

naturalista in religione come è un naturalista in metafisica, e rigido empirista e, se si vuole, sensista in gnoseologia. Ma la sua religione naturale, a differenza di tanti altri sistemi in cui la religione naturale si è opposta alla religione positiva, è pure la stessa religione positiva. E in questa medesimezza è la forza della sua polemica contro la Protesta e contro il Machiavellismo; e questo concetto è alla base così dell'ideale religioso della *Città del sole* come del sistema teocratico della *Monarchia Messiae*.

Campanella è mistico insieme e razionalista, come Bruno. Paragonarlo, come fa il Blanchet, ai modernisti francesi dei nostri giorni (Loisy e Le Roy) è smarrire il filo dell'intendimento di Campanella. E il Blanchet lo sente quando torna a parlare della tendenza panteistica del suo autore. Il quale può realmente riunire in sé motivi inconciliabili al recente modernismo, perchè egli parte da un concetto della divinità da una parte e della umanità o spiritualità della natura dall'altra, per cui veramente si può sentire quell'immanenza del divino nell'uomo, cioè dell'essere nel pensiero, che i cattolici modernizzanti del secolo XIX non furono più in grado di asserire dopo che dalla posizione del Campanella eran derivate quelle filosofie, a cui il cattolicesimo aveva sentito la necessità di opporsi recisamente.

G. G.

FRANCESCO ERCOLE. — *L'etica di Machiavelli* (in *Politica*, vol. VI, fasc. I-II, settembre 1920, pp. 1-37).

Lodammo altra volta due eccellenti memorie del prof. Ercole sulle dottrine del M. intorno allo Stato (*Critica*, XVI, 310-12); alle quali egli aggiunse l'anno scorso un succoso articolo (*Lo Stato in M.*, in *Politica*, settembre 1919, pp. 334 ss.). E ora siam lieti di vedere che a quegli studi con pari acume e diligenza egli stesso abbia pensato di dare la base necessaria con un'indagine sistematica intorno all'etica del Machiavelli. Argomento, anche questo, già troppe volte trattato, e che non pare possa prestarsi a nuove considerazioni; e sul quale, per dir la verità, nè anche l'Ercole riesce propriamente a conclusioni che si possano dir nuove; ma che riesce bensì, come già aveva fatto per la teoria dello Stato, a definire con rigorosa precisione e a collocare nella massima luce possibile mediante un esame analitico, condotto con molta sagacia critica, di tutti gli scritti del Machiavelli. L'interpretazione fondamentale che egli dà della dottrina del M. è in sostanza quella del De Sanctis, come fu chiarita e confermata dal Croce; della cui *Filosofia della pratica* l'Ercole fa tesoro per chiarire la struttura del pensiero del Machiavelli, rischiando magari d'introdurre in qualche punto idee del Croce che non potevano essere in uno scrittore del Cinquecento. Ma cotesta interpreta-

zione riceve in questo studio una dimostrazione e uno svolgimento che non aveva ancora avuta, e vien determinata in tutti i particolari e nella graduale articolazione di tutto il pensiero meravigliosamente coerente del Machiavelli. E per questo riguardo lo studio del prof. Ercole si può dire cosa nuova e di capitale importanza nella letteratura machiavellesca troppo più ricca in quantità che in qualità.

Ma lo stesso svolgimento sistematico che il prof. Ercole ha fatto della tesi desanctisiana, trae la sua esposizione fino al limite della dottrina del Machiavelli. Quella tesi, com'è noto, consiste nel ridurre il problema principale del Machiavelli a un problema di carattere, o, come il Croce ha detto, di volontà economica: che è un problema morale in quanto nel carattere o in questa pura volontà economica — che è ciò che nel linguaggio del Machiavelli è detto virtù — è la base della volontà morale, ossia della stessa realtà etica. Questa virtù, infatti, è l'ideale del Machiavelli. E il prof. Ercole dimostra benissimo come la virtù, nei suoi rapporti con la fortuna, o realtà di fatto o naturale che è il presupposto dell'operare umano, sia la realizzazione della libertà umana: e di questo concetto indica esattamente i rapporti storici col pensiero dell'Alberti e degli Umanisti precedenti. Giustissime le osservazioni intorno alle radicali differenze tra questa virtù di M. da una parte e la virtù aristotelica e quella stoica od epicurea dall'altra. Ben definito il germe di questa differenza quando oppone l'etica del M. come volontaristica, e cioè umana, all'etica greca tutta intellettualistica ed essenzialmente naturalistica. Veramente « caratteristico il fatto che il M. sembri pressochè ignorare le idee di piacere, calma, felicità, tranquillità, riposo: tutti i motivi dell'eudemonismo classico »; poichè veramente pel M. « la verità effettuale delle cose (*Princ.*, c. 15) mostra a chi le ficchi gli occhi in fondo, senza la lente falsificatrice d'idee preconcepite, che la legge o la condizione della vita non è la calma o il riposo, ma il moto: 'sono le cose umane sempre in moto' (*Disc.*, I, 12; *Storie*, V, 1 ecc.), e in questa incessante vicenda delle cose, non può mai cessare l'alternativa vicenda delle cose umane » (p. 12). La natura, dice il M., « ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa » (*Disc.*, I, 37): donde l'impossibilità del riposo, e il concetto della virtù come l'esercizio stesso della libertà, o della volontà umana, che è lo stesso. La quale non è arbitrio, perchè, com'è detto nella *Vita di Castruccio* (VI), « è cosa in questo mondo d'importanza assai conoscere se stesso e saper misurare le forze dell'anima e dello stato suo », perchè, secondo il Machiavelli, la volontà ha una base, che è la situazione di fatto del Croce, l'occasione, com'egli dice; e il virtuoso deve « secondare la fortuna, non opporle: tesserà gli ordini suoi, e non romperli » (*Disc.*, II, 29); deve « conoscere i tempi e l'ordine delle cose e accomodarsi a quello » (*Let. fam.*, 116); giacchè, come aveva detto l'Alberti « l'uomo può ciò che vuole, ove egli adopra ciò che può in quel che vuole ». Dato che la conoscenza essenziale all'operare virtuoso è quella

che guarda agli antecedenti, si può bensì parlare di preveggenza, come fa il Machiavelli; ma si prevede e deve prevedere quel che è prevedibile perchè contenuto nella situazione di fatto attuale; e la virtù infatti non può garantire il successo, rimanendo sempre di là dalla sfera del suo potere il dominio della fortuna. Il che non vuol dire che l'azione virtuosa sia meramente interna e intenzionale. Essa si versa nell'esterno e tende al governo e alla trasformazione della realtà; nella quale tanto più l'individuo vale quanto più forte (risoluta, ferma e coerente) è la sua volontà.

Ora questa forza di volontà che, propostosi uno scopo, lo persegue energicamente, sdegnando « le vie del mezzo » e mirando diritta al bene o al male senza esitanze o incertezze, essendo, a sua volta, base della moralità, ha essa stessa un valore etico. E anche in ciò l'Ercole ha ragione. La virtù non è bontà; virtuoso è anche colui che, non volendo pigliar la via del bene, entra in quella del male; e la logica della virtù condanna gli uomini che non sanno essere « nè onorevolmente tristi nè perfettamente buoni ». Ma questa condanna è condanna etica, e dal Machiavelli pronunciata sempre col più puro interesse morale. La virtù è richiesta pel bene, che è impossibile senza di lei; e Machiavelli preferisce l'essere onorevolmente tristi al non essere perfettamente buoni, perchè la bontà imperfetta delle anime scioche, degli inetti e da poco è, nel suo concetto dinamico o energico della vita, moralmente da meno dell'operare virtuoso ancorchè tristo. Chi entra risolutamente nella via del male può, per così dire, incontrarsi nel bene, e prima o poi vi si troverà di fronte; ma chi non è nè cattivo nè buono, resterà sempre nel limbo, chiuso in eterno a ogni raggio di bene. Sicchè, in conclusione, a ben riflettervi, l'approvazione o ammirazione che il Machiavelli tributa a virtuosi della risma di Agatocle, dell'imperatore Severo, di Oliverotto da Fermo o del Valentino, ha una profonda radice morale. E ben si può dire che il Machiavelli, questo grande idealista adoratore della verità effettuale, obbedisca sempre a un'alta ispirazione morale in questa sua dottrina in apparenza così crudamente realistica e meramente economica. Nessuno, dice l'Ercole, « nessuno ha avuto, più del M., il senso e il culto delle azioni buone e morali; nessuno più di lui tributa l'omaggio della propria ammirazione e della propria gratitudine di uomo morale agli uomini morali, ai benefattori della umanità, ai giusti e agli ordinatori di giustizia. A questi soltanto ei riconosce titolo alla gloria vera e duratura, chiamando falsa e fugace la gloria degli scellerati e dei malvagi. Nè alcuno, più di lui, accanto alla responsabilità del bene compiuto dai primi, accentra la responsabilità del male compiuto e fatto, oltre che voluto dai secondi » (p. 24-5).

Ma qual è poi il criterio del bene per lui? Egli distingue un bene proprio (all'individuo operante) e un bene comune, che solo stima bene veramente morale. Non già che il virtuoso intento al bene proprio sia immorale. La sua condotta, dice l'Ercole commentando alla moderna,

è amorale. L'immoralità importa essa stessa la coscienza morale, la quale manca nell'uomo che opera senza nessun « pietoso rispetto » (*Disc.*, I, 27). — Dove credo che l'Ercole pretenda un po' troppo dal Machiavelli; come pure quando si arresta innanzi a quell'aforisma pessimistico dei *Discorsi* (I, 3): « doversi sempre presupporre tutti gli uomini essere cattivi, e che gli abbiano sempre ad usare la malignità dell'animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione, e quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da un'occulta cagione, che per non si esser veduta esperienza del contrario non si conosce »; si arresta, e si domanda se il Machiavelli fu così pessimista da negare l'esistenza della coscienza morale. Io direi che, se mai, il M. fu pessimista alla maniera dell'ottimista Rousseau, e di ogni idealista il quale ha fede nella realtà dinamica della sua idea, ma, considerandola appunto come un'idea e non come un fatto, condanna il fatto, che è il passato, da cui deve nascere il futuro. In ogni modo, non attribuirei al M. problemi che egli non si propose, nè poteva proporsi, come questo intorno all'esistenza della coscienza morale. Nessun dubbio che egli sentiva, e acutamente, questa coscienza; e come s'è osservato, era orientato moralmente nella sua stessa esaltazione della virtù, via al bene.

Ma a quale bene? Che è questo bene comune? La cognizione nella giustizia e, almeno per la maggior parte degli uomini, secondo il M., non si acquista se non nello Stato, attraverso le leggi, che recano in atto il bene comune. « La fame e la necessità fanno gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni » (*Disc.*, I, 3). Le leggi infatti fanno sentire ai più la necessità del giusto: in altri termini, lo stesso fatto sociale, creando un modo di vivere, con l'educazione, la religione, le consuetudini e le leggi, pone in essere la bontà degli uomini. Il bene comune, come più tardi per Spinoza, è pel Machiavelli un prodotto del vivere civile; e la discriminazione di bene e di male suppone la società e quindi il diritto. Il bene insomma, per Machiavelli, è lo Stato. Gli eroi, gli uomini più altamente benemeriti dell'umanità sono per lui Mosè, Ciro, Licurgo, Solone, Teseo, Romolo, i fondatori di regni e repubbliche. Il bene comune non è dunque l'universale, conchiude l'Ercole: trascende bensì l'individuo, ma non trascende i limiti della sua patria. « La Patria è insomma il presupposto ed il limite della moralità machiavellica: sia nel senso che in essa e per essa tutta la moralità machiavellica si compendia ed esaurisce (cfr. specialmente *Stor.*, III, 7 e Lettera a Fr. Vettori, 16 aprile 1527); sia nel senso che all'infuori di essa non v'ha pel Machiavelli moralità possibile... L'amore o carità della patria è dunque, in sostanza, la moralità stessa, la quale è sempre una e identica, si tratti di uomini privati o di uomini pubblici. La distinzione tra morale pubblica e morale privata è assolutamente ignota al Machiavelli. L'uomo di Stato non ha affatto un dovere diverso da quello del pacifico cittadino, del padre di famiglia, del lavoratore, del commerciante. Quella che è diversa è la situazione di fatto » (p. 36-7). — Quindi là celebre sentenza

magnanima posta in bocca a Rinaldo degli Albizzi (*Stor.*, V, 8): « Niuno uomo buono riprenderà mai alcuno che cerchi difendere la sua Patria, in qualunque modo se la difenda ». — Dove, più che il limite, io vedrei l'oscurità dell'etica machiavellica: perchè la determinazione dell'universale è sì negazione (*determinatio negatio*), ma è insieme la sola affermazione logicamente possibile dell'universale stesso. Non dice di più, ma di meno del Machiavelli chi estende il bene comune a cui l'uomo aspira dalla patria all'umanità: se per patria s'intende, come s'intende dal Machiavelli, il vivere civile, o lo Stato, che è la stessa forma storicamente concreta dell'umanità; e per umanità s'intende ciò che non si può non intendere, quell'indeterminata idea dell'uomo a cui si perviene per astrazione dalle determinazioni storiche, in cui l'uomo vive attraverso la sua organizzazione politica. Non parlerei pertanto di limite. L'universalità l'individuo la realizza anche nel suo volere che, se si considera empiricamente dall'esterno, sarà sempre, di fatto, un volere particolare, e può tuttavia valere, anzi, a rigore, interiormente, vale, cioè si afferma come volere universale. E la sua universalità si sviluppa complicandosi e ampliandosi progressivamente, sempre sulla base della sua insuperabile individualità.

Ma l'universalità etica di Machiavelli è oscura (com'è oscura ancora, per diverso motivo, in Spinoza). È oscura perchè è oscuro il concetto dello Stato, di questa realtà a cui si commisura il bene. Qual è lo Stato che dev'essere realizzato? A questa domanda Machiavelli non può rispondere, perchè se per lui la misura della virtù è nello Stato, viceversa la misura dello Stato è nella virtù. L'uomo è virtuoso, o meglio dev'essere virtuoso per creare lo Stato; ma, quando si va a vedere che cosa è questo ideale, da cui ogni uomo, nella sua situazione di fatto, deve trarre norma alla propria condotta, questa patria alla quale tutto ei deve sacrificare e tutta votare la propria vita e la propria anima, in Machiavelli si ha bensì una risposta implicita alla sua coscienza storica di cittadino italiano, che intravede la necessità dell'unità d'Italia; ma non si trova un concetto esplicito, e cioè organizzato nel sistema del suo pensiero. Il quale è troppo chiuso ancora umanisticamente nell'ideale dell'uomo come individuo, che si sforza di realizzare liberamente se stesso e quindi un mondo in cui liberamente si espanda la propria personalità, perchè possa concepire l'oggettività e quindi la profonda serietà morale dello Stato, che pure è un prodotto dell'uomo, o altrimenti l'intimità, soggettività ed umanità del mondo oggettivo, in cui l'uomo spiega la sua volontà. Quel suo concetto della fortuna offusca il concetto della libertà o della virtù, chiudendolo dentro una soggettività, in cui non ci può esser posto per uno Stato che abbia un vero valore morale, e si possa considerare come un assoluto bene comune od universale. Dei due momenti, di cui consta la moralità, libertà e legge, Machiavelli vede propriamente la libertà, e non vede ancora veramente la legge. Questo è il suo difetto, e il difetto che il Rinascimento eredita dall'Umanesimo. E s'intende che

la libertà senza legge non è vera libertà; perciò il Machiavelli sente il bisogno dell'altro termine, e distingue, come può, il bene comune dal proprio.

G. G.

VITTORIO MACCHIORO. — *Zagreus*: Studi sull'orfismo. — Bari, Laterza, 1920 (pp. 272 in-16.º).

Volume molto istruttivo e suggestivo, scritto con ricchezza di preparazione, con acume d'induzioni e di ricostruzione, con gran calore e lucidezza di esposizione: tanto più degno di nota, quanto più scarsa finora la produzione degli studi italiani nel campo, in cui l'autore è entrato con grande sicurezza, che rasenta magari, qua e là, una confidenza eccessiva con argomenti per loro natura delicatissimi. Prende le mosse da uno studio delle famose pitture Item scoperte a Pompei nel 1909, intorno alle quali dal De Petra al Rizzo e allo stesso Macchioro s'era già con ardore esercitata l'industria interpretativa degli archeologi: rappresentanti evidentemente scene relative comunque alla religione e alla mitologia dionisiache. E dimostra in modo che vorrei dir sicuro, se non temessi di formulare un giudizio arrischiato in materia non mia, ma che certamente riesce molto persuasivo, che le dette pitture contengono una liturgia figurata, svolgentesi alla presenza di Dioniso e di Core, immaginati invisibili secondo un uso frequente nell'arte sacra greca; e che è da credere tutta la parte nord-ovest della villa dove la stanza delle pitture si trova, fosse una basilica orfica privata, segreta. Le pitture rappresenterebbero vari episodi della liturgia: vestizione della inizianda aspirante alle nozze mistiche; catechesi, o apprendimento del mistero; agape, o pasto lustrativo, atto sacramentale precedente l'iniziazione; comunione, o rinascita in *Zagreus*, simboleggiata in una scena; il cui centro è occupato da una satirica che allatta un cerbiatto, cioè Dioniso stesso bambino, anzi l'iniziato che rinasce in lui e si alimenta del latte della vita nuova; annunziazione o divinazione mediante lo specchio concavo (strumento magico di cui gli antichi si servivano nei riti mistici e dionisiaci, e simboli della passione di *Zagreus*), mentre Sileno, sacerdote di *Dioniso*, opera la divinazione per mezzo d'un sacerdote fanciullo preannunziando alla neofita la passione dionisiaca che è espressa da una maschera; passione, o flagellazione che precede la ierogamia ed è ripetizione della morte di *Zagreus*, e produce la rinascita della neofita in baccante.

L'illustrazione di questi vari episodi dà luogo a una serie di osservazioni di psicologia religiosa, in cui il Macchioro s'ingegna di spiegare l'origine e il significato dei singoli elementi che concorrono in ciascuna scena al concetto principale di tutta la liturgia, che è la comunione da raggiungere con la natura divina. E in questa parte il libro si allontana