservatrice, aristocratica o, addirittura, monarchica – nell'era fondativa della democrazia moderna.

Qui mi limiterò a ribadire che il ruolo politico svolto da John Adams e una lettura attenta dei suoi scritti smentiscono un tale giudizio e ne rivelano la totale infondatezza.

Invocavo prima una lettura attenta e paziente degli scritti di Adams perché, in effetti, essa può riuscire disperante per la montagna di citazioni e documenti della storia che seppelliscono le sue auree riflessioni – sparse, oltre che nelle opere citate, in una miriade di scritti minori, dai *Thoughts on government* al *Novanglus* e alle migliaia di *lettere* indirizzate a interlocutori di prima grandezza nel panorama politico e intellettuale del suo tempo (da Jefferson a Franklin, da Lafayette a Washington, da Hamilton a Marshall, da Filippo Mazzei a Richard Price e Benjamin Rush, per citarne solo alcuni). Egli stesso, ci dice che, se ne avesse avuto il tempo – ma non lo ebbe – avrebbe voluto e dovuto rimaneggiare i suoi scritti «per rivederne lo stile... e, anche, sopprimere le ripetizioni».<sup>2</sup>

La vera ragione di questo stile pesante e ingombrante era quella rivelata al Dr. Price dallo stesso Adams: egli aveva considerato più utile e preferito, per il fine che si proponeva – che era quello di indicare ai giovani americani le fonti di informazione sul governo popolare<sup>3</sup> – far parlare i fatti, gli esempi e i ragionamenti degli scrittori accreditati, anziché ricercare per se stesso la soddisfazione della grande opera (Adams 1851-56h:558-59).

D'altra parte le ripetizioni e le lunghe citazioni che affliggono il *Novanglus* o i *Discourses on Davila* erano pure una conseguenza della forma di questi scritti, molti dei quali originariamente apparsi sui giornali e poi riuniti in volume senza alcuna revisione personale dell'autore; ma il loro valore, non solo dal punto di vista storico, va bene al di là delle questioni di stile.

Senza dubbio, lo studio attento e puntiglioso di Zoltan Haraszti – e, mi permetto di aggiungere, anche la proposta di interpretazione da me offerta ormai molti anni fa (Haraszti 1952) e (Buttà 1988) – ha

---

<sup>2</sup> Cfr. Adams (1851-56b:2), (N.B.: la numerazione delle pagine dei volumi dei *Works* qui citati è quella dell'edizione *elettronica* del 'Liberty Fund', che ho usato in occasione della stesura del presente saggio) e Adams (1851-56g:515).

<sup>3</sup> Adams (1851-56h:10): «Dal momento che Machiavelli è il più favorevole al governo popolare ed è stato perfino sospettato di avere nascosto o attenuato i suoi difetti, io trarrò da lui la sostanza di questo punto di vista, anche se farò cenno ad altri autori, affinché i giovani americani si rendano padroni del problema e siano pienamente informati... l'erudizione più utile per i repubblicani è quella che illustra le cause della discordia».

risolto molti dei problemi relativi alla valutazione delle tendenze politico-intellettuali di Adams e, in un certo senso, ha rimosso i dubbi e le perplessità di cui si diceva collocandolo tra i fondatori più consapevoli e coerenti del costituzionalismo moderno.

### 1. Adams e Machiavelli

Ma è stato certamente il grande contributo interpretativo offerto da John Pocock con *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, a definire il quadro entro il quale si colloca la cultura politica di Adams e di tutta la leadership intellettuale della Rivoluzione americana. Oltre a documentare la grande influenza avuta dal pensiero machiavelliano sullo sviluppo del repubblicanesimo anglosassone, Pocock appunto ha messo in evidenza una causa determinante dell'insorgenza del conflitto tra le Colonie inglesi del Nord America e la Madrepatria, che egli considera frutto della tensione fortissima indotta dalla *corruzione* che, a parere degli 'americani', l'espansionismo imperiale britannico aveva introdotto nei governi coloniali:

essi fecero l'amara scoperta che le conquiste imperiali, che li avevano resi sicuri dall'attacco dei nemici stranieri e nativi, ora si rivelavano eversive e una vera e propria minaccia di corrompimento... In tali circostanze il ricorso all'idea di repubblica e alla figura di Cesare era pertinente... Ebbene, forse che il felice esercizio della *virtù* (nello stesso significato che vi aveva dato Machiavelli) poteva da ultimo rivelarsi causa di corruzione?<sup>4</sup>

Proprio il pericolo che il governo imperiale britannico potesse disseminare il veleno della corruzione tra il popolo delle colonie aveva indotto Adams a valutare il decennio di resistenza dei coloni come effetto delle provocazioni e delle oppressioni britanniche piuttosto che dei «giornali e degli agitatori»: quel popolo, in tutta la sua condotta in quegli anni, aveva dimostrato due caratteristiche, la religione e l'umanità, che facevano della sua azione non un mero 'riot' o 'mob' bensì un atto di maestà sovrana. Alla violenza spicciola, alle fiammate attizzate dagli agitatori, che Adams paventava più di ogni altra cosa perché generatrici di corruzione, egli contrapponeva qualcosa di molto diverso e più alto: egli voleva che fosse «l'intero popolo a levarsi in tutta la sua maestà per chiedere il ritiro dell'esercito», rivendicando la propria autorità e i propri diritti.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Pocock (1980, II:828) e Id. (1985:288-94).

<sup>5</sup> Adams (1851-56f:11-12); cfr. Bowen (1950: 401). Cfr. Peterson (1976:102); Becker (1919:129), il quale sottolinea come Adams, in seguito a ciò, avesse notevolmente perduto in popolarità; Adams (1851-56a:227); Adams (1851-56a:13); cfr. Schlesinger (1955:249-50).

E anche in questo atteggiamento non manca l'insegnamento di Machiavelli. Nel passo del *Novanglus* qui richiamato, Adams si appella alla autorità del Segretario fiorentino condividendone il principio secondo il quale, «se la massa del popolo non è corrotta, i tumulti non arrecano danni duraturi» (Adams 1851-56f:41). Se pure egli era d'accordo con Thomas Jefferson nel ritenere necessario il ricorso alle armi allorché le leggi si fossero rivelate insufficienti a tenere a freno i governanti, pure dissentiva però e fortemente dalla conclusione di Jefferson che si dovesse fare a meno delle leggi quando già si fosse fatto ricorso alle armi: «*inter arma silent leges*... vi sono casi in cui le leggi divengono inadeguate per preservare il diritto stesso e la vita dei cittadini e in cui la risorsa universale è il ricorso a un dittatore o alla legge marziale» (Jefferson 1904-05, 11:46).

È da questo punto di vista che Adams – avvertendo il pericolo di uno scatenamento di quelle passioni che avrebbe a suo avviso portato a oscurare e screditare le ragioni dei disputanti da entrambe le parti piuttosto che ad una analisi razionale del merito delle questioni, e quindi della verità e della rettitudine o meno delle misure contestate – guardava al conflitto scatenatosi con i 'writs of assistance', il 'Proclamation Act' e il 'Molasses Act', seguiti alla pace di Parigi del 1763. La sua preoccupazione era che l'asprezza della contesa facesse perdere di vista l'essenziale: il mantenimento del buon governo.

Qui, appunto, egli condensa e riassume la sua visione della politica che è chiara e netta e che merita di essere riportata per intero:

ciascuna azione del governo ci riguarda da vicino. La vita e la fortuna nostra e della posterità non sono inezie da trascurare o da affidare totalmente nelle mani di altri; e queste, nelle vicissitudini umane, possono essere rese in pochissimi anni o del tutto incerte o assolutamente sicure come leggi fisse e la costituzione britannica ben amministrata possono garantire, in conseguenza di misure che sembrano al presente delle inezie e per molti non degne di attenzione. Noi non possiamo soggiacere passivamente alla reverenza e alla obbedienza al governo da una parte, né d'altra parte pensare e agire da soli, fuori dalla legalità. L'amministrazione salda e regolare di un buon governo è il compito più arduo e preoccupante che vi sia su questa terra ed è dunque necessario che ciascun individuo sia in qualche modo uno statista ed esamini e giudichi da se stesso le misure e i principi politici... (Adams 1851-56e:328).

Furono queste le parole che fecero esclamare alla moglie di Adams, Abigail, «questo è un appello alle armi... alle armi civili... a una lotta senza spargimento di sangue».<sup>6</sup>

Restando ancora alla questione dell'insorgenza americana, a me pare che, per Adams, l'insegnamento di Machiavelli sia ancora più importante riguardo a una delle questioni centrali del repubblicane-

---

<sup>6</sup> Cit. in Bowen (1950:266).

simo costituzionale emergente: l'avversione che Adams manifestava per il papato come potere politico è documentata in uno dei suoi scritti – *A dissertation on the canon and feudal law*, che è tra i più trascurati dalla storiografia su Adams ‘pensatore politico’ – e il suo attacco contro l’influenza negativa del ‘papato’ nella storia politica del Vecchio Continente e dell’Italia in particolare si spiega tutto con le letture machiavelliane che Adams coltivava con grande intensità. Naturalmente, riferendosi al papato Adams usava un artificio dialettico e un esempio storico, per così dire la parte per il tutto, per attaccare la politica episcopaliana seguita dalla Chiesa Anglicana (in particolare dalla ‘Society for the propagation of Gospel in foreign parts’, che gli americani consideravano una vera e propria ‘copertura’ usata dalla Chiesa Anglicana per imporre l’uniformità religiosa e l’autorità della gerarchia anglicana) in alleanza con il governo inglese nelle Colonie.

L’alleanza del trono e dell’altare era considerata da Adams come la più grande congiura contro la libertà umana e il pericolo più grande cui l’America veniva esposta dalla «esecrabile razza degli Stuart...» con il suo tentativo di stabilire in America «la confederazione della tirannide spirituale con quella temporale», sia pure nella versione anglicana (Adams 1851-56c:336 e ss.).

Questa saldatura tra repubblicanesimo americano neo-harringtoniano e pensiero di Machiavelli non è una mera ipotesi storiografica avanzata da Pocock, ma è documentata ampiamente nella polemica contro il governo inglese anzitutto e, specialmente, nella successiva ricerca dei ‘buoni ordini’ di cui John Adams fu tra i protagonisti principali.

Ma, appunto, per attingere il vero pensiero di Adams, bisogna smantellare la cappa che sembra calare sul volume II della *Defence* quando, per argomentare le sue vedute sull’equilibrio dei poteri come strumento necessario e imprescindibile nella democrazia moderna, Adams dedica decine di pagine alle repubbliche italiane del Medio Evo, in particolare a Firenze e a Machiavelli come massimo interprete di quell’epoca.

Si tratta, per la maggior parte, di mere citazioni che, naturalmente, non avrebbero di per sé alcun significato. Ciò che le rende interessanti è non soltanto la scelta dei passi citati o il contesto logico in cui si collocano ma, soprattutto, l’ordine dei riferimenti incrociati che sostanziano le argomentazioni di Adams. E che Machiavelli sia uno degli autori cui Adams attinge con continuità emerge da un’adesione senza riserve alla sua concezione antropologica che si riflette sulla scienza del governo di entrambi.

Due dei suoi primi scritti, pubblicati sulla *Boston Gazette* tra l’agosto e il settembre 1763, *On private revenge* e il già citato *On Self-delusion*,<sup>7</sup> sono stati spesso sottovalutati e addirittura ignorati. In

---

<sup>7</sup> Questi articoli furono così intitolati, nelle edizioni dei *Works of John Adams*, da Charles F. Adams ed erano parte di un gruppo di lettere firmate da lui con lo pseudo-

essi, però, io credo si possano ritrovare *in nuce* i temi e le tendenze fondamentali e permanenti del pensiero politico di Adams, da quello della tolleranza e della libertà religiosa, a quello della responsabilità dei governanti e del ruolo dei governati.

Si tratta di un perspicuo sebbene rapido colpo d'occhio sulla condizione umana, a suo avviso segnata essenzialmente dalla contraddizione profonda tra i fini che ad essa si addicono, la verità e la virtù, e la sua imperfezione attuale, alla quale «l'umanità deve imputare la proliferante diversità di opinioni, costumi, leggi, religioni».

Il divampare delle passioni, dell'avarizia e dell'ambizione, del servilismo e dell'adulazione, delle speranze e delle paure, della gelosia, dell'invidia, della vendetta, della malizia e della crudeltà ha oscurato alla coscienza umana il significato di quei fini posti all'uomo da Dio stesso.<sup>8</sup>

Ma, nota Adams, queste passioni, vizi e debolezze dell'animo umano sono state addebitati anche a chi, avendo un carattere più puro, realmente perseguiva la verità e la virtù, come Galileo accusato di ambizione e altre basse motivazioni, o come tutti i grandi riformatori che hanno liberato l'umanità dalle peggiori catene che siano state mai forgiate per la mente umana da monaci e demoni.

È per questa ragione che egli diffida l'uomo a non rinunciare mai a ragionare da sé, a non affidare poteri troppo grandi «né al rovo né al cedro», cioè né ai cattivi né ai buoni, e a stare sempre in guardia contro «gli epiteti e le riflessioni di scrittori e declamatori, la cui arte costante è quella di falsificare e oscurare le persone e le misure che si sono proposti di screditare».<sup>9</sup>

Un altro interessante articolo di Adams, assai indicativo circa le sue successive teorizzazioni politiche e la loro complessiva coerenza, pubblicato sul Boston Evening Post del 29 agosto 1763 e ora compreso nei *Papers* tra le lettere di Ploughjogger e di 'U', ha il titolo *All Men would be tyrants if they could* e il suo originale è segnalato da un commento di Adams, di più di quarant'anni dopo, nel quale egli afferma essere questo «l'ultimo paragrafo, il Credo di tutta la mia vita e oggi, 27 marzo 1807, approvato da John Adams allo stesso modo di quando venne scritto».

Qual è questo «ultimo paragrafo»? Si tratta di una prima, chiara e mai mutata definizione delle forme di governo e del potere che ritroveremo nei *Thoughts on government*, nella *Defence of the Constitutions*, nei *Discourses on Davila* e che fa giustizia di ogni accusa di incoerenza, quale quella avanzata dal Walsh nei suoi confronti:

---

nimo di Humphrey Ploughjogger e 'U', che Lyman H. Butterfield ha recuperato nella nuova edizione del *Diary and Autobiography* di John Adams (*Works*, vol. I). Cfr. su questo punto Shaw (1970:50) e Wood (1969:106).

<sup>8</sup> Cfr. Adams (1851-56e:325).

<sup>9</sup> Adams (1851-56e:327): «Zosimo e Giuliano potranno sempre scoprire o inventare con facilità aneddoti per screditare e disonorare la conversione di Costantino e l'instaurazione del cristianesimo nell'Impero».



Nessuna forma semplice di governo può garantire gli uomini contro le violenze del potere. La monarchia pura si muterà presto in dispotismo, l'aristocrazia darà vita subito ad una oligarchia e la democrazia degenererà rapidamente in una anarchia tale che ciascuno riterrà di poter fare da sé la propria legge e la vita, la libertà, la reputazione o la proprietà di nessun uomo sarà sicura e si avrà così un sistema di subordinazione di tutte le virtù morali, delle abilità intellettuali, di tutti i poteri della ricchezza, della bellezza, della volontà, dell'intelligenza, della scienza, ai piaceri sfrenati, alla volontà capricciosa e alla crudeltà esecrabile di uno solo o di molto pochi (Adams 1977:83).

Adams giungeva a tale conclusione riprendendo l'analisi dell'animo umano e della sua inclinazione all'auto-delusione, all'auto-inganno, cioè ad amare più le cose che, nella realtà o nella nostra immaginazione, ci danno piacere o ci evitano dolore, a subordinare la stessa pietà religiosa e l'amore per l'umanità, lo stesso affetto per i genitori e per i figli, a queste passioni egoistiche. E il senso di quel titolo della lettera è appunto, come egli stesso chiarisce, che

anche l'uomo migliore, più saggio e più intelligente che si possa trovare... se investito di sufficiente potere sarà portato, dall'effervescenza di queste passioni debolmente contrastate da quelle altruistiche, a ritenere di meritare rispetto, riverenza, ricchezza e potere maggiori di quelli che ha e di essere nel giusto punendo con grande crudeltà coloro che non lo stimano più grande, o non dimostrano maggior riverenza o non gli danno più moneta o potere di quanto lui creda di meritare... [Perché il potere] è qualcosa di estrema pericolosità e delicatezza e non è stato mai affidato ad un uomo o a un corpo di uomini senza che la loro testa ne fosse cambiata... sicché la nostra costituzione [britannica], consapevole di questa natura usurpatrice e corruttrice del potere, ha posto a sua base il principio per il quale poteri innaturali come quello delle armi e quello della confessione e dell'assoluzione dai peccati dovranno sempre piegarsi agli ordini civili che costituiscono lo stato (Adams 1977:83 e 82).

La lezione di Machiavelli è presente in ogni riga di questa lettera, e se si aggiungono le riflessioni sulle 'fazioni' come prodotto delle passioni umane e veleno mortale della società politica, sparse a piene mani nei due saggi prima ricordati e nelle sarcastiche notazioni di Ploughjogger sugli avvocati (Adams 1977:93), sarà chiaro il senso politico della sua realistica, se non pessimistica, visione della natura umana.

Nel Capitolo V del Vol. I della *Defence*, egli cita uno dei passi più significativi del capitolo III dei *Discorsi* di Machiavelli nel quale si stabilisce come principio assoluto, da tenere in conto quando si debba fondare uno stato, che tutti gli uomini sono per natura cattivi, donde la necessità di buoni ordini e leggi che possano assicurare la libertà. In effetti – anche se Adams ci avverte di non intendere giun-

gere «alla condanna che Machiavelli pronuncia sulla nostra specie come del tutto malvagia e corrotta, orientata dall'egoismo e dalla mala fede» – egli è però convinto che la presenza di questi mali non possa essere ignorata nella costituzione di una repubblica:

In tutte le forme semplici di governo, la parte peggiore della specie umana è la meno controllata e ha il massimo delle tentazioni. Da ciò deriva un nuovo e più forte argomento in favore di una forma mista di governo che sia capace di prevenire l'impostura e il vizio. Sebbene i vizi e le follie dell'umanità, come le malattie e le infermità del corpo, non possano essere interamente eradicati da questa commistione di bene e di male, e non si possa razionalmente sperare che la politica trasformi la terra in paradiso, tuttavia si può affermare che un bilanciamento tra le tre branche del potere è ciò che una costituzione e il corso delle cose possa permettere o, almeno, ciò che finora è stato scoperto. Sarebbe follia dire che non possano essere scoperti ulteriori miglioramenti. Il mondo morale e intellettuale è assai poco conosciuto come poco conosciuto è quello fisico. Dall'educazione, dalla ricerca e dall'esperienza noi possiamo sperare grandi avanzamenti ma, fino a quando questi non saranno stati conseguiti, lasciate che si applichino quei rimedi che già si sono sperimentati come praticabili e utili (Adams 1851-56b:124-25).

Nel *Novanglus*, per esempio, Adams ricorda come *perfino* Machiavelli abbia ammesso che la maggiore e costante colpa che possa venire imputata al popolo non sia l'ingratitude verso i propri governanti bensì il troppo amore. Egli, infatti, ritiene che la gelosia per la propria libertà debba essere il sentimento prevalente di un popolo libero ma che questo non basti da solo a preservarla: «il popolo più sensibile e geloso è sempre così poco attento al governo da tollerare violazioni dei diritti e abusi individuali ma ricorre alla resistenza solo quando i governanti scoprono e mettono in atto un disegno di oppressione e tirannia» (Adams 1851-56f:13-14).

L'antropologia machiavelliana è dunque la premessa da cui muove tutta la scienza del governo di Adams. Non è senza significato che egli diffida dalle formule astratte che identificano il carattere di una nazione – e, conseguentemente, di uno stato – nel 'genio del popolo' quando esse non tengano conto del fatto che questo 'genio' è frutto del governo e dell'educazione.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> In un passo del suo *Diary*, Adams riferisce di una sua conversazione a Parigi con il conte Sarsfield, alla cui affermazione, che il 'genio' del popolo ne aveva preservato i privilegi, Adams replicò: «che cosa è il 'genio' del popolo? È un manufatto, è opera del governo e dell'educazione». Adams (1851-56a:215).

## 2. I 'buoni ordini'

Un carattere importante del repubblicanesimo di Adams è l'idea che la *common law* costituisca un elemento distintivo del sistema di libertà dei paesi in cui essa vigeva in confronto a molti altri, come la Spagna, nei quali, viceversa, aveva prevalso la *canon law* assoggettando tutti gli ufficiali e gli ordini, civili e militari, all'avarizia, all'ambizione, al capriccio e alla crudeltà del clero, o come la Francia, dove aveva prevalso la *martial law*, capace di sottrarre gli uomini alla legge civile del regno.

Il punto di maggiore interesse della posizione di Adams riguarda il ruolo di eccellenza e superiorità che, a suo avviso, il sistema inglese della *common law*, da lui definito «the most excellent monument of human art», ha avuto e ha nell'assicurare «le libertà e i diritti inalienabili e imprescrittibili, l'onore e la dignità della natura umana, la grandezza e la gloria del popolo e l'universale felicità degli individui» (Adams 1851-56e:331 e 327), dove già traspare, insieme con quello dei suoi Coke e Locke, il linguaggio appreso da una lettura appena fatta e sulla quale tornerà, con insistenza critica ma anche, talvolta, con malcelata ammirazione, per tutta la vita: quella del *Contratto sociale* di Rousseau.<sup>11</sup>

Per Adams, che non mette insieme casualmente i diritti e doveri degli uomini e quelli degli inglesi,<sup>12</sup> la *common law* è fondata sugli stessi grandi principi della religione e della filosofia che, dall'equità naturale e da una norma di prudente comportamento, fanno derivare il diritto di autodifesa: come Platone, che condannava la vendetta ma ammetteva l'autodifesa, e come Cristo, che predicava di porgere l'altra guancia ma non negava il diritto di resistenza e autodifesa, così la *common law*, fondandosi su una profonda conoscenza della

---

<sup>11</sup> Sebbene avesse un'opinione assai critica della democrazia rousseauviana, Adams era un lettore e ammiratore di Jean Jacques Rousseau. Sull'epoca nella quale egli lo avrebbe letto per la prima volta, vi è un certo contrasto tra gli storici. Haraszti (1952:19), è convinto che egli abbia letto il *Discorso sull'ineguaglianza* tra il 1760 e il 1761, ma non dice quando, a suo avviso, abbia potuto leggere il *Contratto sociale*; Palmer (1971:249) colloca invece questa lettura nel 1765, ma non è inverosimile, a mio avviso, che egli abbia avuto il libro fra le mani nell'estate del 1763 poiché, come ricorda lo stesso Haraszti, le pubblicazioni francesi raggiungevano molto rapidamente le colonie americane, sulla cui stampa esse venivano anche pubblicizzate (*Ibidem*). Howe (1966: 19) la colloca addirittura nel 1762.

<sup>12</sup> Adams (1851-56d:330-40): «questi gentlemen, i quali così spesso hanno messo in pericolo la propria vita in difesa della religione, della libertà e dei diritti *degli uomini e degli inglesi*, sentirebbero la più profonda indignazione per la dottrina che pone il potere militare al posto di quello civile, che fa del rispetto verso i propri ufficiali superiori un mezzo per distruggere o diminuire la loro obbedienza ai magistrati civili e che dà all'uomo un diritto, come fatto di coscienza, onore o puntiglio o, anche, delicatezza, a non tenere in conto le istituzioni pubbliche e a rimediare da sé ai torti e alle offese subite». Ad avviso di Adams, i soldati gentiluomini inglesi sanno che il potere civile in Inghilterra è superiore a quello militare e che uno spaventoso dispotismo deriverebbe da una alterazione di questo rapporto.

natura umana, garantisce il diritto alla legittima difesa ma ne punisce gli abusi.<sup>13</sup>

In sostanza, Adams configura il diritto inglese come un sistema antigerarchico e, quindi, essenzialmente democratico<sup>14</sup> e istituisce uno stretto rapporto tra la supremazia della *common law* e la tradizione di sottomissione del potere militare a quello civile in Inghilterra: anche nell'importanza che egli attribuisce a questo fatto è chiara l'influenza della tradizione repubblicana della milizia dei cittadini come teorizzata da Machiavelli.

La saldatura tra repubblicanesimo americano neo-harringtoniano e pensiero di Machiavelli non è una mera ipotesi storiografica avanzata da Pocock, ma è documentata ampiamente nella polemica contro il governo inglese anzitutto e, specialmente, nella successiva ricerca dei 'buoni ordini' di cui John Adams fu tra i protagonisti principali.

Per argomentare le sue vedute sull'equilibrio dei poteri come strumento necessario e imprescindibile nella democrazia moderna, Adams dedica decine di pagine del volume II della *Defence of the constitutions of the United States* alle repubbliche italiane del Medio Evo, in particolare a Firenze e a Nicolò Machiavelli come massimo interprete di quell'epoca.

Adams aderisce pienamente al metodo machiavelliano di esporre «la cagione degli odi e delle divisioni della città acciò che [i cittadini] possano, con il pericolo d'altri diventati savi, mantenersi uniti».<sup>15</sup> Ed ancora, è nella storiografia machiavelliana – così come in quella di Guicciardini, che è un'altra delle sue fonti primarie (Adams 1851-56b:71) – che Adams trova molti dei suoi argomenti sul governo 'popolare'.

Egli riconosce a Machiavelli di aver «ridato vita alla scienza del governo antica» e dice di se stesso di essersi «fortificato nelle trincee di Aristotile, Livio, Sidney, Harrington, Price, Machiavelli, Montesquieu,

---

<sup>13</sup> Adams (1851-56d:322): «La grande differenza tra le nazioni selvagge e quelle civili sta in questo: che, nelle prime, ciascun individuo è il giudice di se stesso e allo stesso tempo il boia; ma, nelle ultime, il giudizio e la punizione sono consegnati ai tribunali eretti dal popolo, il che i popoli selvaggi non sono disposti a fare se non con estrema difficoltà, poiché si tratta di un diritto e di un privilegio molto cari per una natura non coltivata. Sradicare dall'umanità tali sentimenti e atteggiamenti vendicativi è uno dei compiti più alti e importanti della civiltà umana».

<sup>14</sup> Adams (1851-56d:323): «Questo rispetto soltanto per i propri ufficiali e questo disprezzo per i senati e i consigli e di tutte le leggi, ordini e costituzioni... non alberga in alcun soldato che sia un gentiluomo per educazione e per intelligenza: questi infatti sa che la 'common law' d'Inghilterra è superiore a tutte le altre leggi, marziali o comuni, in ogni governo inglese [qui Adams si riferisce ai governi delle Colonie] e ha spesso affermato trionfalmente la propria preminenza contro gl'insulti e le usurpazioni di una soldataglia senza giudizio ed educazione».

<sup>15</sup> Machiavelli (1986b:281). Adams (1851-56b:10), riporta per intero il passo del *Proemio delle Istorie fiorentine* in cui Machiavelli lamenta l'incapacità dei fiorentini di trovare una forma di governo stabile che li tenesse uniti e non preda delle fazioni.

Swift, &c». <sup>16</sup> Anche se sottolinea come Machiavelli abbia talvolta tradotto quasi letteralmente da Platone e Aristotele senza citarli – «perfino nel *Principe*, egli ha tratto da Aristotele i peggiori dei sentimenti senza gettare su di lui la responsabilità e la riprovazione che questi suscitano» – egli lo pone all’inizio della svolta del pensiero politico moderno affermando che Milton, Harrington, Sidney, Locke Hoadley, che conoscevano perfettamente gli antichi, avevano un’intima frequentazione con Machiavelli e che Montesquieu avrebbe tratto da Machiavelli la parte migliore della propria opera senza nemmeno citarlo (Adams 1851-56b:355-56).

Una scienza del governo che – dice Adams – dai greci e dai romani in poi non aveva fatto alcun progresso fino all’introduzione, da parte degli inglesi, del principio di un potere esecutivo forte ed indipendente, detenuto da una sola persona ed equilibrato da una legislatura in tre branche con poteri e diritti eguali (Adams 1851-56b:355-56).

Per intendere il pensiero di Adams, bisogna tenere presente che tutto il suo sforzo teoretico, ma anche politico-pratico di costituente, s’incentrò prioritariamente nella definizione e costruzione di un sistema di equilibrio dei poteri come unico possibile strumento per il consolidamento del governo popolare.

La *Defence of the constitutions of the United States*, com’è noto venne scritta da Adams per rispondere alla obiezione, che egli considerava assurda, avanzata da Turgot contro le Costituzioni degli Stati che avevano formato l’Unione americana, cioè che essi, «invece di concentrare tutta l’autorità in un solo centro, quello della nazione, hanno istituito diversi corpi, una camera dei rappresentanti, un consiglio, un governatore, a somiglianza dell’Inghilterra che ha una Camera dei comuni, una Camera dei Lords e un re». <sup>17</sup>

Muovendo dall’assunto harringtoniano secondo il quale «il governo *de jure* è istituito per preservare il comune interesse della società civile ed è, per seguire Aristotele e Livio, *un impero di leggi e non di uomini*; un governo *de facto* è un *impero di uomini e non di leggi*, istituito per assoggettare una città o una nazione all’interesse privato dei pochi», <sup>18</sup> Adams apre il suo ragionamento con una citazione dal *Con-*

<sup>16</sup> Adams (1851-56g:231). Cfr. d’Addio (1989:4-8).

<sup>17</sup> Turgot in Adams (1851-56h:279-81); cfr. Buttà (1988:153-54). Ma la critica più sottile avanzata da Turgot riguardava la profonda diversità istituzionale e politica dei singoli stati, che gli sembrava più un aggregato di parti tra loro sconnesse che un corpo unico e omogeneo, sicché egli si augurava che, superate le esigenze pressanti del momento, si ponesse mano a correggere i difetti delle costituzioni e nei modelli anche sociali dei diversi stati, al fine di unificare «opinioni e interessi e ridurli a principi uniformi in tutti gli stati». Da ciò è chiaro che, per Turgot, la questione dell’unità del potere riguardava meno la divisione di esso interna ai singoli stati e molto più l’assenza di un potere centrale e nazionale e, comunque, la tendenza, assai viva all’epoca della Confederazione e mai cessata anche dopo Philadelphia, a conservare agli stati un potere sovrano decisivo che limitasse fortemente qualunque forma di potere centrale si potesse immaginare e istituire.

<sup>18</sup> Adams (1851-56h:253).

*tratto sociale* di Rousseau – «una società di dei si governerebbe democraticamente» – e la rovescia sollevando un dubbio molto serio: di quali dei intendeva parlare il buon Rousseau?

Certo non delle deità dell'Olimpo perché ne conosceva bene – «dalle più alte autorità, i poeti, informati a loro volta dalle Muse» – le nefandezze e sapeva bene che tutti i terrori e i fulmini di Giove non riuscivano a tenere a freno quell'accozzaglia di anarchici. Adams conclude dunque che – essendo impossibile sapere che cosa Rousseau intendesse per dei e, comunque, essendo provato che la democrazia non era praticata tra quelli che, comunemente, s'intende per dei dell'Olimpo e, visto che la storia di tutte le nazioni non ci rivela un segreto così importante – sia lecito chiedersi se la democrazia 'semplice', o diretta, sia effettivamente praticabile dagli uomini che sono ancora meno affidabili degli dei (Adams 1851-56h:304).

Le *Istorie fiorentine* di Machiavelli e la storia delle repubbliche italiane del medioevo, di quelle svizzere e dei Paesi Bassi sono la fonte principale cui Adams attinge per documentare gli effetti negativi e i mali di un sistema di governo con il potere conferito a «uno solo»<sup>19</sup> – primo fra tutti quello di scatenare le passioni delle 'fazioni' per acquisirne il controllo – o, viceversa, la positività dei sistemi di governo fondati sull'equilibrio tra i poteri.

La citazione di un lungo passo dei *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* – quello in cui Machiavelli conclude che, con la creazione dei tribuni della plebe che «non si tolse mai... tutta l'autorità alle qualità regie, né si diminuì l'autorità in tutto agli ottimati per darla al popolo, ma rimanendo mista fecie una repubblica perfetta»<sup>20</sup> – apre, non a caso, il capitolo V della *Defence* (Adams 1851-56b:261-63). Adams, infatti, è d'accordo con Machiavelli che la preservazione della libertà, anzi la libertà stessa, originò a Roma dalla «contrapposizione dei due partiti, quello dei patrizi e quello dei plebei». Una riprova di questa tesi è offerta, secondo Adams, dalla *Storia d'Italia* di Francesco Guicciardini – che Adams considera uno dei geni del Rinascimento italiano insieme a Ariosto, Machiavelli, Bembo, Trissino, della Casa, Bernini, Raffaello, Michelangelo, Tiziano, Paolo Veronese, etc (Adams 1851-56b:71) – quando afferma che nella prima istituzione del governo popolare a Firenze non si erano introdotti però quegli equilibri che, assicurando la comune libertà, potessero impedire che la repubblica venisse travolta dall'ignoranza e dalla licenziosità della moltitudine, facile preda delle divisioni generate dalla demagogia savonaroliana.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Adams (1851-56, V:6): «Non vi è nella storia alcun esempio di un governo democratico semplice, ma ve ne sono molti – come le repubbliche italiane del medio evo – che somigliano più o meno a quello che concentra l'autorità "in un solo centro"».

<sup>20</sup> Machiavelli (1986c:339-40).

<sup>21</sup> Cfr. Adams (1851-56b:253); Machiavelli (1986c:446-47): «Io dico che coloro che dannano i tumulti intra i nobili e la plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma».

Come Machiavelli, egli ha in Livio una fonte preziosa: il suo ragionamento sulla repubblica culmina infatti in un luogo del Libro IX della *I Deca* in cui Livio afferma che la libertà si preserva meglio se non si consente a nessuno di governare troppo a lungo: «*Libertatis magna custodia est, si magna imperia esse non sinas, et temporis modus imponatur*» (Adams 1851-56b:129).

Questa linea d'interpretazione del repubblicanesimo machiavelliano si rivela per intero nel contesto ancora più significativo dei capitoli del vol. III della *Defence* che Adams dedica a Marchamont Nedham, il 'costituzionalista' di Cromwell,<sup>22</sup> e alle teorie da questi esposte in *The Excellency of a Free State, or the Right Constitution of a Commonwealth*. Il punto centrale dell'ipotesi repubblicana di Nedham – e che Adams respinge assimilandola all'idea di Turgot di un *Commonwealth* in cui l'autorità è concentrata in "un solo centro" – è che «il miglior custode delle libertà è il popolo stesso (o, meglio, coloro che esso sceglie come propri rappresentanti) e ciò per molte ragioni, prima fra tutte che esso non penserà mai a usurpare i diritti degli altri uomini ma, piuttosto, si preoccuperà di preservare i propri».

È del tutto ovvio che, ad Adams, il 'commonwealth protetto' di Nedham – il quale aveva scritto che la libertà sarebbe stata sicura se la sua custodia fosse stata posta «nelle mani di coloro che erano stati eminenti e attivi nella sua instaurazione, poiché questi uomini hanno fuso insieme il proprio interesse e quello pubblico e pertanto essi non lo tradiranno o diserteranno sia nella prosperità che nelle avversità...» (Adams 1851-56b:139) – non potesse piacere più di quanto non gli sarebbe piaciuta la democrazia 'protetta' o 'guidata' o qualsiasi altra forma di plebiscito abdicatorio perché, per Adams, questa idea di Nedham non significava altro che ordinare surrettiziamente una illimitata fiducia per Oliver Cromwell o per i dittaori di turno; «ma è stata una tale cieca, sconsiderata, fiducia a perdere la libertà di tutte le nazioni» (Adams 1851-56b:139).

### 3. Il problema del pluralismo repubblicano

Questo commento di Adams è eloquente: il rifiuto che egli oppone a questa deriva del 'commonwealth protetto' è ulteriormente motivato da una ragione che fa giustizia dell'accusa, che gli venne mossa, di essere favorevole al governo aristocratico e monarchico;<sup>23</sup> egli infatti respinge nettamente l'ipotesi che un «senato, sia esso ereditario o elettivo possa essere influenzato da potenti motivi in favore della libertà» a meno che esso non sia fortemente controbilanciato da una

<sup>22</sup> Adams, in una nota (1851-56b:372), definisce Nedham come appartenente a quella «classe numerosa di scrittori che, nelle lotte che si svolgono nei paesi liberi, sono sempre pronti a vendersi alla parte più forte e difenderla».

<sup>23</sup> V., specialmente, la sua polemica con John Taylor of Caroline, il politico e teorico 'jeffersoniano': Adams (1851-56g:298). Cfr. Buttà (1990:65 e ss.).

rappresentanza elettiva del popolo che abbia un potere negativo decisivo anche nei confronti dell'esecutivo. Insomma, a meno che non vi sia nella costituzione della repubblica un sistema funzionante – senza essere paralizzante – di 'checks and balances (Adams 1851-56b: 63).

Egli, del resto, considerava del tutto fuorviante la tesi di Nedham che un governo virtuoso possa essere soltanto quello di un popolo virtuoso solo perché povero e concludeva che «se l'umanità deve essere volontariamente povera per potere essere libera, purtroppo, in questa età del mondo, è troppo tardi per predicare la libertà» (Adams 1851-56b:65).

Ma, a parte ciò, qui è interessante notare che Adams, per rispondere a questa teorizzazione della delega in bianco del potere a un 'protettore', fondi la sua documentazione storica sulla interpretazione machiavelliana della storia di Firenze. Adams contesta a Nedham anzitutto una conoscenza approssimativa, se non errata, della storia di Firenze poiché gli stessi esempi, da lui tratti da essa a sostegno della propria tesi, testimoniavano invece del contrario e, per provare la fondatezza di questa opinione, cita Machiavelli che, nelle sue *Istorie*, «ci ha informato della 'ipocrisia' del consenso popolare che portò al potere assoluto la famiglia de' Medici». <sup>24</sup> Adams, affermando che «i tradimenti, le vendette e la crudeltà a Firenze, come in Grecia, erano nati dalla mancanza di un'appropriata divisione e equilibrio dei poteri» (Adams 1851-56b:62-63), trae da questa storia machiavelliana della storia fiorentina, il convincimento; che il popolo non è attratto dalla ricchezza e dalla lussuria meno di quanto lo siano i re o i nobili e non conosce altro limite al proprio desiderio se non quello derivante dalla sua capacità di godimento. <sup>25</sup>

La sua attenzione per il pensiero di Machiavelli è confermata dalla vastità di letture che egli dedicò ai suoi scritti anche minori, per esempio il *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, che Adams presenta come il *Machiavel's plan of a perfect Commonwealth*. In esso Machiavelli spiega «perché Firenze ha variato spesso nei suoi governi... e perché in quella non vi è stato mai né repubblica né principato» (Machiavelli 1986a:7) e suggerisce a Leone X l'unica soluzione a suo avviso possibile per costituire uno stato stabile a Firenze: «ha da intendere questo Vostra Santità, che in tutte le città dove è grande equalità di cittadini, non si può ordinare principato se non con massima difficoltà, e in quelle città dove è grande inegualità di cittadini non si può ordinare repubblica». E Firenze – «dove è una grandissima equalità» – è, per Machiavelli, «subietto altissimo da pigliare forma di repubblica» pur se, ordinandola, si dovrà

---

<sup>24</sup> Adams (1851-56b:131); Machiavelli (1986b:518-21).

<sup>25</sup> Adams (1851-56b:64): «Se i re e i nobili indulgono nel lusso e nella lussuria più della gente commune, è perché possiedono maggiori mezzi e godono di maggiori opportunità non perché ne abbiano un maggiore appetito».



«dar luogo a tre diverse qualità di uomini, che sono in tutte le città, cioè *primi, mezzani e ultimi*» (Machiavelli 1986a:212-215).

Il commento che Adams fa su questo *plan* è di apprezzamento per questa definizione machiavelliana dei caratteri della repubblica – che, sul piano giuridico-politico, si esprimono nell’eguaglianza dei cittadini ma, su quello socio-economico, risiedono nel pluralismo delle classi o degli ‘umori’ – ma è anche fortemente critico riguardo alla mancata previsione di una divisione del potere legislativo dall’esecutivo e alla confusione di poteri che egli vede in un Consiglio dei Mille (popolare) con il potere di nomina di «offizi e magistrati». <sup>26</sup>

Vi è un passo delle *Istorie* che fa sorridere Adams ed è quello in cui Machiavelli, dopo avere narrato delle vicende che avevano portato alla prima divisione della città tra ‘guelfi’ e ‘ghibellini’, descrive le strutture di governo seguite alla provvisoria rappacificazione delle fazioni e nota, con una certa soddisfazione, che «con questi ordini militari e civili fondarono i fiorentini la loro libertà... Firenze... sarebbe a qualunque grandezza salita se le spese e nuove divisioni non l’avessero afflitta.» (Machiavelli 1986b:350). Adams – dopo aver notato che quella forma di governo, anche se teneva separato il potere giudiziario, concentrava il legislativo e l’esecutivo nel Consiglio dei Dodici sicché aveva tutte le caratteristiche auspiccate da Turgot e da Nedham – commenta sarcasticamente come, dopo questo pomposo preambolo nel quale, peraltro, Machiavelli aveva sottolineato il perenne stato di guerra esterna in cui aveva vissuto le città in quegli anni per imporre a Pistoia, Arezzo e Siena una sorta di confederazione, questi si fosse mostrato soddisfatto perché i Fiorentini «vissono sotto questo governo dieci anni» (Machiavelli 1986b:350).

Adams prende occasione da questa pagina machiavelliana per passare al problema del presente che lo preoccupava, cioè la costruzione di una salda unione tra gli Stati americani e di un modello costituzionale duraturo sia per i singoli Stati che per l’Unione, e che è al centro della sua *Defence*, e nota che

gli Stati Uniti d’America hanno calcolato i loro governi per molto più di dieci anni. Non v’è il minimo dubbio che, se essi avessero potuto esistere per dieci anni mentre erano costantemente in guerra, sotto i governi dei Congressi degli Stati [qui il riferimento è ai poteri legislativo ed esecutivo conferiti promiscuamente al Congresso Continentale che Adams riteneva del tutto inefficiente per il governo interno] e tutti gli uomini, attivi o fannulloni che fossero, erano in ‘consiglio’ o sotto le

---

<sup>26</sup> Adams (1851-56, V:120): «Machiavelli percepiva, per diretta esperienza delle miserie della Firenze del suo tempo e per la conoscenza che aveva della sua storia, molti dei difetti di ogni sistema costituzionale che i fiorentini avevano sperimentato. La sua intelligenza percepiva anche la necessità di una definizione dei tre poteri ma egli non un uguale necessità di una separazione del potere legislativo dall’esecutivo e il progetto costituzionale seguente, che pure contiene eccellenti osservazioni, non avrebbe contenuto alcun antidoto contro i mali derivanti dall’esercizio del potere».

armi, certo in tempo di pace sarebbero stati travolti dalle sedizioni (Adams 1851-56, V:11).

Qui, a me sembra, è concentrata tutta la sua metodologia storiografica e la sua scienza del governo federale e costituzionale.

Ma egli non si fermava alla constatazione delle insufficienze di Ne-dham nella costruzione del progetto di Commonwealth cromwelliano o, come abbiamo visto più sopra, del *Plan of a perfect republic* di Machiavelli; egli andava oltre fino a definire l'essenza del costituzionalismo, che non consiste soltanto di un mero 'frame of government' con poteri divisi ma si sostanzia e sublima nella *higher law*, nella fede nel valore di ciascun essere umano, per cercare – in qualche sistema di limitazioni che protegga l'individuo, o almeno le minoranze, contro qualsiasi esercizio dispotico dell'autorità politica – un equilibrio tra l'esigenza del governo per controllare l'uomo nelle sue pulsioni negative e malvagie e il suo valore come persona.

Come ci ricorda Carl J. Friedrich, è «per la consapevolezza di questo conflitto che gli stessi apologeti del potere assoluto hanno sentito, in tutte le epoche della civiltà occidentale, la necessità di *giustificare* l'esercizio di tale potere, necessità che non era sentita altrove. Bacon e Hobbes, Bodin e Spinoza e perfino Machiavelli hanno sostenuto che una qualche specie di forza inanimata, ragione, diritto naturale o illuminato interesse personale avrebbero prodotto ciò che i loro avversari costituzionalisti volevano concretizzare in istituzioni efficienti: limitazioni all'esercizio arbitrario del potere» (Friedrich 1962:35).

### Bibliografia

- ADAMS JOHN, 1851-56a, *Diary e Autobiography*, in *Works*, a cura di C. F. Adams, Boston: Little, Brown and Co., vol. I.
- ADAMS JOHN, 1851-56b, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America, against the Attack of m. Turgot in his Letter to dr. Price*, vol. I-II, in *Works*, a cura di C.F. ADAMS, Boston: Little, Brown and Co., vol. IV.
- ADAMS JOHN, 1851-56c, *A Dissertation on the Canon and Feudal Law*, in *Works*, a cura di C. F. Adams, Boston: Little, Brown and Co., vol. III.
- ADAMS JOHN, 1851-56d, *On Private Revenge*, in *Works*, a cura di C. F. Adams, Boston: Little, Brown and Co., vol. III.
- ADAMS JOHN, 1851-56e, *On Self delusion*, in *Works*, a cura di C. F. Adams, Boston: Little, Brown and Co., vol. III.
- ADAMS JOHN, 1851-56f, *Novanglus, or a History of the Dispute with America from Its Origin, in 1754, to the Present Time*, in *Works*, a cura di C. F. Adams, Boston: Little, Brown and Co., vol. IV.
- ADAMS JOHN, 1851-56g, *Letters to John Taylor of Caroline in Reply to his Strictures on Some Parts of the Defence of the American Constitutions*, in *Works*, a cura di C. F. Adams, Boston: Little, Brown and Co., vol. VI.
- ADAMS JOHN, 1851-56h, *A Richard Price*, in *Works*, a cura di C. F. Adams, Boston: Little, Brown and Co., vol. IX.
- ADAMS JOHN, 1977, *Papers*, a cura di Robert J. Taylor, Cambridge: Harvard University Press, vol. I.
- BECKER CARL LOTUS, 1919, *The Eve of the Revolution*, New Haven: Allen Johnson.

- BOWEN CATHERINE DRINKER, 1950, *John Adams and the American Revolution*, Boston: Boston: Little Brown and Company.
- BUTTÀ GIUSEPPE, 1988, *John Adams e gl'inizi del costituzionalismo americano*, Milano: Giuffrè.
- BUTTÀ GIUSEPPE, 1990, *John Adams e John Taylor of Caroline. Una polemica sulla democrazia*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di Silvia Rota Ghibaudi e Franco Barcia, Milano: FrancoAngeli, vol. III.
- D'ADDIO MARIO, 1989, *Italian sixteenth and seventeenth century political thought, the Founding Fathers and the American Constitution*, in *The American Constitution as a myth and reality for Italy*, a cura di E. P. Noether, Lewinston.
- FRIEDRICH CARL JOACHIM, 1962 [1950], *Governo costituzionale e democrazia*, Vicenza: Neri Pozza.
- FRIEDRICH CARL JOACHIM, 1998, *Giustizia e trascendenza*, Roma: Cangemi.
- HARASZTI ZOLTAN, 1952, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge: Harvard University Press.
- HOWE JOHN R., 1966, *The Changing Political Thought of John Adams*, Princeton: Princeton University Press.
- JEFFERSON THOMAS, 1904-1905, *The Works*, vol. 11 (Correspondence and Papers 1808-1816), a cura di P. Leicester Ford, New York - London: Federal Edition.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1986a, *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices*, in *Opere*, II, Torino: UTET.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1986b, *Istorie fiorentine*, in *Opere*, II, Torino: UTET.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1986c, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, in *Opere*, Torino: UTET.
- PALMER ROBERT ROSWELL, 1971 [1959], *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Milano: Rizzoli.
- PETERSON, MERRILL D., 1976, *Adams and Jefferson. A revolutionary dialogue*, Athens.
- POCOCK JOHN G. A., 1980, *Il momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, II, Bologna: il Mulino.
- POCOCK JOHN G. A., 1985, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHLESINGER ARTHUR MEIER, "Political Mobs and the American Revolution", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 99, 1955, n. 4.
- SHAW PETER 1976, *The Character of John Adams*, Williamsbourg: The University of North Carolina Press.
- TURGOT ANNE ROBERT, *Letter to dr. Richard Price*, cit. in John Adams, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, vol. I, in *Works*, a cura di C. F. Adams, Boston 1851-56, vol. V, pp. 279-281.
- WOOD GORDON S., 1969, *The Creation of the American Republic: 1776-1787*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

*Abstract*

JOHN ADAMS LETTORE DI MACHIAVELLI

(JOHN ADAMS READER OF MACHIAVELLI)

*Keywords:* Adams John; Machiavelli Niccolò; Republicanism; Constitutionalism.

As a careful and learned reader of all classical, medieval and modern historical and political literature, John Adams paid particular attention to the Italian Medieval and Renaissance republics and to their great interpreters: Machiavelli and Guicciardini. Adams represents, *par excellence*, the ‘machiavelian moment’ of the Atlantic republican tradition as defined by John G. A. Pocock. But he went very far beyond it to discover and define the essence of the constitutionalism, which chiefly consists not of a mere frame of government with divided powers but of the faith in the value of every human being and of his/her sublimation: the higher law. Therefore we can affirm that he entirely partook of the great cultural stream of Western Christianity which Carl J. Freidrich assumed to be the religious foundation of constitutionalism.

GIUSEPPE BUTTA  
Università degli Studi di Messina  
gbutta@unime.it

GIUSEPPE BOTTARO

PATRIOTTISMO E LIBERTÀ POLITICA:  
IL COMUNITARISMO DI ALASDAIR MACINTYRE

*Introduzione*

Il concetto moderno di repubblicanesimo presuppone che un regime libero si fondi sull'identificazione patriottica dei propri cittadini. Com'è noto, il tema del rapporto fra eserciti popolari e mantenimento della libertà politica fu una delle tesi fondamentali del pensiero machiavelliano. La virtù, intesa come amore della libertà e della patria comune, diviene una condotta pubblica nella quale la soggettività, sostenuta da una proprietà sufficiente per darle l'indipendenza economica, realizza se stessa nella cittadinanza, nel patriottismo e nella vita civica. Per Machiavelli, così come per i repubblicani inglesi o americani del diciassettesimo e del diciottesimo secolo o per i comunitaristi contemporanei, un governo libero non può essere mantenuto quando la gran parte del popolo è preda della corruzione poiché l'assenza di virtù civica determina le condizioni per la perdita della libertà.<sup>1</sup>

A giudizio di Alasdair MacIntyre, uno dei più influenti filosofi del comunitarismo, le categorie tipicamente machiavelliane di patriottismo e libertà politica, ancora oggi, servono a delineare una forma di governo democratico-repubblicana nella quale la virtù dei cittadini è condizione indispensabile per l'affermazione del bene comune (MacIntyre 2000:55-76). I cittadini di un sano sistema politico repubblicano sono generalmente propensi ad apprezzare il loro stile di vita all'interno della comunità e la loro costante partecipazione alla vita pubblica; in base a questi presupposti, pertanto, gli stessi cittadini tenderanno ad agire e saranno anche disposti a lottare per mantenere un regime libero. D'altra parte, ci ricorda Charles Taylor, «i regimi liberi sono più onerosi perché essi richiedono un servire nella vita pubblica, sia militare sia politica, che i regimi non liberi non richiedono» (Taylor 2000:153).

MacIntyre, importante filosofo scozzese, noto soprattutto per la fondamentale opera *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* del 1981, scritta immediatamente dopo la conversione alla religione cattolica e ristampata dallo stesso autore con un poscritto in seconda edizione nel 1984, ha contribuito, in maniera decisiva, nell'impresa di rinverdire anche nel mondo anglosassone la tradizione filosofica aristoteli-

---

<sup>1</sup> Sulle tematiche che riguardano il rapporto fra Machiavelli e il repubblicanesimo anglosassone in età moderna, cfr. Bailyn (1967), Wood (1969), Pocock (1980) e Bock, Skinner, Viroli (1990).

ca alimentando un dibattito che sta proseguendo fino ai nostri giorni. È stato docente in numerose università britanniche e nordamericane fra le quali la Notre Dame University in Indiana. Alcune sue importanti opere filosofiche sono state tradotte in italiano, fra le quali, *Giustizia e razionalità* (1988), *Enciclopedia, genealogia e tradizione* (1990) e *Animali razionali dipendenti* (1999). In questo saggio cercherò di analizzare le tesi esposte da MacIntyre in un originale lavoro dal titolo *Is Patriotism a Virtue?* pubblicato nel 1984 e facente parte, in traduzione italiana (*Il patriottismo è una virtù?*), del volume *Comunitarismo e liberalismo*, del 1992, a cura di Alessandro Ferrara.

Attingendo al pensiero di Aristotele e Tommaso d'Aquino nell'elaborazione della sua opera *Dopo la virtù*,<sup>2</sup> MacIntyre cerca di elaborare una teoria filosofica e politica nella quale il declino della cultura moderna è spiegato attraverso l'affermazione del soggettivismo e del relativismo dei valori. La necessità dell'abbandono dell'etica aristotelica, in una società che voglia coerentemente essere liberale, comporta il costante indebolimento delle appartenenze comunitarie e del pluralismo. «Impossibile è per esempio il patriottismo, una virtù che presuppone un corpo di lealtà (al paese, al bene comune, alla memoria) che l'etica individuale non può coltivare, a meno di non tradire se stessa» (Urbinati 1999:547).

Nasce da queste e da altre considerazioni la critica comunitarista al liberalismo. Autori quali lo stesso MacIntyre, Taylor, Sandel, Bellah criticano Rawls e Dworkin nell'elaborazione della nozione del sé emotivista e atomista propria della concezione liberale, giungendo a respingere la tesi rawlsiana della priorità della giustizia sul bene (Ferrara 2000:XII-XIII). Secondo MacIntyre, ad esempio, il pensiero liberale, che fonda le sue radici nell'affermazione dell'idea di un'autonomia completa del sé e nella permanente ispirazione universalistica, tende, inevitabilmente, a scontrarsi con tutte le particolarità e le virtù che potrebbero derivare all'individuo dall'appartenenza a una determinata comunità storica.<sup>3</sup> L'idea che l'individuo debba

---

<sup>2</sup> Scrivendo il suo libro più conosciuto, come egli stesso tiene a sottolineare nella prefazione scritta per la seconda edizione italiana, MacIntyre è diventato un tomista nella convinzione che l'Aquinate fosse per certi versi più aristotelico di Aristotele: Tommaso d'Aquino, sostiene il nostro autore, «non soltanto era un eccellente interprete dei testi del filosofo greco, ma era stato in grado di estendere e approfondire le ricerche metafisiche e morali del proprio maestro. [...] San Tommaso mi ha fatto capire che il mio tentativo di spiegare il bene sociale ricorrendo semplicemente a una teoria della società, in termini di pratiche, tradizioni e dell'unità narrativa delle vite umane, non sarebbe stato adeguato finché non fosse stato esplicitamente fondato in una metafisica. [...] Così ho capito che avevo dato per scontata la verità di qualcosa di molto simile alla dottrina del bene che si può leggere nella quinta *quaestio* della prima parte della *Summa Theologiae*» MacIntyre (2009:17).

<sup>3</sup> MacIntyre possiede una visione comunitaria della morale con quale cerca di combattere ogni individualismo ed eccesso soggettivistico. A suo giudizio, la secolarizzazione della morale ad opera dell'illuminismo ha determinato «l'attuale crisi di valori e di ideali, la società si è sparpagliata, non esistono più punti di riferimento e le istituzioni hanno perso la loro legittimità. È, allora, necessario ritornare senza esitazione

sfuggire alle particolarità morali di una data comunità, famiglia o città, emarginandosi in un sistema di “massime totalmente universali” che appartengono all’uomo in quanto tale, idea che accomuna sia la filosofia kantiana del diciottesimo secolo sia talune filosofie morali dell’età contemporanea, rappresenta, secondo MacIntyre, soltanto un’illusione che genera conseguenze fortemente negative.

I cosiddetti principi morali erano originariamente inseriti in un contesto di credenze pratiche e di modalità consolidate di pensare, sentire e agire, che li rendevano comprensibili; tale contesto, ove i giudizi morali trovavano il loro senso in riferimento a criteri impersonali giustificati da una concezione condivisa del bene umano, è andato perduto. [...] Non voglio sostenere che la dottrina morale aristotelica sia in grado di vedere riconosciuta la propria superiorità razionale e di essere accettata dagli esponenti delle correnti più accreditate della filosofia morale, in altre parole che un aristotelico sia in grado di avere la meglio nei confronti di un kantiano, un utilitarista o un contrattualista, nelle dispute teoretiche che avvengono nei teatri della modernità. [...] La mia convinzione è che l’inconsistenza del discorso morale della modernità si spiega a partire dal genere di vita che ricalca la logica e si comprende alla luce dei concetti formulati da Aristotele (MacIntyre 2009:16-17).

La contrapposizione cruciale nel campo della filosofia e teoria politica, sostiene MacIntyre nello stesso volume, è, pertanto, quella fra l’individualismo liberale in tutte le sue diversificate versioni e il pensiero aristotelico così come declinato fino ai nostri giorni.<sup>4</sup> Il repubblicanesimo di Machiavelli e la sua idea di libertà politica, a giudizio di MacIntyre, per certi versi in sintonia con il pensiero repubblicano anglosassone contemporaneo, non può che farsi ricomprendere, almeno su alcuni concetti chiave, nella seconda corrente di pensiero. Il patriottismo repubblicano così come la ricerca costante e il mantenimento della libertà politica risultano essere, quindi, i due principali temi ricorrenti. Machiavelli con la sua esaltazione della virtù civica rende, infatti, evidente un aspetto fondamentale della tradizione repubblicana, «l’idea di un bene pubblico che preceda la somma dei desideri e degli interessi individuali [...]. La virtù dell’individuo non

---

alla tradizione etica aristotelica basata sulle virtù, fondamento ultimo delle leggi, delle relazioni umane, della vera comunità coordinata da valori comuni solidi e autentici. Solo per questa via si riesce a superare il relativismo etico e a ritrovare un’armonia sociale, e MacIntyre vede nella tradizione cattolica e nella sua dottrina morale un inebbio riferimento decisivo». Ravasi (2005:31-32).

<sup>4</sup> Nell’analisi di Michael Walzer, ad ogni modo, la filosofia di MacIntyre tende a porre l’accento sulla mancanza nelle moderne società liberali del consenso, dell’accordo comune, fra i cittadini sul giusto modo di vivere. La società liberale diviene, nonostante il richiamo ai diritti universali di libertà, il regno della frammentazione, la possibilità di scegliere fra i nostri incostanti interessi e desideri. In maniera differente, secondo i comunitaristi, «la comunità è l’esatto opposto, la dimora della coerenza, della connessione reciproca e della capacità narrativa» Walzer (2009:91).

consiste in altro che nel far sì che il bene pubblico fornisca il criterio per il comportamento individuale» (MacIntyre 2009:284).

Taylor si muove sulla stessa lunghezza d'onda di MacIntyre quando sostiene che i regimi democratici contemporanei debbono poggiare le loro fondamenta su una salda appartenenza comune.

Una democrazia dei cittadini può funzionare soltanto se la maggioranza dei suoi componenti è convinta che la loro società è un'impresa comune di notevole valore e considera d'importanza vitale il partecipare nei modi che sono necessari a mantenerla in funzione in quanto democrazia. Ciò significa non soltanto dedizione al progetto comune, ma anche il senso di un vincolo speciale fra persone che lavorano assieme a questo progetto. È forse questo il punto su cui la maggior parte delle democrazie contemporanee rischia di spaccarsi (Taylor 1995:37-38).

### *1. Patriotismo e repubblicanesimo*

Il patriottismo rappresenta, nell'interpretazione di MacIntyre, una vera e propria virtù morale. Secondo la concezione propria degli autori che si rifanno al repubblicanesimo, «il patriottismo è l'amore, devozione, e lealtà che le persone dovrebbero sentire per il proprio paese: il patriottismo dovrebbe fornire una base morale per la volontà di prendere le parti del proprio paese, una volontà di difenderlo, e in ultima analisi, una disponibilità persino a mettere in gioco la propria vita per amor suo». <sup>5</sup>

Non si possono non notare le analogie fra le idee di MacIntyre e la teoria del patriottismo e della libertà politica come delineata da Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. A giudizio di Maurizio Viroli, «l'amore della patria è per Machiavelli la passione che spinge i cittadini a perseguire il bene comune, a resistere la tirannide, a combattere la corruzione, a conservare il vivere libero» (Viroli 1999:17). Per questo motivo è molto difficile comprenderne interamente il pensiero politico senza tenere in considerazione l'idea forte che il compito fondamentale di ogni cittadino della repubblica è di mirare sempre e in qualunque modo alla libertà e alla difesa della Patria. Nel libro terzo dei *Discorsi* Machiavelli sostiene che

la patria è bene difesa in qualunque modo la si difende, o con ignominia o con gloria. [...] La quale cosa merita di essere notata e osservata da qualunque cittadino si truova a consigliare la patria sua; perché dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere

---

<sup>5</sup> Waldron (2000:304). Analizzando e contrastando, da autentico liberale, autori quali MacIntyre e Taylor e la concezione del comunitarismo, Jeremy Waldron in alcuni passaggi fondamentali del suo saggio ci spiega, ad ogni modo, il saldo ancoraggio di queste impostazioni teoriche e anche la forza della critica al liberalismo moderno e contemporaneo.



alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà" (Machiavelli 1996:563).

Machiavelli ha, pertanto, posto a fondamento della repubblica il cittadino-soldato, colui il quale, sottolinea Pocock, «la religione patria e la disciplina militare hanno educato a dedicarsi alla patria e a far valere tale dedizione anche negli affari civili». [...] La repubblica», infatti, «è il bene comune e il cittadino, in quanto orienta tutti i suoi atti a tale bene, non fa che dedicare la sua vita alla repubblica». <sup>6</sup> Solo i cittadini indipendenti possono partecipare, con le proprie azioni, con il proprio voto e se necessario con le armi, alla vita e alla difesa della repubblica. Il concetto moderno di repubblicanesimo nasce, secondo Pocock, nelle città-stato italiane, soprattutto nella Firenze repubblicana, in polemica quasi con il pessimismo e l'ansietà vissuti dai cittadini e contro le forze degeneratrici della storia e la corruzione del tempo. La costruzione di Pocock si basava, pertanto, sul senso civico. Nell'ambito dell'azione civica, infatti, il tempo, la fortuna e la corruzione potevano essere contrastate.

Machiavelli nei *Discorsi* si sforza di elaborare una concezione della repubblica dove la partecipazione alla *vita activa* è condizionata dalla presenza della virtù civica, presupposto che egli individua nella Roma repubblicana. La repubblica, riteneva Machiavelli, è l'unico tipo di regime sotto il quale una comunità possa sperare di raggiungere la grandezza, garantendo allo stesso tempo ai suoi cittadini la libertà individuale. Così Skinner può affermare che, a giudizio di Machiavelli, una repubblica può essere mantenuta solo se i suoi cittadini coltivano quelle qualità indispensabili che Cicerone ha descritto come *virtus*: il coraggio per contribuire a difendere la comunità e la prudenza necessaria per partecipare al suo governo (Skinner 2001:93). Di conseguenza, ritiene Pocock, l'idea di virtù civica in Machiavelli assume un significato profondo, quello di raffigurare la tipica virtù dell'uomo in quanto animale eminentemente politico. Il presupposto per far vivere la repubblica si sostanzia, pertanto, nella concreta disposizione del singolo cittadino di essere disposto ad anteporre il bene pubblico al proprio; solo in questo contesto, secondo Machiavelli, la virtù politica si congiunge alla virtù militare poiché la repubblica rappresenta il bene comune e il cittadino che agisce perseguendo tale bene finisce col dedicare la sua vita alla stessa repubblica.

---

<sup>6</sup> Pocock (1980:386 e 389). Secondo Pocock Machiavelli utilizza la concezione della virtù che si esplica anche attraverso l'uso delle armi nella difesa della repubblica anche per riuscire a difendere il "governo largo", vale a dire l'effettiva partecipazione dei "molti" alla cosa pubblica. Per Machiavelli, dunque, la partecipazione diviene anche un effetto della pratica, da parte del popolo, di utilizzare la virtù militare insieme a quella politica.

Chi combatte per la patria dedica parimenti a questa la sua vita e allora cittadino e soldato sono simili: essi esaltano le virtualità della natura umana col sacrificio dei loro beni particolari a pro' di un fine generale. E se agire così, significa esplicitare la virtù, allora il soldato dispiega la virtù tanto quanto il cittadino e può benissimo avvenire che tramite la disciplina militare si apprenda ad essere un cittadino e a praticare il patriottismo (Pocock 1980:386).

Il concetto di patriottismo può avere oggi una valenza altamente positiva per alcuni e fortemente negativa per altri. Sia nell'età classica sia nell'età moderna il patriottismo è stato spesso identificato con la virtù, ma dalla seconda metà del ventesimo secolo questo concetto è stato, in molte occasioni, individuato anche come un vizio, vale a dire l'opposto della virtù.<sup>7</sup> Occorre in primo luogo distinguere, sostiene MacIntyre, il patriottismo da atteggiamenti che vengono identificati come patriottici ma in realtà, non possono affatto essere considerati tali. Ad esempio, vi sono coloro che credono che la loro nazione abbia una superiorità morale sulle altre, in definitiva, che questa rappresenti la causa della cultura o della civilizzazione. Ma questo non può essere considerato un atteggiamento patriottico dal momento che

è l'ideale e non la nazione ad essere l'oggetto primario della loro considerazione; e, secondo, nella misura in cui il loro rispetto per l'ideale fornisce buone ragioni per la fedeltà al loro paese, questo ideale fornisce buone ragioni a chiunque per sostenere la causa di questo paese indipendentemente dalla sua nazionalità o cittadinanza. Il patriottismo, per contro, è definito in termini di un genere di fedeltà a una particolare nazione, una fedeltà che può essere esibita solo da coloro che posseggano quella particolare nazionalità" (MacIntyre 2000:56).

Ma a questo punto diviene indispensabile porre in evidenza una seconda distinzione. Il patriottismo, infatti, non deve mai essere confuso con una sconsiderata fedeltà alla nazione senza tener conto delle sue caratteristiche peculiari e delle sue realizzazioni. Sono questi meriti e realizzazioni, pertanto, a fornire le vere ragioni al patriota per giustificare i propri atteggiamenti di fedeltà.<sup>8</sup> Il patriottismo fa parte, pertanto, di quelle virtù che comportano fedeltà, vale a dire una relazione solida e non provvisoria, un rapporto duraturo fra l'individuo e la società quale insieme di associazioni, istituzioni e gruppi stabili su un determinato territorio.

---

<sup>7</sup> Cfr. MacIntyre (2000:55-56). MacIntyre è consapevole, e lo mette in chiaro fin dall'inizio del suo saggio, che il patriottismo, nelle società occidentali contemporanee, è uno di quei temi controversi e sul quale vi sono "ampi disaccordi", dal punto di vista teorico, e un'ampia gamma di "concezioni in conflitto".

<sup>8</sup> Il patriottismo appartiene certamente a quella classe di virtù che è strettamente in relazione con la fedeltà, allo stesso modo della fedeltà coniugale, all'amore per la propria famiglia o alla lealtà verso le istituzioni. Cfr. MacIntyre (2000:57).

Questa, secondo MacIntyre, è una delle differenze fondamentali con la morale impersonale propria del liberalismo moderno. Il punto di vista morale impersonale reclama una neutralità, non soltanto fra i differenti interessi presenti nella società «ma anche tra insiemi di credenze, rivali e concorrenti, riguardo al miglior modo di vivere una vita umana. Ciascun individuo deve essere lasciato libero di perseguire a modo suo quel modo di vita che egli giudica migliore» (MacIntyre 2000:60). Specifica meglio MacIntyre:

secondo la concezione liberale della moralità il *dove* e *da chi* io apprenda i principi e le prescrizioni della moralità è e deve essere irrilevante sia ai fini della domanda intorno al contenuto della moralità, sia ai fini della domanda intorno alla natura del mio obbligo verso di essa – altrettanto irrilevante di quanto è il *dove* e *da chi* io apprenda i principi e i precetti della matematica ai fini del contenuto della matematica e della natura del mio riconoscere le verità matematiche. Per contro, dal punto di vista della concezione alternativa della moralità che mi appresto a delineare le domande *dove* e *da chi* apprendo la mia moralità si rivelano cruciali sia per il contenuto, sia per la natura dell'obbligo morale. Secondo questa concezione una caratteristica essenziale della moralità che ciascuno di noi acquisisce è il fatto che questa è appresa da, in e attraverso il modo di vita di qualche comunità particolare (MacIntyre 2000:62).

Ovviamente alcune regole morali si somigliano e spesso saranno anche identiche in tutte le comunità particolari, ma rimarranno sempre delle peculiarità che sono derivate in quella determinata comunità dal modo in cui i membri si sono comportati nel passato, dai sentimenti, dai valori e dalle aspirazioni comuni, così come da alcune regole che saranno vincolate agli specifici ordinamenti istituzionali.<sup>9</sup> Pertanto ciò che l'individuo di quella comunità ritiene sia la guida delle proprie azioni, così come il giudizio di valore sulle stesse azioni compiute, non può essere mai una moralità astratta, ma esclusivamente quella data moralità relativa a quel dato ordine sociale.<sup>10</sup>

L'individuo separato dalla propria comunità, pensa MacIntyre, finirà col perdere ogni standard effettivo di giudizio. «La fedeltà a quella comunità, alla gerarchia formata dalla particolarità della parentela, della comunità locale e della particolare comunità naturale, è per questa concezione un prerequisito della moralità. Quindi il patriotti-

---

<sup>9</sup> Secondo Sandel, infatti, i cittadini che fanno realmente parte di una comunità finiscono con il sentire in maniera forte che la loro identità è definita dalla stessa comunità di cui sono membri. «Per essi la comunità descrive non soltanto ciò che essi hanno come concittadini ma anche ciò che *sono*, non una relazione che essi scelgono (come in una associazione volontaria) ma un legame che scoprono, non semplicemente un attributo ma un elemento costitutivo della loro identità». Sandel (2000:23-24).

<sup>10</sup> «Ne segue che io trovo la *mia* giustificazione per l'osservanza di queste regole della moralità nella *mia* comunità particolare: privato della vita di quella comunità, *io* non ho alcuna ragione di essere morale». MacIntyre (2000:63).

smo e quelle lealtà (*loyalties*) ad esso affini non sono soltanto virtù, ma virtù centrali» (MacIntyre 2000:65).

La moralità del patriota consiste nel legare la storia della comunità con il futuro che intende realizzare. Per il patriota, un paese che in maniera sistematica ripudiasse la propria storia, o ne costruisse una del tutto immaginaria, o la fondasse su criteri puramente utilitaristici, rappresenterebbe l'esempio tipico di una nazione nella quale ogni forma genuina di patriottismo finirebbe con l'essere un atteggiamento illogico e ingiustificabile.<sup>11</sup> Si dovrebbe, pertanto, essere patriottici soltanto nel caso in cui nella comunità, o per meglio dire nella repubblica, sia possibile realizzare una forte identificazione e un pieno consenso dei cittadini intorno al concetto di bene comune e di salvaguardia della libertà (Taylor 2000:155).

## 2. Libertà politica e autogoverno

Il patriottismo repubblicano così inteso è innanzitutto un patriottismo della libertà.<sup>12</sup> Come ci ricorda Machiavelli nei *Discorsi* «quelli che prudentemente hanno costituita una repubblica, in tra le più necessarie cose ordinate da loro è stato costituire una guardia alla libertà; e secondo che questa è bene collocata, dura più o meno quel vivere libero» (Machiavelli 1996:72). Roma aveva affidato la *guardia* della libertà al popolo e questo si era rivelato un fattore decisivo per il mantenimento e l'espansione della repubblica.<sup>13</sup>

In questi termini ancora oggi, a detta di MacIntyre, il patriottismo può giocare un ruolo decisivo anche nei regimi liberal-democratici. I cittadini sono soliti sostenere il "patriottismo del giusto", che si identifica con la difesa dei valori di libertà e con l'avversione a tutte quelle azioni che tenderebbero a limitarne la portata.

L'amore della patria non è amore di una libertà astratta, ma attaccamento alla libertà che vive grazie alle istituzioni di una repubblica par-

---

<sup>11</sup> «Una tesi centrale della moralità del patriottismo è che annienterò e perderò una dimensione centrale della vita morale se non comprendo che la narrazione recitata della mia vita individuale è inserita nella storia del mio paese. Infatti, se non intendo la mia vita in questo modo, non comprenderò che cosa devo ad altri e che cosa altri devono a me, per quali crimini del mio paese sono tenuto a riparare, per quali benefici alla mia nazione sono tenuto a provare gratitudine. Comprendere ciò che mi è dovuto e ciò che devo, e comprendere la storia delle comunità delle quali sono parte, è, secondo questa concezione, la medesima cosa» MacIntyre (2000:72).

<sup>12</sup> Per una rapida rassegna sui principali argomenti di dibattito fra pensatori liberali e neorepubblicani nell'ultimo ventennio del ventesimo secolo, vedi, Rosati (1997:60-79).

<sup>13</sup> Cfr. Pocock (1980:379-82). Machiavelli sottolinea spesso nei *Discorsi* come la moltitudine, i "molti", costituiscano l'elemento di maggiore saggezza presente nella forma di governo repubblicana. «La moltitudine è più sava e più costante che uno principe [...] come era il popolo romano, il quale, mentre durò la repubblica incorrotta, non servì mai umilmente né mai dominò superbamente, anzi con li suoi ordini e magistrati tenne il grado onorevolmente» Machiavelli (1996, I:58).

ticolare che ha una propria storia, un proprio modo di vivere libero, una propria cultura. È impegno per il bene comune e solidarietà nei confronti dei concittadini che si fonda sul sentimento di appartenenza ad una repubblica, e sull'identità comune come cittadini che hanno uguali diritti e doveri (Viroli 1995:16-17).

Partendo da questi presupposti, sosteneva Hannah Arendt, la libertà politica può essere intesa come l'abitudine e la possibilità che gli uomini hanno, come cittadini, di agire liberamente (Arendt 1991). Sarebbe possibile, pertanto, realizzare l'unica valida alternativa al liberalismo contemporaneo, per la Arendt come per MacIntyre, soltanto se i cittadini riuscissero ad esercitare a pieno la propria libertà politica all'interno della loro comunità. In una sana repubblica democratica la libertà personale, la responsabilità sociale e la partecipazione politica non devono e non possono mai essere disgiunte tra loro. Ma ancora di più, tutto ciò deve potersi esplicare all'interno di uno stato capace di proteggere la libertà dei propri cittadini da qualunque forma di dominio arbitrario.

Secondo i pensatori repubblicani l'ideale della libertà politica come non dominio si può concretizzare solo in quelle comunità che siano in grado di sviluppare forme di vita sociale e comuni interessi pienamente riconoscibili da tutti i cittadini (Pettit 2005:157-158). Soltanto in una repubblica che sappia promuovere una storia condivisa e un'identità comune risulterebbe possibile dare pieno impulso alla causa della libertà difendendola da tutti i pericoli interni ed esterni. Ad esempio secondo Taylor, nel

caso degli Stati Uniti, esiste una diffusa identificazione con la *American way of life*, l'idea che gli americani condividono una identità e una storia comune, definita dalla fedeltà a certi ideali articolati in modo celebre nella *Dichiarazione di Indipendenza*, nel *Discorso di Gettysburg*, di Lincoln, e in documenti che a loro volta traggono la loro importanza dalla connessione con certe transizioni epocali di questa storia condivisa. È questo senso di identità, e l'orgoglio e la fedeltà che vi si accompagna, che viene ferito dai comportamenti oscuri di un *Watergate*, e questa ferita è ciò che provoca la reazione irresistibile (Taylor 2000:157).

Secondo Taylor, pertanto, la virtù civica può essere identificata essenzialmente con il patriottismo e, quindi, con l'immedesimazione di ciascun cittadino con gli altri cittadini per il raggiungimento di un'impresa comune. In questi termini il patriottismo non vuole significare dedicarsi alla difesa della libertà di qualunque singolo individuo, ma la necessità di avvertire in maniera molto forte un vincolo di solidarietà con i propri compatrioti, con coloro che sono parte inte-

grante della comunità.<sup>14</sup> Così il patriota americano percepisce chiaramente un legame con gli altri cittadini statunitensi nell'affrontare la comune impresa di difendere certi ideali tipici di quella nazione, quali la libertà e l'uguaglianza delle opportunità (Patten 1996:39-40).

In America, fin dal periodo rivoluzionario e costituzionale, pensatori e politici repubblicani quali Thomas Jefferson, John Adams, James Madison e John Taylor sono sempre stati fermamente convinti che la virtù civica fosse una necessità pratica per un popolo determinato ad autogovernarsi e la stessa è stata, di conseguenza, considerata come una forma di difesa contro la corruzione, e al tempo stesso, come uno stimolo a compiere azioni moralmente positive.<sup>15</sup> La politica del governo inglese prima della rivoluzione americana era pervasa dalla corruzione, e mirava esclusivamente a distruggere le libertà che per tradizione e per convenzione erano state riconosciute ai coloni. Gli americani, quindi, erano fortemente convinti che se non si fossero ribellati alla corona inglese e al parlamento, questi avrebbero fatto di loro degli schiavi.

Il mondo della politica, negli Stati Uniti, era pervaso dalle polarità repubblicane di virtù e corruzione, disinteresse e interessi di parte, spirito pubblico e ambizione privata, partecipazione e passività. A giudizio di Gordon Wood gli americani, grazie alla rivoluzione, credevano di aver creato un nuovo mondo, un mondo repubblicano. La repubblica significava per loro molto più che la semplice eliminazione di un re e l'istituzione di un sistema elettivo. Il repubblicanesimo aggiungeva una dimensione morale, un'utopia profonda alla separazione politica dall'Inghilterra, una profondità che impregnava il vero carattere della loro società (Wood 1969).

Secondo questa concezione, pertanto, il rischio più grande che le moderne repubbliche democratiche devono affrontare è rappresentato dalla perdita della libertà politica dei cittadini. Il regime che ne deriverebbe è stato magistralmente individuato e definito da Tocqueville "dispotismo morbido", in quanto questo sistema politico non sarà mai una tirannia del terrore e dell'oppressione. Tutto scaturisce, infatti, dal presupposto fondamentale che

una società in cui gli esseri umani si riducono nella condizione di individui "rinchiusi nei loro cuori" è una società in cui pochi vorranno partecipare attivamente all'autogoverno. La maggioranza preferirà starsene a casa e godersi le soddisfazioni della vita privata [...]. Il governo sarà mite e paternalistico. Potrà perfino conservare le forme de-

---

<sup>14</sup> Si è dei veri patrioti se si intende la nazione «come progetto, un progetto in un modo o nell'altro posto in essere nel passato, e continuato in modo tale da dar vita ad una comunità moralmente distinta, la quale incarna un rivendicazione di autonomia politica nelle sue espressioni variamente organizzate e istituzionalizzate» MacIntyre (2000:69).

<sup>15</sup> Su queste tematiche confronta, fra gli altri, Bailyn (1967), Wood (1969) e Pocock (1980).

mocratiche, con elezioni periodiche. Ma di fatto ogni cosa sarà governata da un “potere immenso e tutelare”. Secondo Tocqueville, l’unica difesa è una vigorosa cultura politica che attribuisca un alto valore alla partecipazione, alla struttura di governo e anche alle associazioni volontarie. Ma l’atomismo dell’individuo assorbito in sé medesimo milita contro questa ipotesi.<sup>16</sup>

Nei moderni regimi politici la società organizzata non coincide più con la comunità politica e non sempre si riesce a realizzare quell’ideale proprio del repubblicanesimo moderno e del comunitarismo contemporaneo della piena partecipazione dei cittadini al processo politico. Questa partecipazione rappresenta, in definitiva, l’elemento essenziale, la condizione necessaria per assicurare la libertà all’interno della repubblica e sviluppare il giusto spirito del popolo e dei governanti.<sup>17</sup> Pur tuttavia, sostiene Quentin Skinner,

i comuni cittadini delle moderne società di massa spesso trovano impossibile esprimere le proprie volontà politiche e addirittura agire in difesa delle loro libertà individuali. Il che rende di conseguenza piuttosto semplice per i governi moderni, anche se di consolidata fede democratica, agire senza sufficiente riguardo per i desideri e i diritti dei cittadini (Skinner 1995:95).

È proprio questo rischio, a giudizio di MacIntyre, che i cittadini dovrebbero cercare di evitare, riuscendo a operare per accrescere i metodi della partecipazione politica e per garantire, attraverso istituzioni realmente repubblicane, nelle forme migliori il mantenimento della libertà. Il sentimento patriottico dei cittadini all’interno di una società libera, in definitiva, deve riuscire a coltivare l’orgoglio per delle istituzioni che siano in grado di determinare una libertà dotata di significato, una libertà che salvaguardi la dignità degli stessi cittadini, stimoli in loro la virtù e la ferma volontà di realizzare l’autogoverno (Taylor 2000:162).

### Bibliografia

- ARENDETT HANNAH, 1991, *Che cos’è la libertà*, in *Tra passato e futuro*, Milano: Garzanti.  
 ARISTOTELE, 1998, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. VII, Roma-Bari: Laterza.  
 BAILYN BERNARD, 1967, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.  
 BELL DANIEL, 1993, *Communitarianism and Its Critics*, Oxford: Clarendon Press.  
 BELLAH ROBERT, 1996, *Le abitudini del cuore*, Roma: Armando Editore.  
 BOCK GISELA, SKINNER QUENTIN, VIROLI MAURIZIO (edited by), 1990, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>16</sup> Taylor (2003:12-13). Vedi, anche, Bellah (1985).

<sup>17</sup> «I repubblicani sostenevano che per tenere a freno l’autorità e il potere dello stato i cittadini dovevano essere vigili, affinché nessuna fazione assumesse il controllo dello stato per i propri fini, e disposti a partecipare attivamente, in prima persona, alla vita politica. Da qui la nota sensibilità repubblicana sulla virtù civica e la partecipazione politica» Pettit (2005:150).

- DAHL ROBERT A., 1990, *La democrazia e i suoi critici*, Roma: Editori Riuniti.
- DEWEY JOHN, 1971, *Comunità e potere*, Firenze: La Nuova Italia.
- DWORKIN RONALD, 1982, *I diritti presi sul serio*, Bologna: il Mulino.
- FERRARA ALESSANDRO (a cura di), 2000, *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1991, *Il principe*, a cura di Ugo Dotti, Milano: Feltrinelli.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1996, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, a cura di Gennaro Sasso e Giorgio Inglese, Milano: Rizzoli.
- MACINTYRE ALASDAIR, 1995, *Giustizia e razionalità*, Milano: Anabasi.
- MACINTYRE ALASDAIR, 2000, *Il patriottismo è una virtù*, a cura di Alessandro Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 55-76.
- MACINTYRE ALASDAIR, 2001, *Animali razionali dipendenti: perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Milano: Vita e pensiero.
- MACINTYRE ALASDAIR, 2009, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma: Armando Editore.
- MURPHY MARK C. (a cura di), 2003, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PATTEN ALAN, 1996, "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, n. 26, pp. 25-44.
- PETTIT PHILIP, 2000, *Il repubblicanesimo: una teoria della libertà e del governo*, Milano: Feltrinelli.
- PETTIT PHILIP, 2005, *Libertà. Libero arbitrio e libertà politica*, Milano: Egea.
- POCOCK JOHN G. A., 1980, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna: il Mulino.
- RAVASI GIANFRANCO, 2005, *Ritorno alle virtù. La riscoperta di uno stile di vita*, Milano: Mondadori.
- RAWLS JOHN, 1982, *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.
- RAWLS JOHN, 1994, *Liberalismo politico*, Milano: Edizioni di Comunità.
- ROSATI MASSIMO, 1997, "La critica repubblicana del liberalismo. La democrazia radicale e il patriottismo presi sul serio", *CroceVia*, n. 1, pp. 60-79.
- SANDEL MICHAEL J., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SANDEL MICHAEL J., *La giustizia e il bene*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 3-53.
- SKINNER QUENTIN, 1981, *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press.
- SKINNER QUENTIN, 1995, *Le città repubblicane italiane*, in John Dunn (a cura di), *Democrazia. Storia di un'idea politica dal VI secolo A.C. a oggi*, Venezia: Marsilio.
- SKINNER QUENTIN, 2001, *La libertà prima del liberalismo*, Torino: Einaudi.
- TAYLOR CHARLES, 1995, *La democrazia ha bisogno di patriottismo*, in M. Nussbamb, Gian Enrico Rusconi, Maurizio Viroli (a cura di), *Piccole patrie, e grande mondo*, Milano: Donzelli.
- TAYLOR CHARLES, 2000, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, 137-167.
- TAYLOR CHARLES, 2003, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari: Laterza.
- URBINATI NADIA, 1999, *Rawls, Dworkin, Walzer e il neo-comunitarismo*, in Gianfranco Pasquino (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, III, Torino: UTET, pp. 537-556.
- VIROLI MAURIZIO, 1995, *Discussione americana e caso italiano*, in M. Nussbamb, Gian Enrico Rusconi, Maurizio Viroli (a cura di), *Piccole patrie e grande mondo*, Milano: Donzelli.
- VIROLI MAURIZIO, 1999, *Niccolò Machiavelli*, in Andreatta Alberto e Baldini A. Enzo (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, II, Torino: Utet, pp. 1-20.
- WALDRON JEREMY, 2000, *Valori particolari e moralità critica*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 291-327.
- WALZER MICHAEL, 1987, *Sfere di giustizia*, Milano: Feltrinelli.
- WALZER MICHAEL, 2009, *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Roma-Bari: Laterza.
- WOOD GORDON, 1969, *The creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.



*Abstract*

PATRIOTTISMO E LIBERTÀ POLITICA: IL COMUNITARISMO DI ALASDAIR MACINTYRE

(PATRIOTISM AND POLITICAL LIBERTY: ALASDAIR MACINTYRE'S COMMUNITARIANISM)

*Keywords:* MacIntyre, Patriotism, Political Liberty, Communitarianism, Republicanism.

The fundamental dualism in the field of political philosophy, according to Alasdair MacIntyre, is between liberal individualism in all its different formulations and Aristotelian thought as it has been developed until the present day. Republicanism and Machiavelli's idea of political freedom, in some ways agree with contemporary Anglo-Saxon republican thought, and should be included, at least on some key concepts, in the second school of thought. Patriotism and political freedom are the two main themes. Machiavelli with his exaltation of civic virtue makes clear an essential aspect of the republican tradition, the idea of a public good that precedes individual desires and interests.

GIUSEPPE BOTTARO  
Università degli Studi di Messina  
Dipartimento di Scienze Giuridiche, Storiche e Politiche  
gbottaro@unime.it

FRANCO M. DI SCIULLO

## CHARLES TAYLOR E L'ETICA REPUBBLICANA

Formatosi alla McGill University di Montreal, negli anni Cinquanta Charles Taylor si trasferisce a Oxford, dove diviene *Bachelor of Arts* nel 1955, con un curriculum filosofico-politico-economico. Nel 1961 consegue il dottorato in filosofia, sotto la supervisione di Isaiah Berlin. Dopo aver tentato di intraprendere la via della politica attiva, a partire dagli anni Settanta decide di dedicare la sua vita interamente agli studi. Nel 1976 ottiene la prestigiosa *Chichele Chair of Social and Political Theory*, che era stata dello stesso Berlin fino al 1967, ritornando stabilmente in Canada solo nel 1981.

Di Berlin Taylor condivide certamente l'acceso anticomunismo, il severo rifiuto dell'utilitarismo e il profondo apprezzamento per il pluralismo. Tuttavia, egli non sviluppa un approccio tanto drasticamente antimonistico quanto quello recepito da Rawls, che era stato a sua volta influenzato da Berlin, col quale era entrato in contatto durante il suo soggiorno a Oxford nella prima metà degli anni Cinquanta. Infatti, se già in *Una teoria della giustizia* si afferma la centralità dell'idea di giustizia rispetto all'idea di bene (Rawls 1982:21;27-28;455-456), negli scritti della piena maturità Rawls si rivela ancor più radicale nel suo rifiuto metodologico di ogni riferimento veritativo. *Liberalismo politico* fissa la priorità del giusto sul bene (Rawls 1994:156-182) e lo scritto definitivo sull'idea di ragione pubblica, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, si esprime in termini ancora più decisi: l'aspirazione a «portare l'intera verità nella politica» deve considerarsi incompatibile con la cittadinanza democratica (Rawls 2001:177).

Taylor non condivide questa impostazione. La formazione culturale e, in particolare, la profonda esperienza interiore della fede cattolica, impediscono a Taylor di rinunciare all'idea del bene come riferimento essenziale nella vita civile. Non a caso, nella monumentale monografia sulle cosiddette “radici dell'io” (Taylor 1993a – Ri), o, meglio, stando al titolo originale, “fonti del sé”, Taylor insiste sul legame, a suo avviso «costitutivo», tra l'io e il bene. Non può darsi personalità, né persona, senza identità, in quanto «l'identità è la sola cosa che ha il potere di darci un orientamento, cioè il quadro di riferimento all'interno del quale, in virtù delle distinzioni qualitative che incorpora, le cose per noi acquistano significato» (Ri:47). Dunque, in termini propri, «parliamo delle persone come di “io”, intendendo dire che sono esseri dotati del livello di profondità e di complessità necessario perché si dia un'identità» (Ri:50). D'altra parte, «la nozione di io» mette in evidenza «che noi non possiamo fare a meno di un orientamento al bene, che ciascuno di noi sostanzialmente si identifica con la posi-

zione che assume a questo riguardo (cioè che siamo definiti, almeno *inter alia*, da questa posizione» (Ri:51).

Negli anni Ottanta Rawls perviene a una riformulazione della sua teoria, in una serie di conferenze e saggi raccolti in seguito sotto forma di capitoli di *Liberalismo politico* (Rawls 1994:3-4). Nell'*Introduzione* a quest'ultimo testo, Rawls chiarisce che una società democratica moderna è caratterizzata «da un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali comprensive [...] incompatibili e tuttavia ragionevoli». Tale pluralismo, continua il filosofo, va inteso come «il risultato normale dell'esercizio della ragione umana entro le libere istituzioni di un regime democratico costituzionale». Dato il fatto del «pluralismo ragionevole», il problema politico «è quello di scoprire le condizioni alle quali è possibile costituire una base pubblica e ragionevole di giustificazione riguardo alle questioni politiche fondamentali». In altri termini, è necessario definire un'idea di ragione in grado di distinguere la «ragione pubblica», tratto essenziale delle società liberaldemocratiche, tanto dalle varie ragioni private quanto dalle ragioni «non pubbliche e non private» (Rawls 1994:5-8).

Per quanto l'idea di ragione pubblica sia tipica della tradizione contrattualistica, alla quale Rawls si richiama, la formulazione che egli ne dà, in particolare con l'introduzione della distinzione fra ragioni private e ragioni non private né pubbliche, consente un progresso significativo nella discussione politica. Da un lato, essa permette a Rawls di emanciparsi dalla contrapposizione, classica nella riflessione novecentesca, tra associazione e comunità: se il modello associativo è rifiutato in quanto fondato sulla ragione privata, quello comunitario non è condivisibile in quanto si configura come frutto di una confusione fra ragione pubblica e ragione non privata né pubblica, poiché è praticabile solo in presenza di una sovrapposizione fra l'adesione a una «dottrina comprensiva» e la base di giustificazione pubblica delle scelte politiche (Rawls 1993:50-52). Dall'altro, essa sfocia nel rifiuto dell'alternativa, tradizionalmente bloccata, tra ragione pubblica e ragioni private, propria, ad es., del contrattualismo hobbesiano e di quello rousseauviano, che non sono in grado di concepire la possibilità di ragioni non private né pubbliche che non siano degenerative. Rawls può dunque superare le secche di un contrattualismo inadatto alla complessità del mondo contemporaneo, liberando altresì l'idea di giustizia (centrale nel suo sistema) da residui di trascendenza intramondana, che avrebbero rischiato di screditarla nella cosiddetta età post-metafisica.

Negli stessi anni in cui Rawls perviene a questi risultati, Taylor dimostra di non essere affatto disposto a rassegnarsi all'età post-metafisica. A suo avviso, «la visione del bene come fonte di moralità» è irrinunciabile in una società bene ordinata e consapevole di sé; a scanso di equivoci, nel testo già citato, egli chiarisce che, parlando di

*bene* intende riferirsi a ciò che consente di dare una definizione morale dell'agire umano.

Ci rendiamo immediatamente conto – scrive testualmente – che il bene concepito in termini fondativi o costitutivi, oltre a costituire o a definire l'azione buona, gioca anche un altro ruolo. È ciò il cui amore ci motiva all'azione buona. Il bene costitutivo è ciò che io chiamo una fonte di moralità: è, cioè, una cosa il cui amore ci consente di fare il bene e di essere buoni. [...] Questa tesi, ora, costituisce anche un elemento della teoria morale, la quale, così, comprende ingiunzioni non solo ad agire in un certo modo e a mostrare certe qualità morali, ma anche ad amare ciò che è buono (Ri:127-128).

«La mia tesi – scrive ancora Taylor – è che il fatto di vivere all'interno di questi orizzonti fortemente qualificati è essenziale all'azione umana, e che sottrarsi a questi limiti vorrebbe dire cessare di apparire persone umane integrali, cioè complete» (Ri:43). È evidente fino a che punto questa prospettiva sia lontana da quella di Rawls, per il quale la moralità consiste nella capacità di divenire cittadini responsabili, ossia nella capacità di sostenere, nella propria esperienza civile, la separazione fra la sfera pubblica e le sfere non pubbliche, tra le quali spicca quella religiosa.

Il progetto culturale di Taylor è dunque estremamente ambizioso e consiste, principalmente, nel tentativo di fondare la convivenza civile su un assetto valoriale che integri un'idea del giusto non disgiunta dall'idea del bene intesa in senso oggettivo e consolidi, allo stesso tempo, un sano legame sociale nel rispetto del pluralismo democratico. In altre parole, si tratta di salvaguardare il pluralismo rifiutando il «liberalismo neutrale» e il «soggettivismo valoriale» tipici di un certo modo di intendere e vivere la modernità (Taylor 2003:22;43; 51).

Occorre dire, a questo proposito, che la modernità, per come è intesa da Taylor, ricade nello schema che vede una continuità e una sorta di progressiva amplificazione che procede, grosso modo, dalla prima metà del Seicento e culmina con l'utilitarismo secolare e radicale. L'idea critica di modernità sviluppata da Taylor risulta dunque estremamente selettiva: essa, ad es., non comprende la conquista dell'autonomia e dell'inviolabilità della persona umana, il libero mercato, la legalità come limite all'esercizio del potere, il rifiuto del dominio dell'uomo sull'uomo, la costituzione dell'opinione pubblica e della sfera pubblica, il costituzionalismo, la razionalizzazione dei rapporti di forza, i diritti umani, e così via, e si concentra invece sull'atomismo, sull'individualismo e sul materialismo di ascendenza sensista (Taylor 2003).

Ciò che può destare maggiore perplessità, per quanto attiene al tema qui trattato, è che tale idea pare non includere il pensiero di Machiavelli. Tuttavia, a voler ben vedere, per quanto ascritto alla classicità, il pensiero di Machiavelli non è, per Taylor del tutto estra-

neo alla modernità. A questa altezza si colloca, anzi, uno dei passaggi più ardui della riflessione tayloriana. Machiavelli, come esponente più insigne del cosiddetto *umanesimo civile*, sarebbe portatore, non meno di Hegel, di «contro-idee potenti» (Ri:248), dunque di una sorta di «anticorpi» della modernità. A questo riguardo, è di qualche interesse notare come il percorso di ricerca di Taylor lo porti, per così dire, dallo hegelismo al repubblicanesimo.

Nel libro del 1979 su *Hegel e la società moderna* (Hsm), Taylor afferma che l'importanza di Hegel per il mondo attuale consiste nella sua insuperabile capacità di contrapporsi alle «deformazioni prospettive derivanti dalle idee atomistiche, utilitaristiche e strumentali dell'uomo e della natura» senza cedere alle «controillusioni romantiche» dell'espressivismo e dell'autonomismo radicale (Hsm:107). Hegel ha sostenuto con forza senza pari che le esigenze della libertà concreta impongono il superamento dell'individualismo atomistico e il riconoscimento, nella società, in una società articolata secondo il Concetto, di una vita superiore, nella quale gli individui sono immersi (Hsm:118). L'eticità hegeliana «inerisce al complesso di doveri etici che la soggettività individuale ha verso la vita della comunità di cui è parte» (Hsm:122): il suo carattere essenziale sta nel suo «esigere il compimento di ciò che già è» (Hsm:123). «La comunità è lo spirito che è un mondo, un'incarnazione più compiuta, più sostanziale di quella che l'individuo in quanto soggettività singola rappresenta» (Hsm:124).

Queste formulazioni, che rifiutano l'asservimento dello Stato all'utilità individuale – precisa Taylor –, non sono tese a identificare l'individuo con uno strumento passivo dello Stato. Lo Stato compiutamente razionale, infatti, «esprime nelle sue pratiche e istituzioni le norme e le idee fondamentali» che «il principio della volontà individuale razionalmente libera» riconosce. Mediante tale riconoscimento e tali norme, pratiche e istituzioni i cittadini definiscono la loro identità (Hsm:137).

Malgrado queste precisazioni, negli anni che seguono Taylor sembra divenire più sensibile al rischio di avallare il sacrificio dell'individuo sull'altare dello Stato. Egli cerca pertanto di salvare quanto risulta recuperabile e accettabile nel mondo attuale della lettura hegeliana dei rapporti fra individuo, società e Stato e, per depurarlo dalle incrostazioni dovute a interpretazioni a suo avviso fuorvianti ma diffuse e autorevoli, pone l'accento su alcuni punti.

Autori come Rawls, afferma Taylor, chiudono le ragioni della democrazia all'interno di un orizzonte procedurale che rifiuta di pronunciarsi a proposito di nozioni particolari della buona vita. Non si definiscono i beni degni di essere socialmente promossi, ma, sulla base della ragione pubblica, si fissano le procedure attraverso le quali consentire ai cittadini di promuovere i beni ai quali, sulla base di una ragione non pubblica, essi aspirano. In tal modo, per difendere le libertà e le differenze individuali, va perduta la consapevolezza del

radicamento sociale. È invece doveroso rispettare libertà e differenze ed è possibile farlo senza rinunciare a una visione olistica della società. Nel percorso compiuto in direzione di una sintesi sostenibile, Taylor effettua una transizione significativa dall'eticità hegeliana all'etica repubblicana.

In primo luogo, nei testi degli anni Ottanta e Novanta, quali quello sul *Disagio della modernità* o quello, fortunatissimo, sulla società multiculturale e la politica del riconoscimento, egli sostiene che, nella concretezza del mondo sociale, la dialettica va intesa essenzialmente come dialogo fra soggetti diversi. La dialettica, dunque, può contribuire all'emancipazione dalle tendenze inaccettabili della modernità. Essa, infatti, da un lato denuncia teoricamente, dall'altro porta a superare concretamente il monologismo, consentendo il riconoscimento del carattere fondamentalmente dialogico dell'esperienza umana. Il processo di costituzione dell'identità civile che, come abbiamo visto, nel testo del 1979 si compiva attraverso il rapporto del cittadino con istituzioni, procedure e norme sociali, ora si presenta come risultato di un riconoscimento reciproco tra i membri della società, che, a sua volta, ha origine in un dialogo con «l'altro significativo». Il dialogo (a volte anche conflittuale) è lo sfondo sul quale l'identità si definisce – anzi, in un'occasione molto decisa, Taylor scrive che l'identità coincide essenzialmente con quello sfondo, perché è su di esso che «acquistano un senso i nostri gusti, desideri, opinioni e aspirazioni». «Dunque il fatto che sia io a scoprire la mia identità non significa che io la costruisca stando isolato: significa che la nego attraverso un dialogo, in parte esterno e in parte interiore, con altre persone» (Taylor 1998:17-19).

Identità e riconoscimento sono pertanto inscindibili (Taylor 1998:21-22). D'altra parte, il processo di costituzione dell'identità civile è processo di costituzione della cittadinanza. Senza una capacità di cittadinanza democratica l'ordinamento democratico, ovviamente, non è sostenibile. Ora, la cittadinanza democratica non può esaurirsi nell'adesione a un ideale di ragione pubblica di tipo rawlsiano e ciò non soltanto per i limiti concettuali che Taylor ha individuato in precedenza. Ciò che acquista sempre più risalto, nei suoi scritti, è la preoccupazione per la tenuta concreta della democrazia, per una sostenibilità intesa come pratica effettiva, pronta a volgersi dal vissuto interiore all'azione.

È a questo punto che avviene il recupero della tradizione repubblicana, in particolare di quella dell'umanesimo civile e di Machiavelli, accanto al quale ora, in luogo di Hegel, sono menzionati Montesquieu e Rousseau. La democrazia attuale deve riacquistare le condizioni, i termini, la cultura politica della libertà repubblicana.

Occorre dire apertamente che il tentativo compiuto da Taylor è estremamente impegnativo per un pensatore cattolico. Egli lo affronta a partire dall'idea di moralità:

che accade – si domanda – quando, per esempio, nell'umanismo moderno, un bene costitutivo esterno all'uomo non esiste più? Che dire quando per forma superiore di vita umana si intende quella che consiste precisamente nell'affrontare con coraggio e lucidità un universo disincantato? (Ri:129).

«Ebbene – risponde – a me pare che anche in questo caso si possa parlare di una fonte di moralità» (*ibid.*). È vero, «Noi abbiamo ereditato l'atomismo dal Seicento» (Ri:246) e questo implica

che ci riesce ancora facile pensare alla società politica come alla creazione della volontà degli uomini o concepirla in termini strumentali. In quest'ultimo caso, anche se non riteniamo più che all'origine della società ci sia un patto, continuiamo non di meno a concepire e a valutare il suo funzionamento come strumento in vista dei fini che attribuiamo a individui e gruppi. Da questo secolo abbiamo ereditato, inoltre, le nostre teorie dei diritti, la tendenza moderna a presentare le immunità accordate alla gente dalla legge in termini di diritti soggettivi. Come ho detto in precedenza, questa è una concezione che pone l'individuo autonomo al centro del nostro sistema giuridico» (Ri: 247)

Ciò però non toglie che ci siano «contro-idee potenti». Il mondo moderno ha conosciuto una quantità di «influenti dottrine che hanno cercato di riconquistare una visione più olistica della società e di vedere nella società stessa la matrice degli individui, anziché il loro strumento». Né si può negare la rilevanza che tali dottrine hanno avuto «nella nostra pratica politica» (*ibid.*). «C'è, in particolare, quella visione della società che è stata descritta come 'umanesimo civile' e che s'ispira al modello dell'antica repubblica o della *polis*» ed è «giunta per breve tempo alla ribalta nell'Italia del Quattrocento» (Ri:248).

Essa assume [...] che la vita politica, nella devozione alla quale per Montesquieu consiste la virtù, è in un senso importante prioritaria rispetto agli individui. La vita politica fonda la loro identità, rappresenta la matrice in virtù della quale essi possono diventare i tipi di esseri umani che sono e il quadro all'interno del quale emergono e si definiscono per la prima volta i nobili fini di una vita dedita al bene pubblico (*Ibid.*).

Nelle società democratiche odierne esiste, secondo Taylor, una «tensione strutturale» dovuta all'esigenza di una cittadinanza compiutamente attiva e alla contemporanea adesione a un modello di riferimento di stampo contrattualistico, tipico della modernità e pienamente congruente con l'atomismo e con un'idea strumentale della politica (*Ibid.*). Questa tensione nasce principalmente dal fatto che l'atomismo e il soggettivismo non sono sufficienti a dare un senso di sé alla cittadinanza e la dimensione della cittadinanza è indispensabile alla sopravvivenza della democrazia.

Il contrattualismo, come fondamento della convivenza civile, deve essere superato attraverso il repubblicanesimo, in nome di una democrazia sana e vitale. Habermas (1998:119-166) ha sottolineato quanta importanza abbia avuto, per la convergenza fra universalismo astratto dei diritti e concreta immedesimazione in una comunità di origini e destino, l'incontro storico fra costituzionalismo e Stato nazionale. Taylor coglie piuttosto l'urgenza della maturazione, all'interno delle democrazie costituzionali di oggi, di uno spirito repubblicano che viva la libertà come partecipazione attiva del cittadino alle sorti della società.

Habermas (1998:235) richiama l'attenzione su quello che egli considera un «sovraccarico etico» (*Überfrachtung*) del modello repubblicano. Nella concezione repubblicana, a suo parere, la politica non si esaurisce in una funzione di intermediazione, ma

diventa costitutiva dell'intero processo di socializzazione. Qui la politica vale come forma di riflessione di un 'contesto di vita' di tipo etico. Essa rappresenta il medium attraverso cui gli individui – organicamente inseriti in comunità naturalisticamente solidali e consapevoli – perfezionano e sviluppano con volontà e coscienza, come cittadini dello Stato, i rapporti ereditati di riconoscimento reciproco, trasformandoli in una associazione di liberi ed uguali consociati giuridici. [...] Questa formazione politica della volontà, che mira orizzontalmente all'intesa e al consenso comunicativamente perseguito, deve essere anzi considerata prioritaria sia sul piano della genesi sia sul piano normativo (Habermas 1998:236).

Lo svantaggio del modello repubblicano, per Habermas, sta «nel suo eccessivo idealismo e nel far dipendere il processo democratico dalle *virtù* di cittadini orientati al bene comune. La politica, infatti, non è fatta soltanto, e neppure in prima linea, di questioni relative all'autochiarimento etico». L'errore dei comunitaristi «sta nel loro voler *appiattare i discorsi politici sul piano etico*» (Habermas 1998:240-241).

Al contrario, per Taylor è proprio l'autoriconoscimento del singolo nei valori generalmente condivisi, tratto essenziale del repubblicanesimo, a consentire ai singoli di vivere la loro vita in società come esperienza di effettiva "partecipazione" e a trasformare la società di cui sono membri in "patria". Nelle società politiche sostenute da dottrine contrattualistiche o utilitaristiche «il bene comune è costituito interamente da beni individuali» (Taylor 2000:147). I cittadini possono certo agire insieme, ma anche quando lo fanno sono motivati esclusivamente da interessi individuali: la mobilitazione patriottica è una contraddizione in termini.

Il legame con i propri compatrioti è qualitativamente diverso dalla riflessione razionale sul dovere che porta il cittadino consapevole a osservare le leggi, dall'egoismo illuminato che fa sì che egli abbia a



cuore le condizioni della propria municipalità e dalla solidarietà per gli esseri umani in generale. Eppure, esso ha una «speciale importanza» (Taylor 2000:151; Taylor 1995). Infatti, una società libera, per definizione, ha bisogno di una forte lealtà spontanea da parte dei suoi membri e una lealtà spontanea non è pensabile senza un'identificazione dei cittadini intorno a un senso del bene comune – dunque, è impensabile in assenza di un'idea del bene che si presenti come fondativa della sfera pubblica, come lo è qualora essa sia relegata nell'ambito della ragione non pubblica. Solo una società che riconosca l'idea del bene come costitutiva della sfera pubblica può realisticamente aspirare a una mobilitazione dei cittadini in sua difesa e in suo sostegno nei periodi di crisi interna e internazionale. Solo lo spirito patriottico e la condivisione spontanea di un'idea del bene comune, ad es., possono dar ragione dell'indignazione pubblica per le degenerazioni della vita politica e per la diffusione sociale della corruzione. Sulla base di visioni soggettivistiche o strumentali della politica tali fenomeni non sarebbero mai avvertiti come lesivi della *dignità personale* dei cittadini. Lo spirito dell'umanesimo civile e del repubblicanesimo classico deve pertanto essere recuperato ed entrare a far parte dei preziosi anticorpi delle moderne società democratiche, anche se esso riconosce e sostiene valori non negoziabili rispetto ai quali non tollera né indifferenza né equidistanza.

Qui si esprime al meglio la difficoltà del credente ammiratore del repubblicanesimo classico. Taylor (2000:160) ammette che per una società democratica moderna non sarebbe appropriato discriminare fra credenti e non credenti, mentre essa non può fare a meno di discriminare fra patrioti e antipatrioti; poche righe sotto scrive, a proposito degli Stati Uniti, che ciò non implica che, per la formazione del loro carattere di cittadini, gli studenti debbano essere educati all'empietà di Jefferson o al libero pensiero di Washington e aggiunge che i loro genitori sarebbero dannati se non si opponessero a un indottrinamento di questo genere, specificando che quando parla di dannazione non usa una figura retorica.

Questa è la soglia sulla quale Taylor deve arrestarsi. Il filosofo ammiratore dell'etica repubblicana può compiere con coraggio un tragitto culturalmente impervio, in nome del bene comune e in difesa di un patriottismo democratico praticabile; l'uomo di fede non potrà mai sottoscrivere quanto il cittadino repubblicano Niccolò Machiavelli, pochi mesi prima della morte, scrisse a Francesco Vettori: «io amo la patria mia più dell'anima».

### *Bibliografia*

ACKERMAN BRUCE, 1983, "What is Neutral about Neutrality?", *Ethics*, XCIII, pp. 372-390.

BOHMAN JAMES, 1995, "Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict", *Political Theory*, XXIII, pp. 253-279.

- BUCHANAN ALLEN E., 1989, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, XCIX, pp. 852-882.
- CALHOUN CRAIG, 1991, "Morality, Identity, and Historical Explanation. Charles Taylor on the Sources of the Self", *Sociological Theory*, IX, pp. 232-264.
- CHARNEY EVAN, 1998, "Political Liberalism, Deliberative Democracy and the Public Sphere", *The American Political Science Review*, XCII, pp. 97-110.
- COSTA PAOLO, 2001, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Milano: Unicopli.
- CROWDER GEORGE, 2007 [2004], *Isaiah Berlin*, Bologna: il Mulino.
- DWORKIN RONALD, LILLA MARK, SILVERS ROBERT B. (a cura di), 2001, *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York: The New York Review of Books
- DE MARNEFFE PETER, 1990, "Liberalism, Liberty and Neutrality", *Philosophy and Public Affairs*, XIX, pp. 253-274.
- FERRARA ALESSANDRO (a cura di), 2000 [1ª ed. 1992], *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti.
- FROHOCK FRED M., 1997, "The Boundaries of Public Reason", *The American Political Science Review*, XCI, pp. 833-844.
- GAUTHIER DAVID, 1995, "Public Reason", *Social Philosophy and Policy*, XII, pp. 19-42.
- GENGHINI NEVIO, 2005, *Identità Comunità Trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Roma: Edizioni Studium.
- GRAY JOHN, 1996, *Isaiah Berlin*, Princeton: Princeton University Press.
- GUTMANN AMY, 1985, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, XIV, pp. 308-322.
- HABERMAS JÜRGEN, TAYLOR CHARLES, 1998, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano: Feltrinelli.
- HABERMAS JÜRGEN, 1998 [1996], *L'inclusione dell'altro*, Milano: Feltrinelli.
- IGNATIEFF MICHAEL, 2000 [1998], *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, Roma: Carocci.
- KYMLICKA WILL, 1989, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics*, IC, pp. 883-905.
- LARMORE CHARLES, 1990, "Political Liberalism", *Political Theory*, XVIII, pp. 339-360.
- LARMORE CHARLES, 1999, "The Moral Basis of Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, XCVI, pp. 599-625.
- NEAL PATRICK, 1990, "Justice as Fairness: Political or Metaphysical?", *Political Theory*, XVIII, pp. 24-50.
- NEAL PATRICK, PARIS DAVID, 1990, "Liberalism and the Communitarian Critique: a Guide for the Perplexed", *Canadian Journal of Political Science*, III, pp. 419-439
- O'NEILL ONORA, 1986, "The Public Use of Reason", *Political Theory*, XIV, pp. 523-551.
- O'NEILL ONORA, 1988, "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", *Ethics*, 98, pp. 705-722.
- O'NEILL ONORA, 1997, "Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism", *The Philosophical Review*, CVI, pp. 411-428.
- PIRNI ALBERTO, 2002, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Genova: Micella.
- RAWLS JOHN, 1982 [1971], *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.
- RAWLS JOHN, 1994 [1993], *Liberalismo politico*, Milano: Edizioni di Comunità.
- RAWLS JOHN, 1999, *Il diritto dei popoli*, Milano: Edizioni di Comunità.
- RIDGE MICHAEL, 1998, "Hobbesian Public Reason", *Ethics*, CVIII, pp. 538-568.
- TAYLOR CHARLES, 1984 [1979], *Hegel e la società moderna*, Bologna: il Mulino.
- TAYLOR CHARLES, 1993a [1989], *Radici dell'io*, Milano: Feltrinelli.
- TAYLOR CHARLES, 1993b [1992], *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano: Anabasi.
- TAYLOR CHARLES, 1995, *La democrazia ha bisogno del patriottismo*, Martha Nussbaum, Gian Enrico Rusconi, Maurizio Viroli (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Roma: Donzelli, pp. 37-40
- TAYLOR CHARLES, 2000 [1992], *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 137-167.
- TAYLOR CHARLES, 2003 [1991], *Il disagio della modernità*, Bari: Laterza.

- TAYLOR CHARLES, 2004, *Etica e umanità*, Milano: V & P Università.
- THIGPEN ROBERT, LYLE A. DOWNING, 1987, "Liberalism and the Communitarian Critique", *American Journal of Political Science*, XXXI, pp. 637-655.
- TULLY JAMES (a cura di), 1994, *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press.
- VITALE ERMANNNO, 1996, *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell'identità in Charles Taylor*, Torino: Giappichelli.
- WALLACH JOHN R., 1987, "Liberals, Communitarians and the Task of Political Theory", *Political Theory*, XV, pp. 581-611.
- WALZER MICHAEL, 1990, "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, XVIII, pp. 6-23.

### Abstract

CHARLES TAYLOR E L'ETICA REPUBBLICANA

(CHARLES TAYLOR AND REPUBLICAN ETHICS)

*Keywords:* Charles Taylor, Citizenship, Democracy, Patriotism, Pluralism, Republicanism.

This paper focuses on the relationship between democracy and republicanism in the thought of Charles Taylor. According to the author, Taylor's aim is to reconcile objective ethics and democratic pluralism, avoiding both relativism and monologism. Taylor stresses the importance of Hegel's approach and attempt to emancipate the modern world from 18<sup>th</sup> century rationalism and romantic subjectivism. However, in his progress towards a viable model of democratic citizenship, against atomism and contractualism, Taylor turns from Hegelianism to republicanism and patriotism.

FRANCO M. DI SCIULLO  
Università degli Studi di Messina  
fdisciullo@unime.it

DARIO CARONITI

## NICCOLÒ MACHIAVELLI NEL PENSIERO POLITICO DEL NUOVO CONSERVATORISMO AMERICANO

### 1. Introduzione

Il carattere di novità manifestato dal conservatorismo americano a partire dalla seconda metà del XX secolo consiste soprattutto nel non richiamarsi a una tradizione da difendere, espressione di una antica saggezza, quanto nella affermazione di una diversa modernità, incarnata dall'esperienza storica, istituzionale e politica degli Stati Uniti. I principi e valori su cui essa si fonda sono basati sulla ragionevolezza umana, ma sono dotati di un carattere assoluto e trascendente. Principi e valori tipici della civiltà occidentale, ma messi in contestazione da quel modello di modernità che si sarebbe invece affermato nell'Europa continentale.

Al di là dell'eventuale riconoscimento di paternità dei cosiddetti neoconservatori, sono Leo Strauss ed Eric Voegelin, due filosofi della politica tedeschi fuggiti dal nazional socialismo e approdati in America poco prima della II Guerra Mondiale, ad avere tracciato i connotati di questa svolta, che ha due momenti topici: gli scritti di Machiavelli da una parte e la Dichiarazione di indipendenza americana dall'altra. Già nell'introduzione ai suoi *Pensieri su Machiavelli*, Strauss (1970:5) afferma che «Gli Stati Uniti d'America possono dirsi il solo paese nel mondo che sia stato fondato in opposizioni espresse ai principi del Machiavelli». Questa affermazione, che Gennaro Maria Barbuto (2005:111) vede contrapposta alle tesi di John Pocock su una continuità tra il repubblicanesimo machiavelliano e quello anglosassone, e che è stata oggetto della aperta contestazione di Quentin Skinner (1978:vol.1,137),<sup>1</sup> è in realtà fondata su una osservazione attenta e minuziosa dei testi, volta a dimostrare come Machiavelli «l'uomo responsabile più di ogni altro di avere rotto con la Grande Tradizione venga a mostrarsi, proprio nell'atto di questa rottura come l'erede» (Strauss 1970:139).<sup>2</sup> Di conseguenza, Strauss crede che Machiavelli si sia servito anche della tradizione repubblicana per fondare quelle che egli considera le radici perverse della modernità. Per lui Machiavelli rappresenta la prima delle tre *waves of modernity* (Strauss 1989:81 e ss), tanto che, ci dice Raimondo Cubeddu (1983:190-191), questi è da lui considerato, insieme a Hobbes, il «tipo ideale» atto a definire la prima fase del declino della filosofia politica moderna.

---

<sup>1</sup> Cfr. Skinner (2000:103); Geuna (2009:580).

<sup>2</sup> Sul tema vedi Suppa (2009:487-508); Tarkov (1988:194-203).

## 2. Strauss contro Machiavelli

La virulenza del suo attacco a Machiavelli, definito «teorico del male», che ha predicato «massime di banditismo», che «dice in proprio nome cose irritanti che antichi scrittori hanno detto per bocca dei loro personaggi» (Strauss 1970:1-2), non deve tuttavia farci pensare che il pensiero di Strauss possa ridursi a un banale anti machiavellismo (Sfez 2003). Quando egli reputa sovrapponibili le sue tesi a quelle di Callicle o Trasimaco, lo fa per introdurre una elaboratissima tesi secondo la quale Machiavelli sarebbe protagonista di una svolta consapevole in aperta e volontaria rottura con la riflessione politica dei classici (Strauss 1989:83-87). Il Machiavelli di Strauss è un pensatore che consapevolmente e scientemente, anche se in modo subdolo e nascosto, si pone l'obiettivo di contrapporsi al tentativo platonico-aristotelico di fondare il buono, il bello e il giusto sulla riflessione filosofica e quindi sulla ragionevolezza umana.

La denuncia di Strauss (1970:4) ha come primo oggetto il presunto patriottismo di Machiavelli, per lui un equivoco sul quale si fonda il concetto di stato laico della modernità, manifestazione della «totale indifferenza verso la verità della religione». Questa indifferenza, che diventa un carattere pregnante della modernità, rappresenta, secondo Strauss, il reale motivo per cui i critici di Machiavelli non si sarebbero accorti della intrinseca malvagità del suo patriottismo, che opera un divorzio tra la salute della sua anima e la salute della sua patria:

Il patriottismo come Machiavelli lo intende, non è altro che egoismo collettivo. La distinzione tra giusto e torto, che deriva dall'essere devoto al proprio paese, ci urta meno che l'indifferenza verso quella distinzione, che scaturisce da preoccupazione esclusiva del proprio comodo e della propria gloria. [...] Il patriottismo è una specie di amore di se stesso (Strauss 1970:3).

La virtù del senso di appartenenza a una comunità intesa come *cosmion*, proiezione particolare di un ordine trascendente, interpretazione civile dell'ordine giusto, viene con Machiavelli sostituita da una passione, dall'*amor sui*. Il solo desiderio personale, che può indurre gli uomini ad appassionarsi al benessere del prossimo, è per lui il desiderio di gloria, l'orgoglio (Strauss 1970:338). Ancora una volta un vizio che, come nella *Genealogia delle passioni* di Helvetius (1795:384 e ss.), diventa «legame tra malvagità e bontà», spingendo degli uomini cattivi a legiferare per rendere e mantenere gli uomini buoni mediante delle leggi che li costringano loro malgrado ad essere tali:

Il desiderio di una gloria immortale è il desiderio più alto che esita, dato che esso accompagna necessariamente la più alta virtù naturale.

Esso libera gli uomini dal desiderio do cose futili – comodità, ricchezza e onori – così come dal timore della morte (Strauss 1970:338).

Questa concezione politica, fondata sulla prevalenza e il controllo delle passioni, necessita di una diversa visione dell'ordine cosmico, non più, come per la Bibbia, indirizzata al bene, ma fondata sulla malvagità, il vizio e l'omicidio. Ne consegue la ricerca di una nuova religione politica che, per Strauss, si concretizza nell'imitazione della bestia che prende il posto dell'imitazione di Dio:

Possiamo qui notare che Machiavelli è il nostro miglior testimone della verità che l'umanità non è abbastanza. Dato che si deve comprendere se stesso nella luce del tutto o delle origini del tutto, che non è cosa umana e dato che l'uomo è l'essere che deve tentare di trascendere l'umanità in direzione del subumano se non la trascende nella direzione del superumano. *Tertium*, cioè l'umanità, *non datur*. Possiamo andare da Machiavelli a Swift, la cui opera maggiore culmina con la raccomandazione che gli uomini debbano imitare i cavalli, a Rousseau, che raccomanda il ritorno allo stato di natura, e a Nietzsche, il quale suggerisce che la verità non è Dio ma una donna. Quanto a Machiavelli, si può dire quasi ad equal diritto che egli sostituisce l'imitazione di Cristo uomo-Dio con l'imitazione di Chirone uomo-bestia (Strauss 1970:84).

Nel pensiero moderno si fa quindi largo l'ipotesi di sostituire l'aspirazione verso l'altissimo a una proiezione degli istinti umani. Secondo Strauss vi è in Machiavelli la consapevolezza che per raggiungere il fine politico sia necessario supportarlo su una nuova religione. Il *Principe* non sarebbe quindi stato scritto per stabilire l'autonomia della politica, ma per fondare il nuovo ordine politico sulla passione umana surrogato della virtù. Mentre quindi il fondatore dell'antico ordine era un profeta come Mosè, che con le tavole della legge aveva fondato l'ordine ebraico e quello della civiltà cristiana, Machiavelli si sarebbe proposto come nuovo profeta in cerca non tanto della «liberazione politica dell'Italia dai barbari», quanto della «liberazione intellettuale di una *élite* di italiani da una cattiva tradizione» (STRAUSS 1970:88).

Il cristianesimo per lui sarebbe sì ostacolo all'unificazione dell'Italia, ma soprattutto il limite da travalicare per l'affermazione dell'uomo nuovo. Machiavelli si proporrebbe quindi, per Strauss, come profeta di un principe unificatore per diventare il profeta della nuova umanità. Grazie a Machiavelli riappare nella prospettiva occidentale la figura del tiranno che, come nota Francesco Mercadante (1974:206), non «è il salvatore descritto nelle fonti profetiche», anzi, «sparisce nella neutralità tecnocratica di un sistema».<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Si notino anche le osservazioni di Voeglin nella sua recensione alla *Tirannide* di Strauss. Voegelin e Strauss (2004:46-47).

Mediante una operazione definita da Strauss (1970:94) subdola e anche blasfema, Machiavelli applica al tiranno Davide un'espressione del Magnificat che il Nuovo Testamento o Maria applicano a Dio (*qui esaurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*) dando implicitamente a Dio del tiranno. L'auspicio di Machiavelli sarebbe quindi liberare l'uomo dalla sottomissione a Dio per sottometterlo a se stesso. Per questo egli immagina, secondo Strauss, di richiamarsi ai classici per emanciparsi dalla mitologia giudaico cristiana e agganciarsi a quella pagana.

Ecco quindi come Strauss (1970:94) trova il nesso tra il *Principe* e i *Discorsi*: il proposito di essi «non è semplicemente di portare alla luce gli antichi modi e ordini, ma soprattutto di mostrare che essi possono essere imitati dall'uomo moderno». Qui lui concorda con Isaiah Berlin (2000:39-117) nel ritenere che una caratteristica peculiare di Machiavelli stia nel contrapporre i valori e l'etica di matrice pagana a quelli cristiani, e che lo faccia volgendo lo sguardo non al passato ma all'attualità. Tali valori, ritiene Strauss, sarebbero solo eclissati senza però essere dimenticati; semplicemente considerati inapplicabili a causa della cultura cristiana che si è affermata. Per riproporne la validità andrebbe così innanzitutto confutata la religione biblica:

Per Machiavelli non è sufficiente mostrare dei meri esempi della virtù antica; gli incombe di provare che la virtù degli antichi era virtù genuina. Provare che la virtù antica può e deve essere imitata corrisponde a confutare i precetti della religione biblica (Strauss 1970:94).

L'esposizione della storia romana effettuata da Livio assume quindi un rilievo particolare. Il suo scopo è di rivelare l'epifania della civiltà romana, tracciando gli eventi che hanno condotto alla fondazione della città, agli scontri sociali alle guerre e tutte quelle azioni che hanno caratterizzato il corso della storia di Roma fino all'affermazione di un ordine. I racconti di Livio costituiscono la contro autorità con la quale Machiavelli cerca di confutare le basi su cui poggia la civiltà cristiana. Strauss nota però che questi si serve di Livio anche per evidenziare i limiti della civiltà di Roma, per raccontarne i vizi, l'avarizia, le nefandezze:

Non vi è più bisogno di Livio solamente per trasmettere agli uomini moderni la contro autorità, che consente a Machiavelli di attaccare l'autorità costituita: da questo momento in poi egli è ancora richiesto per discreditarla questa contro autorità. In altre parole, l'autorità non è di qui in poi la pratica e la costituzione della Roma antica, ma Livio, un libro: solo di qui innanzi Livio è la Bibbia di Machiavelli o il surrogato della Bibbia (Strauss 1970:133).

Così come l'autorità della Bibbia non è diminuita ma rafforzata dalle testimonianze dei difetti del popolo di Israele, allo stesso modo,

ci dice Strauss, l'autorità di Livio è esaltata dal racconto dei misfatti dei romani e dei difetti del loro ordine politico. Perché la considerazione che i modi e gli ordini romani sono difettosi induce a pensare che essi vadano superati dall'affermazione di un nuovo ordine di cui i racconti di Livio sono premessa e Machiavelli è profeta.

### 3. *Dagli Stati Uniti anti machiavelliani al realismo machiavellico*

Si arriva così al Machiavelli profeta della modernità, annunciatore e culturalmente fondatore dei regimi politici basati sulla gerarchia dei vizi, risultato di una mente da lui definita «diabolica», non solo in senso negativo ma anche apprezzativo della sua grandezza, riconosciuta da Strauss (1970:5) come quella di un «angelo caduto», intrepido nel pensiero, grandioso nella visione, raffinato nell'esposizione.<sup>4</sup> Parole che esprimono non tanto l'ammirazione di Strauss per Machiavelli, quanto il rispetto per il suo vero nemico, quella modernità alla quale lui torna a contrapporre l'ordine politico e civile americano, espressione di una diversa modernità. Quando Barbutto (2005:111-112) conclude che la critica di Cassirer a Machiavelli risultava «antitetica a quella di Strauss» perché la sua dottrina «costituiva una minaccia contro una modernità per così dire virtuosa», forse non tiene in conto che l'apprezzamento di Strauss per gli Stati Uniti non poggiava solo sul loro essere «oppositori del totalitarismo sovietico». L'apprezzamento di Strauss parte dalle sue origini, dalla *Dichiarazione di Indipendenza* e addirittura dallo spirito rivoluzionario. Lui non cita in sua difesa John Adams, Edmund Burke o Alexis de Tocqueville, ma il rivoluzionario Tom Paine, vera e propria incarnazione della modernità:

Secondo Machiavelli, il fondatore del più celebre impero del mondo fu un fratricida; la fondazione della grandezza politica è necessariamente basata sul delitto. Se possiamo credere a Tommaso Paine, tutti i governi del vecchio mondo hanno una origine di questa specie; la loro origine fu la conquista e la tirannide. Ma «l'indipendenza dell'America fu accompagnata da una rivoluzione nei principi e nella pratica di governo»; la fondazione degli Stati Uniti riposa sulla libertà e la giustizia. «Governo fondato su una teoria morale, su un sistema di pace universale, sugli indefettibili diritti dell'uomo, si sta ora volgendo da ovest ad est, in virtù d'un impulso più forte che il governo della spada svoltosi da oriente verso occidente». Questo giudizio è lungi dall'essere sorpassato. Mentre la libertà non è più un privilegio degli Stati Uniti, gli Stati Uniti sono oggi il baluardo delle libertà. E la tirannide dei nostri giorni ha le sue radici nel pensiero di Machiavelli, nel principio machiavellico che il fine giustifica i mezzi. Almeno nei limiti entro i quali la realtà americana è inseparabile dalle aspirazioni americane, non si può in-

---

<sup>4</sup> Vedi anche McAllister (1995:86).



tendere l'americanismo senza intendere il Machiavellismo, che è il suo opposto (Strauss 1970:5-6).

Nelle parole di Strauss si sottolinea la fondazione moderna degli Stati Uniti, in linea però con la Grande Tradizione, e anche il loro destino: convivere con l'impero del male, di volta in volta incarnato dal nazional socialismo, dal comunismo o da tutti quegli ordini politici pervertiti da apparati ideologici. Il dovere di contrapporsi a un nemico intrinsecamente cattivo e tendenzialmente bene armato pone Strauss a riconvergere verso Machiavelli. Così come il testo si era aperto con le offese più gravi nei suoi confronti, esso si chiude con una sorta di rivalutazione fondata sul dovere degli Stati Uniti di imporre con le armi il loro ordine buono ai regimi cattivi, in termini che in certo qual modo confermano la tesi machiavelliana:

I classici erano, sotto quasi tutti gli aspetti, ciò che noi chiamiamo conservatori. Tuttavia, a differenza di molti conservatori del nostro tempo, essi sapevano che non si può guardare con sospetto ai mutamenti politici e sociali senza guardare con sospetto i mutamenti tecnologici. Perciò essi non fecero nulla per incoraggiare le invenzioni, salvo nei regimi tirannici, per esempio nei regimi di cui si desiderava il mutamento. Essi esigevano il controllo politico-morale più rigoroso di ogni invenzione [...] Dovettero ammettere la necessità di incoraggiare le invenzioni attinenti all'arte della guerra. Si dovettero piegare alla necessità della difesa o della resistenza. Questo significa che essi dovettero ammettere che il controllo politico-morale delle invenzioni per parte delle città buone e sagge fosse limitato necessariamente dal bisogno di adattarsi alle pratiche di città moralmente inferiori, che si fanno beffe di quel controllo perché il loro fine è l'acquisto o il comodo. Essi dovettero ammettere, in altre parole, che sotto un aspetto importante la città buona dovesse orientarsi secondo le pratiche delle città cattive o che i cattivi impongono la loro legge ai buoni. Solo su questo punto l'affermazione di Machiavelli di non potere essere buono perché ci sono troppi cattivi si dimostra fondata (Strauss 1970:352).

Sul tema Strauss ritorna nel suo volume su Gerusalemme e Atene. Citando Senofonte, egli nota come Prosseno, da buon allievo di Gorgia, non fosse in grado di trattare se non con i galantuomini, incapace di «infondere nei suoi soldati alcun timore per lui», a differenza dello stesso Senofonte, allievo di Socrate, e per questo «capace di trattare sia coi gentiluomini che con quelli che non lo erano». Senofonte, ci dice Strauss, non si illudeva affatto sull'asprezza e la durezza della politica, circa «quell'elemento della politica che trascende i discorsi». È per questo che egli conclude che «Machiavelli e Socrate fanno fronte comune contro i sofisti» (Strauss 1998:293).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Da notare qui una sostanziale coincidenza con Eric Voegelin quando questi osserva che, nel momento in cui in Germania stava per salire al potere Hitler, dal mondo gnostico (in gran parte per lui riproposizione aggiornata delle teorie filodosse e quindi

Si trovano qui tracciate le linee guida della rivoluzione politica operata dai conservatori americani a partire dai primi anni 1980: sia quella che diede vita alla politica estera che animò la presidenza Reagan in chiave antisovietica, che a quella di George W. Bush in funzione anti terrorismo islamico. Per Strauss gli Stati Uniti, la città buona e saggia, hanno il diritto e il dovere di superare nell'organizzazione militare l'Unione Sovietica, la città moralmente inferiore, anche se ciò significherebbe «orientarsi secondo le pratiche delle città cattive».

#### 4. Voegelin e il contesto machiavelliano

Sul medesimo punto la convergenza con Eric Voegelin è assoluta. Nel suo *La nuova scienza politica* egli afferma che «il problema del pericolo comunista si rovescia nel problema della paralisi occidentale e della politica autodistruttiva» e che la «favilla di speranza» è data dal fatto che le democrazie americana e inglese, che più saldamente rappresentano nelle loro istituzioni la verità dell'anima, sono anche le potenze più forti sul piano esistenziale (Voegelin 1999:215; 226).

Se però l'analisi di Strauss, secondo Suppa (2009:508), rivela una «complessiva attualizzazione di Machiavelli», quella di Voegelin è strettamente attinente al contesto storico che ha prodotto il pensiero machiavelliano. Nella sua *History of political ideas*, egli traccia le linee di una tradizione italiana, che inizia nella seconda metà del XIV secolo, con il cardinale Albornoz e Coluccio Salutati, volta all'evocazione di un «principe pacificatore e unificatore del disordine italiano» (Voegelin 1998:41). Questa tendenza, combinata con la caratteristica della storiografia umanistica, volta a esaltare il modello romano per una «secolarizzazione radicale dei problemi politici», produsse poi un'attenzione anche politica verso la fortuna di Tamerlano (Voegelin 1998: 42-45).

La vita di Castruccio Castracani, oltre che il Principe, sarebbero quindi, secondo Voegelin, da inserirsi in un tipo letterario che avrebbe nelle Vite di Tamerlano di Poggio Bracciolini ed Enea Silvio Piccolomini degli importanti precedenti (Barbutto 2009:511). In esse si combinerebbe la secolarizzazione dello scopo dell'esistenza umana con la ricerca di una immortalità intramondana tramite la letteratura e il racconto storico. Nella descrizione delle imprese memorabili del grande condottiero il letterato ricerca la fama e l'immortalità per sé come narratore delle gesta dell'uomo d'azione (Voegelin 1998:48). A questo si aggiunge l'ammirazione per il grande condottiero che unifica sotto il suo dominio una porzione immensa di territorio, e lo fa

---

sofiste) non si fece altro che levare «alti lamenti di indignazione morale di fronte a un così barbaro e reazionario comportamento in un mondo progressivo, senza tuttavia cercar di reprimere quella forza in espansione con un piccolo sforzo politico a tempo opportuno» Voegelin (1999:210).

senza porsi alcun problema riguardo all'affermazione di valori e principi morali che esulino dall'affermazione del proprio potere.

Nel caso di Machiavelli, secondo Voegelin, si aggiunse anche il sentimento di impotenza che il «trauma del 1894» aveva generato:

Il successo degli invasori francesi, spagnoli e tedeschi e la riduzione degli stati italiani all'impotenza politica fu un evento privo di senso al di là del potere mero e semplice. L'Italia, a quel tempo ricca e prospera, costituiva l'area più civilizzata d'Europa [...]. Si tratta di un chiaro caso di un potere più forte e militarmente meglio organizzato che ha la meglio su un altro più debole e meno equipaggiato. Bisogna capire, e lo possiamo fare noi oggi meglio rispetto a venti anni fa, che la generazione che visse questi eventi subì un trauma (Voegelin 1998:36).

Da qui la volontà machiavelliana di promuovere l'avvento di un Principe che si faccia fondatore di un nuovo ordine intramondano. È però molto interessante il modo in cui Voegelin (1998:84), pur notando «l'incarnazione mondana dello spirito», sottolinei come Machiavelli non finisca per «deragliare nello gnosticismo». La spiritualità in Machiavelli non è assente, ma non è differenziata in un fine trascendente, essendo suo scopo la «fioritura della virtù nell'ordine della repubblica». Lo spirito italiano si manifesterebbe nell'ordine di una repubblica nazionale, trovando la propria beatitudine nell'onore del mondo e nel ricevere la grazia mediante la fama. Non è però la santificazione dei mezzi a causare le perplessità di Voegelin riguardo a Machiavelli, essendo questo aspetto a suo parere ineliminabile dalla politica, quanto il «paganesimo del fine», che Barbutto (2009:510) definisce l'autonomia dell'immanenza.

L'immoralità dell'azione non comporta per lui la rovina dell'anima, perché essa si santifica e realizza il proprio destino manifestando la propria virtù nel mondo. Eppure, a differenza di Strauss, Voegelin crede che Machiavelli sia dotato di una sensibilità filosofica sufficiente a fargli comprendere che il «determinismo della fortuna» rimanga *sub specie Dei* e che quindi le sorti della storia non restino nella sfera della prevedibilità dell'uomo. Tutto ciò lo distingue, secondo Voegelin, sia dallo gnosticismo moderno, per lui anima della modernità, sia «dall'inversione sofisticata dei problemi dell'esistenza» tipica sia dell'illuminismo greco del V secolo avanti Cristo che di quello occidentale del XVIII secolo:

L'etica di Callicle, che Platone discute nel Gorgia, prova a fondare la giustizia sul diritto del più forte, secondo il principio secondo cui è «la forza che fa il diritto». Machiavelli, d'altra parte direbbe che è la forza che stabilisce l'ordine, sia per la liberazione dell'Italia che per l'onore del mondo, ma non affermerebbe mai che tali valori comportino anche giustizia e moralità. Al contrario, questi è convinto che tali valori possano essere affermati tramite azioni che sono in se stesse disonorevoli

e immorali e che pertanto abbisognano di una giustificazione tramite i diversi valori che esse servono a realizzare (Voegelin 1998:83).

### *5. Machiavelli e la modernità secondo Voegelin*

Evitando di attualizzare Machiavelli, riposizionandolo all'interno della crisi italiana della fine del XV secolo, Voegelin non evita per questo di interpretarlo, come fa Strauss, autore chiave per la comprensione di una svolta del pensiero politico filosofico che è premessa alla modernità. Il «moderno» è per lui la perdita di quella differenziazione delle esperienze spirituali iniziata con la filosofia greca e in particolare col «Gorgia» (Herz 1997:55). Il legame tra la «Vita di Castruccio Castracani» e la «Vita Tamerlani» va quindi interpretato come un consapevole ritorno alla compattezza delle esperienze che nella «Nuova scienza della politica» fu da Voegelin esemplificata non in Tamerlano, ma nel suo predecessore Genghis Khan (Voegelin 1999:91-92). Voegelin nota come l'ordine mongolo si fondasse su una sostanziale coincidenza tra la volontà di Dio e la manifestazione della potenza dell'impero. Il fatto però che la società mongola, mediante il suo rappresentante esistenziale, si sentisse anche rappresentante dell'ordine cosmico, non è limitato agli imperi cosmologici:

Nella dialettica marxiana, per esempio, alla verità dell'ordine cosmico subentra la verità di un ordine storicamente immanente. Ciò nonostante, il movimento comunista rappresenta questa verità, espressa con simboli diversi, nello stesso modo in cui Khan mongolo rappresentava la verità contenuta nell'ordine di Dio; e la coscienza di questa rappresentanza porta alle medesime costruzioni legali e politiche che negli altri esempi di rappresentanza imperiale della verità. Il suo ordine è in armonia con la verità della storia; il suo fine è l'instaurazione del regno della libertà e della pace; gli oppositori sono in contrasto con la verità della storia e alla fine saranno fatalmente sbaragliati; nessuno può considerarsi legittimamente in guerra con l'Unione Sovietica, ma deve essere un rappresentante della non verità nella storia, o in linguaggio contemporaneo, un aggressore; e le vittime non sono conquistate, ma liberate dai loro oppressori e quindi dalla non verità della loro esistenza (Voegelin 1999:93).

La differenza sostanziale riscontrata da Voegelin (1999:61) sta quindi nell'introduzione nei sistemi gnostici moderni di una verità storicamente immanente che, come abbiamo visto, lui esclude che sia nella prospettiva di Machiavelli, al quale può tuttavia essere addebitata la volontà di procedere verso quell'oscuramento spirituale che apre le porte alla rappresentazione mongola e potenzialmente totalitaria della verità. Tanto più che Voegelin, esattamente come Strauss, accosta Machiavelli ad Hobbes nel tentativo di «rivelare la natura demoniaca dell'uomo come fonte dell'ordine» (Herz 1997:66).

Anche per lui quindi Machiavelli rappresenta qualcosa di opposto alla cultura che anima gli Stati Uniti d'America secondo quello spirito che ne costituisce la singolarità nel quadro della politica contemporanea. Nella riflessione culturale che Voegelin avvia nelle università americane, a partire dalla metà del secolo scorso, volta a prendere consapevolezza del ruolo storico da essi ricoperto, sia prima che dopo la seconda guerra mondiale, nel contrastare culturalmente e militarmente le manifestazioni di punta dei movimenti gnostici di massa, la mondanizzazione della politica e l'oscurantismo spirituale sono due errori da evitare, ma anche per lui il realismo di Machiavelli viene accostato a quello che Hobbes manifestò rispetto alla *libido dominandi* del rivoluzionario puritano. L'atteggiamento col quale Voegelin guardò a lui non fu quindi orientato semplicemente a collocare Machiavelli nell'inferno dei pensatori blasfemi. Così come fece Strauss, Voegelin si volge a lui come a un iniziatore dei temi tipici della modernità ma anche come a una fonte di possibili antidoti per i veleni di essa più pericolosi.

### Bibliografia

- BARBUTO GENNARO MARIA, 2005, *Machiavelli e i totalitarismi*, Napoli: Guida.
- BARBUTO GENNARO MARIA, 2009, *Eric Voegelin e Machiavelli. Secolarizzazione, nichilismo e origini dei totalitarismi*, in Alessandro Arienzo e Gianfranco Borrelli (a cura di) *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglosassone (secoli XVI-XX)*, Monza: Polimetrica.
- BERLIN ISAIAH, 2000, *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Milano: Adelphi.
- CEVASCO PAOLO, 2009, *Il corpo cristiano. Vico, Voegelin e l'idea di storia*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CUBEDDU RAIMONDO, 1983, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- GEUNA MARCO, 2009, *Quentin Skinner e Machiavelli*, in Alessandro Arienzo e Gianfranco Borrelli (a cura di) *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglosassone (secoli XVI-XX)*, Monza: Polimetrica.
- ELVETIUS, 1795, *De l'homme. De ses facultés intellectuelles et de son éducation*, in *Oeuvres completes*, Parigi: Didot, vol. 4.
- HERZ DIETMAR, 1997, *Il gioco crudele degli umanisti. Gli studi di Voegelin su Niccolò Machiavelli e Tommaso Moro*, in Gian Franco Lami e Giovanni Franchi (a cura di), *La scienza dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin*, Roma: Antonio Pellicani Editore, pp. 53-70.
- JAFFA HARRY V., 1999, *Strauss at one hundred*, in Kenneth L. Deutsch e John A. Murley (a cura di), *Leo Strauss the Straussians and the American regime*, Lanham: Rowman e Littlefield.
- MCALLISTER TED V., 1995, *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin and the search for a postliberal order*, Lawrence: University Press of Kansas.
- MACHIARELLI NICCOLÒ, 1991, *Il principe*, a cura di Ugo Dotti, Milano: Feltrinelli.
- MACHIARELLI NICCOLÒ, 1996, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, a cura di Gennaro Sasso e Giorgio Inglese, Milano: Rizzoli.
- MERCADANTE FRANCESCO, 1974, *La democrazia plebiscitaria*, Milano: Giuffrè.
- NORTON ANNE, 2004, *Leo Strauss and the politics of American Empire*, New Haven: Yale University Press.
- POCOCK JOHN G. A., 1980, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna: il Mulino.
- SANDOZ ELLIS, 2000, *The Voegelinian revolution. A biographical introduction*, New Brunswick: Transaction Publishers.

- SFEZ GERARD, 2003, *Leo Strauss lecteur de Machiavelli. La modernité du mal*, Parigi: Ellipses.
- SKINNER QUENTIN, 1978, *The foundations of modern political thought: the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER QUENTIN, 1981, *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press.
- SKINNER QUENTIN, 1995, *Le città repubblicane italiane*, in John Dunn (a cura di), *Democrazia. Storia di un'idea politica dal VI secolo A.C. a oggi*, Venezia: Marsilio.
- SKINNER QUENTIN, 2000, *Machiavelli: a very short introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- SKINNER QUENTIN, 2001, *La libertà prima del liberalismo*, Torino: Einaudi.
- STRAUSS LEO, 1964, *The city and man*, Chicago: The University of Chicago Press.
- STRAUSS LEO, 1970, *Pensieri su Machiavelli*, Milano: Giuffrè.
- STRAUSS LEO, 1973, *Liberalismo antico e moderno*, Milano: Giuffrè.
- STRAUSS LEO, 1989, *The three waves of modernity*, in Hilail Gildin (a cura di), *An introduction to political philosophy. Ten essays by Leo Strauss*, Detroit: Wayne State University Press.
- STRAUSS LEO, 1998, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino: Einaudi.
- STRAUSS LEO e ERIC VOEGELIN, in Peter Emberley e Barry Cooper (a cura di), *Faith and political philosophy. The correspondance between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, Columbia: University of Missouri Press.
- STRAUSS LEO, 2006, *Le Leggi di Platone. Trama e Argomentazione*, in Carlo Altini (a cura di), *Soveria Mannelli: Rubbettino*.
- SUPPA SILVIO, *Machiavelli nel modello conservatore di Leo Strauss*, in Alessandro Arienzo e Gianfranco Borrelli (a cura di) *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglosassone (secoli XVI-XX)*, Monza: Polimettrica.
- TARKOV NATHAN, 1988, *Quentin Skinner's method and Machiavelli's Prince*, in James Tully (a cura di), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Cambridge: Polity Press.
- VOEGELIN ERIC, 1998, *History of political ideas. Renaissance and Reformation*, in David Morse e William M. Thompson (a cura di), *The collected works of Eric Voegelin*, vol. 22, Columbia: University of Missouri Press.
- VOEGELIN ERIC, 1999, *History of political ideas. The new order and last orientation*, in Jurgen Gebhardt e Thomas A. Hollweck (a cura di), *The collected works of Eric Voegelin*, vol. 25, Columbia: University of Missouri Press.
- VOEGELIN ERIC, 1999, *La nuova scienza politica*, Roma: Borla.
- VOEGELIN ERIC, 2004, *Dall'Illuminismo alla Rivoluzione*, Roma: Gangemi.

*Abstract*

NICCOLÒ MACHIAVELLI NEL PENSIERO POLITICO  
DEL NUOVO CONSERVATORISMO AMERICANO

(NICCOLÒ MACHIAVELLI IN THE NEW CONSERVATIVE  
AMERICAN POLITICAL THOUGHT)

*Keywords:* Strauss, Voegelin, Modernity, Democracy, and Differentiation.

Leo Strauss and Eric Voegelin were two of the leaders of the conservative turn in America after the second war. Strauss argued that the U.S. may be considered as the only modern state that was born in express opposition to the principles of Machiavelli's political philosophy. According to Strauss, Machiavelli is considered a theorist of evil, but he ends, after harsh criticism, by converging with him in considering it necessary to defend the right polis with good weapons and military organization. Voegelin is much more attentive to the historical context in which Machiavelli lived. Nevertheless, he considers there is no place for those involved in national spiritual obscurantism characteristic of modern thought.

DARIO CARONITI  
Università degli Studi di Messina  
Dipartimento di Scienze Giuridiche, Storiche e Politiche  
dcaroniti@unime.it

GIORGIO E. M. SCICHILONE

*THE SECRET OF MEN SINCE BORN:*  
IL MACHIAVELLI DI LORD ACTON

*1. La nostra lunga inferiorità negli studi machiavelliani*

Nel 1891 veniva pubblicata dalla Clarendon Press di Oxford un'edizione del *Principe* che avrebbe rappresentato una vera svolta nella critica machiavelliana. L'autore della pregevole impresa era Laurence Arthur Burd, che nella secolare fortuna delle opere del Segretario fiorentino si è intestato un ruolo imperituro, premettendo per la prima volta un commento storico al capolavoro della letteratura politica occidentale nonché un minuzioso apparato di note esplicative che accompagna il testo. L'introduzione di Burd è in effetti costituita da una *Bibliographical Note*, un paragrafo intitolato *The Purpose of the Prince*, un altro sulla storia editoriale dell'opera e della sua fortuna, una minuziosa *Genealogical Tables* delle famiglie Machiavelli, Medici, Borgia, Visconti e delle case regnanti di Francia, Spagna e Napoli, e perfino la spiegazione ereditaria della pretesa al trono di Napoli da parte di Carlo VIII che è all'origine dell'invasione 'epocale' francese, e infine un corposo *Historical Abstract* sulla vita di Machiavelli. Inoltre due appendici – una su Savonarola e un'altra di *Note on the Text of The Prince* – chiudono il volume. Ma è ciò che ispira tutto questo lavoro a rendere giustificata la fama che si è conquistato. Nella *Prefazione* Burd osservava che «to understand Machiavelli aright, it is necessary to have a somewhat detailed knowledge of the history of his time», aggiungendo poco dopo: «But to know only what Machiavelli thought, and to understand the circumstances under which he lived, is not enough. We have to ask the further question: How was Machiavelli led to form the ideas to which he gives expression in *The Prince*?» (Burd 1891:X). Da qui, l'ulteriore scavo nelle fonti classiche a cui l'autore del *Principe* (certamente o presumibilmente) attinge, e questa ulteriore analisi di Burd conferisce alla sua edizione il legittimo privilegio di potersi considerare come punto di partenza della moderna esegesi machiavelliana.

Alcuni anni dopo, nel 1900, sarebbe apparsa per la cura di Giuseppe Lisio la prima edizione critica dell'opuscolo immortale. Entrambe queste opere ancora oggi rappresentano il riferimento di tutte le innumerevoli pubblicazioni successive del *Principe*. Quella curata da Giorgio Inglese e apparsa nel 1995, che è stata una tappa qualificante nell'analisi filologica del testo, riconosce il merito di questi illustri precedenti precisando che «l'impostazione continua ad essere quella che dettero il Burd per il rispetto storico e il Lisio per quello linguistico». (Inglese 1995:lix).



Il successo a cui sarebbe andato incontro il libro di fine Ottocento di Burd stride in modo abbastanza paradossale con la scarsità di notizie che riguardano il suo autore. In un saggio di alcuni anni fa, Russell Price, a sua volta curatore di un'altra notissima edizione inglese del *Principe* preparata insieme a Quentin Skinner nel 1988 per la Cambridge University Press, ha cercato di fare qualche luce su questo fine umanista a cui tutti i cultori – e non solo loro – di Machiavelli sono debitori. A mia conoscenza, è l'unico studio che riguarda Laurence Arthur Burd. La ricerca di Price è iniziata dalle righe finali della stessa *Introduzione* di Burd, ed è davvero singolare che alla fine le testimonianze personali più significative rimangono comunque i cenni autobiografici, peraltro abbastanza criptici, che possiamo leggere in conclusione dell'*Introduzione*: «Per i molti errori della presente edizione, io posso solo confessare che essa è stata scritta sotto molte difficoltà, in un villaggio sperduto, nei momenti liberi di una vita molto impegnata». Price casualmente trovò il nome di L. Arthur Burd in un registro dei laureati di Oxford, e «con mia grande sorpresa – dice Price – scoprii che questo monumento di erudizione non era stato prodotto da un uomo anziano (*greybeard*) ma da un giovane uomo di 28 anni». (Price 2005:251) Quindi Price ha potuto identificare il villaggio remoto con Repton, nel Derbyshire, dove Burd insegnò nella scuola pubblica dal 1886 al 1923, e lì sarebbe morto nel 1931. Rinvenuto anche il necrologio del *Times* del 1931, le poche battute dell'articolo chiudono con un riferimento all'uomo che non si può non riportare per il tocco che conferisce a una personalità così importante e che tuttavia ci rimane ignota: «He was a man of many hobbies—fishing, the 'cello, stamp-collecting, cycling and portrait photography—but he tool them up one at a time until he had achieved success in each». Per il resto, pochissime altre notizie. Una comunque è straordinaria: Burd fu il tutor del figlio di Lord Acton, ed ebbe il compito di accompagnarlo nel tradizionale viaggio di formazione per l'Europa che i rampolli dell'aristocrazia britannica compivano. Un dettaglio che rivela la profonda considerazione e fiducia che Acton nutriva per il giovane professore di Repton, che sarà confermata nella loro collaborazione scientifica.

Se il commento di Burd al *Principe* non fosse quello che ancora oggi un machiavellista severo ed esigente come Gennaro Sasso ritiene «per la parte erudita [...] ancora insostituibile»,<sup>1</sup> non saremmo toccati dalla suggestione che suscita l'oscurità attorno ad uno studioso così illustre. È un caso raro nella sconfinata bibliografia machiavelliana, che anno dopo anno incessantemente si ingrossa selezionando in modo imperioso il novero delle opere disponibili per una prima letteratura critica essenziale su questo inesauribile scrittore rinascimentale, constatare che un'edizione del *Principe* di fine Ottocento an-

<sup>1</sup> Sasso (1986:322). Ogni volta che Burd è citato da Gennaro Sasso, leggiamo sempre parole di insolita ammirazione.

cora oggi non solo è tenuta presente, ma è apprezzata per il magistrale commento con cui è stata presentata al lettore.<sup>2</sup> Price ha fatto una lista di giudizi degli specialisti machiavelliani che hanno reso omaggio a Burd riconoscendone sostanzialmente due qualità: l'innovazione dell'analisi del testo di Machiavelli, compreso nell'ambito del proprio contesto storico e culturale; e la competenza nella ricerca delle fonti che Machiavelli aveva utilizzato, elementi del resto rivendicati dallo stesso Burd con elegante modestia. Così, nell'elenco di Price, scopriamo gli elogi tessuti dai nomi che hanno fatto la storia della critica machiavelliana da quando l'edizione curata da Burd è venuta alle stampe, da Villari a Tommasini, da Lisio a Chabod, da Dionisotti a Sasso, precisando che si tratta solo di esempi e che non è per nulla un'esposizione esaustiva. Ne possiamo aggiungere qualche altro, oltre al riconoscimento di Giorgio Inglese che abbiamo già riportato: Felix Gilbert nel suo *Machiavelli e Guicciardini* riportava l'opinione comune che quella di Burd fosse l'edizione del *Principe* di riferimento prima che Gennaro Sasso nel 1963 pubblicasse la sua. Se pensiamo per un attimo al concetto espresso da Max Weber sul lavoro scientifico, secondo il quale il suo scopo e il suo pregio è quello di essere superato per generare progresso, dobbiamo necessariamente concludere che la fatica di Laurence Arthur Burd abbia avuto la duplice e apparentemente contraddittoria qualità di essere stata una ricerca feconda, e di rimanere per tanti aspetti e dopo un secolo incomparabile.

In realtà il progetto di predisporre una nuova e accurata edizione del *Principe* con uno studio così originale e arduo non fu un'idea esclusiva del giovane Burd. Come possiamo desumere sempre dalla sua *Introduzione*, questa ispirazione è stata sollecitata e seguita da un insigne accademico:

Ma è a Lord Acton che io devo la più grande gratitudine, e sarebbe per me difficile aumentare il mio debito. Qualunque livello di accuratezza questo libro riesca a possedere, è largamente dovuto a lui. Egli naturalmente non è in alcun modo responsabile per gli sbagli né per le opinioni errate. Egli ha coronato una lunga serie di gentilezze scrivendo un'Introduzione che dà all'opera un valore che altrimenti non possiederebbe (Burd 1891:XIV).

Burd aveva ragione nel dire che il suo lavoro acquistava un inestimabile valore aggiunto da una così prestigiosa 'seconda' introduzione, dato che a firmarla era Lord Acton, uno dei più prominenti in-

---

<sup>2</sup> Possiamo aggiungere che anche il saggio di Burd (1897) sulle fonti dell'*Arte della Guerra* ha avuto la stessa fortunata (e meritata) sorte. Rimane stupefacente che oltre questi brillanti ed eruditi lavori, ancora oggi menzionati con ammirazione, Arthur Burd non abbia scritto altro.

tellettuali europei dell'epoca. Ma lo stesso Acton apriva la propria *Introduzione* restituendo all'autore le porzioni del suo merito:

Il signor Burd si è assunto l'incarico di riscattare la nostra lunga inferiorità negli studi machiavelliani e, io ritengo, si troverà che egli ha dato una più assolutamente soddisfacente spiegazione del *Principe* che ogni altro Paese abbia prima posseduto. (Acton 1891:XIX)

Non si trattava di uno scambio autoreferenziale di gentilezze. C'era una reciproca consapevolezza del peso specifico che ciascuno portava a quell'impresa, ma di quell'impresa, l'*Introduzione* di Acton è stata la parte più caduca, quella che ha avuto meno fortuna tra i critici machiavelliani, i quali, pur citando con ammirazione la curatela di Burd, assai raramente hanno riservato attenzione alla dotta pagina del *regius professor* di Cambridge. Oggi è perlopiù ignorata.

## 2. Il monumento di erudizione

Ho deliberatamente enfatizzato il legame tra l'edizione di Burd e l'interpretazione di Acton per due motivi: non solo perché quel "monumento di erudizione" (l'edizione burdiana del *Principe*) che rappresenta una tappa decisiva della storia della critica machiavelliana è stato ispirato da Acton; ma proprio perché nel senso di questo progetto c'è la stessa interpretazione di Acton. Secondo Acton, infatti, grazie allo studio storico e filologico approntato da Burd avremmo adesso gli elementi per una corretta interpretazione del *Principe*: «La sua edizione commentata fornisce tutte le soluzioni di un famoso problema nella storia d'Italia e nella letteratura della politica. In verità, l'antico problema è estinto; nessun lettore di questo volume continuerà a chiedersi quanto un uomo così ragionevole e intelligente venisse a proporre consigli scellerati. Quando Machiavelli dichiarò che fini straordinari non possono essere raggiunti sotto regole ordinarie, egli ricordò l'esperienza della sua propria epoca, ma anche predispose il segreto degli uomini di sempre».<sup>3</sup>

Da qui in poi le pagine scritte di Acton diventano un'impressionante illustrazione di rara conoscenza – possiamo anche dire un affascinante viaggio nella storia intellettuale europea dal *Principe* in poi – in cui l'autore enumera una svariata quantità di giudizi suscitati da Machiavelli, o opinioni accostabili all'essenza del suo pensiero, prodotti in diverse epoche e nazioni da teologi, storici, filosofi, giuristi e uomini politici. A rendere sbalorditiva la padronanza con cui Acton maneggia quei tre secoli di cultura occidentale, vi si aggiunge il fatto che le citazioni sono tutte sapientemente espresse nella loro lingua originale, dall'italiano (cinquecentesco) al tedesco, dal francese allo

---

<sup>3</sup> Acton (1891:XIX), la traduzione è mia.

spagnolo, passando ovviamente per il latino degli ecclesiastici che trattarono la materia demoniaca rappresentata da messer Niccolò. In realtà, anche questo affresco dello studioso inglese è un piccolo «monumento di erudizione», una straordinaria sintesi delle vicende del machiavellismo e dell'antimachiavellismo. Ma un tale racconto diviene il qualificato presupposto per aggiungere il proprio giudizio a quella imponente tradizione, e al contempo lo sfondo necessario attraverso cui viene formulata la comprensione di un personaggio venerato e aborrito nel corso della storia con una passione tale che non ha precedenti né eguali. In sostanza dopo questa colta cronaca che arriva fino ai suoi giorni, si ritorna al principio, da dove tutto è cominciato, come se l'idea è quella di mostrare che nel dominio che Machiavelli ha esercitato nel tempo, per consenso o opposizione, vi è la chiave per coglierne il pensiero e il volto variegato del successo: «The authentic interpreter of Machiavelli, the *Commentarius Perpetuus* of the *Discorsi* and *The Prince*, is the whole of later history» (Acton 1891:XIX).

Il compito che mi sono prefissato è il tentativo di recuperare una tale interpretazione, inquadrando questa lettura, che si ricava in un suo scritto specifico, all'interno della sua generale visione storiografica. Intanto come valore in sé: siamo infatti di fronte a uno dei più raffinati letterati della seconda metà dell'Ottocento, l'ascoltato intellettuale nell'azione riformista del governo liberale di Gladstone. Considerato uno degli uomini più colti del suo tempo, è tra gli storici più autorevoli dell'età vittoriana: il piano della *Cambridge Modern History* da lui redatto è l'espressione della sua durevole e prestigiosa influenza nella storiografia: «the monument of the English-speaking historical profession as it emerged from the nineteenth century and the shaper of its thought for the first four decades of the twentieth century» (Altholz 1996:723), ovvero, la «sintesi più autorevole degli ultimi cinque secoli di storia mai apparsa in lingua inglese», come scrisse nel 1964 Sir George Clark inaugurando la *New Cambridge Modern History*. Ancora una volta, curiosamente, ritorna la parola «monumento» riferita alle imprese culturali ispirate da Acton. Del resto questo evento editoriale contribuisce a formalizzare la periodizzazione dell'età storiche, sancendo nel rinascimento l'inizio dell'era moderna. Il primo volume di questo straordinario progetto culturale, edito nel 1902, è proprio *The Renaissance*, aperto da un capitolo intitolato *The Age of Discovery*. E ancora una volta riappaiono insieme i tre nomi con cui abbiamo iniziato questo saggio: il sesto capitolo, interamente dedicato a Machiavelli, fu affidato da Lord Acton alla cura di L. Arthur Burd.<sup>4</sup>

Nella fortuna machiavelliana nella cultura europea e mondiale, il giudizio sull'autore del *Principe* espresso da un personaggio così rile-

---

<sup>4</sup> Cfr. Burd (1902).

vante come Acton non dovrebbe essere disperso. È a suo modo parte stessa della storia del machiavellismo.

Per valutare con maggiore precisione la peculiarità della figura di Acton in questa storia, occorre anche tenere presente che siamo di fronte a una interpretazione di Machiavelli svolta da un erudito che è tra i più noti e dichiarati *liberali cattolici* europei dell'epoca. Un simile aspetto richiede una nota di approfondimento.

Basta scorrere il suo profilo culturale e politico<sup>5</sup> per cogliere la personalità atipica di Acton all'interno del suo più immediato ambiente storico ed ideologico. Intanto egli era l'erede di una nobile casa britannica ramificata in tutta Europa, e anche questo vissuto familiare si riversava nella sua natura, contribuendo a formare una coscienza che ripudiava il nazionalismo e che si apriva ad ideali cosmopolitici. Come scrive un suo biografo, «He came from an aristocratic and cosmopolitan background. He had an Italian birthplace, an English father, a French-German-Italian mother, a supra-national religion and scores of relatives in high places in Church and State in most of the nations of Europe» (Schuettinger 1971:334). Suo nonno paterno era stato difatti ministro di Ferdinando di Borbone, e suo padre sposò a Napoli, dove lui nacque nel 1834, la figlia di un aristocratico tedesco naturalizzato in Francia. Lui stesso avrebbe sposato a trentun'anni una nobile parente, Marie Anna Ludomilla Euphrosina von Arco auf Valley, figlia di un conte bavarese, da cui avrebbe avuto sei figli. Acton perse il padre a soli tre anni, e la madre si risposò con il conte di Granville, leader del partito liberale inglese e più volte ministro britannico, il quale esercitò sul ragazzo un notevole ascendente, almeno inizialmente, cercando di spingerlo all'attività politica. La qual cosa non diede i risultati sperati, sebbene fosse eletto a soli 25 anni alla Camera dei Comuni. Acton infatti non partecipò con entusiasmo alla vita parlamentare, preferendo di gran lunga la ricerca storica e l'attività editoriale. Per la sua formazione fu decisivo il ruolo della madre, la quale ebbe una cura particolare nel cercare per lui i migliori precettori cattolici europei. Così Acton studiò dapprima al St Mary's College di Londra sotto la guida di Nicholas Wiseman, un eminente prelato e insigne intellettuale che era in corrispondenza con Rosmini e Montalembert. Wiseman fu una figura centrale del cattolicesimo inglese (contribuì alla conversione di John Henry Newman) e quando Pio IX ristabilì nel 1850 la gerarchia in Inghilterra lo nominò arcivescovo di Westminster, per elevarlo subito dopo al cardinalato. Successivamente, dopo una parentesi ad Edimburgo, Acton trascorse una tappa decisiva della sua educazione a Monaco, andando ad abitare presso Ignaz von Döllinger, affermato teologo e storico. Con Döllinger Acton condivise le critiche all'ultramontanesimo predominante allora in seno alla Chiesa, senza tuttavia seguire il maestro

---

<sup>5</sup> Sulla vita di Acton vedi Butterfield (1948) e Hill (2000). Per un profilo che riguarda il suo pensiero politico si rinvia a Himmelfarb (1952) e Pezzimenti (1992).

sulla strada della scomunica, che colpì ineluttabilmente il teologo tedesco quando, alla testa di alcuni professori dell'università di Monaco, si oppose platealmente ai decreti del Concilio Vaticano I e in particolare alla costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* che esprimeva la dottrina secondo la quale il papa deve essere considerato infallibile quando parla *ex cathedra*. Acton risolse un tale drammatico conflitto interiore sottomettendosi invece all'autorità, ma dichiarando anche che sentiva di appartenere più all'anima che al corpo della Chiesa.<sup>6</sup> Nelle lettere private continuava ad esprimere il suo doloroso disagio, e a Richard Simpson, tra gli intellettuali inglesi convertiti al cattolicesimo che collaborava al *The Rambler*, la rivista da lui diretta, biasimava spesso la chiusura ecclesiale nei confronti della libertà scientifica: «La Chiesa non può salvare i suoi interessi col negare la verità».<sup>7</sup>

I biografi di Acton hanno comunque sottolineato anche l'aspetto svantaggioso di tali inconsuete possibilità: per la sua «educazione prettamente tedesca e abituato a frequentare l'ambiente aristocratico europeo, Acton fu definito dalla società inglese "uomo del settecento"» (Demarin 2003:96). Quest'ultima in definitiva fu la meno grave delle circostanze rispetto a una situazione più articolata in cui Lord Acton doveva venire a trovarsi: il suo essere "liberale cattolico", peraltro in un paese tradizionalmente avverso ai papisti, lo condannava inevitabilmente ad una condizione di marginalità. In quanto liberale, viveva con sofferenza la sua fede all'interno della Chiesa cattolica, impegnata negli ultimi anni del pontificato di Pio IX ad una stretta dogmatica e ideologica che riduce al limite gli spazi per le istanze liberali e progressiste. Il *Sillabo* (1864) «contenente gli errori del nostro tempo» e gli esiti reazionari del Concilio Vaticano I (1870), con la promulgazione appunto del dogma dell'infallibilità del papa, sono i segni della politica di una gerarchia che si sente assediata dalla modernità, come le mura vaticane dal risorgimento italiano. Anche in quanto cattolico Acton ha motivi di disagio. Intanto, come detto, nello stesso ambiente inglese. Nella celebre *inaugural lecture* su *The Study of History* pronunciata quando fu nominato Regius Professor of Modern History a Cambridge nel 1895, ricorda come quarantacinque anni prima fu costretto a rinunciare a frequentare quella università perché i tre college dove tentò di iscriversi non ammettevano studenti cattolici. Dall'altra parte, anche nel contesto politico a cui idealmente sente di appartenere è guardato con diffidenza, dato che gli stessi liberali vedono nella Roma papale il baluardo del conservatorismo. Proprio per questo, insistere sul suo essere "cattolico liberale" è indispensabile per comprendere la sua identità di uomo e di studioso, e su un tale inscindibile binomio si riassume la cifra della sua vocazione intellettuale e scientifica, con la sua caratteristica visione stori-

---

<sup>6</sup> Su questi aspetti si veda Alatri (1950) e Hart (1994).

<sup>7</sup> Cit. in Alatri (1950:LIII).

ca, politica e morale. Quasi straniero nella sua patria e quasi eretico nella sua chiesa, Acton riesce a risolvere questa sua marginalità in una consapevole personale peculiarità, che egli stesso così descrive in una lettera a un'amica, Charlotte Blennerhassett: «La mia storia è quella di un uomo che ha iniziato credendosi un cattolico sincero e un sincero liberale; che quindi ha rinunciato a tutto quello nel cattolicesimo che non era compatibile con la libertà, e a tutto quello che in politica non era compatibile con la cattolicità».<sup>8</sup>

Una simile dichiarazione di autobiografia morale e intellettuale può essere assunta anche nel versante storiografico, per cui possiamo dire che il Machiavelli di Lord Acton non è rappresentativo del tradizionale giudizio con cui la Chiesa cattolica (come espressione della dottrina ufficiale di questa cultura) ha guardato alle opere del grande Fiorentino: la stessa edizione da lui voluta del *Principe* è del resto in plastica antitesi alla inappellabile condanna dell'*Indice dei libri proibiti*, dove le opere machiavelliane occupano un posto d'onore. Né è del tutto riconducibile, il modo con cui viene letto e proposto Machiavelli dallo storico britannico, alla stessa sensibilità liberale, che ha in Locke il primo teorico moderno delle libertà individuali e fondamentali, le quali trovano nel Leviatano, con una torsione ontologica rispetto alla genesi hobbesiana, l'ordinamento gius-politico che ne permette la loro esplicazione nella misura in cui è incardinato nell'alveo del costituzionalismo. Vale a dire in quel sistema che ha nella separazione dei poteri il suo statuto valoriale, la sua organizzazione istituzionale e la sua prassi politica.

### 3. *La storia moderna, an awakening of new life*

Sebbene Lord Acton non abbia scritto alcun libro, i suoi saggi e articoli, le sue lezioni, gli stessi innumerevoli appunti e schede di lettura e perfino la sua corrispondenza – un prezioso distillato di una stupefacente erudizione – contengono una storiografia e una filosofia della storia che ha fatto scuola in questo campo.

Non dovrebbe essere irrilevante il fatto che una mente così fervida e avida e al contempo una penna così esigente e parsimoniosa abbia dedicato una specifica attenzione al Segretario fiorentino. Anche questo particolare dà la misura del valore che Acton gli attribuisce. Ciò che occorre fare, come abbiamo detto, è inserire questo dettaglio nella cornice generale. Con un'ulteriore considerazione. Machiavelli è stato spesso assunto come simbolo di un'età. Per citare un esempio classico, nel 1869 Francesco De Sanctis scriveva che «Savonarola fu l'ultimo raggio di un passato che tramontava all'orizzonte; Machiavelli l'aurora precorritrice dei tempi moderni; l'uno, l'ultimo tipo del vecchio uomo medievale; l'altro, il primo tipo dell'uomo moderno» (De

---

<sup>8</sup> Cit. in Hill (2000:426).

Sanctis 1957:320). Naturalmente si trattava di uno stereotipo. Anche Acton avrebbe seguito una linea simile appena qualche anno dopo. Solo che, in questo caso, dietro ciò che il simbolo (Machiavelli) rappresenta (l'età moderna), vi è la sua concezione originale dello sviluppo storico. Ovvero un significato preciso di cosa è la modernità, cosa l'ha preceduta, quali sono state le cause del passaggio epocale e quali tendenze si accompagnano dopo questa svolta.

In questo aspetto vi è un elemento di interessante curiosità che forse aiuta a comprendere la peculiare ermeneutica actoniana. Il riferimento è suggestivo perché ha a che fare con il tema della divisione dei periodi storici a cui abbiamo accennato. È noto il ruolo decisivo che ebbe Jacob Burckhardt, sulla scia di Michelet e di Ranke, nell'individuare nel rinascimento lo spartiacque tra l'evo medievale e quello moderno. In questo modo lo storico svizzero contribuiva a determinare quella che successivamente sarebbe risultata una rivoluzione storiografica, vedendo nell'umanesimo italiano la genesi improvvisa e geniale dell'età moderna in contrapposizione all'oscurità del millennio precedente.

Nel già ricordato *The Study of History* di Lord Acton, vi è un passaggio in cui è trasparente l'assonanza, se non il debito, con *Die Kultur der Renaissance in Italien*, il capolavoro di Burckhardt apparso nel 1860.

For our present purpose, then, I describe as Modern History that which begins four hundred years ago, which is marked off by an evident and intelligible line from the time immediately preceding, and displays in its course specific and distinctive characteristics of its own. The modern age did not proceed from the medieval by normal succession, with outward tokens of legitimate descent. Unheralded, it founded a new order of things, under a law of innovation, sapping the ancient reign of continuity. In those days Columbus subverted the notions of the world, and reversed the conditions of production, wealth, and power; in those days Machiavelli released government from the restraint of law; Erasmus diverted the current of ancient learning from profane into Christian channels; Luther broke the chain of authority and tradition at the strongest link; and Copernicus erected an invincible power that set for ever the mark of progress upon the time that was to come. There is the same unbound originality and disregard for inherited sanctions in the rare philosophers as in the discovery of Divine Right, and the intruding Imperialism of Rome. The like effects are visible everywhere, and one generation beheld them all. It was an awakening of new life; the world revolved in a different orbit, determined by influences unknown before. After many ages persuaded of the headlong decline and impending dissolution of society, and governed by usage and the will of masters who were in their graves, the sixteenth century went forth armed for untried experience, and ready to watch with hopefulness a prospect of incalculable change (Acton 1907:3-4).



Sia Burckhardt che Acton furono allievi di Leopold von Ranke, il grande storico tedesco verso il quale Acton nutriva una profonda ammirazione, al punto da scrivere alla moglie che «non c'è uomo i cui libri io abbia letto tanto, le cui orme abbia costantemente seguito». <sup>9</sup> Entrambi ereditarono dall'esempio innovativo del maestro l'uso delle fonti primarie quale metodo rigoroso per indagare le vicende del passato, nonché il peso attribuito alla storia culturale come campo più vasto nel quale spiegarle. Anche quest'ultimo aspetto era uno di quei meriti che Lord Acton riconosceva in Burckhardt, la cui opera sul rinascimento era a suo parere l'unica (insieme alla *Storia dei costumi* di Friedländer) «in cui è stato adeguatamente studiato l'aspetto intellettuale della storia» (Acton 2001:109). Cosicché erano molteplici i punti di contatto con il lavoro storiografico che negli stessi anni lo studioso inglese compiva, e che sarebbe culminato – come abbiamo visto – nella ideazione della Cambridge Modern History che suggellava in sede accademica proprio il concetto di cesura tra le due epoche.

Tuttavia Acton leggeva l'età medievale come un periodo tutt'altro che buio, assegnandogli così un valore contrario a quello che da Burckhardt in poi sarebbe prevalso. Per entrambi, in ogni caso, Machiavelli era uno dei tratti significativi, fino ad incarnarne lo spirito, dell'età nuova, salvo poi dividersi nel fissare il segno di una tale novità. E questo doveva avere le sue conseguenze nell'interpretazione finale che cadeva sul Fiorentino.

Una delle ragioni della differenza tra i due storici, sul medioevo e rinascimento in generale e su Machiavelli in particolare, era il modo di concepire la presenza che il cristianesimo aveva assunto nella civiltà occidentale. Il saggio che al riguardo più di ogni altro esplicita il punto di vista di Acton è *La storia della libertà nell'epoca cristiana*, in cui si fa strada l'idea di un'epoca che è riuscita, anche per vie contraddittorie e perfino involontarie, a stabilire il principio sconosciuto all'antichità della sovranità popolare. In questo faticoso processo proprio la Chiesa, con le sue istituzioni e la sua elaborazione dottrinale, ha giocato una parte straordinariamente importante: «Gregorio VII aveva iniziato lo scredito delle autorità civili, dicendo che esse sono il prodotto del demonio; già in quell'epoca entrambi i partiti venivano costretti ad ammettere la sovranità del popolo e facevano appello ad esso come la fonte immediata del potere». Così anche la contrapposizione tra Guelfi e Ghibellini concorre a stabilire questo principio. L'elogio di Tommaso d'Aquino e Marsilio da Padova sono in questo senso audaci, se leggiamo con quale sicurezza Acton riesce a paragonarli a pensatori politici moderni ai quali siamo abituati a riconoscere la paternità di quei fondamenti su cui si regge il costituzionalismo.

---

<sup>9</sup> Sulle differenze tra la storiografia di Ranke e quella di Acton si rimanda a Ferraresi (2001).

Ecco i sentimenti del più celebrato tra tutti gli autori Guelfi: - “Un Re che venga meno ai propri doveri per ciò stesso pregiudica la propria pretesa ad essere obbedito. Non è una ribellione a deporlo, perché egli stesso è un ribelle che il popolo ha il diritto di deporre. Ma è meglio ancora emendare il suo potere, in modo che egli non abbia la possibilità di abusarne. A questo fine, l'intera nazione deve avere un ruolo nel governo di se stessa; la costituzione deve unire una monarchia limitata ed elettiva con un'aristocrazia di merito, ed una tale miscela di democrazia ammetterà tutte le classi alla funzione governativa, tramite l'elezione popolare. Nessun governo ha il diritto di alzare le tasse oltre il limite determinato dal popolo. Tutta l'autorità politica è derivata dal suffragio popolare, e tutte le leggi devono essere create dal popolo o dai suoi rappresentanti. Non c'è sicurezza per nessuno finché noi dipendiamo dalla volontà di un altro uomo”. Questo linguaggio, che contiene la prima esposizione della teoria Whig della rivoluzione, è preso dai lavori di S. Tommaso d'Aquino. [...] Il migliore autore di parte ghibellina fu Marsilio da Padova. “Le leggi”, egli diceva, “derivano la loro autorità dal popolo e non sono valide senza il suo consenso. Dal momento che l'intero è più grande delle sue parti, sarebbe sbagliato che una sola parte legiferasse in luogo dell'intero; e dal momento che gli uomini sono uguali, sarebbe sbagliato che chicchessia venisse vincolato da leggi prodotte da un altro. Ma quando tutti gli uomini obbediscono alle leggi alle quali tutti gli uomini hanno dato il loro assenso, essi in realtà si governano da soli. Il Monarca, che viene istituito dal legislativo per eseguire la sua volontà, deve essere armato di una forza sufficiente a costringere gli individui, ma non a dominare sulla maggioranza del popolo. Egli è responsabile nei confronti del popolo e sottoposto alla legge; il popolo che lo nomina e gli assegna i suoi doveri, deve controllare che egli obbedisca alla costituzione, e deve deporlo se egli la infrange. I diritti dei cittadini sono indipendenti dal credo che professano e nessun uomo può essere punito a causa della propria religione”. Questo autore, che per certi aspetti vedeva più lontano di Locke e Montesquieu e che a proposito della sovranità del popolo, del governo rappresentativo, della superiorità del legislativo sull'esecutivo e della libertà di coscienza aveva idee tanto chiare sui principi che avrebbero dominato il mondo moderno, visse al tempo del regno di Edoardo II, 550 anni fa (Acton 1999:84-85).

Dall'ampio stralcio riportato vengono già a delinearsi i contorni del medioevo, la cui sostanza è sottratta alla visione persistente di barbarie a cui Burckhardt lo aveva destinato. La conclusione di questo discorso, pur non inficiando quella spaccatura epocale tra le due ere che egli stesso aveva rimarcato, porta ad evidenziare il distintivo e prezioso lascito dell'età di mezzo:

Rivolgendo indietro lo sguardo allo spazio di mille anni che noi chiamiamo Medioevo per fare un bilancio complessivo dell'opera in esso compiuta, se non verso la perfezione delle loro istituzioni, almeno verso la comprensione della conoscenza verità politica, ecco quanto possiamo concludere: il governo rappresentativo, che era quasi sconosciu-

to agli antichi, era divenuto praticamente universale. I metodi di elezione erano certo rudimentali: ma il principio secondo il quale nessuna tassazione era legittima se non quando essa era stata approvata dalla classe che la pagava – cioè che la tassazione era inseparabile dalla rappresentanza – era riconosciuto, non come privilegio di alcuni paesi, ma come diritto di tutti. Nessun principe nel mondo, diceva Philip de Commines, può istituire l'imposta anche soltanto di un penny senza il consenso del popolo. La schiavitù era scomparsa quasi ovunque; e il potere assoluto era ritenuto ancor più intollerabile e criminale della schiavitù. Il diritto di insurrezione fu non soltanto ammesso ma esplicitamente formulato come un dovere imposto dalla religione. Anche i principi dell'*Habeas Corpus Act* e il sistema dell'imposta sul reddito erano già conosciuti. Il principio dominante della politica antica era uno Stato assoluto fondato sulla schiavitù. Il risultato politico del medioevo fu un sistema di stati in cui il potere era limitato dalla rappresentanza delle classi più forti, da associazioni corporative e dal riconoscimento di doveri superiori a quelli imposti all'individuo (Acton 1999:87-88).

Stando così le cose, la vita che rinasce dalla dissoluzione medievale dietro la spinta dello stato moderno genera un mondo che ha perso la capacità di resistere alla tendenza totalizzante del potere politico. Proprio il declino della Chiesa come istituzione, e del cristianesimo come fede religiosa che protegge da "Cesare" la sacralità della coscienza e la sua intangibilità a favore di quello che Hobbes chiamerà con un'efficace metafora il Leviatano, è il segno della tipicità dell'era moderna. A differenza dell'esaltazione del rinascimento come origine dell'individualismo, Acton insiste che la scoperta del medioevo è la coscienza individuale, e questo ha un effetto rivoluzionario per la libertà, perché l'uomo prende consapevolezza dei propri diritti, generando in tal modo il vero contrappeso al dominio dello stato. Per questo motivo il ruolo della religione nella difesa della libertà è essenziale, poiché è la chiesa che si preoccupa della salvezza delle anime contro l'invasività del potere politico (cfr. Gerolin 2009:132-145).

Il più evidente segno dei tempi fu il declino dell'autorità religiosa che così a lungo aveva dominato. Sessant'anni erano passati dall'invenzione della stampa, e già trentamila volumi erano usciti dalle presse europee, prima che qualcuno prendesse l'iniziativa di stampare il Nuovo Testamento in greco. Nel periodo, poi, in cui ogni Stato mise in cima alle proprie preoccupazioni l'unità della fede, si arrivò a pensare che i diritti degli uomini, e i doveri che i loro simili e i loro governanti avevano nei loro confronti, variassero a seconda della religione alla quale essi appartenevano: e così la società non riconosceva le stesse obbligazioni nei confronti di un Turco o di un Giudeo, di un pagano o di un eretico, o di un adoratore del Diavolo, rispetto a quelle riconosciute ad un cristiano ortodosso. Più veniva meno l'ascendente esercitato dalla religione, più lo Stato reclamava nel proprio interesse

questo privilegio di trattare i nemici di essa con criteri eccezionali (Acton 1999:88).

Eugenio Capozzi ha spiegato la prospettiva storiografica e la portata polemica che ispira il discorso di Acton sul medioevo, nel quale colloca «l'atto di nascita della libertà così come è possibile concepirla nella nostra civiltà: e questa scelta interpretativa, in sensibile anticipo sui tempi della storiografia, si pone ancora una volta come polemica contrapposizione nei confronti di una vulgate liberale ottocentesca che, sommando l'eredità nazionalistica illuminista, quella hegeliana e la nascente ortodossia positivista o marxista, identificava la genesi delle libertà proprie dei regimi liberaldemocratici dell'epoca nell'avvento dello stato moderno, nella secolarizzazione politica che tra Cinquecento e Settecento avrebbe spazzato via l'organizzazione politica medioevale. Il liberalismo etico-religioso di Acton rovescia la chiave di lettura dell'idea stessa di modernità; l'organizzazione medioevale dei diritti e dei poteri viene piuttosto da lui indicata come quella che inaugura nozioni 'moderne' come la teoria del governo rappresentativo, il rapporto tra tassazione e rappresentanza, l'elezione, il diritto di resistenza; le garanzie processuali, e soprattutto l'idea della restrizione del potere in base ad un diritto superiore» (Capozzi 1999: 23-24).

Insomma, il medioevo consegna la concezione che «l'anima diveniva più sacra dello Stato» (Acton 1999:147). Una tale espressione che sintetizza la visione che «questa è la radice dalla quale si sviluppò la libertà di coscienza, e con essa tutte le altre libertà necessarie a circoscrivere la sfera del potere» (ibidem), ha un significato enorme, non solo perché racchiude ciò che Acton ritiene essere il patrimonio medioevale, ma anche perché si intravede la sua contrapposizione con l'epoca successiva, di cui Machiavelli diviene il simbolo. In sostanza con l'età moderna inizia quel processo storico e culturale che rovescia quanto il medioevo era riuscito a costruire, svuotando la sostanza della stessa religione, che da baluardo della coscienza diviene mezzo dei disegni criminali del potere.

Durante tutto il periodo dei conflitti religiosi la politica giocò in essi un ruolo predominante. Alla morte degli ultimi Riformatori la religione, invece di emancipare le nazioni, era divenuta un pretesto per gli atti criminali dei despoti. Calvino predicava e Bellarmino teneva lezioni, ma era Machiavelli a regnare (ivi:92).

Del resto, che l'anima sia più sacra dello Stato non è forse un rimando implicito ma vigoroso proprio all'ex Segretario fiorentino, che all'amico Vettori scriveva di amare la patria più dell'anima?

#### 4. *A sublime purpose justifies him*

«Veniamo così alla questione: come amministrò il XVI secolo il tesoro che il medioevo aveva messo da parte?» (ivi:88).

Qui si apre l'interpretazione su Machiavelli, una volta dato il quadro concettuale nel quale è stata composta la sua opera immortale. Proprio a partire da quella domanda che pone i termini della relazione tra medioevo e rinascimento, abbiamo il senso che Acton ascrive al Fiorentino. Che, come vedremo, è duplice ma non ambivalente: due immagini che si sovrappongono in continuità l'una sull'altra. Perché Machiavelli incarna lo *Zeitgeist* della sua epoca, ma al contempo diviene colui che «represents more than the spirit of his country and his age», come scrive all'inizio dell'introduzione al *Principe*. Infatti, per il primo aspetto, Acton vede Machiavelli aderire perfettamente alla tendenza moderna che contrasta l'eredità medievale. Nel saggio in cui indaga *Le origini dello Stato moderno* la conclusione è proprio questa: «La spinta verso il dominio divenne una forza preminente in Europa [...] Per secoli essa venne costantemente proclamata come una questione di necessità e di giustizia. Essa fu la suprema manifestazione dello Stato moderno, secondo l'immagine che Machiavelli ne aveva dato: lo Stato che non tollera limiti né uguaglianza, e non è vincolato da doveri verso uomini o nazioni; che trae profitto dalla distruzione, e santifica qualsiasi cosa contribuisca ad accrescere il proprio potere» (Acton 1999:161). Ecco dunque che l'immagine dello Stato che sorge dal declino ineluttabile delle autorità universali si riflette nella teoria politica che elabora Machiavelli all'origine della modernità, e il suo nome diviene la personificazione di questo modello e di questa linea storica. Non è solo un modello. Non a caso tutto ciò è compiutamente espresso nel discorso (già citato) sulla libertà nell'epoca cristiana, perché la tesi che il peso della religione cristiana fosse inversamente proporzionale all'affermazione dello Stato moderno conducono in modo naturale al manifesto ideologico della nuova realtà politica che Acton assegna al *Principe*.

L'idea che i fini del governo giustificano i mezzi impiegati (*the ends of government justify the means*) fu elaborata sistematicamente da Machiavelli. Quest'ultimo era un politico acuto, sinceramente ansioso di spazzare via gli ostacoli ad un intelligente governo dell'Italia. Gli pareva che il più dannoso ostacolo all'intelligenza fosse la coscienza, e che non si sarebbe mai fatto l'energico uso dell'arte dello Stato che era necessario al successo di ardui progetti politici se i governi si fossero concessi il lusso di lasciarsi frenare da precetti catechistici (Acton 1999:89).

Con un simile approccio, l'esercitazione tipica degli antimachiavellici, specialmente quelli che hanno espresso 'ufficialmente' o 'tipicamente' il punto di vista cristiano, tendente a dare un giudizio morali-

stico su Machiavelli – una deplorazione caricata di invettive, che tra condanna e censura hanno finito con il farne un'icona del male – perde di consistenza, almeno sul versante della comprensione teorica e storica. Certo si comprendono invece, proprio attraverso le argomentazioni di Acton, anche le ragioni di questa sentenza inappellabile da parte cristiana nei confronti di uno scrittore politico che pure terminò i suoi giorni ai margini della politica della propria città. Se i tempi in cui visse lo sfortunato segretario fiorentino erano gli stessi in cui la Chiesa subiva la sfida epocale del potere civile fino a chiudere un'era e aprirne un'altra nel segno della vittoria dello Stato laico emancipato dalla supremazia della religione, Machiavelli, che teorizzava il senso della nuova svolta e la auspicava, diveniva il nemico naturale della visione e degli interessi ecclesiastici per tutto il tempo in cui sarebbe durata questa lotta. Di fatto sarebbe stato agli occhi di quell'ambiente il demonio, l'avversario per eccellenza, proprio perché lo era il nuovo Stato moderno che non riconosceva superiori, secondo l'antica formula medievale. Naturalmente la chiesa non avrebbe rinunciato alla difesa delle sue prerogative mondane. L'enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI è apparsa due anni prima della nascita di John Acton, nel 1832, e si scagliava, tra le altre cose, contro «quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire a ciascuno la libertà di coscienza: errore velenosissimo, a cui apre il sentiero quella piena e smodata libertà di opinione che va sempre aumentando a danno della Chiesa e dello Stato». Il principio era appunto che Chiesa e Stato non dovessero essere separati perché «quella concordia [...] fu sempre fausta e salutare al governo sacro e civile». La violenta condanna del liberalismo politico era dovuta al fatto che esso era avvertito come minaccia mortale tanto per la religione cristiana quanto per l'assolutismo. Non è un caso che ad inaugurare la storia dell'antimachiavellismo sia stato un cardinale assai influente, il rappresentante della Chiesa universale, che scrive all'imperatore Carlo V, l'erede dell'altro potere universale che la storia stava dissolvendo. Nella sua *Apologia ad Carolum V Caesarem* Reginald Pole ammoniva che il *Principe* era scritto con il dito del diavolo: *opus digito Sathanae scriptum*. Ma per quanto l'imperatore asburgico potesse vantare che sui suoi domini non tramontasse mai il sole, di fatto la storia, in apparente contraddizione con la geografia, andava riducendo i confini della corona imperiale a quelli dell'area germanica. Allo stesso modo, parallelamente, il perimetro strettamente politico del cristianesimo, una volta perduta l'autorità universale della cattedra di Pietro, andavano limitandosi allo stato pontificio, una monarchia assoluta che trovava naturale appoggiare i governi retti secondo i medesimi metodi.

Quando Lord Acton era impegnato a conciliare cattolicesimo e liberalismo per liberare la fede dal potere politico e quest'ultimo dall'assolutismo, il processo risorgimentale italiano portava a termine

l'erosione del dominio territoriale della Santa Sede e apriva quel grave dissidio che veniva definito come "questione romana", che solo mezzo secolo dopo un assolutismo dittatoriale avrebbe formalmente sanato. Se Acton riteneva che Machiavelli avesse teorizzato uno Stato svincolato dai dettami della Chiesa, era proprio nel tempo in cui egli polemizzava con il Vaticano per la libertà nella ricerca storica (a tal punto da preferire la chiusura della rivista di cui era direttore piuttosto che staccarsi dalla Chiesa con una scomunica) che quel percorso dello Stato iniziato nel rinascimento sembrava trionfare compiutamente. Ma tra lo storico inglese e la gerarchia ecclesiale vi era un modo opposto di guardare a questo processo. Mentre la glorificazione dello Stato per Acton era un male per la libertà individuale, dato che veniva a saltare il contrappeso al potere politico rappresentato dalla coscienza e dalla religione, per la Chiesa la supremazia dello Stato rappresentava una tragedia, poiché essa veniva a perdere quel patrimonio temporale in cui riteneva consistesse la propria autonomia pastorale e spirituale. Perciò se la dottrina ufficiale cristiana poteva concordare con Acton nel vedere in Machiavelli l'incarnazione dell'esiziale modernità politica, questa consonanza rimaneva superficiale, dato che la Chiesa non poteva seguire Acton nel giudicare che quella modernità fosse pericolosa perché minacciava la libertà, convinta com'era che fosse la libertà a minacciare la Chiesa. E infatti la critica di Acton andava oltre e non poteva che risultare inaccettabile per l'autorità religiosa, poiché Machiavelli e Lutero spezzando il monopolio universale del cristianesimo riducevano la Chiesa a uno stato tra gli altri. Questo era la fine del medioevo. Tra i Leviatani che emergevano con l'età moderna, con i propri *spazi politici* all'interno dei quali rivendicavano sovranità esclusiva, uno di essi era lo Stato della Chiesa.

Era ormai tracciata la strada verso il trionfo della monarchia assoluta sullo spirito e sulle istituzioni di un'epoca che era stata migliore: un trionfo ottenuto non attraverso singoli crimini, bensì per mezzo di una precisa filosofia del crimine e di una così profonda deviazione del senso morale che non se ne erano verificate per trovarne di analoghe bisogna risalire addirittura alla riforma stoica della morale pagana. Il clero, che aveva servito in vari modi la causa della libertà durante la lunga lotta contro il feudalesimo e la schiavitù, fu assimilato agli interessi delle corti. Si era cercato di riformare la Chiesa secondo il modello dell'ordinamento costituzionale, ma i vari tentativi erano falliti, ed anzi avevano conseguito come unico risultato quello di unire la gerarchia ecclesiastica e la Corona in un fronte comune contro il sistema della divisione dei poteri. In Francia come in Spagna, in Sicilia come in Inghilterra, i monarchi più energici riuscirono a ridurre in soggezione la spiritualità: in Spagna, ad esempio, i re ripristinarono per fini propri il tribunale dell'Inquisizione, divenuto oramai obsoleto, cosicché potevano contare su un potere di soggezione che li rendeva efficacemente dispotici. Nell'arco di una sola generazione tutta l'Europa fu attraver-

sata da un cambiamento radicale: dall'anarchia dell'epoca della Guerra delle Due Rose si passò infatti all'entusiasta sottomissione, fino alla soddisfatta acquiescenza verso la tirannide che caratterizzò il regno di Enrico VIII e degli altri re del suo tempo (Acton 1999:90-91).

Non è azzardato spostare o 'applicare' questa lettura che Acton svolge sul trapasso epocale dal medioevo all'era moderna ai tempi di cui egli stesso era testimone, dove emergono conferme di questa linea perseguita dalla Chiesa, con il dogma sulla infallibilità del papa voluto da Pio IX, e quindi con l'enciclica *Quanta cura* e il *Sillabo*. Il magistero pontificio ribadiva solennemente l'opposizione a quegli ideali che Acton cercava di promuovere: la sconfessione ecclesiale delle idee innovatrici culmina con l'esortazione ai principi secolari di saldare un'alleanza tra altare e trono contro gli «amatori d'una impudentissima libertà», come si legge nell'enciclica *Mirari Vos* sulla condanna della separazione tra Stato e Chiesa. Ma proprio qui – nella visione di Acton – vi è quella commistione tra potere religioso e civile che segna la sconfitta della libertà della Chiesa stessa e quindi della libertà *tout court*. Solo uno stralcio di un saggio importante – *Political Thoughts on the Church* – apparso nel 1858 ribadisce questa concezione, evidenziando come la distinzione tra le due sfere rappresenta al contrario una garanzia contro ogni assolutismo, il naturale nemico della libertà come della religione:

We are bound to extend to the utmost, and to guard from every encroachment, the sphere in which we can act in obedience to the sole voice of conscience, regardless of any other consideration. The Church cannot tolerate any species of government in which this right is not recognised. She is the irreconcilable enemy of the despotism of the State, whatever its name or its forms may be, and through whatever instruments it may be exercised. Where the State allows the largest amount of this autonomy, the subject enjoys the largest measure of freedom, and the Church the greatest legitimate influence.[...] Now it is the great object of the Church, by keeping the two spheres permanently distinct,—by rendering to Caesar the things that are Caesar's, and to God the things that are God's—to make all absolutism, of whatever kind, impossible (Acton 1907:203-208).

Per questo il tentativo ermeneutico sulla figura di Machiavelli compiuto da questo autorevole cattolico liberale raffigura una tappa di assoluta importanza nella storia della fortuna machiavelliana. Mentre la Chiesa demonizzava Machiavelli e ne proibiva la lettura, Acton riconduceva il *Principe* al frangente storico in cui l'Italia era schiacciata dal dominio straniero, e al contesto più ampio della grande dinamica storica che vedeva nel rinascimento la genesi del nuovo mondo. Insomma, si muoveva esattamente come aveva scritto nel 1859 al Simpson a proposito della libertà di ricerca all'interno della Chiesa: «La scienza non vale nulla se non è perseguita senza



riguardo alle sue conseguenze e alla sua applicazione. Io penso che i nostri studi dovrebbero essere assolutamente disinteressati, privo di uno scopo. Essi vogliono essere condotti con castità, come la matematica. Questa, almeno, è la mia professione di fede». <sup>10</sup>

Così lo storico inglese si 'limitava' a fare di Machiavelli l'interprete del proprio momento, aprendo una prospettiva innovativa nell'approccio alla sua opera. A tal punto che al di fuori di quelle condizioni in cui era stata composta il suo successo non sarebbe venuto:

La dottrina di Machiavelli non avrebbe superato agevolmente la prova del regime parlamentare, perché la pubblica discussione richiede almeno una professione di buona fede. Ma essa impresso un enorme impulso all'assolutismo, riducendo al silenzio la coscienza di re molto religiosi, e rese simili fino alla confusione il bene e il male. Carlo V offrì 5.000 corone per l'assassinio di un suo nemico; Ferdinando I e Ferdinando II, Enrico III e Luigi XIII fecero uccidere a tradimento i loro sudditi più potenti; Elisabetta e Maria Stuart tentarono di fare lo stesso l'una all'altra (Acton 1999:89).

È dunque nella formazione dello Stato moderno, la cui prima manifestazione è sotto forma dell'assolutismo, che Machiavelli concepisce la sua teoria politica, e che noi possiamo concepire Machiavelli. Come ai tempi del suo lavoro in cancelleria – possiamo aggiungere – la passione politica travalicava l'ambito del proprio ufficio muovendolo in trame più ampie di quelle burocratiche, allo stesso modo Acton suggerisce che il suo acume gli impedisce di rimanere al livello della pura osservazione dei fatti, spingendolo a fornire l'apparato ideologico e teorico ai gruppi di potere che guidavano il nuovo sviluppo storico.

Ho già detto come Machiavelli formulasse la teoria immorale necessaria alla realizzazione dell'assolutismo regio: l'oligarchia assoluta di Venezia richiedeva la stessa garanzia contro la rivolta delle coscienze. Essa fu fornita da uno scrittore abile come Machiavelli, che analizzò le esigenze e le risorse dell'aristocrazia e teorizzò che per essa la miglior sicurezza era il veleno. Ancora un secolo fa, senatori veneziani, dalla vita onorata e persino pia usavano l'assassinio per scopi di pubblica utilità, con scrupoli non maggiori di quelli mostrati da Filippo II o Carlo IX (ivi:98).

Ma oltre al Machiavelli teorico della prima modernità politica, aderente agli interessi borghesi che si coagulano attorno a una dinastia che realizza l'unificazione territoriale del potere statale, ecco l'ulteriore Machiavelli, quello che fa del pensatore acuto il genio uni-

---

<sup>10</sup> Cit. in Alatri (1950:LII-LIII).

versale, colui che scopre ciò che è necessario in politica per far fronte alle sfide epocali e più ancora ad intuire le leggi perenni del potere e ad esporle con una lucidità pari alla propria comprensione.

He was simply a faithful observer of facts, who described the fell necessity that governs narrow territories and unstable fortunes; he discovered the true line of progress and the law of future society; he was a patriot, a republican, a Liberal, but, above all this, a man sagacious enough to know that politics is an inductive science. A sublime purpose justifies him, and he has been wronged by dupes and fanatics, by irresponsible dreamers and interested hypocrites. (Acton 1891:XXXIV)

*Un sublime scopo lo giustifica, e gli è stato fatto torto da sciocchi e fanatici, da sognatori irresponsabili e ipocriti interessati...* Se leggiamo sotto questa luce l'*Introduzione* scritta per il *Principe* di Burd, vediamo che l'impressionante sequela di citazioni e avvenimenti con cui vengono poi fissate le riflessioni personali su Machiavelli non è espressione di uno sfoggio barocco della propria erudizione. È piuttosto lo sforzo volto a sottrarre questo genio del rinascimento alla condanna pretestuosa e pregiudiziale che con il tempo si è riversata su di lui: se tre secoli sono passati dando testimonianza alla veridicità politica del suo pensiero, come Acton scrive in apertura, allora l'unico modo per smontare il mito demoniaco di Machiavelli è proprio quello di ripercorrere la storia del machiavellismo e attestare l'acume delle sue osservazioni generali sulla politica in rapporto ai fatti storici successivi. Partendo da una frase di Michelet – «Rapportons-nous-en sur ceci à quelqu'un qui fut bien plus Machiavéliste que Machiavel, à la republique de Venise» (ivi:XX) – scopriamo, grazie a Lord Acton, che il veleno o il pugnale, o entrambi, erano raccomandati da uomini devoti che avevano come somma preoccupazione la salvezza dello stato o la sua unità, che all'epoca era la stessa cosa. E se perfino il cardinal Pole, che «aveva aperto l'attacco» (ivi:xxii), affermava che «Quanto quis privatam vitam agens Christi similior erit tanto minus aptus ad regendum id munus iudicio hominum existimabitur» (i-vi:XXVII), risulta poi perfino imbarazzante andare dietro a tutte quelle indicazioni che, parallelamente alla leggenda nera di Niccolò, ne abbiano seguito i sagaci precetti. Così, ed è solo un esempio, il poeta Horace Walpole commentava gli avvenimenti della rivoluzione francese descritti da Edmund Burke: «no great country was ever saved by good men, because good men will not go the lengths that may be necessary» (ibidem), qualcosa che sembra annotata direttamente dalla linfa delle opere machiavelliane.

Alla fine di questa minuziosa rassegna si ritorna a Machiavelli, comprendendo perché Lord Acton fosse convinto che l'edizione che lui aveva sollecitato ad Arthur Burd dovesse colmare la lunga inferiorità negli studi machiavelliani. La collocazione del testo nel

background storico e lo scavo delle fonti che Burd aveva approntato per la nuova edizione del *Principe* permetteva di restituire il linguaggio della teoria politica di Machiavelli senza incrostazioni successive, quando l'opuscolo fu concepito per la sua patria. Ad Acton non restava che argomentare come quel piccolo libro contenesse una visione del potere utile per ogni tempo.

Among these utterances of capable and distinguished men, it will be seen that some are partially true, and others, without a particle of truth, are at least representative and significant, and serve to bring Machiavelli within fathomable depth. He is the earliest conscious and articulate exponent of certain living forces in the present world. Religion, progressive enlightenment, the perpetual vigilance of public opinion, have not reduced his empire, or disproved the justice of his conception of mankind. He obtains a new lease of life from causes that are still prevailing, and from doctrines that are apparent in politics, philosophy, and science. Without sparing censure, or employing for comparison the grosser symptoms of the age, we find him near our common level, and perceive that he is not a vanishing type, but a constant and contemporary influence. Where it is impossible to praise, to defend, or to excuse, the burden of blame may yet be lightened by adjustment and distribution, and he is more rationally intelligible when illustrated by lights falling not only from the century he wrote in, but from our own, which has seen the course of its history twenty-five times diverted by actual or attempted crime (ivi:XL).

Com'è noto, il grande progetto intellettuale di Lord Acton fu quello di scrivere una storia della libertà. Per il suo maniacale perfezionismo, un'opera del genere, già così vasta e ambiziosa, non vide mai la luce. Ma rimangono diversi saggi e i suoi appunti che lasciano intravedere le linee di quel disegno, alcune delle quali si è tentato di esprimere qui. Per le cose dette, Niccolò Machiavelli rimane estraneo a questa storia. Gli fanno da ostacolo insormontabile il liberalismo e il cattolicesimo con cui Lord Acton ha costruito la sua storiografia e filosofia politica, nonostante gli abbia tolto il peso della vergogna per avere rivelato il segreto eterno della politica. Il che, tutto sommato, rimane un contributo notevole alla comprensione del *Principe*, prezioso in un'epoca ancora acerba nell'analisi delle fonti dirette – era Acton ad invitare ad aprire gli archivi per lo studio della storia – e soprattutto troppo condizionata dal pregiudizio degli antimachiavellisti, specie quelli ispirati da furore religioso.

Questo gentleman inglese, brillante in società, dalla conversazione fascinosa, poliglotta tanto per nascita quanto per vocazione culturale, che con i figli parlava in inglese, con la moglie in tedesco, con la suocera in italiano e con la cognata in francese; questo erudito meticoloso fino all'eccesso, che amava collezionare libri dei soggetti di suo interesse per arricchire una biblioteca personale che alla fine conterà 70 mila volumi; questo laico, emancipato e devoto ad un tempo, che

con i cardinali Wiseman e Newman era il cattolico più famoso dell'Inghilterra vittoriana e con i vari Macaulay, Bagehot, Green, Cobden, Stuart Mill (solo per citarne alcuni) fu tra i liberali britannici più significativi dell'epoca, al punto che per il suo riconosciuto prestigio intellettuale venne nominato Regius Professor proprio in quell'Università che da ragazzo non riuscì a frequentare per una discriminazione religiosa; questo studioso – si diceva – avrebbe dovuto occupare un posto davvero memorabile nella storia della fortuna di Machiavelli per avere promosso la prima edizione commentata del *Principe* che oggi è ritenuta un capolavoro. La sua passione per la storia non dovette essere l'unica motivazione per un'impresa così rischiosa come questa. In Machiavelli poteva apprezzare qualità che una perenne ostilità non permetteva venissero lodate pubblicamente, e che John Acton probabilmente riteneva fosse doveroso e saggio divulgare. Le qualità naturalmente erano riferite alle riflessioni sul potere. Lo stesso Acton fu immerso in politica, ma con evidente riluttanza, prediligendo all'ufficio di parlamentare al quale venne eletto il ruolo riservato di consigliere del primo ministro liberale Gladstone, di cui fu intimo amico. Del resto, figliastro di un altro uomo politico di assoluto rilievo, il ministro degli affari esteri della più grande potenza mondiale di allora, conosceva assai bene la natura del potere e le sue dinamiche fino ai recessi più tortuosi.

Egli ha mostrato quale *sublime purpose justifies Machiavelli*, e noi siamo tentati di avvertire un senso intimo della parafrasi, forse non priva di lievissima ironia, lasciata in questa che sembra essere una citazione obliqua di Acton. Quel «ends of government justify the means» su cui si è fondato il secolare machiavellismo e antimachiavellismo viene spiazzato di fronte alla improvvisa consapevolezza del debito immenso che tutti noi abbiamo nei confronti dell'antico segretario della repubblica fiorentina: averci spiegato senza reticenze o mistificazioni gli *arcana imperii* è il fine sublime che giustifica Machiavelli.

Forse questo è il primo tentativo, aperto e organico, di giudizio storiografico, al di là dei riferimenti velati o paludati, o prudentemente disseminati nelle pagine di pensatori cristiani meno avversi, da parte di un cattolico dichiarato su uno scrittore pervicacemente censurato e maledetto dalle autorità ecclesiastiche e da quanti ne seguivano le indicazioni. In ciò risiede il «fine sublime» di Lord Acton: interpretare Machiavelli senza «lodarlo, difenderlo o scusarlo», ma anche ripudiando le ingiurie degli «sciocchi e dei fanatici, dei sognatori irresponsabili e degli ipocriti interessati». Questo il suo grande merito, che possiamo definire 'storico'.

## Bibliografia

- ACTON JOHN E. E. D., 1891, *Introduction To L. A. Burd's Edition of Il Principe by Machiavelli*, Oxford: Clarendon Press.
- ACTON JOHN E. E. D., 1907, *The History of Freedom and Other Essays*, edited with an introduction by John Neville Figgis, Reginald V. Laurence, London: Macmillan.
- ACTON JOHN E. E. D., 1950, *Cattolicesimo liberale: saggi storici*, a cura di Paolo Alatri, Firenze: Le Monnier.
- ACTON JOHN E. E. D., 1999, *Storia della liberta*, a cura di Eugenio Capozzi, Roma: Idea-zione.
- ACTON JOHN E. E. D., 2001, *Storia e liberta*, a cura di Furio Ferraresi, Roma-Bari: La-terza.
- ALATRI PAOLO, 1950, *Introduzione a John Acton, Cattolicesimo liberale: saggi storici*, cit.
- ALTHOZ JOSEF L., 1996, "Lord Acton and the Plan of the «Cambridge Modern History»", *The Historical Journal*, vol. 39, n. 3, pp 723-736.
- BURCKHARDT JACOB, 1961, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze: Sansoni.
- BURD LAURENCE ARTHUR, 1891, *Introduction to Niccolò Machiavelli, Il Principe*, cit.
- BURD LAURENCE ARTHUR, 1897, *Le fonti letterarie di Machiavelli nell'Arte della guerra*, Tip. della R. Accademia dei Lincei, pp. 187-250.
- BURD LAURENCE ARTHUR, 1902, *Machiavelli*, in *The Cambridge Modern History*, vol. I: *The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 190-218.
- BUTTERFIELD HERBERT, 1948, *Lord Acton*, London: Historical Association.
- CAPOZZI EUGENIO, 1999, *Introduzione a John Acton, Storia della liberta*, cit.
- DEMARIN ANNA, 2003, "Una lettura degli *Acton Papers*. Scritti sulla liberta e rivoluzio-ne", *Storia della storiografia*, vol. 44, pp. 21-42.
- DE SANCTIS FRANCESCO, 1957<sup>3</sup>, *Scritti critici*, II, a cura di Luigi Russo, Bari: Laterza.
- FERRARESI FURIO, 2001, *Postfazione a John Acton, Storia e liberta*, cit.
- GEROLIN ALESSANDRA, 2009, *Persona, liberta, storia. Studio su Lord Acton*, Milano: Vita e Pensiero.
- GILBERT FELIX, 1977, *Machiavelli e Guicciardini: pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Torino: Einaudi.
- HART JOSEPH A., 1994, *Lord Acton and the first Vatican Council: a view of infallibility from his writings and unpublished manuscripts*, Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- HILL ROLAND, 2000, *Lord Acton*, New Haven: Yale University Press.
- HIMMELFARB GERTRUDE, 1952, *Lord Acton: a study in conscience and politics*, London: Routledge & K. Paul.
- INGLESE GIORGIO, 1995, *Introduzione a Niccolò Machiavelli, Il Principe*, Torino: Einaudi, pp. V-XLV.
- INGLESE GIORGIO, 2006, *Per Machiavelli: l'arte dello stato, la cognizione delle storie*, Roma: Carocci.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1891, *Il Principe*, cit.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1995, *Il Principe*, cit.
- PEZZIMENTI ROCCO, 1992, *Il pensiero politico di lord Acton: cattolici inglesi nell'Ottocento*, Roma: Studium.
- PRICE RUSSELL, 2005, *L. Arthur Burd, Lord Acton, and Machiavelli*, in *Victorian and Ed-wardian responses to the Italian Renaissance*, edited by John Easton Law, Lene Østermark-Johansen, Aldershot: Ashgate, pp. 257-280.
- SASSO GENNARO, 1986, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., t. 1, Milano-Napoli: Ricciardi.
- SCHUETTINGER ROBERT L., 1971, *The Education of Lord Acton*, in Friedrich A. Hayek et al., *Toward Liberty: Essays in Honor of Ludwig von Mises on the Occasion of his 90th Birthday*, vol. II, Menlo Park: Institute for Humane Studies, pp. 334-346.

*Abstract*

*THE SECRET OF MEN SINCE BORN: IL MACHIAVELLI DI LORD ACTON*

*(THE SECRET OF MEN SINCE BORN: LORD ACTON'S MACHIAVELLI)*

*Keywords:* Lord Acton, Machiavelli, Liberalism, Catholicism, L. Arthur Burd.

Lord Acton was one of the most eminent intellectuals of the Victorian age. His political thought aimed at reconciling his Catholic faith with liberal principles. Although he has never written a book, his essays expressed an historiography that has exerted great influence in the study of history, the most known example of which is the *Cambridge Modern History*, conceived by Lord Acton himself. This article aims at showing that his interpretation of Machiavelli, expressed in the introduction to the famous edition of the *Prince* edited by Arthur Burd, is a precious testimony of the widespread circulation of Machiavellian thought in Europe.

GIORGIO E. M. SCICHLONE  
Università degli Studi di Palermo  
Facoltà di Scienze Politiche  
Dipartimento di Studi Europei (D.E.M.S)  
giorgio.scichilone@unipa.it

# Norme editoriali

1. **Gli autori devono inviare le proposte di contributi al Direttore della rivista all'indirizzo di posta elettronica: [storiaepolitica@unipa.it](mailto:storiaepolitica@unipa.it) La redazione, sentito il comitato scientifico e gli anonimi referee, comunicherà il parere sull'accettazione del pezzo entro 60 giorni dalla presentazione.** Gli elaborati, in forma definitiva e rispondenti alle norme editoriali, devono indicare l'Università o ente di provenienza e un indirizzo di posta elettronica. L'articolo deve contenere in inglese un abstract, di massimo ottocento battute spazi inclusi, 5 keyword inerenti il contenuto del lavoro e, se l'argomento lo richiede, i codici della JEL classification.
2. I testi, di massimo ottantamila battute, spazi inclusi, realizzati in file word con il carattere Bookman Old Style di dimensione 10, vanno suddivisi in paragrafi titolati. La redazione si riserva la facoltà di apportare modifiche ai titoli. Le note vanno collocate a piè di pagina con richiamo in apice e scritte con carattere dimensione 8.
3. Le brevi citazioni di massimo tre righe, corredate da un preciso riferimento alla fonte, vanno racchiuse con virgolette a *caporale*: «.....». Nel testo le citazioni più estese devono essere riportate in un capoverso a sé stante, separate da un rigo vuoto al principio e al termine e con dimensione del carattere 9. Le citazioni delle opere oggetto di ricorrenti richiami vanno indicate con un acronimo. Nella prima citazione va riportato il titolo esteso e accanto la sigla tra parentesi. Esempio: *La Scienza della legislazione* (LsdI). In alternativa all'acronimo può impiegarsi un'abbreviazione.
4. L'evidenziazione di parole o termini particolari va indicata con le virgolette ad apice «.....». Non vanno utilizzati il grassetto e il maiuscoletto. Il corsivo è limitato ai vocaboli di una lingua differente.
5. I richiami bibliografici nel testo e nelle note devono indicare il cognome dell'autore e l'anno di pubblicazione racchiusi tra parentesi tonde mentre l'eventuale anno dell'edizione originale richiede le parentesi quadre. Es: (Matteucci 1997:138); (Smith 2006 [1776]). I riferimenti agli autori devono essere corredate dall'anno di pubblicazione riportato tra parentesi. Es: Mill (1848).
6. La bibliografia finale consiste nell'elenco completo delle citazioni inserite nel testo e nelle note e va compilata come segue:
  1. FERRONE VINCENZO, 2003, *La Società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari: Laterza.
  2. TRAMPUS ANTONIO (a cura di), 2005, *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*, Bologna: il Mulino.
  3. EINAUDI MARIO, 1975, *Rousseau*, in Luigi Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali, IV, L'età moderna*, Torino: Utet, pp.403-446.
  4. SOLA GIORGIO, 2003, "Classe dominante, classe politica ed élites", *Il Pensiero politico*, n 3, pp.464-484.

# Instructions for authors

**Potential contributors will send the final version of their paper to the Editor-in-chief at [storiaepolitica@unipa.it](mailto:storiaepolitica@unipa.it) . Editors will communicate if the paper has been accepted within 60 days from its submission, after consulting the scientific committee and the anonymous referees.**

Each contribution must follow the style sheet instructions and it must include an abstract in English (max. 800 characters), 5 keywords, the JEL classification codes (if necessary) together with 'bio-data' details (name, e-mail address, affiliation) using the same font and format as for the article.

## Style sheet instructions

1. Each article must be written using a Word file. It must contain max. 80.000 characters, including spaces.
2. Use character 10 of Bookman Old Style for the main part of your text.
3. Divide your article in titled paragraphs (editors will reserve the faculty to modify titles).
4. Notes must be footnotes, using Bookman Old Style, character 8.
5. Short quotations (max. 2-3 lines) must be put in inverted commas (e.g. « ... ») and followed by their source.
6. Quotations, which are longer than 2-3 lines, will not be put in inverted commas. They must be preceded and followed by a blank line. Use Bookman Old Style, character 9.
7. If you often quote one or more works, which are the subject matters of your dissertation, use the acronym of their titles, except for the first quotation which must refer to the whole title followed by its acronym in round brackets.
8. Foreign words must be in italics. If you want to underline words or particular terms, put them in quotation marks (e.g. “ ... ”) without using bold type or small capital letters.
9. References, both in the text and notes, must specify the author's surname and the date of publication in round brackets, e.g. (Matteucci 1997) or (Matteucci 1997:38). References to authors must be followed by the date of publication. If the publication date of the original version is also quoted, it must be put in square brackets, e.g. (Smith 2006 [1776]).
10. The final bibliography must list all the references which have been included in the text and notes.
  - a) Books  
TRAMPUS ANTONIO (ed.), 2005, *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangeri e la sua fortuna europea*, Bologna: il Mulino.
  - b) Articles in volumes  
EINAUDI MARIO, 1975, *Rousseau*, in Luigi Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, IV, *L'età moderna*, Torino: UTET, pp. 403-446.
  - c) Articles in reviews  
SOLA GIORGIO, 2003, “Classe dominante, classe politica ed élites”, *Il Pensiero politico* 3, pp. 464-484.



# Abbonamento/Subscription

Abbonamento 2011: Italia € 60,00 (cartaceo o online); € 80,00 (cartaceo e online). Estero € 80,00 (cartaceo od online); € 100,00 (cartaceo e online). Abbonamento sostenitore: € 150,00. I pagamenti vanno versati al Dipartimento di Studi Europei Cod. BSICITRRPA1 IBAN: IT55Y0102004663000300098873 causale: abbonamento 2011 "Storia e Politica". Si prega di compilare e spedire per fax la scheda abbonamento annessa alla rivista.

2011 Subscription (price list): Italy € 60,00 (print or online); € 80,00 (print and online). Foreign Overseas € 80,00 (print or online); € 100,00 (print and online). Supporting subscription: € 150,00. Payment must be made by bank transfer to:

Dipartimento di Studi Europei Cod. BSICITRRPA1 IBAN: IT55Y0102004663000300098873 Reason for bank transfer (must be indicated on the form): Subscription 2011 "Storia e Politica".

Please fill in the subscription form attached and fax it.