

IL PENSIERO ITALIANO

NEL SEICENTO

I.

PUNTI MORTI E PUNTI VIVI.

LA LOGICA DELLE SCIENZE FISICHE.

Nelle storie generali che si sogliono scrivere della filosofia, con le ultime grandi figure della filosofia del Rinascimento, Telesio, Bruno, Campanella, si considera terminata la parte dell'Italia. E questo giudizio ha del vero, perchè in effetti altri pensatori di pari altezza non compaiono in Italia nelle generazioni prossime seguenti, e il moto da quelli iniziato si spezza qui, ed è proseguito altrove. Ma è anche un giudizio sommario, che, preso alla lettera, suggerisce una rappresentazione storica incompiuta, come si dimostra a chi conduca una più esatta e particolare indagine. Era difficile, in verità, che un popolo come l'italiano, che aveva accumulato tante esperienze e tanta cultura, pur cadendo a quel tempo in una sorta di languore, perdesse di colpo ogni virtù, smettesse ogni opera di meditazione e di critica. Bisogna, dunque, determinare dove e come il pensiero italiano continuò a lavorare: il che condurrà a una migliore conoscenza non solo della cultura italiana di quel tempo, ma anche di taluni aspetti della cultura europea.

Certamente non continuò nella sfera della vita religiosa, nella critica della tradizione e dei dommi, nella quale l'estremo umanesimo, stimolato dalla riforma germanica, si era cominciato a muovere. Questo è chiaro e comunemente ammesso: solo che conviene forse rettificare la ragione che se ne reca, riposta nell'oppressione politica e chiesastica e nel rigore della Santa Inquisizione; onde quel tacere viene descritto come un brutale soffocamento e una compressione dall'esterno. Le violenze esterne, da sole, non riescono

mai a spegnere il pensiero, e tutt'al più possono portare ai roghi i corpi mortali degli uomini che lo esercitano: come, per l'altro verso, l'assenza di costrizione non basta a far sorgere i pensieri arditi e i genii filosofici. La rinunzia alla critica religiosa fu allora, in Italia, anzitutto la spontanea conclusione del dilemma tra due diverse autorità, l'autorità della Bibbia, più o meno genuinamente interpretata, e l'autorità della Chiesa e della sua tradizione, con l'accettazione di questa seconda autorità. Poichè i termini di quel dilemma non uscivano dalla religione rivelata, era del pari logico, o del pari illogico, appigliarsi all'uno o all'altro di essi, e in Italia la scelta, sia pure avviata e sollecitata da ragioni politiche, si appigliò al secondo, all'autorità della Chiesa: la quale manteneva la salda concordia tra i cattolici, e, quando appena le dispute tra essi toccavano un certo grado pericoloso, le abbatteva, percotendole (come scrisse Sforza Pallavicino) con « la santa verga censoria de' Concilii moderni » (1). Pareva quasi, guardando ai contrasti nei paesi dove la riforma era nata o penetrata, e al terreno che il cattolicesimo vi andava riguadagnando, che presto, dappertutto, le nuove sette sarebbero perite e sparite (2). Donde lo stabilirsi in Italia di una generale osservanza ortodossa, così schiva e scrupolosa e fervente quale nessuna costrizione avrebbe potuto mai produrre. La gente più eletta, più degna e più culta vi partecipava in prima linea; e non era raro il caso che si andasse di proprio impulso e volontà ai tribunali della fede ad accusarsi di dubbii o di fuggevoli assentimenti a poco ortodosse credenze, per ottenerne la penitenza e l'assoluzione: come fece, tra gli altri, Torquato Tasso. Non mancavano i ribelli e i miscredenti, di solito celati (« intus ut libet, foris ut moris », si diceva che dicesse Cesare Cremonini): il Vanini (3) asseriva che grande fosse il numero degli ateisti e « machiavellici », che negavano la provvidenza divina e tenevano che la favola del paradiso e dell'inferno fosse stata foggjata per freno alle plebi; e ancora più tardi il Budeo dava all'Italia il primato nella produzione degli ateï, quasi a compenso dell'ipocrisia e ignoranza del clero che la dominava (4). Ma costoro non avevano importanza

(1) *Arte della perfezione cristiana*, I, c. 17 (ed. di Venezia, 1683, p. 99).

(2) Il gesuita Sgambati, al principio della guerra dei Trent'anni, tenne a Napoli nel 1620 una prolusione col titolo: *Hoc anno verae Theologiae novum saeculum nasci, sectas omnes ad interitum vergere* (Neap., Tarqu. Longi, 1620).

(3) Prefaz. all'*Amphitheatrum aeternae Providentiae* (Lugduni, 1615).

(4) Nelle *Theses theologicae de atheismo et de superstitione*, 1717.

intellettuale, piuttosto che pensatori, blasfematori; e tenue è l'importanza dello stesso Vanini, che fu appunto uno degli « ateisti » celati, che egli fingeva di fulminare nelle sue proteste, e pei quali, per dar loro gusto, scrisse in modo coperto l'*Amphitheatrum* e in modo mal coperto il *De admirandis Naturae arcanis*. Gli spiriti serii e severi, che non blasfemavano nè irridevano ingiuriando, ma cercavano e professavano una migliore fede, o le credenze religiose oltrepassavano innalzandosi al regno della ragione, non potevano rimanere in patria tra il sospetto dei loro connazionali e la minaccia dell'invocato e certo sterminio, ed esulavano: come i Diodati, i Turretini e tutti gli altri italiani componenti la chiesa di Ginevra; e quelli che si recarono in Inghilterra come Jacopo Aconci, l'autore dei *Stratagemata Satanae*; e quei Soccino, che, più radicali di tutti, promossero l'idea della religione razionale, e per uno dei quali, Fausto, fu composto l'epitaffio o l'epigramma: « Tota licet Babylon destruxit tecta Lutherus, Calvinus muros, sed fundamenta Soccinus ».

Come la critica religiosa, così la filosofia che si chiamava sistematica, quella che intende a dare una compiuta concezione della realtà, divina, naturale e umana, non progredì e anzi, in certo senso, retrocedette. La formola della doppia verità, alla quale ancora i filosofi del Rinascimento ricorrevano per garantire la libertà delle loro speculazioni, contraddittoria nel suo intrinseco, fu dichiarata tale anche nell'estrinseco, inaccettabile dai sinceramente devoti all'unico e totale insegnamento della Chiesa. Questa, rifermata e rinvigorita, restaurò, mercè l'opera precipua dei teologi spagnuoli, la filosofia che le apparteneva, l'aristotelico-scolastica, e impose fine agli svariati tentativi che s'erano avuti innanzi, sia di rinnovare antiche filosofie, platoniche o neoplatoniche o pitagoriche o cusaniane, sia di costruire filosofie nuove. Ad Aristotele, com'era inteso e adoperato dalla scolastica, si faceva atto di sottomissione da tutti coloro che insegnavano filosofia. Il Bocalini stupiva delle nuove sette che osavano impugnare la dottrina aristotelica, « fortificata dalle voci e dalle penne di quasi tutti i sacri e profani dottori », onde doveva sembrare, tra i cattolici, « un vero scismatico » chi dichiarava di « negare l'*ipse dixit* d'Aristotele », e grave temerità « ogni contraddizione che escisse all'aperto contro questo grand'uomo » (1). Fortunio Liceti, tra gli altri, componeva apologie *pro Aristotele* e dis-

(1) Prefaz. ai *Comentarii sopra Cornelio Tacito* (ed. di Cosmopoli, 1677).

sertazioni *De pietate Aristotelis*. Il Pallavicino raccontava di avere in gioventù oscillato per qualche tempo nel contrasto pro e contra Aristotele, tirato dal Ciampoli che lo aveva in avversione; ma che poi, pervenuto a maturità d'intelletto, « *explosis novatorum opinionibus, cum Aristotele in gratiam rediit* » (1); e come filosofo del buon senso lo preferiva a Platone (2). Si manifestavano bensì varie tendenze e predilezioni, come per lo scolastico Suarez o pel suo avversario Vasquez, o per san Tommaso, rispetto ad altri teologi; ma si trattava di variazioni affatto secondarie: talvolta si accennavano, in qualche espositore, dottrine arrischiate e inquietanti; ma la cosa non tirava a conseguenza. Grande è la farragine dei trattati di logica e metafisica e fisica aristotelica, che si composero in quel tempo per le scuole italiane; ma non mette conto neppur di riferirne i titoli e gli autori, come non mette conto di ricordare i volumi degli scolastici. Tutta cotesta congerie di stampati è come se non fosse per la storia del pensiero; ed è poi naturale che chi è adusato a identificare la filosofia con la cosiddetta « filosofia sistematica » debba o concludere che allora in Italia di filosofia non se ne fece punto o, che è peggio, presentare come storia della filosofia di quel tempo la notizia dei manuali dei professori (3), dei professori che allora come sempre coltivavano quella determinata filosofia non per altra ragione (come avvertì il Muratori) che perchè quella era « l'unica strada che conduceva alcuni a certe cattedre e a certi gradi » (4).

Ma la filosofia che si chiama sistematica, ed è tale almeno formalisticamente, comprende solo una parte dell'effettivo filosofare, il quale non di rado è più vivo e più energico, e perciò più atto a modificare i sistemi e a svilupparsi in nuovo sistema, nelle sue manifestazioni episodiche o monografiche, che non nei cosiddetti sistemi, coerenti fino a un certo segno nell'apparenza, e assai fiacchi e flaccidi nei particolari. Così accadde allora in Italia, dove il bisogno dell'indagine e della critica era morto in quella filosofia formale e ufficiale e rinasceva fuori di essa, ora in contrasto

(1) Vita del Pallavicino nell'Avvò, *Memorie d. scritt. e lett. parmigiani* (Parma, 1797), V, 108.

(2) *Del bene*, l. II, parte I, c. 4 (ed. di Venezia, 1698), p. 106-7.

(3) Come fa il Poli nelle sue note alla *Storia della filosofia* del TENNEMANN (2ª ed., Milano, 1855).

(4) *Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle arti* (ed. di Venezia, 1766), I, 123.

con essa, ora senza coscienza di contrasto. Quella filosofia, se non si può dire addirittura che somministrasse la formola meccanizzata a una vita meccanizzata, se in certi suoi concetti rispondeva ancora a taluni bisogni spirituali, non rispondeva a pieno ai bisogni della vita reale e storica, della vita moderna, i quali, di conseguenza, se ne venivano formando a lor uso un'altra, meno architettonica nell'aspetto, più modesta nei problemi che trattava, ma concreta e schietta. Non fu un germinare e crescere rigoglioso, perchè, come si è concesso, il periodo nel quale entrava la vita italiana era di decadimento; pure, in quel filosofare, per così dire, laico e mondano, per lacunoso e frammentario che possa sembrare, si accoglieva il vero pensiero del tempo, il solo che avesse qualche carattere di novità e originalità, e perciò di progresso.

Per questa ragione, e fors'anche senza rendersene piena ragione, si è soliti di dare gran risalto al fiorire delle scienze fisiche e naturali e al gran nome di Galileo, come a un'oasi nel deserto mentale del seicento italiano. Vero è che si soggiunge la riserva che le scienze positive non sono filosofia, e che, se quelle vigoreggiavano, l'altra era venuta meno affatto. E, senza dubbio, le scienze fisiche e naturali non sono filosofia, perchè sono costruzioni empiriche e matematiche; ma conviene non dimenticare che queste costruzioni stesse non stanno senza una concezione o un orientamento filosofico, e perciò senza una presupposta o implicita filosofia. Loro fondamento è la storia di quella parte dell'unica realtà che si chiama la natura, la storia della natura; e una storia importa sempre certi concetti speculativi, che la determinano e configurano. Della qual cosa è riprova, in questo caso, appunto il processo e condanna famosa di Galileo, che non avrebbe avuto luogo se fosse stata ammessa l'indipendenza che Galileo affermava della fisica dalla teologia, ed ebbe, luogo invece perchè la Chiesa la ritenne, com'era in effetto, inammissibile: tanto inammissibile quanto la dottrina della doppia verità, alla quale, in ultima analisi, si riduceva (1). La natura, sottomessa all'osservazione, all'esperimento e al calcolo, non è certamente più la natura dei miracoli e prodigi, ma quella che, come storia, ha immanenti le proprie leggi, la propria logicità, e perciò è una concezione intrinsecamente contraria alle credenze re-

(1) Vedi in proposito le giuste osservazioni del Gentile nella prefaz. ai *Frammenti e lettere* del GALILEI (LIVORNO, 1917), pp. XVIII-XXI.

ligiose. Se Dio ha scritto in essa il suo pensiero con caratteri matematici, poichè ve l'ha pur scritto, quel che vale è la scrittura, e Dio diventa superfluo alla costruzione scientifica. D'altra parte, Galileo potè bene, minacciato e perplesso, ritirare o temperare, ma in un primo tempo aveva affermato l'identità qualitativa del pensiero umano col pensiero divino.

Galileo non conta solo nella storia della filosofia per questa filosofia implicita o presupposta nella sua scienza positiva, ma altresì per quella esplicita, che è nella consapevolezza a cui giunse del suo metodo, e nella dichiarazione e difesa che di continuo ne fece. Anni or sonò, dai positivisti, si soleva esaltare Galileo come vero e unico modello di filosofo, e si chiedeva insistentemente che il suo metodo venisse trasportato a tutte le forme del conoscere e in primo luogo alla filosofia stessa, rendendola « esatta » (come, secondo essi, non era e non era stata mai) col renderla sperimentale e matematica. E contro di questa stortura sorse la negazione del carattere di filosofo a Galileo, negazione giusta, ma solo in quel particolare riferimento e significato. Non dunque in qualità di assertore del positivismo filosofico, figura che non gli appartiene e che appartenne piuttosto all'immaginazione dei positivisti dell'ottocento, ma in quanto metodologo egli è filosofo, come si sente nel modo in cui sono condotte le sue esposizioni e polemiche, nelle quali vibra l'animo del filosofo e le stesse scoperte fisiche, che vi sono illustrate e difese, prendono spesso l'aspetto di esempi di qualcosa che le genera e le supera: la teoria del metodo fisico-matematico. È un modo di dire poco preciso o enfatico che Galileo inventasse quel metodo, perchè niuno può inventare quelli che sono i procedimenti necessari e perpetui dello spirito umano; ma egli per l'appunto elaborò la teoria di quel metodo in contrasto con le deviazioni e confusioni del filosofare aristotelico-scolastico. E pose chiaramente il principio che le scienze positive non si perdono nella per loro vana fatica di « penetrare l'essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali », ma solo si volgono ad « apprendere alcune affezioni », ricercando non il perchè, ma il come: quel « come » che è proprio delle scienze della natura come scienze di fatto e storie, e non il « perchè », che è dell'astratta filosofia e, in altri termini, concerne la pura categoria, inetta per sè sola a dare la cognizione dei fatti. E scorse il proprio del metodo positivo non nella passiva registrazione delle osservazioni, le quali resterebbero a quel modo disgregate e povere d'interesse, ma nell'attivo interrogare, ponendo e verificando una serie d'ipotesi, così come, e nella filosofia e nella storia, pensare è

percorrere dialettizzando le categorie dell'interpretazione fino a conseguire il giudizio che risponde al caso. E intese l'ufficio costitutivo che spetta alle matematiche nelle scienze fisiche e naturali, per l'astrazione e semplificazione dei dati e per la determinazione delle leggi, distinguendo nettamente quel serio matematizzare dalle fantasie del volgare pitagorismo sui numeri (a quel tempo ancora assai carezzate e praticate, e oggetto di curiosità come scienze dell'occulto), e « dispiritualizzando », com'è stato detto, mercè di esso la natura, cioè discacciando dalla scienza positiva le interpretazioni spiritualistiche di qualsiasi sorta, che colà non hanno il loro posto. Infine, fece valere l'esperienza in atto, che sola è un effettivo conoscere, contro l'autorità o testimonianza che ci riporta cose non verificabili e perciò come tali non conoscibili: donde la sua incessante satira ai recitatori di erudizioni e di testi, a coloro che « credevano più le cose di duemila anni fa, succedute in Babilonia, e riferite da altri, che le presenti », che ciascuno può provare in sè stesso; o a quei fanatici ostinati che non volevano confessar per vero quel che pur vedevano aperto e logico, perchè « il testo d'Aristotele era in contrario ». Che egli, fermando con questi tratti il metodo delle scienze positive, trascurasse di distinguerlo nei suoi limiti e di porlo nella debita relazione coi metodi della speculazione filosofica e dell'accertamento storico, vuol dire semplicemente che Galileo, come ogni pensatore, trattò certi problemi e ne trascurò altri, ma non già che in quelli che prese a considerare e approfondire non rischiasse di nuova luce alcuni procedimenti del conoscere, cioè alcuni momenti dello spirito umano, eterno ed unico oggetto di ogni filosofia.

Galileo non fu ai suoi tempi un solitario e, come ebbe predecessori e contemporanei, così scolari e seguaci intorno a sè e nelle nuove generazioni. Non è qui il luogo d'indugiarsi (e d'altronde sono cose risapute) sul culto delle scienze positive in Italia nel seicento, sulle accademie dei Lincei di Roma e del Cimento di Firenze e le altre che si raccolsero in altre città, sul favore che i principi medicei dettero a quelle ricerche ed esperienze, soprattutto il granduca Ferdinando II e il cardinale Leopoldo, e sugli scienziati e le loro scoperte, dai napoletani Giambattista della Porta e Fabio Colonna ai toscani Torricelli, Viviani, Bellini, Redi, Magalotti, e poi al Borelli e a tanti altri. Lo zelo per quelle indagini si sparse e penetrò dappertutto, e i gesuiti stessi, con la loro consueta flessibilità e adattabilità, vi si resero esperti. Anche la filosofia o metodologia galileiana fu, tra vivi contrasti, accettata, ed

ebbe ottimi espositori dottrinali, come il Torricelli (1). L'accettarono perfino gli aristotelici e scolastici temperati, con la riserva che a quel metodo convenisse accompagnare l'altro speculativo: riserva eclettica bensì, e perciò indizio di superficialità, ma non del tutto irragionevole in quanto ricordava che, oltre la scienza positiva, valevano i diritti della scienza speculativa. « Ambedue siamo galileisti a un modo — scriveva il Pallavicino: — reputando assai il Galilei nella matematica e nell'esperienza e speculazioni sopra i moti, nelle quali materie Aristotile per difetti di esperimenti abbagliò più volte... Nel resto, io so che un ingegno pari a quello di V. S. Ill. non può non ammirare Aristotile, unico padre di tutte le scienze, salvo della matematica e della medicina: sì che quantunque vi abbia presi moltissimi errori per la difficoltà de' soggetti e per l'umana debolezza, non è stato però altr'uomo prima di lui che le abbia insegnate con metodo, nè prima o dopo di lui che vi abbia trovate e promulgate tante verità » (2). E in un'altra lettera, lodando le opere del Borelli, gli pareva che vi si congiungessero « le diligenze degli astronomici esperimenti e il vigore degli aristotelici discorsi, là dove i più de' moderni o con pigrizia di senso si fanno ciechi schiavi dell'antichità peripatetica, o con pigrizia dell'intelletto prendono le relazioni de' sensi come fisica e non come principio e materia del filosofare » (3). Similmente l'altro gesuita, Daniello Bartoli, conosce quella forma di filosofia naturale « che si tien stretta al che e al perchè delle cose, nè lascia libertà all'ingegno di giocar d'invenzione, mentre il sensibile, ch'è di fatto, obbliga di allegar di tal particolare effetto la tale immediata ragione », e anch'esso propugna l'eclettismo, cioè i due metodi insieme, quello della « teorica » o « pura speculativa », e quello della « sperimentale », giacchè la prima, « che vuol contemplare il mondo e la natura non quali veramente sono in loro stessi, ma quali ella a sè medesima li divisa, secondo l'intelligibile in astratto e il conveniente in idea, soggiace a grandissime illusioni d'occhi e ha bisogno che la sperimentale le accorra in aiuto con la mano e le dia sensibilmente a vedere non andar le cose in fatti secondo il figurarsi nel pensiero, e la pura sperimentale pecca all'inverso e ha bisogno a sua volta di aiuto, per non fondare, come usa, assioni universali sopra espe-

(1) *Lezioni accademiche* (post., Firenze, 1715).

(2) *Lettere* (Roma, 1668), pp. 111-2.

(3) Op. cit., p. 140.

rienze particolari, per non perdersi in altri termini niente più veritieri degli aristotelici e scolastici e solo più accettabili perchè nuovi, e infine per non cadere nell'arbitrio col dare risposte che non sono risposte e col dire quel che si vuole fingendo le combinazioni che si vogliono » (1).

Altresi fu vinta allora definitivamente, in conseguenza della critica galileiana, la battaglia già impegnata nel Rinascimento contro il principio di autorità, simboleggiato in Aristotele, nelle cose scientifiche e nelle altre che non urtassero immediatamente le credenze religiose. La genia dei Simplicii si estinse, o almeno i suoi superstiti e discendenti si ritrassero nell'ombra. Anche gli stretti ortodossi si venivano avvedendo dell'esagerazione di porre, accanto all'autorità della rivelazione e della Chiesa, quella di uno scrittore profano; e, per bocca di Benedetto Fioretti, dicevano che nè ad Aristotele nè ad altri si può « prestare il consentimento dell'intelletto nè l'acquiescenza dell'animo », se non si vede « scopertamente la verità manifestata dalla ragione » (2). Altro effetto di questo atteggiamento fu la negazione della superiorità degli scrittori antichi, e degli uomini antichi in genere, a paragone dei moderni. Questo pensiero divenne comune e si espresse in libri polemici e satirici, non certo profondi ma, pur nel loro accademismo di paradosso, segni dei tempi. Tali il libro decimo dei *Pensieri diversi* del Tassoni, e tali quelli del padre Lancellotti, *L'Hoggi di ovvero il mondo non peggiore nè più calamitoso del passato* (3), e i *Farfalloni degli antichi storici notati* (4). Al Lancellotti « saltava il ghiribizzo » quando udiva *l'ipse dixit* e scorgeva che « l'intelletto suo od altrui aveva o ragione od esperienza contro esso ». Bene sarebbe andato il mondo (esclamava), se si fosse rimasti fermi all'*ipse dixit*! E circa gli antichi « teneva sodo e saldo che fossero uomini come i nostri, alcuni prudenti ed imprudenti come i nostri, e che in alcuni l'amicizia e l'odio e la parentela, l'interesse dell'oro, della libidine ed altri affetti prevalessero sulla verità »; e via. Contro l'esaltazione degli antichi e le fantasticherie sulle loro doti straordinarie e il dispregio delle cose moderne si esprimeva il Pallavicino (5). Altri concedevano, come già

(1) *De' simboli trasportati al morale* (Venezia, 1687), pp. 222, 305-6.

(2) *Proginnasmi poetici*, vol. II (1627), p. 37.

(3) Venezia, 1623 e 1658; parecchie ristampe.

(4) Venezia, 1636: anche parecchie ristampe.

(5) *Del bene*, L. I, parte I, cap. 2-3 (ed. cit., pp. 5-8).

aveva fatto Antonio Persio nel suo *Trattato dell'ingegno* (1), che gli antichi fossero superiori ai moderni per « ingegno », o, come anche si diceva, per « merito » (2); ma, come lo stesso Persio (il cui libro ribocca di entusiasmo per la virtù dell'ingegno che cerca e scopre, e per le fatiche e travagli a cui si sottopone), che i moderni fossero superiori per « sapere ». Questo giudizio, che ebbe lunga elaborazione (3), divenne anch'esso comune ed ovvio. A un dotto signore, che nel leggere un libro di Matteo Pellegrini aveva preso scandalo dell'affermazione che « la repubblica letteraria del secolo aveva personaggi da paragonarsi con quelli d'un Livio o di un Seneca o d'altro antico », l'autore replicava: « Il mio senso è che le cose umane perdano nel combattere col tempo, eccetto il Sapere, che sempre vi acquista » (4). Era, in questi nuovi modi di vedere, il concetto della verità come perpetuo acquisto e accrescimento (« la scienza stessa, ella, non può se non avanzarsi », diceva Galileo (5)), la dottrina del progresso del pensiero e, latente, quella della storicità del sapere.

Il metodo matematico nella fisica, congiunto com'era all'osservazione e alla sperimentazione, non presentava allora il pericolo, che più tardi si manifestò, di promuovere lo scetticismo verso tutto ciò che non è mera deduzione e mero rapporto matematico: verso le speculazioni filosofiche, le osservazioni di fatto, il sapere storico e le verità che poggiano su documenti e testimonianze. Pericolo che già presentiva il Pallavicino nei riguardi delle credenze religiose, riconoscendo il giovamento che le matematiche apportano a chi possiede le altre scienze, ma ammonendo che chi è puro matematico « s'avvezza a proceder solo in virtù dell'immaginazione; dal che vengono due mali verso la religione, l'uno che non ha per vere quelle cose che non cadono sotto l'immaginazione, come sono le sostanze spirituali, l'altro che non fa conto della probabilità, la quale non si trova nelle cose immaginabili, ma della sola evidenza; il che è tutto contrario alla fede, anzi ad ogni disciplina morale » (6). Lo scredito gettato sulle antiche storie da qualche ingegno bizzarro,

(1) Venezia, 1576, p. 106.

(2) Il FIORETTI (Udeno Nisieli), nei citati *Proginasmi*, IV (1639), pp. 32-4.

(3) Si veda lo scritto del GENTILE, *Veritas filia temporis* (ristamp. in *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1925).

(4) *Della pratica comune a principi e servidori loro* (Viterbo, 1634), p. 35r.

(5) Nel *Dialogo dei massimi sistemi*.

(6) *Lettere*, p. 123.

come il sopra ricordato Lancellotti, che dichiarava assurdi o fantastici i casi di Clelia, di Curzio e delle sue rape, di Muzio Scevola e di Lucrezia, delle Amazzoni, di Licurgo e della licenza che questi avrebbe data di rubare, e simili, — oltre che bisogna detrarre quanto contengono di spiritosità accademica — non importava altro in fondo che la necessità di vagliare i racconti degli antichi al lume del credibile e del verisimile. La logica delle testimonianze e dei probabili non era seriamente contestata da alcuno. « Quantunque la dialettica dimostrazione — scriveva il Tesaurus in una sua polemica erudita di storia astrologica (1) — sia propria de' soggetti universali, nondimeno ancor negl'individui v'è qualche moral dimostrazione che dee contentare ogn'intelletto, il qual si contenti della ragione. E siccome nelle pitture o ne' simulacri, logorati dalla malefica vecchiezza, il perito nell'arte saprà dalla proporzione d'un piede o de' lineamenti ritrovarne l'antica misura, così per via di sicure circostanze o di eruditi riscontri si dimostra la verità di lontani e confusi avvenimenti ».

Tuttavia, nonostante gli eclettismi e i temperamenti e queste salvezze che con la verità storica miravano a serbare validità alla tradizione religiosa, il metodo delle scienze positive, affermando la propria autonomia di fronte alla filosofia aristotelico-scolastica, non solo entrò nei conflitti ai quali si è accennato con gl'insegnamenti della Chiesa, ma, anche fuori di questi conflitti o quando questi furono composti alla peggio o via via lasciati cadere, esercitò efficacia riformatrice sulla disposizione generale delle menti. Non era concesso più attenersi strettamente alla filosofia delle scuole: i gesuiti stessi, nei loro trattati, dettero accoglienza a concetti più moderni, procurando anche a questo modo di addormentare il pensiero, ma non riuscendovi, e correndo il rischio che perfino il loro Suarez fosse sospettato intinto di panteismo. Altri, cultori di scienze esatte e naturali, come Paolo Sarpi, preferivano, tra le filosofie scolastiche, alla tomistica quella dell'Occam, che « con tutta la sua barbarie » gli pareva « scrittore giudiciosissimo » (2), e lo faceva propendere a una sorta di nominalismo e scetticismo (3). Altri ancora si volsero a Duns Scoto, che ebbe in quel secolo una sorta di rinascita, così per quel che di platonico

(1) *La Vergine trionfante e il Capricorno scornato* (Venezia, 1680), a princ.

(2) *Lettere* (Firenze, 1863), I, 80.

(3) Si vedano gli *Scritti filosofici inediti* (Lanciano, 1910).

pareva che contenesse (1), come per il rilievo che dava al particolare e all'individuale, alla *species specialissima*. Segno di questo fermento prodotto dalla libertà delle scienze positive fu, non già il ritorno alle filosofie della natura del Rinascimento, che il metodo galileiano aveva oltrepassate, ma la riconsiderazione di quel che esse potevano dare non alla scienza, ma alla filosofia; e lo stesso Galileo parve non del tutto avverso a taluni di quei loro concetti, quale il principio dell'etere. Presto si ritentarono su basi diverse dalle aristotelico-scolastiche la cosmologia e la metafisica, seguendo i tentativi di Gassendi e di Cartesio, come a Napoli, alla metà del seicento, fece Camillo Colonna, con la sua filosofia, che ebbe qualche voga, e che fu detta « colonnese », tra epicurea e platonica e atomistica, non senza parentela con quella del Gassendi, ma reciprocamente antiperipatetica e antiscostastica (2). Insomma, sebbene non sorgesse un nuovo orientamento generale, sebbene la cultura filosofica italiana rimanesse ispida e antiquata, il metodo delle scienze era una forza nuova che, in tempi più propizii e non lontani, si sarebbe congiunta con altre forze nuove, rigenerando lo spirito italiano.

II.

TEORIA DELLA MORALE E DELLA POLITICA.

LA « RAGION DI STATO ».

L'ortodossia religiosa, fattasi, come si è visto, severa e rigida, non lasciava luogo alla scepri e alla ricerca intorno al fondamento della morale. Ci si riappagava, anche per l'etica, di riesposizioni e adattamenti delle dottrine aristoteliche, come (per non citare le compilazioni scolastiche) la *Filosofia morale* di Emanuele Tesauro (3), arricchita di aneddoti, di un capitolo sulle facezie e di un altro sulle cattive creanze portate dall'uso del tabacco, o il pregevole libro *Del bene* del Pallavicino (4), che abbraccia sotto questo titolo la trattazione

(1) Vico, *Autobiografia*, ed. Croce, p. 6.

(2) Su di essa, CORTESE, *I ricordi di un avvocato napoletano del seicento: F. d'Andrea* (Napoli, 1923), pp. 13, 25-6.

(3) Ediz. di Venezia, 1685. Ne possiedo una traduzione russa (Pietroburgo, 1764), fatta per l'educazione del principe ereditario, il futuro Paolo I.

(4) Roma, 1644.

della logica, dell'etica, della politica e della poetica, e come ha principale intento letterario-divulgativo, così anche offre il suo meglio in quel che dice della poesia e non già nell'investigazione dei problemi della coscienza morale. Distoltesi gli animi dalle ansiose domande che la Riforma germanica aveva suscitata anche in Italia circa la giustificazione e la grazia; dispersi fuori d'Italia coloro che vi si travagliavano e le andavano risolvendo; messi a tacere questi stessi cattolici di alto intelletto, che, come i cardinali Contarini e Seripando, intendevano la serietà e la gravità di quelle esigenze spirituali; si era inaridita una sorgente delle più pure di meditazione morale. L'interiorità cedette il campo all'esteriorità: agli agostiniani prevalsero domenicani e gesuiti. La morale assunse sempre una forma legalitaria e perciò il suo svolgimento non fu teorico e filosofico, ma pratico e casistico, e alla casistica anche gl'italiani contribuirono, sebbene gli autori principali di essa fossero spagnuoli e un notevole trattatista italiano di questa materia si avesse solo nel secolo appresso, quando si procedette a temperarla, Alfonso de' Liguori. Chi si reca in mano qualcuno di quei libri, come il *Tractatus de scrupulis et eorum remediis* del barnabita Bossio⁽¹⁾, vede in atto quella casistica sottilissima ma altrettanto priva di delicatezza, appunto per essere casistica e trasportare l'intrinseco all'estrinseco, e, fra tanti scrupoli di morale, poco scrupolosa e immorale. Certo, l'accrescimento gigantesco e l'estremo svolgimento della casistica operò in modo potente nella scienza etica, sia perchè, inconsapevolmente antiascetica, per fatto precipuo dei gesuiti rituffò la morale nella vita, la rimise in relazione coi bisogni incoercibili di questa, che non si devono nè si possono estirpare, ma conviene regolare ossia elevare; e sia perchè, coi modi che tenne in quel regolamento e moralizzazione, ribellò le coscienze e le spinse contro la stessa concezione legalitaria. Le ribellò, anzitutto, pei tangibili effetti, o piuttosto visibili aspetti pratici di quelle teorie, che erano esse stesse riflessi di espedienti utili alla chiesa, ai principi, alla gente di mondo, che i gesuiti intendevano a favorire e maneggiare ai loro scopi. Assai prima delle *Provinciali* del Pascal, in Italia Paolo Sarpi qualificava con appropriate parole quell'orrore di disciplina etica. « Ogni specie di vizio ci trova patrocinio. Ad essa affidansi gli avari per fare alla franca mercato delle cose spirituali; i superstiziosi, per supplire co' baci infervorati sulle immagini all'esercizio di tutte le

(1) Venetiis, 1646.

virtù cristiane; gli ambiziosi di bassa lega, che non possono andare a caccia di nominanza senza diletto, per coprire di un velo santo ogni cima di ribalderia; gl'indifferenti ci vedono un palliativo all'accidia spirituale; e chi non teme Dio, ha fatto apposta un Iddio visibile per darsi il merito di adorarlo sopra gli altri ». La sentenza dei politici e casisti gesuiti, che rendeva lecito il regicidio, portava, senza dubbio, scandalo e rovina nelle cose pubbliche; ma peggio era quel loro insegnare « come sia lecito usare senza peccato gli equivoci di parole e le restrizioni mentali, colla qual dottrina si distrugge ogni umana convivenza, e l'arte d'ingannare, di cui nulla v'ha di più dannoso, si pareggia alla virtù »; quel loro « fare ogni prova per gabbare Iddio »; peggiore del Mariana era, dunque, il Suarez. « Così (egli diceva ancora) non si formano le coscienze, anzi è soprattutto da guardarsi da questa gente che sempre insegnano per conclusioni, argomentazioni e soluzioni: i disputanti di tal sorta sono i più perniciosi di tutti » (1). Con la quale osservazione si passava dalla ripulsa degli effetti ad attaccare il principio stesso, che era nel legalismo e nella congiunta procedura casistica; ma tale critica, veramente filosofica, non fu sviluppata in quel secolo, neppure dal Pascal, e la casistica rimase sepolta piuttosto sotto il peso delle sue conclusioni assurde e ripugnanti che non colpita nel suo centro logico. Comunque, il Sarpi non ebbe séguito fuori di coloro che gli stavano dappresso nella sua Venezia e in quel periodo di lotta giurisdizionale dello stato veneto contro la curia romana; altri che, come lui, si rivoltarono contro il gesuitismo morale, rimasero voci nel deserto o voci nelle conventicole. Il giansenismo della prima epoca non trovò adito in Italia, e quando vi penetrò nel secolo seguente, non si rannodò ai precedenti italiani del tempo del Concilio di Trento, non approfondì i problemi morali e presto fece causa comune con gli anticuriali e regalisti, diventando soprattutto un movimento di politica antipapale e illuministica.

Senonchè nel campo delle speculazioni di filosofia della pratica si delinea il medesimo o l'analogo processo che abbiamo descritto per quello della filosofia teoretica. Se era stato possibile disinteressarsi fino a un certo segno dei problemi religiosi e speculativi in-

(1) *Lettere*, I, 42, II, 83, 106, 121, 179, 330. Non ignoro le condizioni poco critiche in cui possediamo ancor oggi l'epistolario del Sarpi; ma la molteplicità dei luoghi citati dà qualche affidamento che tale fosse in questa materia il suo pensiero genuino; il quale, del resto, appare anche dalla *Storia del concilio*.

torno alla realtà ultima e riacomodarsi alla dommatica e alla filosofia tradizionale, non era stato possibile sottrarsi alle esigenze delle scienze fisiche e naturali, dietro le quali urgeva il mondo moderno della tecnica e della industria, che domandava il dominio della natura ai fini dell'uomo, e, per soddisfare quelle esigenze, era stato necessario elaborare una logica del naturalismo, che, quando si fu formata, cominciò, sebbene timidamente, a tendere la mano a quei problemi che erano stati messi in tacere. Similmente, se era possibile rinunciare fino a un certo segno ai problemi dell'anima, non era possibile restaurare le dottrine medievali sulla società, lo Stato e la politica, e tornare alle concezioni teocratiche e moralistiche e trascendenti e monacali. La mondanità della politica si faceva valere come realtà indomabile, e la Chiesa aveva da fare coi principi, i quali allora andavano consolidando le loro monarchie assolute e si adoperavano nel mantenere o ristabilire, mercè diplomazia, alleanze e guerre, l'equilibrio europeo, ed essa stessa, che era una sorta di monarchia elettiva, si appoggiava a un dominio temporale, e, per difendersi e per ampliarsi e per esercitare l'ufficio suo, praticava la più sapiente e sagace politica, aiutata dai nuovi ordini religiosi e soprattutto dalla Compagnia di Gesù. Paolo Sarpi non sapeva tenersi dal confessare: « Delli gesuiti ho sempre ammirato la politica e le massime nel serbare li secreti » (1). E scienza politica occorre, e non già fantastiche credenze o speculazioni religiose: la causa delle rivoluzioni (notava, con chiara intenzione, uno scrittore della Controriforma) è diversamente trattata dal teologo, dal matematico o astrologo e dal politico, dal primo attribuita all'ira di Dio, dal secondo agli influssi celesti, ma dal politico ai « difetti che nei governi si trovano » (2). Ora in politica coloro che avevano fondato la teoria adeguata ai bisogni moderni erano stati i pensatori del Rinascimento, e in primo luogo, e rappresentante di tutti gli altri e quasi simbolo della nuova scienza, il Machiavelli (3); e la nuova scienza, alla quale gli antichi non avevano dato un nome che si riferisse a quel che le era proprio, tra i parecchi che se ne tentarono si rivestì infine di uno che divenne usuale e popolare e che si tro-

(1) *Lettere*, I, 100.

(2) GIRO SPONSTONE, *Avvertimenti della Historia* (Bergamo, 1608), p. 21.

(3) « Eundem (Machiavellum) primum fuisse fama est, qui arcana Rerum-publicarum praeter antiquum morem divulgavit »: GARMERS, nella trad. latina del trattato del Settala (2ª ediz., Francof. e Lipsia, 1689, p. 46).

vava adoperato dal Della Casa nella sua orazione a Carlo V: « Ragion di stato » (1).

In qual modo comportarsi, in sede di teoria, di fronte a quella scienza che si levava indipendente verso la religione e la morale cristiana, e, in quanto indipendente, indifferente, estranea e, all'occasione, offensiva ed ostile? Accoglierla senz'altro non si poteva senza sovvertire tutta la concezione ortodossa e quel medievalismo che il Concilio di Trento aveva puntellato e rabberciato, e, insieme con esso, anche il medievalismo che permaneva nelle varie confessioni e sette uscite dalla riforma germanica. Ma rigettarla era altresì impossibile, perchè le operazioni e i procedimenti politici davano agli occhi di tutti, divenuti così complessi e cospicui ed evidenti, e chiedevano sussidio e lume di precetti e di principii direttivi ad accrescere e indirizzare il proprio vigore. Non restava, dunque, se non prendere a lavorare intorno a quella scienza; e o addomesticarla, ammansirla, toglierle le punte troppo acute, o procurar di conciliarla (salvo a vedere se ci si sarebbe riusciti) con le dottrine ortodosse, e assoggettarla alla religione e alla morale religiosa.

Il primo tentativo, a più riprese sempre rinnovato, fu, per l'appunto, quello di respingerla intera, assalendone furiosamente i rappresentanti, e il principale di essi, il padre di tutti, Niccolò Machiavelli, le cui opere vennero messe all'indice e la cui persona fu innumeri volte bruciata in effigie ossia nel nome. Questa letteratura, sorta nel periodo della Controriforma, d'imprecazioni e maledizioni ed esorcismi contro il politico fiorentino, è nota (2), e in essa si segnalano, tra i primi, i gesuiti Possevino e Ribadencyra, il Gentillet, Tommaso Bozio. Questi (3) diceva che il Machiavelli propinava al genere umano bevande circee per mutare gli uomini in bestie;

(1) « Quod vero hodie Rationis status vocabulo utimur, Italis plane ab omnibus acceptum fertur, quippe qui primi, hanc, ut ita dicam, secretiore[m] partem politices *Ragione di dominio, di Signoria, di Regno, d'Imperio, vel ragione, ragionamento di Stato, vel giusto di Stato* vocarunt »: così il GARMERS, op. cit., p. 466. Il richiamo al Della Casa fu fatto dal CHIAROMONTI (*Della ragion di Stato*, 1635, p. 487) con l'osservazione che il Della Casa, « in detta orazione in modo usa questo nome che dà ad intendere che fosse voce di fresco corrente per la bocca degli uomini di quel secolo ».

(2) In parte, se ne trovano raccolte le notizie nel TOMMASINI, *Vita e scritti di N. Machiavelli*, I (Roma, 1883), introd.

(3) *De imperio virtutis, sive imperia pendere a veris virtutibus non a simulatis, libri duo adversus Machiavellum* (Roma, 1593).

e lo Spontone (1) lo chiamava il « perfido » e l' « indemoniato », e lo Zinano (2), « mostro uscito dall'inferno in forma umana », e ne scriveva il nome costantemente nella forma di « Malchiavello », come altri (3), bisticciando intorno alla patria fiorentina, lo designava con le perifrasi di « fior puzzolente della bella città dei fiori ». L'abominio delle dottrine e del nome del Machiavelli divenne un atteggiamento usuale e convenzionale e come di rito, che si ritrova in tutti, anche nel Boccacini (4). E c'era chi lo accusava di avere rovinato i principi coi suoi cattivi consigli (5), ossia procurava di screditare anche la sapienza che i principi del tempo trovavano nei suoi precetti e l'uso che ne travevano; e ci fu perfino chi lo dispreggiò come fatuo e « sciocco » (6).

Ai più risoluti rifiutatori di tutto Machiavelli sembra unirsi, a primo aspetto, anche un gran filosofo, il Campanella, così nell'*Atheismus triumphatus* come nelle poesie e nelle altre sue scritture. Ma, se ben si guardi, il Campanella non si attacca a negare la verità del principio politico del Machiavelli o a cercar di correggerlo o moralizzarlo (e forse egli, nel fondo del suo animo, non contestava quel principio, che gli fu guida nella vita pratica e nei suoi svariati disegni politici), ma è ferito da quel che manca al Machiavelli, dall'unilaterale rilievo che questi dava all'intelligenza, alla volontà, alla sagacia, all'astuzia dell'individuo, e dalla ignoranza o trascuranza del momento universale, della morale intrinseca e obiettiva, dell'umanità o della « provvidenza », come la chiamava. Contro i miscredenti, ossia « tutti quelli che vivono per ragion di stato e prudenza carnale machiavellescamente », appuntava i suoi strali; e al « machiavellista » rimproverava di amare « la parte più che 'l tutto e più se stesso che la specie umana », e lo interrogava sarcasticamente se pensasse di aver lui solo « provvidenza », e che ne fossero prive « cielo, terra e le altre cose belle » (7). Nel Campanella, insomma,

(1) *Dodici libri del governo di stato* (Verona, 1599).

(2) *Della ragione degli stati* (Venezia, 1626).

(3) A. BARRIERI, *La politica e la ragione di stato unitamente*: cit. da L. Rossi, *Gli scrittori politici bolognesi* (Bologna, 1888), p. 183.

(4) Per es., lo ZINANO, op. cit., o anche G. B. MUECCI, *La sicurtà del trono*

ovvero prima parte delle politiche, con le quali s'impugnano i documenti di Niccolò Machiavelli, ecc. (Napoli, 1679).

(5) Gian Lorenzo Lucchesini, nel famigerato *Saggio delle sciocchezze di N. Machiavelli* (Roma, 1677).

(6) *Poesie*, son. 20, ed. Gentile, p. 28.

non c'è il vacuo antimachiavellismo moralistico e ascetico, ma il presentimento dell'antimachiavellismo del Vico, che è insieme implicita accettazione, svolgimento e compimento.

Col Machiavelli erano, da quei predicatori ed esorcizzatori, messi insieme, sebbene gratificandoli di minori vituperii in ragione della minore grandezza, il Bodin, il De Nua, il Morneo ⁽¹⁾ e, tra gl'italiani, il Cardano nei suoi *Proxeneta de prudentia civili*, operciuola che veniva paragonata al basilisco, perchè, come questo, « non più alto di un semicubito, disertar suole la Libia col suo pestifero fiato », così essa « stermina la pietà, soffoca la virtù, vieta la fede, l'ingenuità distrugge » ⁽²⁾. Pari orrore si venne gettando sul nome designante la scienza che dal Machiavelli derivava: la « Ragion di stato »: l'« irragionevole Ragion di stato », che « non ha stato nè ragione, perchè si fonda sulla volontà irragionevole » ⁽³⁾. Di dipingerla in modo da ispirare ribrezzo e aborrimento s'incaricarono i poeti, come il Graziani, il quale nel *Conquisto di Granata* ⁽⁴⁾, facendo sprofondare Omar in un paese sotterraneo, gli dà a vedere in una moschea la Ragion di stato:

Intorno a lei stava il drappel raccolto,
ch'agli uffici del Tempio era sacro;
ed essa, in trono eccelso e d'ostro avvolto,
lieta sedea con due compagni a lato.
Cela il perfido cor placido volto,
lusinga il riso ed avvelena il fiato,
mira quel che non vuol l'occhio mendace,
ha parole soavi e man rapace;

e il Bracciolini ⁽⁵⁾, che la raffigura, tra i cardinali chiusi in conclave, intenta a seminare sospetti e zizzanie:

Spargea sì fatti sensi entro al senato
delle persone sacre una guerriera,
che d'ardente corazza ha il petto armato,
la man feroce e la sembianza altera.

(1) Contro questi quattro è rivolto il *Judicium* del Possevino (Roma, 1592).

(2) F. F. FRUGONI, *Il cane di Diogene* (Venezia, 1687), V, 372-3.

(3) FRUGONI, op. cit., VI, 14, 137.

(4) Modena, 1650: c. I, 70.

(5) *L'eletzione di papa Urbano VIII*, poema (Roma, 1628), c. XXI, 71. Si veda anche il ROSA nelle satire *La guerra* e *La Babilonia*.

Ragione è sì, ma detta poi di Stato,
ogni chiarezza intorbidando annera.
Passò come ragione, e di ragione
guasta ogni legge e sotto a' piè la pone.

Ma, dannati il nome del Machiavelli e quello della Ragion di stato, restava il machiavellismo, cioè un ordine di considerazioni e un corpo di precetti dei quali non si poteva far di meno, perchè conformi alla pratica universale. Tutti i sovrani e principi di quel tempo machiavelleggiavano e adoperavano la Ragion di stato; il che anche ci piace di documentare con citazioni poetiche, non veramente per ameneggiare il discorso, ma a prova che nessuno dubitava di quella verità di fatto, tanto che essa era penetrata nella bella letteratura. Ai sovrani di Europa si rivolgeva Ciro di Pers in una sua canzone:

. . . i vostri immoderati affetti
e quella poco giusta arte d'impero,
che voi chiamar solete
Ragion di stato e gelosia di regno,
sono, a chi 'l dritto mira,
in gran parte cagion di tanti mali (1).

Il Bonarelli, nella tragedia *Il Solimano* (2), diceva dei re che mette in iscena:

Altra legge han costoro in dar la fede
e 'n osservarla, o figlia!
Non splende ella, non splende in fra di loro
nell'immobile spera,
come dovria, della ragion sublime;
ma negli orbi più bassi ed inconstanti
de' reali pensier la scorgi affissa,
ché del cerchio più rapido e possente
del proprio bene e di ragion d'Impero
son, con moto contrario al giusto moto,
come da primo mobile, rapiti.

Il cardinal Delfino, nell'altra tragedia, la *Cleopatra* (3), metteva in bocca all'eroina vinta e prigioniera:

(1) *Lirici marinisti*, ed. Croce, p. 398.

(2) Firenze, 1620: v. a. I, 3.

(3) A. III, 1.

. . . io, che regnai, so che i regnanti
stimano il simular la vera base
dello scettro e del trono,
e l'utile ogni affetto in lor cancella,
ed è nel cor del re la gloria sola
quello spirto vital, ch'ultimo parte.
Altre leggi han le reggie, altre le case... (1).

Tanto il machiavellismo si vedeva intrinseco alle cose stesse che si soleva additare come i sovrani ottomani « esquisitissimamente praticassero la più sopraffina ragion di stato » senza aver letto « li empì Bodini e gli scelerati Machiavelli » (2). Nè quelle dottrine sembravano utili solo pei principi, ma anche pei popoli, ai quali pareva che il Machiavelli avesse svelato i veri intenti e procedimenti dei principi, fornendoli di validi occhiali, rendendoli accorti e armandoli (3): interpretazione che più tardi riapparve, con mutato tono, presso lo Spinoza (4) e i pubblicisti del settecento, e risuona nel carne fosciano come apologia del Machiavelli, preparatore di libertà, ed è, in sostanza, una riprova dell'obiettività e universalità critica e scientifica del concetto del Machiavelli. Comunque, chi allora piamente consigliava al principe studioso le scienze da apprendere, poteva ben suggerirgli, in materia di stato, il *De regimine principum* di san Tommaso e il trattato di Egidio Colonna e quelli moderni del Bozio e di Giusto Lipsio, ma « sapeva certo » che « non sì tosto gustato avesse il principe la pastura delle massime politiche », avrebbe nauseato « l'uso di questi libri, che, se ben ottimi, sono comunali » e gli sarebbe parso di « non poter saziare le sue avidità in un pieno studio di ragion di stato se non avendo alle mani i Molinei, i Machiavelli, i Nua, i Bodini ed altri somiglianti, che escono da contaminate penne d'eretici ed ateisti per contaminare i buoni ingegni e i buoni studi » (5). Si trattava di un bisogno che non era dato eludere, di un bisogno fondamentale ed elementare, e fortissimo non solo nei principi laici ma negli ecclesiastici, e anche nei papi. Si cercò, dunque, un altro espediente, degno di quei tempi

(1) Anche il *Cromuele*, tragedia del GRAZIANI (Bologna, 1671), è pieno di massime di stato.

(2) BOCCALINI, *Ragguagli di Parnaso*, I, 32.

(3) BOCCALINI, op. cit., I, 89, II, 70.

(4) *Tractatus politicus*, cap. V (*Opera*, ed. Gfrörer, p. 448).

(5) *Il principe studioso nato ai servigi del serenissimo Cosimò gran principe di Toscana* di D. TOMMASO TOMASI (Venezia, 1642), pp. 116-7.

gesuitici, che fu di mascherare Machiavelli con la figura di Tacito e il suo « Principe » con quella di Tiberio, e somministrare gl'insegnamenti desiderati, narrando e commentando, ora col fine professato del profitto che il monarca ne avrebbe tratto, ora col pretesto d'inchiodarle alla gogna, le arti di Tiberio nel mantenere e assodare il suo dominio o la sua tirannide (1). Una immensa letteratura si formò e accrebbe a questo intento, che solo in parte è rappresentata dai volumi che portano sul frontespizio il nome di Tacito, come son quelli dello Scotto (2), del Canoniero (3), del Cavriana (4), dell'Ammirato (5), del Collodio (6), e i più noti *Commentarii sopra Cornelio Tacito* del Boccalini, fino alle *Riflessioni morali sopra Tacito* di Antonio Lore-dano (7), e pel resto è da cercare in trattati di vario titolo (8). In Tacito si ritrovava il limpido specchio della politica contemporanea; e il Boccalini finì col credere e dire che da esso i principi avevano appreso i modi del regnare, che tutta la politica appestatrice del mondo era farina del suo sacco, che dalla storia da esso esattamente narrata dei governi di Tiberio e di Nerone si erano ricavati i concetti nobilissimi onde i popoli erano piuttosto scorticati che tosati, succhiati che munti, oppressi che governati (9). Il che non toglieva che lo stesso Boccalini spendesse gran parte delle sue fatiche su quest'autore (10), ricordando la stima in cui era via via sa-

(1) Di questo espediente ha dato di recente un'ampia illustrazione il TOFFANIN, *Machiavelli e il « tacitismo »: la politica storica al tempo della Controriforma* (Padova, 1921).

(2) *In P. Cornelii Taciti Annales et Historias commentarii ad politicam et aulicam rationem praecipue spectantes* (Roma, 1589).

(3) *Quaestiones ac discursus in duos primos libros Annalium C. Cornelii Taciti* (Roma, 1609).

(4) *Discorsi sopra i primi cinque libri di Tacito* (Firenze, 1597).

(5) *Discorso sopra Cornelio Tacito* (Firenze, 1594).

(6) *Disputatio politica ad C. T. lib. I de Tiberii dissimulatione* (Lucca, 1616): di questo come degli altri citati, e di quelli non citati, si vedano notizie nel libro del Toffanin.

(7) Venezia, 1672.

(8) Aggiungo anche per questa parte la citazione di un poeta:

Quest'era un monsignore saporito,
che fin dai sassi si faceva amare,
e Tacito sapeva a menadito,
sì che imparò da quello a governare...

LORETO VITTORI, *La troia rapita*, poema giocoso (Macerata, 1662), c. II, 14.

(9) *Ragguagli*, I, 84: cfr. I, 29, II, 89, e *passim*.

(10) *Comentarii sopra Cornelio Tacito come sono stati lasciati dall'autore* (Cosmopoli, 1677).

lito dai tempi di papa Leone e del Guicciardini a quelli di Paolo IV, il quale vi fece lungo studio sopra e lo dichiarò « degno del primato tra gl'insegnatori di buona politica », e poi a quelli di Clemente VIII, che « cominciò a metter fruttuosamente in pratica le sue massime », onde « all'età nostra passa già per ogni qualità sua nella prima classe dei più illustri scrittori ». Secondo il Boccalini, lo storico romano aveva nascosto sotto chiave negli *Annali*, come in uno scrigno di segreti ripostigli, « un tesoro di gran prezzo », una « cosa di grandissima arte », nè più nè meno che « l'artificio di formare una tirannide e mantenerla in un impero, assicurarsi di tanti gran senatori senza sollevazione di popoli, spaventare tanti uomini avvezzi alla libertà, mantenersi contro la volontà di tanti in uno stato sì immenso, saper mantener la pace fuori ed in casa senza perdere »: l'insegnamento, insomma, che serviva ai monarchi assoluti e che non poteva esser più quello, adatto alle repubbliche, che si ricavava da Livio (1).

L'espediente del « tacitismo » non piaceva a tutti, non solo perchè menava a sforzare troppo il significato genuino dell'autore (e, infatti, un satirico finse che Tacito protestasse dagli Elisii contro quei commentatori che non accrescevano ma sminuivano la sua gloria col fargli dire « cose le quali non aveva mai sognate » (2)), ma soprattutto perchè, poco leale, non era solido e sicuro, e non affidava a pieno e a lungo, e per quella via si reintroduceva il pericolo alla morale e alla religione, se anche dissimulato in modo ipocrito. Altra via prese Giovanni Botero, dopochè un giorno, com'egli scriveva nel 1583 al suo duca Carlo Emanuele di Savoia, trovandosi in una conversazione tra gentiluomini e disputandosi dei casi delle Fiandre, e dalle questioni particolari assorgendosi a quella di principii, udì più d'uno appellarsi alla sentenza dell' « ingegnoso ma poco cristiano Machiavelli », che i sovrani, se volevano serbare salda e incolume la loro maestà, non dovessero contenere tra i limiti del Vangelo la ragione del loro governo (3). Qualche anno dipoi, nel 1589, riferiva una sua più ampia esperienza, cioè che avendo per occorrenze sue e dei suoi signori viaggiato e praticato diverse corti italiane e straniere, in ogni luogo aveva « sentito tutto il dimentovare Ragione di Stato ed in cotal materia citare ora Nicolò

(1) Op. cit., introd.

(2) ANTONIO SANTACROCE, *La secreteria d'Apollò* (Venezia, 1653), p. 140.

(3) *De regia potestate libri tres, quibus ratio Reipubl. bene foeliciterque administrandae continetur* (Milano, 1583).

Machiavelli, ora Cornelio Tacito: quello perchè dà precetti appartenenti al governo ed al reggimento dei popoli, questo perchè esprime vivamente l'arti usate da Tiberio Cesare e per conseguire e per conservarsi nell'imperio di Roma ». Ora, dei due autori, l'uno « fonda la ragion di stato nella poca coscienza » e l'altro descrive come « Tiberio Cesare palliava la tirannia e la crudeltà sua con una barbarissima legge di maestà e con altre maniere, che non sarebbero state tollerate dalle più vili femine del mondo, nonchè dai romani, se C. Cassio non fosse stato l'ultimo dei romani ». Al Botero recò grande stupore che « un autore così empio e le maniere così malvage d'un tiranno fossero stimate tanto che si tenessero quasi per norma e per idea di quel che si deve fare nell'amministrazione e nel governo degli stati »; e non solo si meravigliò ma si sdegnò nell'udir contrapporre sfacciatamente quella « barbara maniera di governo » alla legge di Dio « sino a dire che alcune cose sono lecite per ragion di stato, altre per coscienza ». Come si potrebbe mai ardire di « sottrarre alla coscienza la sua giurisdizione universale di tutto ciò che passa tra gli uomini sì nelle cose pubbliche come nelle private »? Chi tal cosa facesse, non avrebbe « nè anima nè Dio ». Da questa ben fondata obiezione mosse il Botero per esporre « le vere e le reali maniere che deve tenere un principe per divenir grande e per governare felicemente i suoi popoli » (1); cioè, in altre parole, per dimostrare che ragione di stato e ragione di coscienza (ossia di religione e di morale) non contrastavano ma confluivano. Ottimo programma, ma di quasi impossibile esecuzione a quei tempi, e certamente a lui, perchè per attuarlo sarebbe convenuto distinguere dapprima nettamente ragione di stato e ragione di morale, e poi, mantenendo la distinzione, mostrare come la ragione di morale risolveva perpetuamente in sè la ragion di stato per ciò stesso che la distingue da sè e la sorpassa, attuando così quella sua « giurisdizione universale », che giustamente al Botero stava a cuore.

Il Botero non era da tanto, non aveva intelletto da attingere così alte posizioni mentali; ma gli premeva dare un ritratto della politica conveniente all'onest'uomo, che non sia nè debole nè inabile, o (che vale lo stesso) all'uomo abile e valoroso, che sia insieme onest'uomo. Egli lascia perciò da parte la forza che fonda e conserva gli stati, e discorre della suprema stima o reputazione e

(1) *Della ragion di stato*, libri dieci con un libro *Delle cause delle grandezze e magnificenze della città* (Venezia, 1589).

dell'affezione onde il principe lega a sè i sudditi. Senonchè, la reputazione fa poi derivare dalle virtù che « recano una certa grandezza e forza d'animo e d'ingegno, atta a grandi imprese, quali la forza, l'arte militare e la politica, la costanza, il vigore dell'animo, la prontezza dell'ingegno », e, insomma, la prudenza e il valore (1). La quale prudenza, sebbene al pari dell'astuzia consista nel cercare e ritrovare mezzi convenienti per conseguire il fine, non è poi l'astuzia, perchè essa « segue l'onesto più che l'utile, e l'astuzia non tien conto se non dell'interesse »: il che vorrebbe dire che differiscono tra loro nel grado e nel tono, ma non nella qualità: tanto più che il Botero è costretto subito, da istruttore coscienzioso, ad ammonire il suo principe di « tener per cosa risoluta che nella deliberazione de' principi l'interesse è quello che vince ogni partito, e perciò di non fidarsi d'amicizia, non di affinità, non di lega, non d'altro vincolo, nel quale chi tratta con lui non abbia fondamento d'interesse » (2). E non può astenersi, nel particolareggiare i suoi precetti, dal discorrere dei modi di accrescere le genti e le forze col « propagare il suo e tirare a sè l'altrui » (3); nè dal suggerire di seminar zizzanie tra i nemici, giovarsi delle loro fazioni, corrompere i loro ufficiali e baroni e capitani e persone d'autorità, descrivendo e ammirando le fortunate arti che aveva saputo adoperare Elisabetta d'Inghilterra, che egli pur chiama la « pretenduta reina » e affida al castigo di Dio (4).

Un seguace di Botero (5) lo loda di aver « trovato quel dolce temperamento che deve osservar il principe per regnar giustamente e fuggir a tutto suo potere il nome odioso di tiranno ». E di temperamento si trattava, buono forse a dare un certo indirizzo e tono alla pratica (specie nel formarsi dei monarchati assoluti quando urgeva distinguere il monarca dal tiranno del Rinascimento), ma inetto a produrre scienza, la quale richiede che si pongano precise distinzioni e definizioni di concetti; e però non è meraviglia che il Botero non appagasse e che si riprendesse a scrutare il tormentoso problema. A più decine si noverano le dissertazioni e trattati che lo dibattono tra gli ultimi del cinque e la metà del seicento:

(1) Libro I.

(2) Libro II.

(3) Libro VIII.

(4) Libro VI.

(5) *Discorso sopra la ragione di stato del signor Giovanni Botero de' Apollinare de' Calderini di Ravenna* (Milano, 1597).

principali tra essi, i *Dodici libri del governo di stato* di Ciro Spontone (1); *Della ragion di stato e della prudenza politica* di Federico Bonaventura (2); il *Discorso di governo e della ragion vera di stato* di Giovanni Antonio Palazzo da Cosenza (3); i *Discorsi* dell'Ammirato, ricordati di sopra, il *Principe* e il *Seminario de' governi di stato e di guerra* di Girolamo Frachetta (4); il trattatello *Della ragion di stato* di Ludovico Zuccolo di Faenza (5); l'*Introduzione alla politica, alla ragion di stato ed alla pratica del buon governo* del genovese Pietro Andrea Canoniero (6); *Della ragion di stato* di Ludovico Settala milanese (7); *Della ragion di stato* di Scipione Chiaromonte da Cesena (8); contornati e variati da tanti e tanti altri dei quali reca i titoli il Ferrari nel suo noto libro sulla *Ragion di stato* e nella bibliografia che l'accompagna (9). Nel quale libro del Ferrari cotesta letteratura è qualificata « disonorante » per la sua « immoralità, contraddizione e ipocrisia », e si nega che mettesse innanzi altre idee sostanziali fuori di quelle del segretario fiorentino, e la si disprezza per la sua mancanza di generosità, per la sua adorazione del fatto compiuto, e perchè faceva « ufficio di gendarmeria ai governi costituiti » (10). Ma un ben più meditativo storico della scienza politica vi ha testè riconosciuto il « caldo sentimento di esser sulla traccia di un grande e possente principio della vita », cosa che conferisce « alcunchè di commovente » anche ai più mediocri di quegli scrittori (11). Il vero è che essi, piccoli che fossero di statura a paragone del Machiavelli, rappresentavano, nella filosofia politica, uno stadio ulteriore e superiore; perchè il Machiavelli aveva bensì genialmente posto il nuovo principio e asserito

(1) Verona, 1599.

(2) Scritto nel 1601, pubbl. Urbino, 1623.

(3) Venezia, 1606.

(4) Il primo del 1599, il secondo del 1600: riuniti nella « nona impressione » di Venezia, Combi, 1647.

(5) Nelle sue *Considerazioni politiche e morali sopra cento oracoli d' illustri personaggi antichi* (Venezia, 1621, 2a ed., 1623).

(6) Anversa, 1627.

(7) Milano, 1627.

(8) Firenze, 1635.

(9) *Histoire de la raison d'état* (Paris, 1860); rifacimento italiano, *Corso sugli scrittori politici italiani* (Milano, 1862). Un cenno di essi è già nel contemporaneo G. НАУНЪ, *Bibliographia politica* (1633), pp. 44-6.

(10) *Corso sugli scrittori politici*, p. 396.

(11) F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (München u. Berlin, 1924), p. 152.

il valore peculiare della politica in quanto politica, ma, tutt'intento a questa, chiuso nella cerchia dell'azione politica, non l'aveva messa in rapporto con la coscienza morale, nè provato in sè le asprezze e angosce che dal contrasto nascevano, nè formulato a sè stesso i correlativi problemi. Gli scrittori italiani della Controriforma non dimenticarono la sua scoperta, anzi vi tennero sempre fissa la mente, e si può dire che essi, con gli stessi vituperii che scagliarono contro la persona dell'autore, celebrarono nel fatto la novità e la grandezza del suo pensiero. Senonchè, prima che politici, o nel tempo stesso che politici, uomini religiosi e morali, essi sentirono quel che il Machiavelli non aveva sentito, quelle difficoltà e quelle angosce e quei dubbi, e intesero la necessità di fare i conti col nuovo principio e, al tempo stesso, di farglieli fare con la coscienza morale. Dopo la consapevolezza datale dal Machiavelli della sua originale natura, la scienza politica non tornava indietro; ma non poteva neppure fermarsi alle proposizioni del Machiavelli. Bisognava che il nuovo principio prendesse il suo posto nel sistema dello spirito umano, modificando in questo collocamento gli altri principii, e anche sè stesso. A tal oggetto rivolsero i loro sforzi quegli scrittori, di varia levatura, certamente, e nessuno di gran levatura, ma tutti resi serii dalla serietà della questione che agitavano, e tutti, nel loro complesso, importanti nella storia del pensiero anche indipendentemente dalle conclusioni a cui pervennero, che, del resto, come vedremo, non furono trascurabili.

Tre erano le vie che si potevano tentare per la soluzione: la prima, di ristabilire in forma più alta l'identità medievale di politica e morale con l'accogliere e determinare nella sua sfera quel che di vero aveva osservato il Machiavelli; la seconda, di considerare la politica, intesa nel senso machiavellico, ossia la ragion di stato, come un mero negativo della legge morale; la terza di definirla come alcunchè di positivo, da distinguere dalla morale, ma da porre con essa in un determinato rapporto. E la prima via, com'era da aspettare, fu battuta dai più: dallo Spontone, che fonda, a mo' del Botero, la politica sulla « prudenza », disgiunta dall' « astuzia »; — dal Palazzo, che fa coincidere il buon governo con la vera ragion di stato, componenti un'arte sola, diretta a stabilire la comune felicità dei principii e dei popoli, escludendo gli altri modi che riguardano i proprii godimenti dei tiranni e che, per non avere in cura il bene comune, non possono dirsi nè governo nè ragion di stato; — dal Bonaventura, che specifica la ragion di stato come

« una buona consultazione intorno ai maggiori beni del governo politico, non obbligata ad altra ragione » e la include nella politica, e la politica nella prudenza, e la prudenza congiunge con la virtù morale; — dall'Ammirato, che, con diversa specificazione, la ripone in una « contravvenzione di ragione ordinaria per rispetto di pubblico beneficio, ovvero di maggiore o più universale ragione », graduando la legge di natura, la legge civile, la legge di guerra e la legge delle genti, ciascuna superiore alla sua precedente e la ragion di stato a tutte quattro, che tutte corregge e tutte dirige, ma superata a sua volta dalla ragion divina e dalla religione; — dal Canoniero, che similmente la definisce « un necessario eccesso del giure comune per fine di pubblica utilità », come sarebbe far grazia e capitolazione con banditi che non si riesce ad ammazzare o a prendere. Il difetto di cotesto tipo di soluzioni è che esse spostano e non risolvono la difficoltà; perchè, se la ragion di stato è prudenza, e se la virtù morale o giustizia ha uopo della prudenza, questa non è dunque virtù morale (e, d'altronde, generalmente e da tutti gli scrittori, prudenza e virtù morale o giustizia venivano ben distinte, se non proprio contrapposte⁽¹⁾), e rimane sempre da ricercare in qual modo la prudenza o la ragion di stato si comporti verso l'esigenza morale. E se, d'altro canto, la ragion di stato è l'eccezione a una legge, rimane da domandare se quella eccezione si faccia per ragione morale o per ragione meramente prudenziale e politica.

(1) Anche nel poemetto didascalico del MENZINI, *Dell'etopeia ovvero della istituzione morale*, libro III, dove, introducendosi a parlare le due supreme virtù, Prudenza e Giustizia, si fa poi che la prima dica:

io solo ho l'occhio
 all'oprar bene, e di ciò solo ho cura.
 Nè per ciò conseguir mi volgo a quella
 astuzia, che in mal uso ognor converte
 quella che per natura a noi vien data
 facultà d'operare. A questa rea
 ah non fia ver che di prudenza il nome
 pe' gran saggi s'ascriva: ella a mal fine
 sua potenza indirizzando e suo consiglio,
 del tutto è indegna d'onorata laude.
 Abbia pur ella entro le inique corti
 il suo covile e insidiosa attenda
 i semplicetti al varco; abbia la frode
 per sua ministra e al valor vero insulti,
 e di calunnie armata erri per entro
 ai gran palagi e sulle altrui ruine
 in alto ascenda e sè medesma avanzi.
 Io no, che mondo ho il cor, monda la mano...

La seconda via fu presa dal Frachetta, che definì vera prudenza civile quella del principe che riguarda « l'utile congiunto con l'onesto »; ma « falsa prudenza, ombra e immagine di prudenza » la ragion di stato, nella quale il principe mira all'utile solo; la prima congiunta con la virtù morale, l'altra no, la prima « retta ragione », la seconda « torta », la prima che fu di Augusto, la seconda di Tiberio, e della quale avevano già usato Alessandro occupando l'Asia e Cesare opprimendo la libertà. Più particolarmente la svolge il Chiaromonte, che, dopo aver dimostrato che la ragion di stato nel senso positivo non sia altro che la giustizia o la prudenza, restringe la ragion di stato, nel senso separato o proprio, alla cattiva ragion di stato, la quale è « un'astuzia residente nel principe, rivolta all'ingannare i sudditi, quando sia espediente all'istesso principe per la pienezza e utilità del suo dominio ». E il difetto di quest'altro tipo di soluzioni è che esse non riescono veramente a togliere a quel che chiamano cattivo il carattere di positività e una sua particolare perfezione, e non riescono a risolvere la ragion di stato in una mera negatività. Infatti, il Frachetta non può rifiutare al principe, che attende all'utile solo, ragione e saviezza e accortezza, nè ad Alessandro e a Cesare avvedutezza e perizia nella guerra e nella pace, e virtù, « se ben imperfette » (1). E il Chiaromonte, che aveva identificato la buona ragion di stato con la giustizia e con la prudenza, rilutta a identificare quella cattiva, come logicamente avrebbe pur dovuto, con l'ingiustizia e l'imprudenza; perchè (egli avverte) « l'ingiustizia con l'imprudenza non formerà la ragion di stato, nè il principe malvagio, che abbia l'ineptia congiunta, si dirà operare per ragion di stato »; ed è necessario che intervenga un elemento positivo, l'« astuzia », l'accorgimento, l'abilità pratica, che renda capaci di attuare l'inganno o l'ingiustizia (2). Circolo vizioso e patente contraddizione, come ognuno vede, e tale che mostra che il problema non era stato risolto e rende chiaro che non era risolvibile a quel modo.

Per la terza via, la sola giusta, si mise deliberatamente nel 1621 lo Zuccolo col suo breve saggio sulla *Ragion di stato*. Comincia egli con l'osservare che tutti, competenti e incompetenti, discutevano e questionavano allora della ragion di stato, che era il problema vivo di quei tempi; e nondimeno a nessuno, per suo giudizio,

(1) Nella ristampa di Venezia, 1647, p. 98-99.

(2) *Della ragion di stato*, pp. 476-8.

era fin allora venuto fatto di dichiarare davvero che cosa ella fosse. « Chi la confonde con la politica, chi ne fa una parte di quella e poi non sa dire com'ella sia dal tutto differente, chi la pone nel contravenire alle leggi, chi con le leggi a pieno l'accorda, chi la fonda tutta sull'interesse e sull'ingiustizia, chi dall'onestà non la scompagna mai; e chi parte ne crede rea e tirannica, parte buona e giusta, benchè non sappia darle sì evidente contrasegno che l'una si riconosca con agevolezza dall'altra ». Ma operare per ragion di stato non è altro che « un operare conforme all'essenza o forma di quello stato che l'uomo si ha proposto di conservare o costituire »: come il sultano dei turchi fa con l'uccidere i fratelli e i nipoti e con l'appoggiarsi ai giannizzeri, o gli ateniesi facevano con l'ostracismo e i fiorentini con l'ammonizione per mantenere le loro particolari democrazie. Essa non consiste in altro che nei mezzi opportuni per ordinare o per conservare qualsiasi costituzione di repubblica, qualunque ella si sia. Se questa sarà buona, la ragione di stato che la riguarda sarà giusta; se cattiva, la ragione di stato dovrà dirsi ingiusta. Il che non vuol dire, per altro, che sia inetta in quanto ragion di stato: dell'inettezza la scienza non si occupa, come l'arte di far le scarpe non si occupa del cattivo calzolaio che non le sa fare. Inetta ella non è già negli stati che si considerano ingiusti: si potrà ben chiamare la ragione di stato di quelli giusti « prudenza » intorno ai modi e mezzi che si son detti, e la ragion di stato degli stati ingiusti, « avvedutezza », che ha con loro la proporzione che la prudenza ha con gli stati giusti. Tuttavia, « siccome quella poca ombra di giustizia ch'è tra corsari e altri ladroni, pur suole ancora nominarsi giustizia, forse anco non sarebbe disdicevole il chiamar prudenza la ragion di stato del tiranno e de' pochi potenti, per la somiglianza che tengono con quella prudenza, la quale è nelle buone repubbliche, della forma introduttrice e conservatrice: che così verrebbe a diffinire per un genere più prossimo e più proprio ». Se la Politica è la scienza di ben governare e perciò non mai distoglie l'occhio dall'onesto, la Ragion di stato « non meno riguarda al brutto che all'onesto, non manco va dietro all'ingiusto che al giusto », nel significato disgiuntivo che si è spiegato. Donde nasce la fallace opinione di coloro che si danno a credere che « ogni Ragion di stato sia perversa », quando invece essa è buona o cattiva secondo il fine buono o cattivo di chi l'adopera nel governo; e tuttavia, come nessun dominio potrà costituirsi o conservarsi senza qualche speciale forma di repubblica, così nessuno potrà mancare della ragion di stato introduttrice e conserva-

trice di quella particolare forma. Tra la ragione di stato di un tiranno e quella di un buon principe c'è la medesima somiglianza o analogia che l'amore dei giovani con le femmine di mondo ha con la onesta e perfetta amicizia (cioè, per svolgere il paragone, tra la congiunzione extramatrimoniale e la matrimoniale, che sotto l'aspetto fisiologico sono del pari congiungimenti). E perchè s'intenda a dovere il carattere di essa, si badi a non confonderla con le azioni che hanno fini diversi da quello che si è enunciato, come malamente usano coloro che credono che le azioni di Tiberio, per esempio, siano regole infallibili di ragion di stato, laddove la più parte miravano a sfogare la libidine, l'avarizia, la crudeltà di quel mostro e non già a interessi del suo stato. L'operar per pura ragione di stato, sgombrando tutti gli ostacoli che vengono da natura, da affetti, da abitudini e attenendosi solo a quanto ricerca la determinata forma individua di governo che si ha in mente, è cosa oltremodo rara e squisita. Raggiunsero in esso l'eccellenza Pericle in Atene e Lorenzo dei Medici in Firenze, i quali, « vivendo in apparenza da gentiluomini privati, sapevano però tener grado di principi, e, mostrando di amar la libertà della patria, avvezzavano destramente il popolo ad ubbidire a un solo, riducendo con modi sì occolti, che appena erano da' più saggi conosciuti, l'amministrazione popolare a quella forma di governo, che si avevano essi per iscopo prefissa ».

Era questo un primo passo nella soluzione dei problemi ai quali aveva dato origine il pensiero politico del Machiavelli: un primo passo, ma anche un passo sicuro e definitivo: la pura politica o ragion di stato considerata come l'indifferente radice e del bene e del male morale, e insieme come fornita di una propria perfezione, « avvedutezza » o « prudenza » che piacesse chiamarla (1). Posteriormente, mercè lo sviluppo della dottrina delle passioni e del loro rapporto con la volontà morale, si potè dare più profondo e più ampio senso a quella forza costituttrice e conservatrice degli stati e intenderne la sana umanità e rettificare mercè di essa la concezione astratta della morale. Tali ulteriori considerazioni non appartengono allo Zuccolo, nè al suo tempo; ma quel ch'egli di-

(1) Il MEINECKE (op. cit., pp. 152-3) loda il saggio dello Zuccolo come « die kürzeste, aber prägnanteste Schrift über das Thema » e ne rileva alcuni concetti; ma non ne determina il valore proprio, impeditone dalla perplessità del suo criterio circa la ragion di stato: su di che v. la mia recensione del suo libro in *Critica*, XXIII, 118-22.

mostrò ha tanta verità che conviene di continuo ridimostrarlo e riassodarlo al ripresentarsi delle controversie circa il rapporto di politica e morale e dei vani sforzi d'identificare immediatamente le due o di trattare la politica come negazione o diminuzione della morale. E sebbene lo scritto dello Zuccolo sia per tre secoli rimasto in totale oblio, non isfuggi ai contemporanei dell'autore, nè rimase sopr'essi senz'effetto. Tutta ispirata a quel breve saggio è la vasta trattazione della *Ragion di stato*, pubblicata sei anni dopo dal Settala, il vecchio e famoso medico che era anche insegnante di filosofia a Milano (1). Anche nel Settala la ragione di stato è « un abito dell'intelletto pratico, detto prudenza o avvedutezza, per la quale gli uomini dopo la consultazione deliberano circa i mezzi e i modi con li quali possono introdurre o conservare quelle forme di dominii nelle quali sono posti »; ed egli ripete i ragionamenti dello Zuccolo nella ricerca di un genere comune alla buona e alla rea ragion di stato e finisce col riporlo nella prudenza. Traccia del pensiero dello Zuccolo è nel libro di Antonio Mirandola, *Ragion di stato del Presidente della Giudea nella Passione di Cristo* (2), in cui, accettandosi la distinzione della buona e cattiva ragion di stato secondo il fine a cui la volge il principe, ed esemplificandosi la prima nell'opera di Cristo e la seconda in quella di Pilato, il concetto fondamentale dello Zuccolo viene illustrato mercè il paragone con lo zero nell'abbaco, il quale vale o non vale secondo che vi si aggiunge o no un numero, come la ragion di stato vale o non vale moralmente secondo che vi si aggiunga o no quel numero che è il timor di Dio. E il pensiero dello Zuccolo si sparse anche fuori d'Italia attraverso la traduzione latina che, sulla raccomandazione di Ermanno Conrigo, fece del trattato del Settala nel 1658 il Garmers (3), e poi direttamente, tradotto il suo saggio sull'argomento dal medesimo Garmers, nel 1663 (4).

(1) Anche il MEINECKE (op. cit., p. 153) nota che il Settala « nach ihm schrieb und ihm mehrfach abschrieb, verbreitete und verwässerte seine Gedanken zu einem nüchternen Schematismus ».

(2) Bologna, 1630. Si veda nella introduzione: « L'autore a chi legge ».

(3) LUDOVICI SEPTALII Patricii Mediolanensis *De ratione status libri septem de Italico in Latinum versi, nec non notis et indice illustrati a Joanne Garmers (ne ho innanzi l'« editio nova, cui accedunt in hos septem libros Tabellae synopticae M. Jacobi Thomasiai »*, Francof. et Lipsiae, apud Johannem Ellingerum Bibl. Anno MDCLXXIX).

(4) LUDOVICI ZUCCOLI Picentini *Dissertatio de ratione status* Johannes Garmers de Italico in latinum convertit suoque auxit... Hamburgi, sumptibus Zachariae Herselli Bibl. Hamb. Anno 1663.

I dibattiti intorno alla ragione di stato e ai rapporti di politica e morale vennero cessando in Italia circa la metà di quel secolo, e poco dopo anche nella restante Europa, sostituiti dalle costruzioni razionalistiche del diritto naturale e degli stati, a cui, tra gli esuli italiani, Alberico Gentili aveva dato le mosse, precedendo il Grozio: il che è parso effetto di sazietà e fastidio onde le menti si staccavano da vuote definizioni e dispute pedantesche e sterili per passare a più vivi e agili concetti sociali e politici. Ma forse la vera ragione di quel distacco era nell'esaurimento del dibattito, che con lo Zuccolo aveva dato tutto quanto poteva allora dare, e, se non nella formola nitida a cui si era innalzato questo scrittore e coloro che da lui l'appresero e la ripeterono in Italia e fuori, almeno in modo analogo e con formole meno esatte era giunto, nel sentimento generale, alla medesima conclusione: che la morale è morale e la politica politica (1). La quale conclusione, pur nel perpetuo risorgere e rinnovarsi dei dubbii e dei problemi, non è stata sostanzialmente mai più perduta; e questo risultato fu particolare merito dei pedanteschi e disprezzati e vituperati trattatisti italiani della « Ragion di stato ».

continua.

BENEDETTO CROCE.

(1) Tale all'incirca è anche il giudizio del MEINECKE, op. cit., p. 164.