

RESISTENZA E DIRITTO PUBBLICO.  
IL MACHIAVELLI RIVOLUZIONARIO DI SILVIO TRENTIN

*Paolo Carta*

Tra le carte di Gian Vincenzo Pinelli, il bibliofilo di origine napoletana stabilitosi a Padova alla metà del '500 e in possesso di una collezione di volumi ammirata e visitata da tutta Europa, c'è un elenco di libri indispensabili per chi desideri occuparsi di Stato. L'elenco è prezioso, perché appartiene a una personalità, che, sia pure con grandi difficoltà, riuscì sempre a superare i limiti imposti dalla censura libraria, tipica della politica ecclesiastica del tempo. Tanto più che si tratta di un elenco stringato e selettivo, che include volumi appartenenti sia alla tradizione riformata (calvinista), sia a quella cattolica, molti dei quali già posti all'Indice.

L'elenco di scritti «in materia di Stato» è una sorta di palinsesto di opere di diritto pubblico, diremmo noi, realizzato proprio nel momento in cui quest'ultimo si andava definendo. È interessante notare innanzitutto che i volumi inclusi siano stati tutti scritti e pubblicati nel '500, quasi fosse chiaro al suo estensore che prima nessuno avesse discusso e posto il problema dello Stato nei termini in cui lo si poneva allora. Ciò non accade in altre liste di volumi presenti tra le carte pinelliane. Ad esempio in quelli dedicati alla formazione dei «fanciulli principi e non principi», o in altri, assai più articolati, nei quali si presentano libri sulla ragion di stato, che includono opere classiche e la trattatistica antecedente al XVI secolo.

Il problema dello Stato, nel momento della sua definizione teorica, si poneva come riflessione intorno alla possibilità di ripristinare una relazione tra politica e diritto pubblico, intorno alla possibilità stessa di regolare secondo principi giuridici qualcosa che nasceva con un vizio d'origine. Tra i libri in materia di Stato, inclusi nell'elenco pinelliano, troviamo al primo posto gli *Aurei avvertimenti* del giurista Francesco Guicciardini, cioè i *Ricordi*. Il volume, con la complicità dello stesso Pinelli, era stato pubblicato per la prima volta in Francia nel 1576 dall'esule repubblicano fiorentino Jacopo Corbinelli, che lo aveva dedicato a Caterina de' Medici. Si trattava di un'opera stesa in più riprese dall'autore della *Storia d'Italia* e antecedente agli anni '30 del secolo. In uno degli avvertimenti, il quarto presente in quella edizione, si leggeva: «Tutti li stati, chi ben considera la loro origine, sono violenti, da le Republiche in poi, ma nella lor patria e non più oltre, né ci veggio potestà alcuna, che sia legittima, né anco quella

dell'Imperatore, che è in tanta autorità, che dà ragione a gl'altri, perché fu maggiore usurpatione che nessuna altra quella de Romani, che usurpò l'Imperio»<sup>1</sup>. Il ricordo continuava con un'affermazione scandalosa, che il primo editore aveva cassato, per non incorrere nella censura. Si affermava infatti: «né eccettuo da questa regola [cioè dall'origine violenta] e preti, la violenza de' quali è doppia, perché a tenerci sotto usano le arme temporali e spirituali»<sup>2</sup>. Non si trattava semplicemente della riproposizione di un'idea, appartenente alla tradizione giuridica, secondo la quale il potere civile sarebbe nato essenzialmente da una tirannide, ma piuttosto della consapevolezza dello storico, che aveva indagato sulla genesi violenta degli stati, dell'impero e dello stato pontificio, come rivelano molte pagine di altre sue opere, le *Cose fiorentine* e la *Storia d'Italia* innanzitutto. Nella successiva redazione dell'avvertimento, risalente al 1530, Guicciardini aggiunge all'assunto: «Non si può tenere stati secondo coscienza», cioè, tradotto nello schema giuridico del tempo, secondo i principi del diritto, «poiché, chi considera l'origine loro, tutti sono violenti», eccettuate le repubbliche, quando non desiderano espandere i propri confini. Tutta la riflessione sullo Stato nel '500, in tal senso, fu una lunga riflessione intorno ai suoi limiti, che fondamentalmente partiva dal presupposto individuato anche da Guicciardini.

Nell'elenco di libri, a seguire, si ritrovano gli scritti di quanti avevano plagiato o preso le mosse dalle regole guicciardiniane, cioè il Lottini, il Sansovino e Remigio Nannini. Né potevano mancare, naturalmente, le grandi elaborazioni giuridiche come *La République* di Jean Bodin o il *Du droit des magistrats* di Théodore de Bèze, affiancate dai *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* di Giusto Lipsio, i *Discorsi* del La Noue, la *Ragion di Stato* di Botero, i *Discorsi Historici* di Cosimo Bartoli, quelli del Cavalcanti, i trattati di Sebastiano Erizzo, di Paruta, Scipio di Castro, Vincenzo Dini e Annibale Scoto.

L'opera più risalente inclusa nell'elenco pinelliano è però quella di Machiavelli, seguita dall'«Antimachiavelli», cioè dal trattato del giurista ugonotto Innocent Gentillet, stampato nel 1576. Il Fiorentino è indicato semplicemente con «Machiavelli», a significare che tutto il suo corpo di scritti fino ad allora conosciuto e pubblicato (ma soprattutto il *Principe* e i *Discorsi*) occupava un posto fondamentale in quella stringata selezione. Machiavelli fu colui che nel '500, recuperando in modo del tutto nuovo il diritto pubblico romano, aveva posto al centro della teoria politica il problema dello Stato, della sua fondazione, del suo mantenimento

<sup>1</sup> F. Guicciardini, *Più consigli et avvertimenti... in materia di Republica e privata*, Morel, Parigi 1576, p. 2. Nelle edizioni moderne il ricordo A 70 (B 95) poi C 48, contiene la lezione corretta, che corrisponde anche a quanto Guicciardini aveva scritto nel *Dialogo del reggimento di Firenze*: «dalle repubbliche in fuori, nella loro patria e non più oltre».

<sup>2</sup> Id., *Ricordi*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 1994, p. 76.

e ampliamento, delle sue forme di governo e delle sue relazioni con gli altri stati. Dagli studi machiavelliani era scaturita la lunga elaborazione teorica e dottrinale sul diritto pubblico moderno. Poco importava a chi aveva compilato quell'elenco se questo processo si era sviluppato in termini critici rispetto a Machiavelli<sup>3</sup>. Tutto il dibattito aveva avuto origine con la sua opera<sup>4</sup>.

Ritornare sulle pagine di Machiavelli, particolarmente in tempi bui, ha significato per tanti anche ritornare a discutere le origini dello Stato e le origini del suo diritto. In questo senso mi pare vada intesa anche la lettura machiavelliana di Silvio Trentin, nel 1935, maturata sulla scorta di alcune pagine di Salvemini. Machiavelli, nella sua opera su *La crise du droit et de l'état*, è colui che per la prima volta ha trattato lo «Stato come istituto esclusivamente terreno avente nella conservazione e nello sviluppo di sé medesimo il proprio unico fine», lasciando in eredità al pensiero europeo del XVI e XVII secolo, segnato dalle grandi controversie religiose e politiche suscitate dalla Riforma e dal costituirsi delle monarchie assolute e nazionali, l'elaborazione sistematica di teorie già abbozzate dal medio evo sulla origine naturale e contrattuale della società e del diritto, sulla sovranità popolare, sui diritti reciproci dell'individuo e dello Stato<sup>5</sup>. Il Machiavelli di Trentin è innanzitutto l'autore dei *Discorsi*, il sostenitore di un modello repubblicano ricalcato sull'esempio dei Romani. Egli si contrapponeva pertanto all'apologia del *Principe*, prodotta dal fascismo, mediante la quale il regime giustificava in nome dell'«energica politica di potenza dello Stato»<sup>6</sup>, ogni violazione ai più elementari principi di giustizia.

In un altro momento particolarmente penetrante de *La crise du droit et de l'état*, Trentin richiama esplicitamente la lezione machiavelliana, laddove discute la relazione tra rivoluzione e diritto, tra rivoluzione e ordine. «Guardiamoci da sistemi belli e pronti di fantasie letterarie», scriveva, e «accontentiamoci di giudicare la realtà come appare nelle sue manifestazioni meno equivoche, secondo quel principio immanente del diritto di cui la storia non ha mai smentito la validità»<sup>7</sup>. Nella società contempo-

<sup>3</sup> Per comprendere quali furono gli effetti delle traduzioni machiavelliane sul pensiero giuridico e politico francese, basterà oggi osservare l'importante lavoro di digitalizzazione sul sito: <<http://hyperprince.ens-lyon.fr>>.

<sup>4</sup> Si veda ora R. Descendre, *Stato*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, II, a cura di G. Sasso, G. Inglese, Treccani, Roma 2014, pp. 570-576.

<sup>5</sup> G. Salvemini, *La rivoluzione francese, 1788-1792*, Pallestrini, Milano 1907, p. 56, citato anche da S. Trentin, *La crise du droit et de l'état*, L'Englatine, Paris-Bruxelles 1935, p. 366.

<sup>6</sup> C. Schmitt, *Macchiavelli* (1927), trad. a cura di G. Cospito, il Melangolo, Genova 2014, p. 31.

<sup>7</sup> Cito dall'antologia curata da F. Cortese, *Libertà individuale e organizzazione pubblica in Silvio Trentin*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 200-201.

ranea, dominata dai fascismi e dai regimi totalitari, il diritto positivo gli appariva integralmente asservito all'arbitrio e alla forza. Ciò poteva reggere unicamente perché le forme continuavano ad essere rispettate: solo a questa condizione, infatti, un regime di forza poteva sostituire uno stato di diritto. Il fascismo, secondo lui, aveva in tal modo scavato un solco profondo nell'Europa dividendola in due diverse parti antagoniste: l'Europa di oggi e quella di ieri, «l'Europa che ha creato l'ascesa trionfale della democrazia capitalista, dall'Europa illuminata dal crepuscolo tempestoso del capitalismo»<sup>8</sup>. Il fascismo aveva prodotto il progressivo sgretolamento di tutti i supporti che reggevano il capitalismo. Eppure la democrazia capitalista non desiderava opporsi alle aspirazioni del fascismo, ma anzi le affiancava, assimilandone le parole d'ordine, care ai dittatori: autorità, nazione e ordine. Laddove quest'ultimo si presentava tale solo nella sua facciata formale, non rispondendo nei fatti ad alcun requisito di giustizia. Independentemente dalla sua forma, dunque, fosse monarchica o repubblicana, lo Stato rimaneva integralmente in mano al potere esecutivo e diveniva «organismo esclusivo del diritto», distruggendo ogni forma di autonomia della vita sociale e restaurando la «vecchia mistica della sovranità»: «non conoscendo altri obblighi che quelli che si impone da sé, altra legge che la sua volontà, altre garanzie che la sua parola». Trentin implicitamente rievocava la classica forma della tirannide velata, sulla quale si era esercitata la tradizione giuridica medievale e che ancora costituiva il cruccio della riflessione politica sulla relazione tra repubbliche e principati nel '500: «Sia conservando senza cambiamenti esteriori l'architettura ornamentale dell'antico edificio statale costruito all'insegna della democrazia, sia ornando di un sottile velo di vernice democratica le costruzioni di ogni nuova tirannia, i governanti si vantano di poter sempre giustificare con il consenso dei governati l'esercizio del loro diritto di comandare»<sup>9</sup>. Le tirannidi medievali non erano che «dolci regimi di autorità paterna», come avrebbe detto Guglielmo Ferrero, se paragonati alle derive autoritarie contemporanee. Trentin invitava dunque a vigilare e a cogliere i fascismi osservandoli nel loro divenire, come germinazioni delle democrazie corrotte. Rilevava inoltre l'inconciliabilità delle premesse del regime capitalista con qualsiasi tentativo di edificazione del diritto.

La soluzione della crisi non poteva che essere rivoluzionaria. L'antitesi tra diritto e rivoluzione era secondo lui «un vano artificio» adottato da quei giureconsulti che si richiamavano al formalismo giuridico e che non conoscevano altro diritto che il diritto positivo, identificato con il «diritto ufficiale». Nella rivoluzione la violenza, in quanto volta a ripristinare un ordine, è perciò essa stessa legge: è creatrice di diritto. Nella storia di

<sup>8</sup> Ivi, p. 192.

<sup>9</sup> Ivi, p. 193.

ogni popolo si riscontrano momenti, come quello che l'Europa attraversava allora, in cui le istituzioni, che traggono forma e autorità dal diritto, hanno esaurito ogni facoltà creatrice, «essendosi isolate da ogni forza vitale». Per cui è loro possibile garantire una disciplina alla coesistenza sociale, unicamente mediante la «violazione sistematica del principio del diritto»:

In questi momenti in cui la legalità non copre che un ruolo 'ancillare', accontentandosi di essere solo un ornamento mutevole di disordine, il ristabilimento dell'ordine – che è una condizione sine qua non della continuità della storia umana della quale nessuna società, quando giunge inesorabile l'ora critica, è in grado di fare a meno – non può essere ottenuto che con la rivoluzione<sup>10</sup>.

Niente di strano se a questo proposito Trentin rinviava espressamente, un principio di Machiavelli, poiché «non fu enunciato da nessuno più chiaramente che da lui»<sup>11</sup>:

Quando l'ordinamento sociale è corrotto bisogna che la società si sbarazzi di tutto l'insieme delle istituzioni che si dimostrano ormai inadatte o insufficienti a soddisfare le sue necessità e i suoi ideali, bisogna che ritorni al punto di partenza della sua formazione in quanto totalità e che definendosi, per un istante, una semplice unità etica, si appresti a ricostruire lo stato secondo le sue nuove necessità e i suoi nuovi ideali. 'Sono dunque meglio organizzate ed hanno una vita più lunga quelle repubbliche che, grazie ai loro ordinamenti, possono spesso rinnovarsi o che, a causa di fatti accidentali che si verificano al di fuori di detti ordinamenti, riescano a realizzare dei rinnovamenti'. A seguito di questi fatti accidentali non solo si salvano ma migliorano... 'I buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi e le buone leggi proprio da questo tumulto che tante persone dalla vista corta condannano senza riflettere; poiché chi considera con attenzione lo scopo al quale tendono, non tarderà ad accorgersi che non hanno causato alcun esilio o alcuna violenza tali da nuocere al bene comune, ma leggi ed ordinamenti che sono vantaggiosi alla libertà pubblica. Quando il disordine è talmente profondo che gli ordinamenti esistenti si dimostrano incapaci di operare un riassetto 'è necessario che gli uomini che vivono insieme, sotto un determinato regime, ritrovino se stessi, o con l'aiuto di fatti accidentali esterni (guerra) oppure con l'aiuto di fatti accidentali interni (rivoluzione)'.

Questo lungo sunto, che è anche, a suo modo, un'interpretazione di *Discorsi*, III, 1 (oltre a I, 2 e I, 4) si risolveva in una considerazione dal

<sup>10</sup> Ivi, pp. 201-202.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

carattere esistenziale, che riprendeva in modo del tutto peculiare la metafora organicistica dello stato, tipica anche del pensiero machiavelliano. Fondamentalmente Machiavelli, secondo Trentin, intendeva insegnare al popolo che nei momenti critici si debba «ritrovare se stessi», cioè sottomettersi tutti alla stessa unità di misura, «tener conto per ognuno della medesima dignità di uomo, riprendere dall'origine quel processo di formazione dello statuto della vita sociale che solo può rendere possibile il crollo definitivo degli ordinamenti superati»<sup>12</sup>. Con un salto, che fa quasi pensare al grande inquisitore di Dostoevskij, monologo anch'esso peraltro segnato dalle pagine del Machiavelli, Trentin rivela che questo principio machiavelliano è essenzialmente anche il pensiero stesso di Cristo: «La rivoluzione non ha senso se non quando genera una nuova vita adeguando le istituzioni sociali ai principi supremi della coesistenza».

Era un bel modo di presentare il carattere rivoluzionario, costituente, potremmo dire, del pensiero machiavelliano dinanzi a un regime, quello fascista, che aveva fatto del Segretario fiorentino un sostegno della propria politica condotta in violazione alle stesse leggi eccezionali, emanate a propria difesa. Perpetrata con «metodi presi a prestito dal Basso Impero, ringiovaniti e messi a punto con la tecnica modernissima dei gangsters americani»<sup>13</sup>.

Le pagine di Trentin andrebbero lette accanto e in contrapposizione a quelle di chi come Leo Strauss aveva scritto del Machiavelli: «only an evil man will stoop to teach maxims of public and private gangsterism»<sup>14</sup>. Oppure di Bertrand Russell, se solo fosse vera la testimonianza di Isaiah Berlin, secondo la quale, questi avrebbe sostenuto che il *Principe* fosse «a handbook for gangsters»<sup>15</sup>. Al di là della veridicità o meno di questa attribuzione, ciò che è più interessante ai nostri fini è l'invito di Berlin a mettere in relazione l'espressione di Russell con quella di Mussolini, il quale nel suo *Preludio al Machiavelli* («Gerarchia», aprile 1924) aveva definito il *Principe* un *vademecum* per l'uomo di governo, per l'uomo di Stato: laddove Machiavelli aveva scritto 'principe', secondo la sua superficiale lettura, doveva intendersi Stato. Non è il caso di addentrarsi in queste letture, che hanno comunque sempre trovato i loro sostenitori<sup>16</sup>. Come

<sup>12</sup> Ivi, p. 202.

<sup>13</sup> Ivi, p. 195.

<sup>14</sup> L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe 1958, p. 9.

<sup>15</sup> I. Berlin, *The Originality of Machiavelli*, in Id., *Against the Current*, ed. By H. Hardy, Princeton University Press, Princeton 2013, p. 44.

<sup>16</sup> Interessante a questo proposito è il saggio, pubblicato in quegli stessi anni, di A.J. Lien, *Machiavelli's Prince and Mussolini's Fascism*, «Social Science», IV (4), 1929 (August, September, October), pp. 435-441. Per un quadro generale si rinvia a X. Tabet, *Machiavel et le fascisme italien*, in P. Carta, X. Tabet (a cura di), *Machiavelli nel XIX e XX secolo*, Cedam, Padova 2007, pp. 214-215.

è stato detto il *Principe* non è solo il «trattato» politico più conosciuto, ma anche quello che più di ogni altro si pensa di conoscere pur senza averlo mai letto<sup>17</sup>.

La pagina di Trentin era di segno radicalmente opposto rispetto alle banalizzazioni del pensiero machiavelliano presentate dal fascismo, ed egli non era il solo a leggere Machiavelli in quel modo. Come sappiamo, molti fuorusciti, perseguitati politici, ed esuli in patria, tra i quali sarà sufficiente ricordare i nomi di Gobetti, Gramsci o Matteotti, ritornarono in quegli anni alle pagine machiavelliane, riscoprendone il carattere «resistenziale», i cui effetti si erano dispiegati su tutta la riflessione politica e giuspubblicistica nei cinque secoli seguiti alla pubblicazione delle sue opere. Non stupisce che su questa scia proprio di recente vi è stato chi, come Philip Bobbit, ha ripreso a parlare di Machiavelli come di un «costituzionalista», «a clear-sighted prophet of a new constitutional order»<sup>18</sup>. Ciò è vero non solo in relazione ai *Discorsi*, tanto apprezzati da Trentin, nei quali è chiaro l'orientamento repubblicano del suo autore, ma anche per il *Principe*, cui si deve la controversa fortuna machiavelliana. Del resto proprio l'idea di un'unitarietà dell'opera del Machiavelli è documentata dal manoscritto pinelliano, dal quale si è partiti.

Il Machiavelli del *Principe* è colui che ha sperimentato gli effetti della caduta della repubblica, di cui fu, al fianco del gonfaloniere Soderini, uno dei più fedeli servitori. Che ha subito la tortura, il carcere e l'esilio, ad opera dei nuovi signori, i Medici, veri e propri fautori di una tirannide velata, secondo gli schemi della tradizione giuridica medievale. Se nel suo scritto del 1513 li chiamava principi, non era certo perché non cogliesse lo scarto che separava quel regime appena instaurato dalle libertà repubblicane. Come scriveva in *Discorsi* I, 58, «de' principi si parla sempre con mille paure e mille rispetti»<sup>19</sup>. Molto probabilmente pensava ancora di poter essere in certo qual modo capace di influenzare la condotta del nuovo principe, Giuliano o Lorenzo, che potenzialmente aveva a sua disposizione un potere privo di limiti, persuadendolo a operare per il bene del popolo fiorentino. Quando non di tutta la penisola, se si considera l'appello rivolto a un «redentore» disposto a pigliare «una bandiera» per liberare l'Italia dai barbari, contenuto nell'ultimo capitolo e che tanto piacque al Risorgimento.

Il suo amico Francesco Guicciardini, parlando di sé, potrebbe aver ben espresso anche i sentimenti che muovevano Machiavelli durante la stesura del *Principe*, quando in un suo avvertimento scrisse:

<sup>17</sup> G. Mattingly, *Machiavelli's Prince: Political Science or Political Satire?*, «American Scholar», 27, 1958, pp. 482-491: 482.

<sup>18</sup> Ph. Bobbit, *The Garments of Court and Palace*, Grove Press, New York 2013, p. 12.

<sup>19</sup> N. Machiavelli, *Opere*, I, a cura di C. Vivanti, Einaudi-Gallimard, Torino-Parigi 1997, p. 320.

Credo sia ufficio di buoni cittadini, quando la patria viene in mano di tiranni, cercare d'averne luogo con loro per potere persuadere el bene e detestare el male; e certo è interesse della città che in qualunque tempo gli uomini da bene abbino autorità. E ancora che gli ignoranti e passionati di Firenze l'abbino sempre intesa altrimenti, si accorgerebbono quanto pestifero sarebbe el governo de' Medici se non avessi intorno altri che pazzi e cattivi<sup>20</sup>.

Questo ricordo guicciardiniano può essere adoperato per comprendere molte scelte compiute da intellettuali, giuristi e politici sotto i regimi tirannici e dispotici. Può in certo senso aiutare a chiarire molte biografie, che appartengono a una lunga storia politica non solo italiana. Tuttavia, va ricordato che Guicciardini distingueva sempre tra tirannide e tirannide. Se quella dei Medici gli appariva tutto sommato ancora sopportabile e indirizzabile a vantaggio della città, mediante il consiglio di quegli uomini da bene che fungevano da limiti vivi al potere, compensando quanto avrebbe dovuto fare la legge, si dava anche il caso di un tiranno sanguinoso e bestiale, per salvarsi dal quale, egli ammetteva «non è regola o medicina che vaglia, eccetto quella che si dà alla peste: fuggire da lui el più discosto che e el più presto che si può»<sup>21</sup>. E bestiale era per lui quel signore che «entra ne' pericoli senza considerare quello che importino», colui che non presta ascolto ai consigli ed è pronto a mettere a repentaglio lo Stato e dunque la vita stessa del suo popolo, agendo sconsideratamente<sup>22</sup>.

Queste idee hanno caratterizzato anche il pensiero di Machiavelli, benché il suo essere fautore di una repubblica popolare lo abbia sempre tenuto distante dagli ideali ottimatizi del suo amico. Anch'egli, che nell'esilio del 1513 desiderava ancora essere impiegato dai Medici sia pure a «fargli voltolare un sasso», credette di poter persuadere loro «el bene e detestare el male». Di convincerli a perseguire la gloria, assoluto bene terreno, considerando la salvezza dello Stato e del proprio popolo quale legge suprema, secondo il celebre motto ciceroniano. Stabilito questo limite, per il resto, si trattava di indurre il principe a perseguire quegli effetti che non gli avrebbero alienato il favore del popolo, il quale desidera, solamente, non essere dominato. Così va interpretato quel celebre passo del capitolo XVIII del *Principe*: «Nelle azioni di tutti li uomini, e massime de' principi, ove non è iudizio a chi reclamare, si guarda al fine». Per giudicare un potere supremo, non soggetto ad appello, e tale è di fatto il potere di colui che Machiavelli chiama principe, si guarda al fine, si guarda all'esito delle sue azioni, ai loro effetti. Se egli desidera

<sup>20</sup> Guicciardini, *Ricordi*, cit., p. 135 (C 220).

<sup>21</sup> Ivi, p. 95 (C 101).

<sup>22</sup> Ivi, p. 93 (C 95).



mantenere il favore del popolo, «facci dunque di vincere e mantenere lo stato; e' mezzi sempre fieno iudicati onorevoli e da ciascuno saranno laudati; perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa, e nel mondo non è se non vulgo, e' pochi non ci hanno luogo quando gli assai hanno dove appoggiarsi»<sup>23</sup>. Insomma, il suo intento era quello di limitare un potere, nei fatti «illimitato», e di trovare i modi per farlo, persuadendo il destinatario dell'opera a seguire i suoi consigli, mediante i quali avrebbe perseguito al tempo stesso il bene proprio e quello del popolo: il bene comune e dello Stato.

L'opera era stata composta in modo tale che qualora il suo appello fosse stato disatteso, avrebbe certamente dato l'occasione ai lettori di giudicare con assoluta chiarezza la natura tirannica del potere mediceo. In tal senso il *Principe* può anche leggersi, per le allusioni che esso contiene, per la scelta degli esempi, tra i quali spicca quello (negativo) di Cesare Borgia, forse la personalità più odiata dai Fiorentini del tempo, come una satira dei tiranni o se si vuole come «le livre des républicains», secondo le celebri parole di Rousseau (*Contrat social* III, 6)<sup>24</sup>. Dietro la lettura «obliqua» di Rousseau c'era una lunga tradizione di difese del Machiavelli, condannato dalla censura cattolica e bersaglio polemico del calvinismo. Alberico Gentili, il giurista riformatore che visse in esilio in Inghilterra e in Germania, alla fine del '500, definì Machiavelli uno strenuo difensore della democrazia e nemico della tirannide: allevato e cresciuto in una repubblica, per la quale aveva svolto tutti i suoi incarichi politici. Con i suoi scritti, secondo l'esule, si era proposto non già di istruire il tiranno, ma piuttosto di svelare al popolo i segreti della politica tirannica, per offrirgli le armi necessarie a difendere efficacemente la propria libertà<sup>25</sup>. Più tardi, Ugo Foscolo, che in tal modo interpretò Machiavelli, poté affermare che solo coloro che avevano lasciato l'Italia «per seguire la riforma della religione, potevano soli difendere il Machiavelli» nel tardo Cinquecento<sup>26</sup>.

Tale fu anche il Machiavelli degli esuli repubblicani, che già avevano lasciato Firenze e la penisola, dopo la caduta della seconda repubblica fiorentina e la definitiva restaurazione medicea, negli anni '30 del '500.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 166-167.

<sup>24</sup> Mattingly, *Machiavelli's Prince: Political Science or Political Satire?*, cit.; J.O. Ward, *Reading Machiavelli Rhetorically: The Prince as Covert Criticism of the Renaissance Prince*, «California Italian Studies», 2, 2011, <<http://escholarship.org/uc/item/4sc5s550>>; J.M. Najemy, *Machiavelli and Cesare Borgia: A Reconsideration of Chapter 7 of The Prince*, «The Review of Politics», 75, Special Issue 04, Fall 2013, pp. 539-556; E. Benner, *Machiavelli's Prince: A New Reading*, Oxford University Press, Oxford 2013.

<sup>25</sup> P. Carta, *Gentili Alberico*, in *Enciclopedia machiavelliana*, I, a cura di G. Sasso e G. Inglese, Treccani, Roma 2014, pp. 599-601.

<sup>26</sup> U. Foscolo, A. Ridolfi, *Scritti sul Principe di Niccolò Machiavelli*, a cura di P. Carta, C. Del Vento, X. Tabet, Nicolodi, Rovereto 2004.

Il *Principe* fu stampato nel 1532, cinque anni dopo la morte del suo autore e un anno dopo la stampa dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (composti presumibilmente dal 1515 al 1519). Perduta ogni speranza di persuadere un privato cittadino, al quale la fortuna aveva regalato il principato, a non sprecare una simile occasione, Machiavelli ritornò agli studi. In particolare, riprese una questione, che era emersa fin dai primi anni della sua esperienza politica e che restò una costante nell'evoluzione del suo pensiero: comprendere in che modo fosse possibile educare, non più un principe, ma un popolo intero al «vivere civile», a compiere scelte e a giudicare, con il preciso fine di fondare e mantenere una repubblica.

Si comprende perciò l'interesse di esuli come Trentin per quest'opera. Machiavelli era convinto che anche nei tempi corrotti, in cui viveva, fosse possibile trovare il modo «di fare aprire gli occhi a' popoli». E l'opera, ancora oggi, non ha smesso di regalare ai critici e ai lettori occasioni per ripensare alla politica e ai termini in cui essa può divenire oggetto di un sapere trasmissibile attraverso l'insegnamento.

Nel proemio al secondo libro Machiavelli, infatti, dichiarava: «Gli è officio di uomo buono, quel bene che per la malignità de' tempi e della fortuna tu non hai potuto operare, insegnarlo ad altri, acciocché sendone molti capaci, alcuno di quelli più amato dal cielo possa operarlo». Tra le altre cose, dunque, i *Discorsi* si presentano come un'appassionata e a suo modo, rigorosa, lezione rivolta a quanti desiderano «affaticarsi» per la propria patria, con l'intento di istituire e realizzare un «vero vivere politico». Il suo programma ermeneutico-pedagogico fu l'esito di una ricerca avviata mediante «la cognizione delle antiche e moderne cose»<sup>27</sup>. Per seguirlo nell'impresa, che lo avrebbe dovuto condurre alla scoperta di un sapere civile e politico, Machiavelli richiedeva al lettore la disponibilità ad abbandonare il modo consueto di leggere le storie. Egli, infatti, intendeva discorrere intorno a quei modi che andavano necessariamente osservati nel «governo» e nei «giudizi di stato» (*Discorsi*, II, 23), così come suggeriti dall'esempio dei Romani, esposto nell'opera di Livio.

Esito di «lezioni», poiché composti su sollecitazione della scuola di giovani letterati d'elevato ingegno, che era solita riunirsi presso l'Orto de' Rucellai, i *Discorsi* conservano quella loro originaria caratteristica. La sua insolita lettura di Livio diventava dunque una discussione politica, condotta secondo ragione, che si sarebbe dovuta tradurre in un efficace progetto di educazione civile, ambizioso nel metodo e contrario «alla commune opinione» negli esiti e giudizi finali.

La storia aveva per lui un significato eminentemente politico. Pertanto si doleva di come nel diritto pubblico e nella politica, nelle «cose pubbliche», come lui scriveva, «le virtuosissime operazioni» contenute nelle

<sup>27</sup> G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, Bulzoni, Roma 2011, p. 49.

storie, «operate da regni e repubbliche antique, dai re, capitani, cittadini e latori di leggi», restavano al più oggetto di ammirazione. Anzi, «in tanto da ciascuno in ogni minima cosa fuggite, che di quella antiqua virtù» non era rimasto alcun segno. Eppure non mancavano esempi, come lo erano il diritto civile e la medicina, che testimoniavano quotidianamente nella vita di una città in quale modo ci si potesse servire efficacemente della storia. Nelle cause civili, cioè «nelle differenze che intra cittadini civilmente nascono, o nelle malattie nelle quali gli uomini incorrono», si era sempre fatto ricorso a quei «iudizii» e a quei «remedii» che dagli antichi erano «stati iudicati o ordinati». Le «leggi civili», aggiungeva, «non sono altro che sentenze date dagli antichi iureconsulti, le quali, ridutte in ordine a' presenti nostri iureconsulti iudicare insegnano». Così come la medicina «non è altro che esperienze fatte dagli antichi medici, sopra le quali fondano e' medici presenti e' loro iudizii» (*Discorsi*, I, proemio).

Se dunque in due ambiti così vitali e sensibili per la vita civile, ci si appellava a quei giudizi e a quei rimedi, la cui efficacia era stata testata nel tempo, attraverso l'esperienza, perché mai non era possibile fare altrettanto «nello ordinare le repubbliche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio»? Se i giureconsulti potevano essere istruiti all'esercizio della loro professione, affinando il proprio giudizio, mediante lo studio di un corpo di leggi e sentenze ricavate dalla storia e dall'esperienza della propria professione, perché non era possibile replicare il modello pedagogico con chi governava una repubblica?<sup>28</sup> Per riuscire nell'intento era necessario rileggere le storie e interpretarle esattamente al modo dei giuristi e dei medici: illustrandone «la vera cognizione» e insegnando a trarre dalla loro lettura «quel senso» che «hanno in sé». Era in fondo necessario fare per il diritto pubblico ciò che già era stato fatto nel diritto civile. Nei *Discorsi*, dunque, Machiavelli presentava ciò che a lui pareva esser stato storicamente «ben giudicato» nella sfera pubblica.

Tra il '15 e il '17, gli sembrò finalmente di trovare nei giovani che frequentavano gli Orti Oricellari, quanti desideravano servirsi di lui, pensando, «per imitare gli antichi, d'operare qualche cosa grande»<sup>29</sup>. I *Discorsi* non intendono offrire soluzioni immediate per la politica italiana e fiorentina, affidandole alla virtù di un cittadino, al quale la fortuna ha assegnato un ruolo d'eccezione<sup>30</sup>. Si presentano piuttosto come «una "institutio populi"», destinata, dunque, alla formazione di un popolo, che saliva così «per la prima volta sul proscenio della riflessione politica»,

<sup>28</sup> M.P. Gilmore, *Humanists and Jurists. Six Studies in the Renaissance*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1963, pp. 26-27.

<sup>29</sup> Filippo de' Nerli, *Commentarii de' fatti civili occorsi dentro la città di Firenze dall'anno MCCXV all'anno MDXXXVII*, Mertz e Majer, Augusta 1728, p. 138.

<sup>30</sup> Si veda a proposito con riferimento a Cosimo de' Medici, *Discorsi* I, 33.

forte dell'esperienza dei romani «che popolo erano stati nel pieno significato – istituzionale, oltre che morale e politico – del termine»<sup>31</sup>. Imitare i Romani, per lui, aveva anche questo significato.

Lungo il corso dell'opera tuttavia la questione dell'imitazione degli antichi assume contorni sempre più sfumati. Il proemio al secondo libro, ad esempio, si apre con una critica rivolta contro l'incondizionata esaltazione del passato rispetto al presente, colta a suo modo da Trentin. L'irragionevole lode per il passato, secondo Machiavelli, nasceva da diversi motivi. Innanzitutto perché gli storici, obbedendo per lo più alla «fortuna de' vincitori», fanno sì che dell'antichità «non s'intenda al tutto la verità». Spesso essi nascondono «quelle cose che recherebbono a quelli tempi infamia» e magnificano «quelle altre che possano partorire loro gloria». Quanti leggono le storie, inoltre, non sono mossi da odio o invidia, poiché, a differenza di quanto accade loro nel presente, il passato, infatti, non li coinvolge mai direttamente. «Odiando gli uomini le cose o per timore o per invidia», dunque, «vengono ad essere spente due potentissime cagioni dell'odio nelle cose passate, non ti potendo quelle offendere, e non ti dando cagione d'invidiarle». Machiavelli conclude notando però che non sempre lodare il passato sia frutto di un errore. Proponendo quel costante rapporto tra natura e società, caratteristico del suo pensiero, egli aggiungeva che «qualche volta è necessario» agli uomini giudicare «la verità», perché le cose umane sono sempre in moto, «o le salgano o le scendano» (*Discorsi*, II, *proemio*)<sup>32</sup>. Chi nasceva allora in Italia o in Grecia, pertanto, aveva «ragione di biasimare i tempi suoi e laudare gli altri», perché non conosceva altro che estrema miseria, infamia e vituperio. Nel presente, «maculato» di brutture di ogni genere, non aveva modo di scorgere «osservanza di religione, non di leggi, non di milizia». Questi vizi gli risultavano ancor più detestabili perché risiedevano «in coloro che sedevano pro tribunali, comandavano a ciascuno, e volevano essere adorati».

Nella dura accusa rivolta contro un presente corrotto, egli inserisce anche una considerazione sul rapporto tra vecchi e giovani, con cui deplora l'inclinazione dei primi a biasimare ingiustificatamente il presente rispetto al passato. Coloro che invecchiano, afferma, rimpiangono gli anni della loro giovinezza, perché il loro giudizio è corrotto dal mutare degli appetiti, che variano, indipendentemente dal mutare dei tempi: «perché mancando gli uomini, quando gl'invecchiano, di forze e crescendo di giudizio e di prudenza, è necessario che quelle cose che in gioventù parevano loro sopportabili e buone, rieschino poi invecchiando insop-

<sup>31</sup> C. Vivanti, *Introduzione*, in Machiavelli, *Opere*, I, cit., p. XV.

<sup>32</sup> Si veda C. Vivanti, *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica*, Bulzoni, Roma 2008, p. 111.

portabili e cattive; e dove quegli ne doverrebbero accusare il giudizio loro, ne accusano i tempi». Gli appetiti degli uomini sono insaziabili, ma la loro bramosia naturale deve scontrarsi necessariamente con i limiti di quel che la fortuna concede loro di ottenere. Come scrive anche in *Discorsi* I, 37: «la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa». Ciò procura quella «mala contentezza» per ciò che già si possiede e fa sì che i più vecchi deplorino i tempi presenti, lodino i passati e «desiderino» i futuri, «ancora che a fare questo non fussono mossi da alcuna ragionevole cagione».

Certamente Machiavelli nella sua opera avrebbe proseguito a lodare l'antica Roma più che l'Italia del suo tempo, senza timore di incorrere in quell'inganno di cui accusava altri. La degenerazione dei «modi» e degli «ordini» di quegli anni gli appariva, nel confronto con l'antica Roma, più chiara che il sole. Il suo compito era unicamente quello di insegnare i modi virtuosi dei romani e contrapporli con animosità e in modo manifesto alla corruzione dei tempi presenti, affinché i più giovani fossero capaci di «fuggire questi e prepararsi ad imitar quegli, qualunque volta la fortuna ne dessi loro occasione».

In «pochi altri libri di “pensiero politico”», com'è stato notato, «è possibile, come nei *Discorsi*, seguire con altrettanta precisione, e così organicamente, la genesi della costruzione teorica della critica delle condizioni politiche di uno stato, delle sue strutture, delle leggi, come Machiavelli suole esprimersi, e degli ordini, della virtù dei cittadini, della filosofia politica dei suoi ceti dirigenti»<sup>33</sup>. Il loro pregio sta proprio nel non proporsi come un'astratta costruzione dottrinale, anche nei momenti, come in *Discorsi* I, 2, in cui Machiavelli discute temi classici della teoria politica, qual è la differenza tra le diverse forme di governo. Il capitolo, caro a Trentin, è introdotto dalla riflessione intorno ai modi con cui pervengono a un proprio ordine quelle città che si governano fin dal principio come repubbliche o come principati, secondo il libero arbitrio. Alcune, ordinate da un «uomo prudente» hanno avuto «ad un tratto» quelle leggi capaci di garantire loro una vita sicura per lungo tempo (Sparta). Altre, come Roma, hanno raggiunto un proprio ordine solamente col trascorrere degli anni e «secondo gli accidenti». Queste ultime, pur incontrando molte difficoltà, possono diventare perfette, solo se fin dal principio hanno intrapreso «il diritto cammino», benché restino sempre esposte a gravi pericoli. Gli uomini, infatti, non si accordano mai su una nuova legge che stabilisca un nuovo ordine, se prima non gli si sia stata mostrata la necessità di doverlo fare. E questa necessità non può che giungere da un pericolo esterno che minaccia la vita stessa della repubblica. Pertanto

<sup>33</sup> G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, I, il Mulino, Bologna 1993, p. 480.

è molto facile per una repubblica cadere in rovina prima ancora che sia stato possibile condurla «a una perfezione d'ordine».

Dovendo illustrare «quali furono li ordini della città di Roma», Machiavelli presenta sei diverse forme di governo, tre pessime e tre buone in sé, ma così esposte alla corruzione che anch'esse finiscono per essere insidiose. Le tre forme buone sono tradizionalmente il «principato, ottimati e popolare». I tre governi «rei», «tirannico, di pochi e licenzioso», dipendono però a loro volta dai tre buoni, perché ciascuna forma è così affine a quella più vicina, che con estrema facilità si passa dall'una all'altra: «perché il principato facilmente diventa tirannico; gli ottimati con facilità diventano stato di pochi, il popolare senza difficoltà in licenzioso si converte». Pertanto, qualora un «ordinatore» desideri istituire una delle tre forme buone, non potrà mai sperare di garantire alla repubblica una lunga durata, «perché nessun rimedio può farvi, a fare che non sdruciolli nel suo contrario, per la similitudine che ha in questo caso la virtute ed il vizio». «In ogni cosa», come chiarisce più avanti, è sempre «nascosto qualche proprio male, che fa sorgere nuovi accidenti» (*Discorsi*, III, 11). Seguendo Polibio con la consueta «spregiudicatezza antiaccademica»<sup>34</sup>, Machiavelli presenta, dunque, la sua idea di repubblica mista, che per lui resta la migliore forma (I, 2).

Quanti condannano i tumulti sorti tra i nobili e la plebe nella repubblica romana, secondo lui, biasimano proprio «quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma», prestando attenzione unicamente ai «romori ed alle grida», senza considerare i «buoni effetti che quelli partorivano». Come già aveva anticipato nel *Principe* (cap. IX), in ogni repubblica, e il suo pensiero era rivolto innanzitutto a Firenze, si trovano «due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi». Tutte le leggi che si «fanno in favore della libertà» nascono dalla «disunione loro», come testimoniava la storia romana. Non vi era ragione, dunque, per definire «inordinata» una repubblica come Roma, che aveva generato tanti esempi di virtù. Come sottolineava Trentin, i buoni esempi, del resto, nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle leggi e le buone leggi a Roma furono il frutto di «quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano». Chi esaminerà «il fine», cioè l'effetto dei tumulti, comprenderà che essi non diedero mai vita a qualcosa di contrario al bene comune, ma solamente a «leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà»<sup>35</sup>. In ogni repubblica, perciò, giudicava necessario, dare al popolo il modo di «sfogare l'ambizione sua», soprattutto in quelle «che nelle cose importanti» se ne «vogliono valere». Tanto più che i deside-

<sup>34</sup> Ivi, p. 483.

<sup>35</sup> Per le fonti e il bersaglio polemico di queste critiche machiavelliane, si veda Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit.

ri dei «popoli liberi» sono poco pericolosi per la libertà, perché nascono unicamente dal timore o dal sospetto di essere «oppressi». E quando questi timori siano infondati, afferma, seguendo Cicerone, è sempre possibile trovare un rimedio, con l'ausilio di un «uomo da bene», che con le sue parole, li persuada del contrario<sup>36</sup>. Machiavelli contrappone, dunque, l'ordine antico e il disordine contemporaneo, rilevando come entrambi siano stati generati «dal vivere libero allora, ed ora dal vivere servo». Solo dove i popoli si sentono liberi e sicuri, è possibile «pensare a' privati e pubblici commodi; e l'uno e l'altro viene maravigliosamente a crescere». Ciò non potrà mai accadere quando si è soggetti al dominio altrui, quando si vive in servitù.

E giungiamo al passo presentato da Trentin, che discute questa metafora, ponendola in una prospettiva rivoluzionaria e costituente. *Discorsi* III, 1 si apre con l'idea che tutte le «cose del mondo hanno il termine della vita loro». Solo quelle che non subiscono alterazioni, se non «a salute» e mai a loro danno, possono aspirare a seguire fino alla fine il corso che «è loro ordinato dal cielo». Le sole «alterazioni» salutari a una repubblica, che egli chiama «corpo misto», sono quelle capaci di riformarla, quando inizia a corrompersi e «disordinare», riconducendola verso i suoi principi. Ciò può avvenire con una legge, «la quale spesso rivegga il conto agli uomini che sono in quel corpo», o attraverso un «uomo buono» che con i suoi esempi e la sua virtù produca quei medesimi effetti che avrebbe dovuto generare l'«ordine». Gli ordini, aggiunge Machiavelli, hanno bisogno di essere vivificati dalla virtù di un cittadino «il quale animosamente concorre ad eseguirli contro alla potenza di quegli che li trassano». Il principio è valido per ogni tipo di organizzazione, per ogni «setta». L'esempio che egli offre è quello della religione cristiana, la quale se non si fosse ritirata verso il suo principio, grazie agli esempi di San Francesco e San Domenico, si sarebbe del tutto spenta:

Perché questi, con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta: e furono sì potenti gli ordini loro nuovi, che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino; vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ci danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obediencia loro, e, se fanno errore, lasciargli gastigare a Dio: e così quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella punizione che non veggono e non credono. Ha, adunque, questa rinnovazione mantenuto, e mantiene, questa religione.

<sup>36</sup> Cfr. *Discorsi*, I, 58: «A un popolo licenzioso e tumultuario, gli può da un uomo buono essere parlato e facilmente può essere ridotto nella via buona; a un principe cattivo non è alcuno che possa parlare, né vi è altro rimedio che il ferro».

L'interpretazione che Trentin offre di questo capitolo, ricorda assai da vicino quel che Hannah Arendt ha scritto di Machiavelli nel suo saggio dedicato all'idea di Rivoluzione<sup>37</sup>. Non si trattava per lui, così come per Machiavelli, di incoraggiare il semplice e nostalgico ritorno al passato. Egli era certo che il futuro dell'Italia sarebbe stato la repubblica. Era però necessario avviare questo processo di rinnovamento, ritornando a quei principi da cui lo Stato, come problema politico e giuridico, aveva avuto la sua origine. Così come Robespierre, che aveva affermato come l'intero programma della Rivoluzione francese era stato già scritto a grandi linee nei libri di Machiavelli, anche Trentin ritrovava nelle pagine del Fiorentino quella straordinaria ed efficace relazione tra rivoluzione (poco importa che mancasse la parola), ordine e novità. In fondo anche tutta la sua opera, così come la sua vicenda biografica, può essere riassunta con quel motto, caro a Machiavelli, «amo la patria più dell'anima», che non significa altro se non amare la patria più di se stessi.

<sup>37</sup> H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Comunità, Torino 1996, pp. 34-35.



PARTE SECONDA

LA 'RESISTENZA' PRIMA, DURANTE E  
DOPO LA RESISTENZA

