

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

QUADERNI DEL TRENTENNALE

1975-2005

9



GAETANO CALABRÒ

# Machiavelli in Italia tra le due guerre

*Echi d'un dibattito*



Nella sede dell'Istituto  
Napoli 2005

*A cura di Antonio Gargano, Segretario generale dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*

© *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*  
*Palazzo Serra di Cassano*  
*Napoli - Via Monte di Dio, 14*

*Andò "... cercando il mondo sotto nuova pelle..."*

L'Asino, III

*"... perché tutte le cose che sono state  
io credo che possano essere..."*

Lettera a F. Vettori, 20-XII-1514



## INDICE

Una premessa	7
I. Gli anni del primo dopoguerra: Machiavelli e la ‘nuova politica’	13
II. Machiavelli punto d’incrocio delle interpretazioni del Rinascimento. Le ‘origini’ del pensiero moderno	45
III. Il mito della ‘rinascita’. Umanesimo e religione	71
IV. Significato e valore dell’Umanesimo: che cosa è ‘moderno’	91





## UNA PREMESSA

Questo scritto trae origine da un intervento al Convegno *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX° secolo* organizzato dal Dipartimento giuridico-politico dell'Università di Milano (16-17 maggio 2003). Invitato a parlare di tre studiosi che, in varia misura e con interessi diversi, avevano contribuito al rinnovamento degli studi machiavelliani, all'indomani della prima guerra mondiale, Federico Chabod, Luigi Russo e Delio Cantimori, m'accorsi subito che si trattava d'un compito di particolare difficoltà, e che un'esposizione del significato e del valore dei loro contributi non sarebbe bastata a precisarne effettivamente il carattere e la portata. La storia della fortuna di Machiavelli si risolve – com'è risaputo – nella storia del pensiero storico e politico europeo, ma con un tratto in più. Egli è infatti uno di quegli autori che non si possono leggere e interpretare senza mettere allo scoperto ed impegnare fino in fondo i propri principi. La sua opera è una pietra di paragone, che costringe chi la legge a definirsi, cosicchè i giudizi che su di essa hanno dato le varie epoche sono altrettanti 'autoritratti' di quelle epoche medesime. Già dai primi anni del secolo un'inquietudine sempre più accentuata cominciava a caratterizzare i fermenti di una nuova vita che voleva imporsi. Il cattolicesimo era impegnato nella polemica 'modernistica', al positivismo si contrapponevano motivi di critica di vario genere; l'idealismo si affacciava con esigenze nuove e 'antiscientifiche'; esigenze irrazionalistiche si facevano avanti sotto vesti diverse. Ma nulla ancora si concretava in modo decisivo. Più forte degli altri movimenti si delineava a un certo punto l'avvenire dell'idealismo, attraverso la "Critica" e l'azione di Croce e Gentile. Poi venne la guerra

e tutto si spostò sul piano internazionale. Era la prima guerra mondiale, anche se non propriamente mondiale. Comunque essa imponeva improvvisamente nuovi orizzonti, e il discorso assunse subito un significato di ben più ampio respiro. Il problema filosofico, soprattutto, acquistava una prospettiva diversa e di primo piano. Una guerra impegna sempre su di un piano di dimensioni eccezionali, ma una guerra mondiale moltiplica tale esigenza ponendo problemi di carattere superiore. Il problema diventava quello del dopoguerra, e di un dopoguerra che investiva tutti i popoli. Che cosa si sarebbe fatto dopo e come si sarebbe trasformato il mondo? Durante la stessa guerra cominciarono a porsi i programmi dell'avvenire. Non si trattava più del contrasto di due paesi che avrebbero dovuto risolvere problemi di carattere particolare. Si trattava, invece, di un conflitto che, a poco a poco, direttamente o indirettamente, trascinava nel suo vortice paesi vicini e lontani, sí che la conclusione acquistava dimensioni nuove e insospettate. Quale sarebbe stata la *politica* del dopoguerra? In questo clima di passioni e di incertezze sul futuro, quale significato poteva avere il ricorso a Machiavelli, quale risposta avrebbe potuto dare ai nuovi problemi incalzanti? Questa domanda, in forma più o meno esplicita, era sottintesa agli studi machiavelliani avviati nel dopoguerra. Tornava in auge "la profezia nazionale", retaggio della cultura risorgimentale, ma in una forma del tutto diversa, che poco o nulla aveva a che vedere col passato; ma ciò che rappresentava l'aspetto fino ad allora inedito, che si mescolava alle ideologie del secolo scorso e ne velava il senso, era che comunismo e fascismo, divenuti nel dopoguerra le due speranze delle nuove generazioni, s'appoggiavano rispettivamente ad una 'filosofia', ad un pensiero, per cui prima di essere fascisti si era 'idealisti' e 'attualisti'. Come era appoggiato a un filosofo il comunismo, così era convalidata dalla fede nel nuovo idealismo la rivoluzione politica che prese nome dal fascismo. Gli anni '30 rappresentarono la

fase in cui l'una e l'altra tendenza, l'uno e l'altro movimento, nella loro opposizione, poterono presentare i primi risultati delle rispettive esperienze e il processo di revisione critica del passato mostrare i passi in avanti compiuti. Iniziava quel processo che fu detto della 'caduta dei miti' che non si sarebbe più arrestato, anzi avrebbe avuto una forte accelerazione dalla vigilia della seconda guerra mondiale per poi sboccare in un esito che può definirsi in vari modi ma che, in ogni caso, non può evitare il problema di vedere se religione, filosofia e politica siano sullo stesso piano della scienza e se, parlando di *progresso*, si debba fare un ragionamento unico o se vi siano due significati diversi dello stesso termine. Negli anni '30 evidentemente non è possibile dare una risposta adeguata a questa domanda: si è appena agli inizi di tale processo, che configura il volto, il tratto saliente dell'intero secolo XX°, ma taluni segni paiono visibili, e su taluni di essi si vorrebbe far riflettere. L'interesse per le 'origini' del pensiero moderno avrebbe posto in primo piano il Rinascimento, il mito della 'rinascita'. È stato detto con ragione che Machiavelli sarebbe il punto d'incrocio delle molteplici, disparate, interpretazioni di questa grande epoca della cultura e della civiltà. È questo il motivo principale per cui ogni tentativo d'interpretare il pensiero, la personalità, del grande Segretario implica, più o meno scopertamente, una valutazione del suo tempo e di quell'età. Nel particolare clima degli anni '30, che fu quello d'una 'opaca' stagione, che vide l'arrestarsi del moto verso il cambiamento e l'innovazione che aveva caratterizzato i primi anni del dopoguerra, le speranze d'una rivoluzione s'affievolivano, e tra cultura e politica s'apriva un varco che allontanava sempre più l'una dall'altra, la storia culturale da quella politica. La giusta esigenza di intendere il lento processo sulle cui basi è maturata e fiorita una grande epoca della cultura si rovescia nella sua negazione, sí che da più parti, oggi, il ricco contenuto di minuziosi schedari sembra colmare ogni distanza alterando le prospet-

tive. Ancora una volta, si rinnova quel medesimo errore che era alla base delle vecchie interpretazioni, intente a ricercare il segreto della novità nella differenza e nell'opposizione dei contenuti. L'orgoglioso mito della 'rinascita', della luce che fugge le tenebre, dell'antico che ritorna, nella sua forza polemica non ci rimanda materialmente a un contenuto; sottolinea piuttosto un animo nuovo, una forma nuova, uno sguardo nuovo rivolto alle cose; sottolinea, soprattutto, la coscienza desta di questa nuova nascita dell'uomo a se stesso. Pur nei fraintendimenti, nelle confusioni, delle passioni contrapposte di quell'età, è dato individuare un'esigenza comune. Se non si poteva rispondere al problema se religione, filosofia e politica appaiono 'anacronistiche' rispetto al nostro tempo, tuttavia si fa avanti il problema che porterà a chiedersi che cosa sono 'moderno' e 'filosofia moderna'. Finisce – questo può dirsi – l'epoca che nella storia della cultura, come in quella della società, si vorrebbe definire 'goethiana' o romantico liberale. Per ciò che concerne il nostro pensiero italiano, questo ha sempre corso il pericolo di 'isolarsi' dalla vita. Fa eccezione il pensiero del Rinascimento, che fu anche la forma della nostra civiltà con cui abbiamo contribuito in forma eminente e forse unica alla civiltà europea: ma la società, con cui quel pensiero appariva congiunto, era una società già per suo conto limitata e, per dir così, 'sublimata', in cui l'uomo nuovo si presentava sotto l'aspetto del 'dotto', se non già in quella del 'letterato'. Era il 'limite' storico che si doveva oltrepassare.

*A Gerardo Marotta va la gratitudine per aver voluto accogliere questo scritto tra i "Quaderni del Trentennale" (1975-2005) dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.*

*Ad Antonio Gargano, che ha seguito la pubblicazione in spirito d'amicizia, il ringraziamento dell'A.*

I.  
GLI ANNI DEL PRIMO DOPOGUERRA:  
MACHIAVELLI E LA 'NUOVA POLITICA'

In uno scritto del 1930, *La crisi della storiografia politica italiana*, Walter Maturi, dopo aver accennato ai principali indirizzi e tendenze della nuova storiografia, avrebbe concluso in questi termini:

«Forza e debolezza della nuova storiografia il pensiero, estremamente scaltro e vivace, che mira nei migliori e nei momenti felici a tutto comprendere, ma che in alcuni tende a tutto complicare e sottolineare. Vittima innocente di questi ultimi è Machiavelli, che è stato un po' l'*enfant terrible* della politica, ha assistito ad alcuni momenti critici di essa e li ha svelati con una ingenua e crudele profondità, ed è stato perciò creduto più o meno profondo, più o meno furbo di quanto realmente non fosse».<sup>1</sup>

Verosimilmente Maturi si riferiva alla raccolta di saggi di Francesco Ercole *La politica di Machiavelli*<sup>2</sup> ma non solo a quelli, dato che proprio a quel tempo numerosi autori, anche d'occasione, s'erano espressi a proposito dell'Autore del *Principe*, chiamandolo in causa per i temi, come Stato, forza, consenso, allora intensamente dibattuti. Restringendosi al solo aspetto storiografico e lasciando da parte polemiche e "prese di posizioni" troppo immediatamente legate alla realtà politica contingente, può dirsi che punto di partenza di questa nuova fase storiografica che s'apriva era un più

<sup>1</sup> "Riv. st. it.", Torino, serie IV, 1930, p. 29.

<sup>2</sup> F. ERCOLE, *La politica di Machiavelli*, Roma, A.R.E., 1926. Ma v. ora: M. Ciliberto, *Appunti per una storia della fortuna di Machiavelli in Italia*; F. Ercole e L. Russo, *Studi Storici*, X, 1969, pp. 799-832.

vivo interesse ai problemi politici e pratici da parte degli stessi studiosi di storia, la ricerca d'un nesso piú stretto tra conoscenza e azione, teoria e pratica, rinunciando ad un'idea di "oggettività" storica, di "isolamento" astratto dalla vita dei decenni precedenti. Si tendeva a superare quel "punto morto", in cui passato e presente figuravano nella coscienza dello storico, quasi davanti ai suoi occhi, come due mondi ben distinti, l'uno avulso dall'altro. Nessun autore meglio di Machiavelli poteva rappresentare le nuove esigenze degli studi storici italiani, alla ricerca, per lo meno dai migliori fra quegli studiosi, d'un difficile equilibrio tra "interpretazione" e "narrazione" di avvenimenti e dottrine, eventi e idee, di solito trattati, gli uni e le altre, in modo esteriore e privi di nessi riconoscibili. Qualche rischio poteva venire – e Maturi l'avrebbe acutamente messo in rilievo – da un troppo stretto avvicinamento tra la filosofia "idealistica", allora particolarmente influente, e la politica, la sfera dell'azione politica e storica effettiva. Il crescente interesse per la storia delle dottrine politiche e per la storia della storiografia – com'era intesa da Croce – rischiava di trasformarsi, nei meno sensibili e avvertiti studiosi, in astrazioni pseudofilosofiche o ricostruzioni generiche poco soddisfacenti. Un duplice compito si poneva negli anni del primo dopoguerra agli studi storici italiani: da una parte il riesame critico, fuori dall'apologetica romantica, del Medioevo, che aveva visto dal decimo al quattordicesimo secolo il fiorire della civiltà comunale, che aveva fatto delle città delle "repubbliche" italiane le antesignane dei tempi nuovi; dall'altra il recupero in sede critica, non agiografica, della propria tradizione risorgimentale.

L'una e l'altra questione incontravano in Machiavelli il punto di riferimento da cui partire per ripensare alla formazione dell'Italia moderna, alle sue ombre e alle sue luci. Intanto, usciti che si era dalla prima guerra mondiale, non ci si poteva esimere, sempre piú direttamente partecipi della storia d'Europa come si era, dal com-

pito di studiare quello che nell'opera di Machiavelli piú sollecitava l'interesse dell'Europa, cioè la dottrina politica e non la rappresentazione storica<sup>3</sup>. Su questa linea di tendenza, s'aveva una duplicità di piani: quello che possiamo definire "dottrinario", vale a dire il tentativo di ricostruire in modo sistematico il pensiero politico machiavelliano a proposito dello Stato e della politica; l'altro, piú storico e meglio disposto a seguire il corso invero frastagliato di quel pensiero; il che non significa che in questo ultimo tipo di trattazione non sia presente, non riemerge, il primo aspetto, quello "dottrinale", teorico, "speculativo" come si diceva nel linguaggio d'allora. Basta pensare all'influenza che le tesi del giurista e storico del diritto Francesco Ercole ebbero sulle ricostruzioni e sui commenti all'opera di Machiavelli che si tentarono in quegli anni da studiosi e storici della cultura. In una gustosa postilla del 1927, *Esperimenti del formulismo filosofico moderno su Machiavelli*, Luigi Russo lamenterà quella "curiosa amalgama di idee" diverse, che, malamente combinandosi tra loro, fanno sì che:

«Il nuovo interprete, con le sue formule derivate dall'Ercole o dal Gentile, non legge piú ingenuamente il suo Machiavelli; e quando si prova anche nella semplice osservazione letteraria [...] è sempre oppresso da questa sua tumidezza di stile giuridico-filosofico»<sup>4</sup>.

Con Ercole si torna, almeno nelle intenzioni, a De Sanctis e alla sua interpretazione nei termini in cui era stata chiarita e confermata da Croce, e Machiavelli viene presentato nella veste di assertore dello Stato-forza, con l'intento d'offrire del pensiero politico machiavelliano – di per sé così complesso e frastagliato – un'esposizione legata ai tempi nuovi, ispirati al nazionalismo e all'im-

<sup>3</sup> C. DIONISOTTI, *Machiavellerie*, Torino, 1980, pp. 365-66.

<sup>4</sup> L. RUSSO, "Esperimenti del formulismo filosofico moderno su Machiavelli" in ID, *Machiavelli*, Bari, Bul, 19, p. 177.

perialismo. Al di là del fatto che in tal modo si finiva – come fu osservato dal Gentile – con l'introdurre nel pensiero machiaveliano idee moderne che non possono trovarsi in uno scrittore del Cinquecento, in realtà, nella ricostruzione di Ercole, di De Sanctis, del clima spirituale e politico ch'era il suo, restava ben poco. Molta acqua, infatti, era passata sotto i ponti e questo appariva chiaro soprattutto a proposito delle idee di "patria" e di "Stato", tema strettamente attuale nella polemica politica e ideologica che aveva luogo in Italia. Ciò che rientrava in gioco era la vecchia tesi risorgimentale del significato "nazionale" del *Principe*.

Tuttavia occorre aggiungere che la tesi del significato "nazionale" del *Principe* presenta caratteristiche diverse che vanno distinte per evitare sovrapposizioni e confusioni. Com'è stato notato da uno studioso autorevole di Machiavelli, Gennaro Sasso<sup>5</sup>, la tesi del significato "nazionale" del *Principe* tende a confluire nell'altra, certamente diversa, per impostazione e svolgimento, dello "Stato etico", per cui non sempre chi avrà a cuore quest'ultimo mostrerà inclinazione verso il primo, e viceversa. Né il tema dello "Stato etico" coincide sempre, o riesce a coincidere, con quello del significato "nazionale". Quest'ultimo infatti assunse in Italia negli anni che, grosso modo, vanno dal 1918 al 1930, un rilievo particolare. Vittorio Cian, traendo spunto dal libro di Ercole e trasferendo le vedute di questo dalla dottrina etico-politica all'ambito della letteratura e della poesia, riprendeva il tema *Machiavelli e Petrarca* – il saggio è del 1927 – sottolineando che dall'«altro Petrarca», il «poeta della patria» Machiavelli avrebbe tratto «non poche, né lievi ispirazioni di sentimento e di pensiero, se non propriamente di poesia»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Niccolò Machiavelli, vol. I. *Il pensiero politico*, Bologna, Società Il Mulino, nuova ed., 1993, p. 391, nota 74.

<sup>6</sup> V. CIAN, *Machiavelli e Petrarca*, "Rivista d'Italia", anno XXX, n. 6 (15 giugno 1927), pp. 279-288; cit. a p. 280.



## Il documento

«senza confronto piú insigne della interpretazione petrarchesca nel momento culminante del pensiero di Niccolò Machiavelli resta pur sempre quello che è anche il piú noto e notevole, cioè il capitolo finale del *Principe*»<sup>7</sup>.

Il motivo viene poi ripreso in due “Note”, rispettivamente del 1931 e del 1935, pubblicate poi insieme col titolo *La coscienza politica del Rinascimento*<sup>8</sup>. Ancora al centro era quel “prezioso finale” del *Principe*

«espressione veramente lirica – scrive Cian – che il pensiero e il sentimento politico nazionale» assumono nell’opera di Machiavelli, contro «coloro che tentano di negare, o di ridurre al minimo, l’intento nazionale e attuale dell’opera machiavelliana».

Pienamente ricondotto al suo tempo è il Machiavelli di Chabod, pel quale il significato “nazionale” del *Principe* assume un aspetto e un valore del tutto diversi da quelli del Cian e degli altri studiosi nazionalisti. Chabod aveva incontrato giovanissimo Machiavelli mentre preparava una tesi di laurea sulle Signorie italiane, quando gli fu affidato il compito di preparare un’edizione del *Principe*. Quel che doveva essere un lavoro occasionale sarebbe divenuto il punto di partenza d’una meditazione piú che trentennale: Machiavelli diventava così il “suo autore”<sup>9</sup> in un momento delicato della vita italiana, quando da varie parti si rinnovava il dibattito a proposito della sua opera e della sua attualità. In questo difficile clima

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>8</sup> *Ibid.*, *Scritti minori*, Torino, 1936, I, pp. 144-45.

<sup>9</sup> Cfr.: F. CHABOD, *Del “Principe” di Niccolò Machiavelli*, Milano, Soc. ed. Dante Alighieri, 1926; *Sulla composizione de “Il Principe” di Niccolò Machiavelli*, s.l., 1927; *Niccolò Machiavelli*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934; *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964.

la posizione di Chabod sarebbe rimasta sostanzialmente isolata in un coro di voci, per lo piú confuso e discorde. Il saggio “*Del Principe*” di Niccolò Machiavelli (1926) avrebbe subito attratto l’interesse e il consenso del Croce che, in quello stesso anno, avrebbe pubblicato gli *Elementi di politica*<sup>10</sup>, in cui ritornava al tema della *virtus* politica, arricchendolo di nuove considerazioni che meglio precisavano che cosa e come si dovesse intendere effettivamente la “forza”, quale componente necessaria all’agire politico.

Chabod cercava di tenersi lontano da ogni astratta considerazione concettuale, interessato da “puro” storico quale si considerava ad aderire compiutamente al mondo vivo degli uomini e delle cose; avrebbe tentato quindi una via difficile, nella ricerca d’un punto d’equilibrio tra fatti e idee, che rappresentava il problema della nuova storiografia. La genesi del *Principe* viene anzitutto illustrata nell’animo e nella mente del Machiavelli, ma, ad un tempo, nei suoi precedenti storici; e fra i capitoli dedicati piú particolarmente a Machiavelli scrittore, uomo d’“immaginazione” com’egli lo chiama, cioè di passione e di fantasia, s’inserisce quello su *I Signori e gli stati regionali*, vigorosa sintesi della storia d’Italia tra il Tre e il Cinquecento. Che le due ricerche riuscissero – com’era nelle intenzioni – ad illuminarsi reciprocamente non si potrebbe dire, tendenti com’erano in direzioni diverse, ma restava fermo che, mentre Machiavelli gli faceva da guida nella comprensione della storia italiana tre e quattrocentesca, dallo studio di questa stessa storia veniva restituita al *Principe* la sua potente vitalità. La indagine storica trascorreva cosí dall’analisi d’un fenomeno allo studio della coscienza che di esso s’era venuta formando uno spirito come il Machiavelli, cosí ricco di contrasti e in un momento cruciale della storia italiana. L’esempio di Ercole aveva dimostrato, a parte i suoi specifici meriti, con la sua stessa coerenza sistematica, come occor-

<sup>10</sup> B. CROCE, *Elementi di politica*, Bari, Laterza, 1925, pp. 17-19.

resse affrontare in modo del tutto diverso l'analisi dell'appassionata, complessa, a volte contraddittoria opera di Machiavelli. In una recensione del 1927 al libro del Villari *Machiavelli e i suoi tempi* (1877-1888, che usciva nello stesso anno in nuova edizione) Chabod, riconoscendo l'utilità e insieme l'inadeguatezza di quell'opera pure giudicata fondamentale, avrebbe concluso, quasi a sottolineare la nuova fase degli studi machiavelliani, che

«coloro stessi i quali, non partecipando de' criteri *giuridici* – è una scoperta allusione all'Ercole – vogliono ricostruire il Machiavelli storicamente, muovono da una coscienza storicistica ben lontana da quel ch'era lo storicismo del Villari. Se mai – aggiungeva – essi si riafferrano ancora ad un altro contemporaneo di lui, che scrisse anch'egli qualche pagina sopra l'autore del *Principe*, e cioè a Francesco De Sanctis»<sup>11</sup>.

“Riafferrarsi” al De Sanctis voleva dire rifare attuale un'esperienza storica e politica che sembrava, apparentemente, trasportare il dramma etico-ideologico del presente nel mondo della politica dell'Italia rinascimentale, voleva dire sottolineare con forza il perdurare d'una crisi politica e morale che ancora attendeva soluzioni. Così il Machiavelli “desanctisiano”, giudice severo della “corruttela” italiana, di quei principi e capi politici che “per l'ignavia loro” avevano perduti i loro Stati, maestro sotto l'apparente immoralismo di una nuova, dura, moralità pubblica, diventa il testimone e l'interprete di un secolare processo politico, di cui la crisi dell'età sua, la perdita della libertà degli Stati italiani, metteva a nudo le non risolte contraddizioni. Il significato “nazionale” del *Principe* appariva pertanto sotto una luce diversa, del tutto contrastante con certi vagheggiati “ritorni” o “restaurazioni”. Al contrario Chabod prendeva le distanze dal Machiavelli “profeta dell'unità italiana”, e avrebbe messo in luce piuttosto

<sup>11</sup> *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, I, p. 393.

quello che gli appariva il limite del *Principe*, ossia l'inadeguatezza del suo contenuto; mentre, sottolineando in Machiavelli l'uomo "d'immaginazione" e cioè di passione e di fantasia, avrebbe dato risalto al suo sforzo di superare di slancio quel limite che una realtà storica impietosa frapponeva alla realizzazione delle sue speranze.

L'idea del Principe che Machiavelli trasse dall'esperienza delle Signorie italiane e che innalzò a ideale, pensandolo forte di armi proprie, liberatore dell'Italia dai barbari, fondatore d'un grande Stato, sulle orme di Gian Galeazzo Visconti e di Ladislao di Napoli, era già ai tempi di Machiavelli anacronistica e antiquata e non trovava alcun addentellato nella realtà circostante. Allora in Italia il grande Stato lo andavano formando gli Spagnoli e i principi italiani che ad essi s'appoggiavano, i Medici in Toscana e poi i duchi di Savoia ai piedi delle Alpi; e quel loro Stato fu il principato o monarchia assoluta, assisa sulla tradizione giuridicamente fondata e giuridicamente ministrata, senza colpi di mano e violenze di Signorie. Di qui nasce la generosa illusione di Machiavelli e il crollo del suo "castelluzzo". Lo Stato che veniva fuori dal *Principe* mancava dunque di elementi vitali, di forze necessarie affinché la potenza e l'unità auspiccate fossero reali, non apparenti. La storia europea poteva dare, e in effetti diede, una diversa impronta all'azione di quel potere centrale, che pure diventava ovunque il dominatore. La fisionomia stessa del governo assoluto si sarebbe radicalmente mutata, ma direttiva fondamentale sarebbe stata quella indicata nel *Principe* almeno per qualche secolo.

Già nella ricostruzione di Chabod, sebbene non in prima linea, era comunque emersa la *vexata quaestio* del rapporto tra politica e morale, che a lungo polarizzò l'interesse della critica machiavelliana in Italia. È stato scritto da Eugenio Garin che, negli anni di cui si parla:

«impegnarsi su Machiavelli non era analizzare un momento qualsiasi della cultura italiana: significava prender posizione in tutte le questioni fondamentali della politica e della storia italiana»<sup>12</sup>.

Ma c'è anche altro che col tempo si farà piú intenso ed è l'interesse che andrà prendendo lo studio delle origini del pensiero politico moderno, di cui in Machiavelli viene visto generalmente, nel bene come nel male, il punto di partenza. L'attenzione ai "casi italiani" e ai problemi relativi sotto l'aspetto culturale e ideologico che vi si collegavano caratterizza il *Machiavelli* di Luigi Russo, forte personalità di studioso e di critico, "vicino" all'idealismo italiano contemporaneo.

Machiavelli, per Russo, era il crocevia d'un processo di revisione che investiva i maggiori problemi spirituali e ideologici, che in seno all'idealismo venivano come esaurendo la carica innovativa delle origini. Non è un caso che i *Prolegomeni a Machiavelli* del 1931<sup>13</sup>, che fanno da introduzione al suo commento al *Principe*, rimettano in questione essenzialmente due argomenti: il rapporto tra politica e religione e quello dello Stato, dell'*universalità* dello Stato: in altri termini, dello "Stato etico". Nel politico, nel teorico dello Stato-forza, Russo vede anche l'educatore, il riformatore morale e religioso, dichiarandoli indisgiungibili l'uno dall'altro. In altre parole nell'autore del *Principe* e in quel progetto entrerebbe anche Savonarola, il "profeta disarmato", perché se è vero che questi fu sconfitto perché mancò "l'occasione", non seppe "veder discosto", è altrettanto vero che Machiavelli, a cospetto del suo sogno del *Principe* nuovo, fulcro del suo progetto politico, figurerebbe similmente, col crollo del suo "castelluzzo". Russo, anche lui, prende le distanze da Machiavelli "profeta dell'unità nazionale", quale lo

<sup>12</sup> E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Bari, 1959, p. 181.

<sup>13</sup> L. RUSSO, *Prolegomeni a Machiavelli*, Firenze, 1931.

stesso De Sanctis intravedeva nel clima politico-morale “risorgimentale”, mentre resta sostanzialmente fedele all’immagine desantisianiana di Machiavelli “Lutero italiano”, promotore di quella “riforma morale e civile” del popolo italiano, sottolineando ch’essa debba essere continuamente ripensata alla luce delle mutevoli condizioni storiche, senza che i suoi contenuti possano fissarsi e definirsi – è questa la *pointe* del discorso di Russo e del suo storicismo liberale – una volta per tutte. Per questo Russo poteva affermare che il *Principe* era un libro “rivoluzionario”. Di questo certamente il suo Autore non era consapevole, né era pienamente cosciente di quella logica estrema che l’aveva portato ad affermare la necessità imprescindibile della politica, fino a colorirne la sua stessa “visione del mondo”, anche se, per parte sua, Russo avrebbe lasciato da parte l’aspetto “dottrinale” presente nella tesi crociana, fino a rivendicare quello per cui Machiavelli gli appare non tanto nella veste del mero “tecnico” della politica, bensì l’artista e “l’eroe” che a quella “tecnica” seppe infondere ricchezza di vita e di pensiero. Dell’artista, del creatore, ebbe infatti la serenità e il disinteresse e in questo suo *pathos* Russo ricerca l’unità della sua vita e del suo pensiero, che «non appare turbata né da effettivi mancamenti, né diminuita o accresciuta da patetici contrasti», che ne farebbero una sorta di “coscienza infelice” romanticamente atteggiata. È proprio quel *pathos* della tecnica, della tecnica politica che, per Russo, illuminerà il suo dettato, aprendolo al mito del Centauro, mezzo uomo e mezzo bestia, a quella “barbarie generosa” che fa pensare a Vico. Russo parla di un “duplice machiavellismo”: un grande e superiore “machiavellismo”, esaltazione disinteressata della “virtú”, gusto magnanimo di “virtú” ch’è progetto d’azione, e d’un “ributtante e deteriore” machiavellismo – come polemicamente lo definisce e respinge – allorché questa “economicità” del fare presume di essere la logica sola di tutto il mondo umano, vuol valere per legge assoluta ed esclusiva del nostro vivere. Ma, continua Russo:

«È piú probabile che l'accento del piú vero e profondo Machiavelli batta sul grande e superiore machiavellismo, ma la piccola ragione degli uomini ha insistito sulle immagini contraffatte dell'altro volgare machiavellismo, che è stato, in ogni tempo, principio di corruzione e di cinico pragmatismo, e ha fatto volgere le ire polemiche contro l'opera dei *Principe*, supposta la piú nefanda espressione di tale scoperta. La confusione delle due diverse forme di machiavellismo c'è certamente nello stesso Machiavelli, ma i suoi avversari o dissimulati seguaci sono i maggiori responsabili della corruzione pratica dei suoi principi scientifici»<sup>14</sup>.

Parole forti, gravi, aspre nel tono, in cui s'avverte l'eco di contrasti, polemiche, rifiuti, preoccupazioni immediate, che danno l'idea d'uno scontro in atto che non è solo scientifico. Russo trasferisce poi la sua lettura della personalità e dell'opera machiavelliana ad un'altra delle questioni tradizionali, di cui conviene far cenno: il rapporto tra il *Principe* e i *Discorsi*. Il *Principe* potrebbe dirsi “un libello di politica militante” (p. XIV):

«Se il *Principe* è il poema della virtù dell'individuo, qui [nei *Discorsi*] si ha il poema dei “buoni ordini”, e si dà rilievo e importanza alla “successione” degli uomini virtuosi, e non agli uomini virtuosi in sé e per sé, e a quella successione che costituisce una tradizione, una trama, una storia obbiettiva, un costume della vita dello Stato»<sup>15</sup>.

E ancora:

«Dallo Stato-Forza si passa allo Stato-Civiltà, che è veramente il solo duraturo, e che, nella repubblica romana, “facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini romani disegnassero di fare” (*Discorsi* I, 11) [...]. La successione dei buoni ordini, non la virtù del singolo, è dunque la forza degli Stati e se “due continove successioni di principi virtuosi sono sufficienti ad acquistare il mondo, come furono Filippo di Macedonia ed

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. XXXIV-XXXV.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. XLVII.

Alessandro Magno” [...] è da preferirsi la repubblica alla monarchia, perché in una repubblica “non solamente due successioni ma infiniti principi virtuosissimi [...] sono l’uno dell’altro successori” (*Discorsi*, I, 20)»<sup>16</sup>.

Così si profila, secondo Russo:

«l’antitesi tra monarchia e repubblica nel pensiero di Machiavelli, antitesi che va però al di là del significato formale delle parole, perché monarchia e repubblica non sono tanto due regimi diversi, quanto l’una è la forma preliminare e promettente di ogni regime in atto, storicamente spiegato<sup>17</sup>».

Il genere politico, come “genere”, viene trasceso dall’immaginazione dello scrittore, il quale dappertutto vede la potestà regale, e “principi” sono gli stessi consoli romani, e “repubblica”, per lui, è lo Stato stratificato nel costume, obiettivato nei “buoni ordini”. La lettura di Russo è in realtà al polo opposto di quella di Ercole, ed è tra i maggiori, più significativi, indizi d’un clima in via di mutamento.

Nell’importante saggio-rassegna *Studi di storia del Rinascimento*<sup>18</sup> (1950) Chabod aveva scritto, a proposito della tesi dell’Ercole, che altri studiosi intendevano presentare un Machiavelli «non così dirittamente e astrattamente loico», onde, nelle discussioni su questo pensatore «si ha un po’, *in nuce* come il compendio dell’incrociarsi e cozzare di interpretazioni sul Rinascimento nel suo insieme». E parlando di Russo e della sua suggestiva raffigurazione di Machiavelli come “l’artista-eroe” della tecnica politica, per quel suo «vivere e ridurre la logica del suo pensiero fin nelle sue forme estreme», per il gusto «artistico ed eroico al tempo

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. XLII-XLVIII.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. XLVIII.

<sup>18</sup> *Scritti sul Rinascimento*, Torino, II, pp. 147-219.



stesso delle sue esperienze, tratte alle loro piú estreme conseguenze quasi per vincerne le intrinseche aporie e antinomie, dirà che nell'apprezzamento di quella che Russo definiva poesia della tecnica riappare, sostanzialmente, un criterio di valutazione ancora parecchio alla Burckhardt<sup>19</sup>. In ultima analisi, quindi, riaffioravano motivi tradizionali: un riaffiorare certo scaltrito, irrobustito da decenni di pensiero filosofico e soprattutto da quello crociano, piú complesso quindi e speculativamente solido, ma non diverso per essenza prima. Anche ad un motivo tradizionale, quello romantico, della connessione fra cultura e vita politica, idea e azione, si ricollegava una terza tendenza negli studi sul Machiavelli; ed è una tendenza, per vero non molto seguita, ed espressa essenzialmente da lui, Chabod, a far dell'autore del *Principe*:

«l'espressione teorica, il riassunto ideale – come s'è visto dianzi – dello svolgimento della vita italiana fra il Tre e il Quattrocento, a vedere nel suo pensiero riflettersi e chiarirsi, a linee scarne ma incisive, quel processo secolare che sulle rovine dell'antica libertà comunale aveva condotto al trionfo dello stato principesco assoluto».

In realtà, a parte l'apprezzamento del Croce, il suo consenso all'indirizzo seguito, il corposo saggio *Del "Principe" di Niccolò Machiavelli* del '26 non aveva ottenuto sostanziali riconoscimenti. E le ragioni erano piú d'una. «Attorno a questo grande nome e attraverso ad un siffatto incrocio di tendenze, si possono dunque scorgere – scriveva – nel loro concreto dispiegarsi i maggiori motivi ispiratori degli studi sul Rinascimento di ieri e di oggi: dal motivo romantico, alla Sismondi, che insiste sui nessi fra attività dello spirito e attività pratica, all'estetizzante motivo burckhardiano, lo Stato-opera d'arte, al dottrinarismo giuridico commisto di motivi "attualistici", intesi a forgiare al Rinascimento un volto a

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 171-72.

loro immagine e somiglianza. In questo clima, in cui il dispiegarsi della considerazione puramente teorica celebra i suoi trionfi, il senso storico viene messo da parte, e le recentissime concezioni dello Stato etico e simili vengono trasportate di peso nel Cinquecento»<sup>20</sup>.

La preoccupazione di ritrovare le origini del pensiero moderno è palese – sottolinea Chabod – anche in uno dei settori meglio studiati del Rinascimento, vale a dire in quello del pensiero politico. Caduta o perlomeno affievolita la gran passione nazionale, il passato poteva essere considerato con “minor passionale sentir”, senza chiedergli ch’esso rispecchiasse in anticipo idealità e tendenze che si sarebbero affermate nell’epoca del Risorgimento, senza che le une e le altre venissero trasferite sul piano della storia passata e della sua interpretazione. La conseguenza del mutato clima politico e culturale era che:

«la strettissima connessione tra storia politica e storia culturale della nazione italiana s’è non diremo persa – osserva Chabod – ma certo allentata assai, e per comprendere la poesia del Petrarca e l’arte di Massaccio o il pensiero del Valla non è apparso piú necessario rifarsi alla libertà comunale, e l’armonia della poesia ariostesca non è piú stata, fatalmente, contrapposta all’immoralità e all’incoscienza degli uomini del primo Cinquecento»<sup>21</sup>.

Ad avviare gli studiosi verso la pura valutazione culturale, indipendentemente dai legami con la vita politica e sociale, sopravvennero alcuni fattori decisivi, tra cui, in primo luogo, l’influenza della concezione burckhardtiana. Ne *La civiltà del Rinascimento in Italia* lo storico di Basilea, precisando e affinando idee già espresse

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 172, nota 1.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 155.

dal Michelet, presentava il Rinascimento come un blocco organico, un tutto concluso, abbracciante i secoli quattordicesimo, quindicesimo, e parte del sedicesimo; così il Rinascimento diventava effettivamente un “periodo”, una categoria storica ben delimitata cronologicamente, un tutto unico, che superava la primitiva distinzione di Alfieri, Foscolo, e Cesare Balbo fra Due, Tre e Quattrocento. Frutto di quest’impostazione, tra l’altro, la celebre raffigurazione dello Stato come “opera d’arte”, divenendo essa stessa espressione di quella cultura, anziché esserne – come ai tempi della “libertà” comunale – l’origine prima; mentre, in realtà, appariva giudicata già

«con criteri assai piú estetici che propriamente politici, e fra politica del Trecento e del Quattrocento e politica dei secoli XII e XIII, fra Stato-signoria e Stato-comune, veniva posto come un taglio netto, con “perfetta analogia” a quanto avevano pensato e detto i rappresentanti del Romanticismo, ma per deplorarne, questa volta, la corruzione e la decadenza dalle pristina virtú»<sup>22</sup>.

Il Comune veniva così risospinto nel Medioevo e il Rinascimento avrebbe avuto inizio con le Signorie: il contrasto con il modo di vedere del Romanticismo non poteva essere piú netto. Tale fu l’influsso d’una simile concezione che anche quando, a partire dal primo decennio del secolo ventesimo, il processo di formazione delle signorie e dei principati venne sottoposto a revisione critica dagli storici politici – il riferimento è in primo luogo al Volpe<sup>23</sup> – e si dissertò sulle basi giuridiche e sulla legalità del potere signorile, su cui figurano importanti studi di Francesco Ercole, nessun riflesso se ne ebbe sulle ricerche di storia culturale.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>23</sup> *La Rinascenza in Italia e le sue origini*, in *Momenti di storia italiana*, Firenze, 1925, pp. 95-128.

Contrariamente a quanto avvenuto un secolo prima, quando le indagini sullo spirito di libertà dei Comuni avevano condotto, parallelamente, ad una rinnovata esaltazione di Dante e dei suoi “furori civici”, ora l’approfondirsi delle cognizioni storiche e dei giudizi sulle cosiddette “tirannidi” non si riverberarono, tranne rare eccezioni, nella storia delle idee, mentre critici delle lettere e della filosofia continuavano a ripetere – incalza Chabod – la vecchia formula burckhardtiana dello Stato “opera d’arte”, la quale non era davvero piú se non una formula priva di contenuto effettivo e non rispondente al progresso degli studi<sup>24</sup>.

Altro concomitante e non meno importante influsso a favorire la considerazione in sé presa del pensiero del Rinascimento, staccato dalla vita sociale e politica e, ad un tempo, dalla connessione col Medioevo, fu il dibattere – dallo Hegel in poi – sulla formazione dello spirito moderno, che finí col sostituire le polemiche d’origine settecentesca sulla formazione della “società civile”. Il quale “spirito” moderno veniva ritrovato, proprio dallo Hegel, non nel Rinascimento ma nella Riforma protestante; ma dopo di lui in Italia si sarebbe espresso sempre piú nelle ricerche sul Rinascimento, dove prevale l’elemento piú spiccatamente filosofico “speculativo” su quello politico; ci si appella molto piú che in passato ai grandi principi di “libertà” spirituale piú che propriamente politica, di “soggettività”, di “ragionevolezza”, di “universalità” ecc.. Già intorno alla metà del secolo diciannovesimo, quando ancora il clima era pervaso dalle polemiche di colore romantico sull’“anima” nazionale o no, morale o no, del Rinascimento, sorsero filosofi italiani, primo fra tutti Bertrando Spaventa, che del nuovo indirizzo di studi va ritenuto uno dei massimi e piú fecondi propugnatori – i suoi studi, composti per lo piú negli anni 1854-56 e raccolti nel 1867 col titolo *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, volume poi

<sup>24</sup> *Scritti sul Rinascimento*, cit., p. 156.

ripubblicato nel 1928<sup>25</sup> – cui avrebbe fatto seguito Francesco Fiorentino<sup>26</sup>, altro antesignano d'un modo di vedere divenuto poi largamente noto ad opera di Giovanni Gentile e dei suoi discepoli. Fu questo – annota Chabod – l'indirizzo prevalente in questo ordine di studi dal finire del diciannovesimo secolo in poi. Al di sopra delle differenze specifiche di valutazione che contrapposero storiografia idealistica e storiografia non idealistica, il problema piú studiato e discusso negli ultimi cinquant'anni di studi sul Rinascimento è stato precisamente quello del pensiero filosofico del Quattrocento e del Cinquecento. E in questo nuovo disgiungersi di cultura e vita politica, di questioni attinenti alla organizzazione politico-sociale degli italiani tra il Duecento e il Cinquecento, saltando sopra l'età romantica, si ritornava alle tradizionali concezioni che vedevano nel Rinascimento un fatto soprattutto “europeo” e se ne pregiava a preferenza il “rifiorire”, come aveva detto Voltaire, delle lettere e delle arti, secondo uno schema vecchio di tre secoli; anche se qualcosa di nuovo e di diverso – osserva Chabod – caratterizzava la recentissima ripresa. Il nuovo, in rapporto agli studi italiani, poteva essere espresso col termine, sia pur generico e vago, di “immanentismo” che, tradotto in termini storiografici, significava il superamento della tradizionale antinomia tra Rinascimento e Riforma, che, ora l'uno, ora l'altro, sono posti a capo della civiltà moderna. A Machiavelli “immanentista”, che significava in sostanza l'accoglimento della tesi burckhardtiana del Rinascimento come “epoca” a se stante, senza un prima e un poi, s'opponeva la tendenza d'impronta romantica. Si tornava a citare i grandi storici dell'Ottocento: avere i moderni con gli uomini del Comune una

<sup>25</sup> B. SPAVENTA, *Rinascimento, Riforma, Controriforma e altri saggi critici*, (1867), Firenze, 1928, p. 271.

<sup>26</sup> V., *Il risorgimento filosofico del Quattrocento*, Napoli, Tipografia della regia Università, 1885; ID., *Studi e ritratti della Rinascenza*, a cura della figlia Luisa, Bari, 1911.

parentela piú stretta che con i loro successori “umanisti” (Toffanin, *Cosa fu l'Umanesimo*, 1928, p. 24).

Questo motivo veniva ripreso, ma con diverso intento, rivolto a superare l'immanentismo romantico in direzione d'un “epoca” umanistica da Petrarca a Rousseau (*Valore dell'Umanesimo*, in *Studi di storia*, Torino, 1959, p. 383), da Delio Cantimori nel saggio *Sulla storia del concetto di Rinascimento*<sup>27</sup>, dedicato a Burckhardt, di cui Eugenio Garin ebbe a sottolineare l'influsso sugli storici italiani e in particolare su Chabod. Cosí nel pensiero moderno – scriveva Cantimori:

«troviamo la vera unit  dialettica, la vera “sintesi” dei due grandi movimenti rivoluzionari dei secoli XVI e XVII. Cessano le interpretazioni storiche polemiche, gli atteggiamenti immediati ed irriflessi nella considerazione dei principii dell'et  moderna, e si pongono i fondamenti di una nuova considerazione storica di quell'epoca<sup>28</sup>».

A proposito della storiografia posteriore al De Sanctis ed al Nietzsche, Cantimori aggiungeva qualche appunto o commento che, per il tempo in cui fu scritto, mostra in embrione spunti e considerazioni che troveranno posto nelle sue ricerche posteriori e nei lavori degli studiosi che seguirono.

«La storiografia posteriore al De Sanctis ed al Nietzsche ci offre o riecheggiamenti delle vecchie concezioni, come quella del Villari, considerazioni fondate su interessi e concezioni storiche essenzialmente diversi, e particolarmente definiti, come i saggi del Troeltsch e del Burdach, o interpretazioni derivate da sistemi filosofici che ora sono nel loro pieno svolgimento e in lotta tra loro, onde lo studio di essi avrebbe carattere troppo contingentemente polemico<sup>29</sup>».

<sup>27</sup> D. CANTIMORI, *Sulla storia del concetto di Rinascimento. Storici e storia*, Torino, 1971, pp. 413-62.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

Il punto di partenza era pur sempre il saggio cantimoriano del 1932 su quel periodo di storia chiamato “Rinascimento”, che lo portava a risalire alle rappresentazioni che via via di esso erano state date, per rendersi conto del significato e dei limiti e delle ragioni reali e profonde di quelle rappresentazioni, per poter riprendere con maggior libertà, con maggiore consapevolezza critica, lo studio di quello stesso periodo. Un primo tentativo in questa direzione è rappresentato dallo scritto del 1937 *Retorica e politica nell’Umanesimo italiano*<sup>30</sup>. All’interno del blocco unitario, “epocale”, rappresentato dall’Umanesimo e dal Rinascimento, ancora alla Burchkardt, lo storico si sforza d’intravedere “spaccati” diversi dove prima prevaleva una visione unitaria, coerente dentro una linea di interna “continuità”, in cui le differenze rischiano di essere offuscate, e il quadro storico impoverito.

Nello scritto del 1950, già ricordato, Chabod aveva sottolineato con forza i pericoli che si legavano ad una concezione troppo ristretta della “continuità” storica. Ora, dai nuovi studi si chiede al Rinascimento anzitutto – osservava – in che cosa e fino a qual punto esso abbia significato l’inizio del pensiero moderno; si chiede, in altri termini, la continuazione appunto, con soluzione diversa, della hegeliana ricerca sulla storia dello “spirito” umano. Non v’era solo un netto sopravanzare del momento europeo del Rinascimento su quello propriamente italiano, ma quest’aspetto nuovo degli indirizzi di ricerca finiva col sottolineare ancora di più il “distacco” tra vita culturale, vita di pensiero e vita politica, allontanandosi ancor più dal colmare quell’iato che s’era avuto, dopo l’età romantica e del risorgimento nazionale, tra condizioni politiche e movimento culturale. Era proprio questa, in buona sostanza, l’esigenza che spingeva Cantimori ad indagare il pensiero politico

<sup>30</sup> *Retorica e politica nell’Umanesimo italiano*, in appendice a *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, nuova ed. a cura di A. Prosperi, Torino, 1992, pp. 485-511.

degli Umanisti italiani. Fissi gli occhi al Machiavelli e al Guicciardini, che

«per la loro stessa grandezza e precisione di pensiero superano l'umanesimo nel quale sono radicati», gli storici – scrive Cantimori – «hanno per solito trascurato fino agli ultimi tempi il pensiero politico degli umanisti, relegandone le eloquenti immagini, le dotte costruzioni, e le appassionate rappresentazioni in quel mondo delle inutili seppure altisonanti parole e dei vani se pur eleganti discorsi, delle affermazioni astratte e degli ideali irrealizzabili, che si suol chiamare “retorica”. Retorica filosofica o retorica letteraria, politica, religiosa: il pathos stoico che ritorna negli ultimi tirannicidi e negli autori dei trattati che svolgono il motivo “De optimo principe”; la eloquenza patriottica, ricca di memorie di Roma antica e del libero comune, che continua dal movimento di Cola da Rienzo fino ai tardi apologeti delle case principesche, a cui lode si afferma che hanno sempre pensato alla salute dell'Italia».

Ora tale “indifferenza” verso il pensiero politico degli umanisti rientra – scrive sempre Cantimori – «nel giudizio negativo generale che fino agli ultimi tempi la storiografia italiana e sulle sue tracce quella non italiana, ha usato dare della serietà sociale e morale dell'Umanesimo, giudizio che la nuova storiografia respinge in nome di una più approfondita istanza critica e storica. Contro la tesi d'impronta romantico-risorgimentale, rappresentata in Italia dal De Sanctis e da tutta una schiera di scrittori che a lui si rifacevano, e dall'altra parte dagli scrittori del cattolicesimo liberale, come il Balbo, che vedevano tutti nell'Umanesimo (limitato soprattutto al Quattrocento e ai primi decenni del Cinquecento) soltanto un periodo di transizione e di decadenza, implicandolo nella loro generale condanna del Rinascimento»<sup>31</sup>, si reagiva con gli studi che dall'Ercole e dal von Martin si dedicavano a Coluccio Salutati, che era stato tra i primi ad affermare in termini espliciti il

<sup>31</sup> F. ERCOLE, *Dal Comune al Principato, saggi di storia del diritto pubblico del Rinascimento italiano*, Firenze, 1929.



valore morale della responsabilità politica per esperienza diretta; si reagiva con gli studi di F. Battaglia ed Hans Baron, con le sue indagini sulla rinascita dell'etica statale romana nell'Umanesimo fiorentino del Quattrocento, ritrovandovi motivi – scriveva Cantimori – di «profonda originalità anche nei riguardi del pensiero politico»<sup>32</sup>. Era questo il segnale d'una presa di distanza dalle tesi del Gentile nel suo volume *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* e dalla sua interpretazione dell'Umanesimo come movimento tutto vivificato e permeato dell'«atteggiamento estetico dello spirito», cui si negava la capacità politica d'inserirsi nella realtà storica contemporanea, per cui l'azione politica dell'umanista, che fa ricorso contro la «tirannide» all'esempio classico delle «congiure» – rifiutato, com'è noto, dal Machiavelli – restava «una costruzione letteraria – scrive in proposito Gentile – dell'uomo che s'è fatto nell'animo suo contemporaneo degli antichi Romani»<sup>33</sup>. S'avverte qui chiaro l'influsso del De Sanctis e della sua tesi per cui

«in contrasto con quanto piú tardi si manifestò in Europa come lotta religiosa, fu in Italia generalmente indifferenza religiosa, morale e politica, con l'apoteosi della cultura e dell'arte»<sup>34</sup>.

Di nuovo riemerge quello «stacco» tra vita culturale, cosmopolitica, e vita politica nazionale, ch'è al centro delle intense, drammatiche, pagine del grande critico.

Anche Croce si rifaceva in sostanza al giudizio di De Sanctis, guardando agli Umanisti se non da un generale punto di vista filosofico da quello della storia della storiografia, anche se non

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 487.

<sup>33</sup> *Il carattere del Rinascimento* (1920), *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, 1940, p. 33.

<sup>34</sup> Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, a cura di U. Gallo, Torino, 1968, vol. II, pp. 651-52.

riprendeva direttamente quelle tesi, ma anzi polemizzava dall'interno con esse. Riferire le tesi di Gentile e di Croce a proposito dell'Umanesimo e del Rinascimento – tesi generalmente seguite dalla storiografia italiana moderna o dalla maggior parte di essa – aveva, per Cantimori, un preciso significato: quello d'una presa di posizione “ideologica”, prima ancora che scientifica e critica, nei confronti della storiografia idealistica. A questo punto, il confronto con Chabod, storico “puro”, rivestiva, per il Nostro, uno speciale interesse. Al “tipo” di storico, che Chabod incarnava, «giudice olimpico e severo, comprensivo ma distaccato» – come scriverà a proposito della pubblicazione nel 1964 del volume chabodiano *Scritti su Machiavelli* – Cantimori continuerà a guardare, anche nella polemica e nel dissenso, come si guarda ad un “tipo ideale” di studioso e di storico, quale si sa non più imitabile, mentre istanze ed esigenze nuove attendono d'essere soddisfatte, anche se queste ultime ci richiamano a lui e alle sue ricerche, da lui prendono le mosse.

Non è un caso certamente che Cantimori abbia dato il maggior rilievo nello scritto del 1937 al giudizio di Chabod sull'Umanesimo, giudizio “severo”, ch'egli mette in discussione in nome d'una lettura dell'Umanesimo e della politica degli umanisti in base ad un'istanza critica, “rivoluzionaria”, in senso lato “politico-pedagogica”, ch'era uno dei lati da cui Umanesimo e tradizione umanistica non erano stati, in genere, approfonditi dalla stessa storiografia più recente. Chabod aveva dato un giudizio nettamente negativo sull'Umanesimo e affermato che «non per semplice diletto umanistico» il pensiero di Machiavelli s'era concretato nella rievocazione di Roma e delle glorie antiche. Nella stessa ansia di Machiavelli di rifugiarsi nel passato per ricevere nuovo vigore di vita, Chabod vedeva l'indizio d'una crisi etico-politica nella vita della nazione italiana che, dai suoi albori dopo il Mille, nei secoli dal Duecento al Quattrocento, s'era svolta lungo una linea d'a-

scesa e di progresso, fungendo da modello per l'Europa. Ora, e siamo agli inizi del Cinquecento, quella "fonte" appariva inaridita, «non dava piú acqua», come con efficace metafora fu detto da uno storico, un maestro, al quale Chabod fu vicino, Gioacchino Volpe. Cantimori riporta per esteso quel giudizio e si propone di tornarvi su:

«Quando la fede comunale venne meno, e l'impero e il papato non furono piú in grado di sorreggere questa vita spirituale del popolo, essa precipitò e s'infranse. Si provarono a resuscitarla gli umanisti, che vanno in traccia – scrive Chabod – di una tradizione per il signore a cui devono gli ozi letterari; e come in tutte le età, in cui la forza e la spontaneità del sentimento s'illanguidiscono, come in tutte le epoche in cui vengono meno la passione e la commozione politica della folla stanca di se stessa, così nel Quattrocento si vanno a rintracciare fra le rovine di un altro mondo i fondamenti della gloria del tempo, costituendo una fittizia religiosità, che non sarà mai capace di scuotere le intime fibre della nazione, quando si renda necessaria la lotta»<sup>35</sup>.

Giudizio "severo" questo, che Cantimori non si sente di condividere o, per lo meno, di condividere per intero:

«Il criterio sul quale tale giudizio è fondato – scrive – è quello della concretezza politica, del realismo desideroso d'affrontare la realtà effettiva e i suoi problemi specifici, avverso alle ideologie e alla loro eloquenza, alla "retorica" [...]. Dalla formulazione di una aspirazione e di un desiderio, e dalla posizione, sia pure eloquente e vivacissima, di un ideale politico, non si passa al riconoscimento dei problemi presenti e attuali della società e della vita politica del tempo, alla posizione di idee politiche, alla proposizione di risoluzioni possibili: ma si rimane nel generico moralismo, nella retorica politico-morale»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> *Scritti su Machiavelli*, 1, Torino, 1964, p. 48.

<sup>36</sup> *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, cit., p. 488.

D'altra parte – e qui Cantimori prende posizione – i pensatori politici alla cui stregua vengono giudicati gli umanisti, il Machiavelli e il Guicciardini, appaiono radicati nell'Umanesimo stesso, nel suo *humus* storico, con le sue illusioni, le sue aspirazioni, la sua eloquenza, le sue preoccupazioni estetiche, con il suo “romanticismo”, insomma con la sua multiforme retorica.

Impegnandosi a mettere a fuoco il rapporto tra la retorica degli Umanisti e la realtà politica del tempo, in effetti Cantimori riprendeva su nuove basi il motivo “nazionale” dell'Umanesimo italiano, ma questa volta con intento e con prospettive diverse. Sottolineando il valore civile e politico, etico-religioso, della “retorica” umanistica, egli si portava a riesaminare il rapporto tra Machiavelli e l'Umanesimo, assumendo quale criterio d'indagine proprio quel concetto, quel modo “realistico” d'intendere la politica, qual era inteso da Machiavelli e i suoi interpreti e commentatori piú recenti, dal De Sanctis al Burdach, all'Ercole, allo Chabod, al Russo: ossia la politica «fondata sull'esperienza delle cose e sulla riflessione sul fatto politico»<sup>37</sup>. I limiti entro cui si svolge la sua ricerca non consentivano a Cantimori un'indagine a carattere generale, ma «per la grandezza – scrive – del personaggio che sta sullo sfondo – Machiavelli appunto – e per la serietà morale degli altri personaggi, alle cui idee intende avvicinarsi» egli intende cogliere il momento in cui “retorica” e “letteratura” si traducono in “azione politica in vista di un'idea”.

Intanto s'era riaperto il dibattito, in realtà mai del tutto sopito, sul valore e sul significato dell'Umanesimo e il suo “ritorno agli antichi”, che avrebbe assunto un piú spiccato carattere religioso ed etico-politico. Esso si sarebbe colorito degli aspetti contingenti della realtà politica italiana del giro d'anni dal 1924 al 1925 e dei suoi riflessi culturali, investendo, tra l'altro, il problema dell'“ori-

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 490.

gine” del pensiero moderno che – come s’è visto – era il punto di interesse maggiore degli studi e delle ricerche sull’Umanesimo e il Rinascimento del “periodo” che potrebbe definirsi “post-burckhardtiano”.

Ed è proprio su questo punto, sul problema dell’“origine” del pensiero moderno e delle sue implicazioni politiche e ideologiche, che le discussioni si sarebbero fatte piú accese e la polemica avrebbe assunto toni di vera e propria contrapposizione. Sono proprio gli stessi anni in cui Croce aveva cominciato a scrivere sulla “Critica” quei saggi che nel 1929 avrebbe poi raccolto, sotto il titolo «famoso e suscitatore di tante controversie (fino al presente)», di “Età barocca”<sup>38</sup>.

Nella cultura italiana avversa al fascismo risuonavano allora spesso le parole di “riforma”, nel senso religioso, protestante, della rivista “Conscientia”; nel senso di Missiroli, della necessità d’una riforma religiosa in Italia; nelle discussioni e argomentazioni dei modernisti; nel senso del Renan, di riforma morale e intellettuale, per cui qualche scrittore – è il caso di Curzio Malaparte (allora ancora Suckert) –, ebbe buon giuoco a prendere la posizione inversa. Nelle pagine del 1924 del Croce sulla Controriforma si possono ritrovare facilmente echi di quelle discussioni e polemiche, come anche un riflesso della posizione del Croce e dei liberali italiani in quel preciso momento politico:

«D’altra parte la Controriforma stessa – scrive Croce – come epoca e ideale storico, par che venga raccogliendo, nei giorni che corrono in Italia, ammirazioni, entusiasmi e nostalgie; e dalle file del partito dominante si odono uscire frequenti invocazioni alla Controriforma, incitamenti e propositi di riportare l’Italia al tenore di vita che fu proprio dell’età della Controriforma. [Ma io] temo che, nel vuoto dei concetti politici storicamente giu-

<sup>38</sup> B. CROCE, *Storia dell’età barocca in Italia: pensiero, poesia e letteratura, vita morale*, Bari, 1925.

stificati e attuosi, gli animi torbidi e gl'intelletti rozzi si appigliano ora agli ideali della Controriforma, come volta a volta si sono appigliati ad altri ideali letterari, per procurare di celare, agli altri e a se stessi, quel vuoto»<sup>39</sup>.

Cantimori, qualche decennio piú tardi, riporterà queste parole, che figurano nello scritto sulla Controriforma, in "La Critica" (XXIII, 1924), ma non saranno riprodotte nel volume *Storia dell'età barocca*<sup>40</sup>.

Quello che Cantimori definiva "il picaresco paradosso" di Malaparte, che identificava, presentando alcuni motivi di Giuseppe Toffanin ne *La fine dell'Umanesimo* (1919), con colori alla Oriani e alla Giuseppe Ferrari, carattere nazionale italiano e cattolicesimo controriformistico, come una tradizione antimoderna, era in realtà un motivo della polemica antirisorgimentale seguita all'Unità, che acquistava maggior virulenza nella crisi seguita alla fine della guerra. Tradizione "antimoderna", antiprottestante, anti-giacobina e altro, che, a quei tempi stava, sempre secondo questo scrittore, sfociando nel fascismo come rivoluzione italiana: «Solo in quanto è reazione a tutta la moderna civiltà europea, l'attuale processo rivoluzionario italiano ha ragione d'essere e di agire»<sup>41</sup>.

Il duplice intreccio è particolarmente visibile nel pensiero e nell'opera di Niccolò Machiavelli, che da questo punto di vista può dirsi, con la nota formula di Giuseppe Ferrari, «giudice delle rivoluzioni dei nostri tempi»<sup>42</sup>. È certo indice dei tempi che di Ferrari si sia non poco riparlato dopo la prima guerra mondiale per quanto del Ferrari "spicciolo", quello della polemica e dei dis-

<sup>39</sup> *Controriforma*, "La Critica", XXII, n. 6 (1924), p. 333.

<sup>40</sup> V. Curzio Malaparte, *Italia barbara* (1925), libro di cui Piero Gobetti volle farsi editore, con l'intento di meglio 'combattere' le tesi di questo scrittore, che giudicò «la piú forte firma del fascismo».

<sup>41</sup> "Dibattito sul barocco", *Storici e storia*, cit., p. 616.

<sup>42</sup> *Machiavelli giudice delle rivoluzioni dei nostri tempi*, Firenze, 1921, p. 60 e sgg..

corsi. Egli considera Machiavelli «il piú grande dei rivoluzionari nella crisi la piú critica della penisola», quella dei primi decenni del Cinquecento, quando gli Stati italiani persero la libert  politica a profitto delle nuove monarchie europee. Lontano da ogni “boria” nazionale, lontanissimo dal vedere nel Segretario e nel suo pensiero quella “profezia nazionale” che altri, distortendo e strumentalizzando tesi risorgimentali, v’avevano visto, Ferrari non esita a dichiarare, proprio con Machiavelli alla mano, che quel processo non   chiuso:

«nulla si compie nel mondo politico che possa scostarsi dalla teoria del successo indicata da Machiavelli; eppure questa teoria non dispone – incalza – di alcun successo, essendo fuori della economia provvidenziale moderatrice dei principi»<sup>43</sup>.

Se si volesse sintetizzare in poche parole quello che appare il tratto caratterizzante, il motivo di fondo, della critica machiavellica in Italia tra le due guerre, potrebbe rilevarsi la preminenza dell’aspetto “dottrinale” su quello propriamente storico, della politica “alla filosofica” per intendersi, che ha alimentato il piú delle polemiche e delle contrapposizioni; meno s’  considerato, almeno cos  sembra, quel nodo politico-ideologico che sottost  ai grandi movimenti della storia europea: Rinascimento, Riforma, Umanesimo, che lega l’uno all’altro con un vincolo indissolubile. Rinnovamento dell’Italia politica e rinnovamento della Chiesa andavano assieme: nati ad un parto, sarebbero falliti entrambi<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 61, *Sul “ritorno” di Ferrari nel primo dopoguerra*, v. G. Volpe, *Guerra, dopoguerra e fascismo*, Venezia, 1928, pp. 235-43.

<sup>44</sup> Su questa “continuit ” di modo di pensare, di concezioni fra il Rinascimento in genere e i riformatori italiani, cfr. la bella pagina di Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano* (1938), in *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell’epoca di Carlo V*, Torino, 1971, pp. 302-3.

La tesi crociana di Machiavelli assertore dell'“autonomia” della politica, “artista-eroe” della tecnica politica – la formula di Russo – che per primo avrebbe:

«dacché il mondo era cristiano svincolato il principio dell'agire politico da ogni premessa e finalità ... prime fra tutte la morale»,

e che aveva avuto tanta influenza sugli studi machiavelliani, includendo anche autori – si pensi a Ercole – per altri aspetti lontani dalle posizioni crociane, sollevava dubbi e interrogativi, che si sarebbero fatti sempre più pressanti nel giro degli anni '30, quando la crisi politica seguita al primo dopoguerra assumeva sempre più marcatamente i caratteri d'una crisi di civiltà. In analogia con l'età di Machiavelli, in cui Impero e Papato, le supreme espressioni del potere medievale, sopravvivevano stancamente a sé stesse, come un vincolo che s'allenta, ma che resta l'unica luce possibile, perché nessun concetto nuovo ha preso forma nel mondo, così al presente la crisi dell'età liberale dal 1870 al '14 pur nel declino di giudizio, una sorta di ultima spiaggia da cui guardare ai concetti cardine della civiltà liberale: l'individuo e la libertà. E l'analogia potrebbe continuare. Con le parole d'uno studioso, amante del paradosso, ma certamente penetrante in taluni sui giudizi, la situazione poteva essere descritta nei termini seguenti, e sono parole pensate e scritte nel primo dopoguerra, per cui è possibile trasferirle, senza sostanziali forzature, al disfarsi progressivo della civiltà liberale:

«[...] lo stesso progressivo venir meno di quelli – il riferimento è ovviamente alle ideologie dell'Impero e del Papato medievali – alimenta ed eccita l'inquietudine politica tre e quattrocentesca la quale finisce col somigliare a un agitarsi d'anarchici dileggiatori d'ogni tradizione, abbandonatisi a un divampante egoismo e quindi disposti al suicidio in un furor d'avventura, come se tutto dovesse finire con loro»<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> G. TOFFANIN, *Machiavelli e il tacitismo. La “Politica storica” al tempo della controriforma*, (1921), Napoli, 1972, 2, p. 74.



È difficile non scorgere in queste parole come la prefigurazione dell'ultima crisi degli Stati-nazione, che si consumerà col secondo conflitto mondiale. Ma, per tornare al nostro discorso, il punto centrale è un altro: come Machiavelli, escluso ormai dalla politica attiva della sua città, ristretto in campagna a meditare sulle vicende fiorentine, che chiede con insistenza che gli si faccia almeno “voltolare un sasso”, si foggia, a compenso, con un colpo d'ala della sua immaginazione, quella che sarà la sua via d'uscita: la “retorica” umanistica, la cultura classica, l'“imitazione” degli scrittori antichi. Egli si trovò ad offrire a quella folla di avventurieri, di *parvenus*, di “signori” italiani che aspiravano al potere senza averne titolo, quella ch'era la sua illusione:

«vestí quella politica di chimere classiche romane, atteggiò quegli avventurieri a Cesari, trasportò la sua forza travestitrice dell'arte, dalla letteratura, dal costume, nella politica»<sup>46</sup>.

In questo mondo certo si formò Machiavelli, su tutto ciò rime-dì dopo il 1512 nella solitudine dell'“Albergaccio”. Qui si vede come, giustamente inteso, il problema delle fonti, importi assai per l'intelligenza dell'uomo e per le origini della nuova “politica storica”. Sembrano quindi accettabili le parole che seguono a proposito del discusso, dibattuto, rapporto tra Machiavelli e l'Umanesimo:

«Questo umanista, innamorato dell'antichità quanto un Coluccio Salutati, alieno dalla grammatica, e beffardo di ciò che fosse pura forma quasi come un Borgia, va collocato, col suo genio, fra il nichilismo di quei signorotti che assistono al tramonto d'ogni giustificazione ideale sui loro meteorici stati, e la retorica di quella borghesia che si culla nelle rievocazioni romane»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 75-6.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 78.

Chi scrive così è già fuori dal mito della Rinascita, che il romanticismo aveva evocato col suo elogio della “libertà” dei Comuni, dello spirito “cittadino”, facendone parte in quello che si chiamò “Risorgimento” con l’idea della “missione” dei popoli europei, idea quest’ultima sconosciuta al Rinascimento. A buon diritto Machiavelli, col sembiante di Tacito, lo storico dell’Impero, poteva rientrare armi e bagagli nella schiera dei “tacitisti”, dei teorici della “Ragion di stato”, al cospetto delle grandi monarchie europee, e abbandonare sulla soglia il suo modo “plebeo”, da uomo del Comune, di sentire l’Umanesimo e gli Umanisti. Se nell’ampio alveo della “politica storica” era possibile “pacificare” il dissidio tra individualismo intinto di eresia e la tradizione di Cicerone<sup>48</sup>, non altrettanto agevole e appagante sarebbe stata la via per il pensiero laico e liberale, costretto a fare i conti col graduale dissolversi di ogni velo simbolico desunto dalla “veneranda antichità”, e col crudo dualismo e contrasto che si venne stabilendo tra storia e ragione. Caduta la “maschera” che aiutava il “machiavellismo” senza Machiavelli a coprirsi il volto, anche il “realismo politico” sarebbe caduto, mentre il dualismo tra “governanti” e “governati” sarebbe divenuto un vallo non colmabile. Con Machiavelli s’era posto il problema dell’adeguazione della teoria alla realtà “effettuale”. Problema al quale s’era mostrato particolarmente sensibile il pensiero italiano di fronte al materialismo storico quale s’era sviluppato tra Ottocento e Novecento<sup>49</sup>. A fronte di eventi “epocali”, come la rivoluzione russa del ’17, il “realismo politico” assumeva altra veste: il rapporto tra “fini” e “mezzi”, degli strumenti e dei metodi da usare per il raggiungimento del fine; dei compromessi più o meno evidenti con le ideologie e le forze avverse, in altri termini della “tattica”, diventano la preoccupazione dominante del politico e dell’uomo d’a-

<sup>48</sup> Dello stesso Autore, *Che cosa fu l’Umanesimo*, Firenze, 1928, pp. 1-16.

<sup>49</sup> U. SPIRITO, *Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico*, (1947), nel volume *La filosofia del comunismo*, Firenze 1948, pp. 13-30.

zione. Occorrerà “ficcar lo viso a fondo” oltre le considerazioni superficiali, schematiche, “moralizzanti” in ogni caso esteriori al problema del “realismo”, il cui significato piú propriamente ideologico e morale si può meglio comprendere riconducendolo alle origini e caratterizzandolo come “machiavellismo”. Già Croce aveva definito Marx il “Machiavelli del proletariato” (1917). Ma ciò che poteva valere per Marx e per la tradizione di pensiero alla quale si ricollega – tradizione che dal Romanticismo risale a Vico e al nostro Rinascimento – altro e piú grave significato acquista alla luce delle concezioni e dei metodi fatti propri dagli uomini rappresentativi della rivoluzione russa. Qui il dramma messo in luce da Machiavelli esplose – come mostrò un “eretico” dell’idealismo, Ugo Spirito – nel modo piú crudo e una terribile coerenza segna il cammino del nuovo realismo politico<sup>50</sup>. In un saggio del ’44, *Machiavelli e Guicciardini*, Spirito avrebbe prospettato il problema di Machiavelli e del suo “realismo” in termini inusitati, comunque non lontani dalla fase di studi precedente; né deve ingannare la formula, certo poco felice, di “monismo immanentistico” ch’egli usa per definire il tratto essenziale, a suo dire, del pensiero del grande Segretario. A chiarire il suo punto di vista serve piuttosto l’esplicita denuncia della crisi «che ha oggi investito l’idealismo fin nei suoi presupposti fondamentali»; e il conseguente rifiuto del “conservatorismo” di alcuni filosofi idealisti – Hegel compreso – che non può essere spiegato che nei termini, dice Spirito:

«di una contraddizione logica dovuta a motivi sentimentali e tradizionali o a residui di ideologie confessionali, empiristiche e illuministiche: nell’uno caso e nell’altro, a un sopravvivere del mondo della trascendenza nella concezione immanentistica della realtà»<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>51</sup> *Ibid.*, “Prefazione”, p. 8. a proposito dell’“attualismo” filosofico e della scelta “conservatrice”, v. D. Cantimori, *La vita come ricerca*, rec. a U. Spirito (1937), *Politica e storia contemporanea*, a cura di Luisa Mangoni, Torino, 1991, pp. 624-25.

Evidentemente il discorso andrebbe continuato fino ai nostri giorni per meglio analizzare ciò ch'è avvenuto dopo, a partire dal secondo dopoguerra in poi, ma questo sarebbe già un discorso diverso; quello che si può dire è che il ciclo di studi e di ricerche machiavelliane, avviatosi col primo dopoguerra, e di cui s'è cercato qui di rendere in qualche modo il senso, quel "dibattito" appare veramente concluso. Quella che si chiudeva era la grande stagione delle "fedi religiose opposte", ossia l'Europa dell'Ottocento nata dalla Rivoluzione dell'89<sup>52</sup>, anche se propositi di "ritorno alla ragione" e ai suoi ideali potevano dare l'illusione d'una "continuità" riaffermata, che avrebbe però trovato scarso riscontro nei fatti. S'apriva piuttosto un'opaca stagione, quella d'un nuovo "machiavellismo" certo piú scaltrito dell'antico, che avrebbe respinto, e condannato, la forza, la violenza, lo "Stato potenza", la confusione tra "mito" e ideale": s'andava a scrivere, in altri termini, un nuovo *Anti-machiavelli, una nuova retorica*, aggiornandone i precetti e gli articoli, nel tentativo d'adeguarli alle presenti condizioni non solo dell'Europa ma del mondo: la lezione del grande Segretario è però sempre lí a ricordare ai molti che, disinvoltamente, fingono di dimenticarla, che l'interrogativo sollevato or sono quattro secoli dall'Autore del *Principe* e dei *Discorsi* attende ancora risposta.

Un contrasto urge in lui tra l'ideale della "virtú" repubblicana e la dura necessità della politica, del principe, dello Stato; questa necessità viene intellettualmente accettata, ma non è mai intimamente accolta e perciò non diventa mai legittima. È il problema nato con la civiltà del Rinascimento, e che la storia della nazione italiana, la nazione 'senza tragedie' sta a comprovare. Paradossalmente, si potrebbe dire che la stagione del Rinascimento, in Italia, non sia mai finita.

<sup>52</sup> B. CROCE, *Le fedi religiose opposte* (1932), in *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Bari, 1943, 6, pp. 21-42.

## II.

### MACHIAVELLI PUNTO D'INCROCIO DELLE INTERPRETAZIONI DEL RINASCIMENTO. LE 'ORIGINI' DEL PENSIERO MODERNO

Al di là del significato contingente di certe espressioni, può dirsi che con le ricerche del Croce sulla cultura, la poesia e la letteratura, la vita morale e politica dell'età 'barocca' – raccolte poi, com'è noto, in volume nel '25 – si veniva incontro ad un bisogno diffuso di mettere a confronto le tesi idealistiche con correnti e tendenze nate da esigenze diverse e con esse in contrasto, a cui gli eventi del primo dopoguerra avevano dato una nuova voce e una nuova attualità. S'apriva, in altre parole, un nuovo fronte che risollelevava antiche polemiche, antichi contrasti, mai sopiti del tutto, sulle interpretazioni da dare al pensiero e alla cultura italiana ottocentesca e ai suoi caratteri. Ancora una volta tali tendenze avrebbero trovato, come già in passato, il loro punto di raccolta sotto il nome di Machiavelli e del 'machiavellismo'. Se quegli scritti, cui abbiamo accennato in precedenza, avevano alla base i problemi di 'Stato' e 'nazione', e si rifacevano a Machiavelli per distinguere l'uno dall'altra: lo 'Stato', ossia l'ordine delle leggi che rende possibile un 'vivere civile' (sia esso a regime monarchico o repubblicano), dalla comunità, la 'nazione', ch'è comunità di lingua, di tradizioni, di costumi, ora si percorre una strada diversa, che si vorrebbe dire più rivolta 'allo universale', in cui si scende più a fondo nel rapporto che deve unire 'governanti' e 'governati', cosa possibile solo mediante l'apporto d'una nuova cultura, d'una nuova civiltà, per cui le leggi non bastano, se non sono osservate, e la loro osservanza non dipende da altre leggi, ma dai "buoni costumi",

che sono l'effetto dell'educazione; ma pel Machiavelli, come per tutto il Rinascimento, Bruno e Campanella inclusi, strumento essenziale è la religione, "cosa al tutto necessaria a mantenere una civiltà". Va tenuto presente che un determinato momento storico-sociale non è mai omogeneo, anzi è ricco di contraddizioni e d'antinomie, anche implicite. Esso acquista 'personalità', è un 'momento' dello svolgimento, per il fatto che una certa attività fondamentale della vita vi predomina sulle altre, rappresenta una "punta" storica: ma questo presuppone "una gerarchia, un contrasto, una lotta". Dovrebbe rappresentare il momento giusto chi rappresenta questa attività predominante, questa "punta" storica – per l'Italia, in quegli anni, è l'idealismo laico e liberale – ma come giudicare chi rappresenta le altre attività, gli altri elementi? E non è rappresentativo del "momento" anche chi ne esprime gli elementi "reazionari" e anacronistici? Era questo il problema che questa "punta" culturale e politica era chiamata ad affrontare, a misurarsi con esso. Dalla sua capacità di rappresentare adeguatamente tutte le forze e gli elementi in contrasto e in lotta dipende infatti la possibilità di conservare quel carattere di "punta" avanzata che aveva fatto del nuovo idealismo nei primi decenni del secolo la forza trainante e innovatrice della cultura e della vita nazionale. Mettere alla prova e misurare le capacità di dare nuove soluzioni ai problemi della società e dello Stato era stata la motivazione alla base di quel movimento di cultura che può dirsi 'militante', nel senso in cui 'militanti' erano stati l'Umanesimo e il Rinascimento, cui il nuovo idealismo col suo carattere 'storico' intendeva ricollegarsi e porsi come sua continuazione e sviluppo. La guerra mondiale, e gli avvenimenti che ne seguirono, avevano dato un duro colpo a tali aspirazioni e incrinato la coerenza e la compattezza, con cui nei primi anni del Novecento quel movimento in largo senso 'spirituale' e culturale s'era presentato. Il titolo di queste pagine non vuole indicare un periodo cronologicamente

definito, ma vuole richiamare l'attenzione sui segni di cedimento alle forze avverse, che pure rappresentavano altri 'momenti', quelli della tradizione italiana, che risalivano alla crisi politica e spirituale dei primi decenni del Cinquecento, che avevano segnato la fine della libertà degli Stati della penisola e l'instaurazione del dominio straniero, 'limite' storico e culturale questo, che s'intendeva combattere e 'superare'. L'idea-forza di cui si discuteva tra la parte laica e liberale, che intendeva riconoscersi nel Risorgimento e nei suoi ideali, e quella 'conservatrice', d'ispirazione cattolica e 'controriformistica', era l'idea, avanzata da Bertrando Spaventa, d'una 'riforma' religiosa, politica e filosofica, al cui centro c'era il Rinascimento, e ad esso legato l'Umanesimo, ch'era – affermava Spaventa – “la rivoluzione spirituale da che è nato il mondo moderno”. Eppure, pel tempo di cui si parla, s'assiste all'affievolirsi di questa fede rinnovatrice e ad un arretramento di quel disegno riformatore, che, sempre più spesso, assumerà colore retorico e pragmatico, un significato d'evasione dai problemi del presente.

L'erede di Bertrando Spaventa, il Gentile, avrebbe continuato a considerare Umanesimo e Rinascimento il punto di partenza del pensiero moderno, ma alla luce d'una sua concezione del carattere *storico* della filosofia italiana che porta, in ogni caso, ad una 'restrizione' del suo significato 'universale' e 'sopranazionale', che in sostanza l'avrebbe allontanato dalle idee del maestro<sup>53</sup>.

Del significato della storia del pensiero, della filosofia, come 'storia nazionale' si discusse a lungo anche all'interno dell'indirizzo idealistico, in particolare gentiliano, e, al di là del linguaggio tecnico-filosofico, quelle discussioni, e relative polemiche, erano il segno – come osservò Croce – «di un certo vuoto spirituale e della tentazione [...] di colmarlo con la retorica». Quel nazionalismo

<sup>53</sup> Cfr. *Il carattere storico della filosofia italiana*, prolusione al corso di storia della filosofia nella R. Università di Roma tenuta il 10.2.1918, Bari, 1918.

che, nella filosofia e nella cultura italiane ottocentesche, s'era introdotto ad opera principalmente delle idee del Gioberti e della sua scuola – idee che lo Spaventa aveva combattuto, avvalendosi del concetto della “circolazione” del pensiero europeo – tornava allora in auge, in un clima politico completamente mutato da allora, che avrebbe fomentato e favorito fraintendimenti ed equivoci in tema di rapporti tra politica e religione, politica e cultura, che si sarebbero intrecciati negli anni '20-'30, e da cui certamente non fu estraneo Machiavelli, non solo per quel che riguardava il rapporto tra ‘Stato’ e ‘nazione’ – cui sopra si faceva cenno – ma anche per problemi d'ordine ancor piú generale che avrebbero consentito d'ampliare il discorso ai rapporti tra Umanesimo e Rinascimento, Riforma e Controriforma, che tenevano sempre banco nella storiografia italiana ed europea. Per quanto riguarda il Gentile e il particolare contributo da lui dato alla storia del pensiero filosofico del Rinascimento non è dato discutere in questa sede, ma sulla scorta di indicazioni e di critiche rivoltegli anche da studiosi che furono, e si sentirono comunque legati al suo pensiero, si può brevemente caratterizzare la sua interpretazione generale di quella civiltà e di quell'età. Il Russo, di cui abbiamo ricordato gli studi su Machiavelli, tra cui il commento al *Principe*, che risente da vicino degli echi del dibattito contemporaneo in tema di rapporti tra politica e religione, politica e cultura, avrebbe poi parlato di «due motivi polemici divergenti: da un lato si insiste nel rivalutare positivamente quei due secoli, non come sbandamento pagano e imitazione letteraria dell'antico, ma come una nuova incarnazione di cristianesimo immedesimato *naturaliter* nella forza dell'uomo, e dall'altra si corre a dimostrare la splendida angustia degli spiriti di quell'epoca i quali si rifuggerebbero tutti in se stessi ancorandosi al momento primordiale della soggettività estetica. Se si dovessero conciliare le due polemiche in un motivo unico – è sempre il Russo che parla – bisognerebbe dire che Umanesimo e



Rinascimento rappresentano per il Gentile questa forma di cristianesimo nuovo ma purtroppo ancora fermo al momento dell'arte: un cristianesimo di sostanza individualistica ed egoistica, che soltanto con Emanuele Kant e l'età moderna si dispiegherebbe in un cristianesimo storico»<sup>54</sup>. Un cristianesimo così inteso andrebbe, naturalmente, visto in un senso tutto mondano, antitrascendente, naturalistico, e per questo si distaccherebbe dal cristianesimo medievale, tutto assorbito nella visione del Trascendente. Questa nuova religione umanistica avrebbe inizio col Petrarca, che per un momento lo fa apparire antiquato di fronte alla superbia scientifica e scettica degli averroisti, ma che in verità si rivela più nuovo e più moderno, perché il mistero del Trascendente è calato nella stessa natura "dubbiosa e drammatica" dell'uomo, avvertito come «un'angoscia immanente, un'irrequietezza oscura dello spirito dell'individuo». Tale 'cristianizzazione' dell'Umanesimo e del Rinascimento procede nel Gentile dal bisogno di reagire al moralismo degli storici dell'ultimo Ottocento, che avevano "ingrettito" una drammatica osservazione che fu propria di Burckhardt e del nostro De Sanctis. Essa si svolge in accordo con l'interpretazione di altri storici europei, particolarmente tedeschi, e dello stesso Croce. Il critico svizzero e quello italiano dell'Ottocento avevano insistito sull'antinomia sentimentale della civiltà umanistica e rinascimentale, che per una parte avrebbe dato «una bellissima fioritura di opere d'arte e dall'altra avrebbe impoverito religiosamente lo spirito italiano». La concezione del Buckhardt e del De Sanctis era – ricorda il Russo – una filiazione della polemica dei protestanti, che fin dal '500 avevano tanto insistito sulla irreligiosità degli italiani, e sono noti la diffidenza e il sospetto di quegli ambienti riformati verso gli 'eretici' italiani, costretti a lasciare il proprio paese per causa di religione, verso i vari Ochino, Castel-

<sup>54</sup> Cfr. *La critica letteraria contemporanea*, vol. II, Bari, 1954<sup>3</sup>, p. 146.

lione e Soccini – per non citarne che alcuni – che avrebbero diffuso per l'Europa idee e comportamenti ispirati a principi di libertà di coscienza e, almeno in modo indiretto, di libertà politica e religiosa<sup>55</sup>. Tali “preoccupazioni”, e l'esigenza d'ovviare al dissidio spirituale e culturale ch'era, piú che altrove, avvertito nella nostra cultura, erede di quella civiltà del Rinascimento cui tutta l'Europa colta rendeva omaggio, erano comuni non solo ai fautori dell' ‘immanentismo’, di quel cristianesimo laico e liberale, ma anche a correnti e indirizzi che si rifacevano a quei ‘dubbi’, a quelle stesse ‘preoccupazioni’, ma che li risolvevano o tendevano a risolverli in una concezione della storia ‘realistica’ – come s'usava dire allora – ossia capace di ‘superare’ quel dissidio tra arte e religione, tra ‘individualismo’ estetizzante e politica e storia ‘dispiegate’ ereditato dalla cultura romantico-risorgimentale, che rappresentava il problema centrale del nuovo idealismo italiano e delle sue idee sulla politica e sulla storia. Si comprende facilmente come tali questioni dovessero coinvolgere l'interpretazione dello stesso Machiavelli, ponendolo, in qualche misura, al centro di quel dibattito, di cui finisce col rappresentare l'elemento di “punta”. Lo stesso Machiavelli, apparentemente scettico e negatore di fedi ‘chiesastiche’, aveva levato la sua amara querela contro la corte di Roma, non soltanto per avversione politica ma per una delusione di carattere religioso, appunto perchè Roma con i suoi ‘mali esempi’ ci avrebbe ridotti “senza religione e cattivi”. Burckhardt e De Sanctis ammiravano esteticamente l'individualismo rinascimentale, ma non sapevano vedere – scrive Russo – «il suo legittimo e fatale nascere e radicarsi e consustanziarsi nella storia» non sapevano vedere il suo anelito religioso nell'apparente cinismo. L'individualismo del Rinascimento rimaneva come campato in sé medesimo, ammirato esteticamente, ma non giustificato eticamente. Da

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 147.

ciò il retaggio di ‘dubbi’ lasciato agli storici dell’ultimo Ottocento, che riecheggiano, tardi e mediocri ripetitori, la querela di Burckhardt e poi di De Sanctis, ma svuotandola ormai di ogni ‘rammarico’ tragico: la querela contro il Rinascimento, secolo di splendore artistico ma di spaventosa corruttela morale e politica. Questa Italia che insegnava al mondo, al primo urto dei “barbari”, come per improvvisa rovina era crollata ed era stata cancellata dal numero delle nazioni”, in cui sarebbe rientrata molto piú tardi.

Russo rivolgeva i suoi strali contro il ‘moralismo’ degli scrittori e degli storici di fine secolo, di cui il piú rappresentativo era stato Pasquale Villari, riecheggiatore di questa angosciata querela dei grandi storici dell’Ottocento, che pareva far suo il ragionamento del manzoniano Don Ferrante, quando faceva l’accusatore e al tempo stesso il difensore d’ufficio di quel “mariolo sí ma profondo” qual era Machiavelli. Erano il Villari ed altri storici ‘piagnoni’, tardivi ‘parassiti’ dei miti del Risorgimento, cui occorreva reagire perché l’educazione morale e civile degli italiani potesse essere alla fine compiuta. Da ciò il bisogno avvertito dal nuovo idealismo di ribattezzare il secolo del Rinascimento cristianamente e di dargli un crisma etico. Non solo da parte degli storici italiani ma anche di quelli stranieri si tende, ciascuno nel suo campo, al riconoscimento etico di quella civiltà. Il motivo dell’immanentismo naturalistico dell’Umanesimo e del Rinascimento derivava al Gentile principalmente dal suo maestro Bertrando Spaventa, di cui si ristampavano in volume col titolo *Rinascimento, Riforma e Controriforma* (1928) quei saggi di critica filosofica, politica e religiosa del ’67 ove l’idea spaventiana di ‘riforma’, in cui elementi, considerazioni, pensieri nuovi, tutta una visione della filosofia, intesa come “la parte piú intima della storia universale”, facevano centro sul Rinascimento e sulla Riforma protestante che sono, per lo Spaventa, “due aspetti” di questa “unica” rivoluzione spirituale: non due momenti, l’uno subordinato all’altro, dotato ciascuno di

una propria indipendenza storica e di peculiari caratteri come venivano comunemente intesi nella letteratura critica e nella storiografia. «La concezione, come la determinazione, della Riforma – scriverà nel suo saggio del '32 *Sulla storia del concetto di Rinascimento* Delio Cantinori – compresa la caratteristica valutazione della sua importanza per il cattolicesimo, sono mutuate quanto al contenuto dallo Hegel: ma le determinazioni ideali “sono completamente originali». La filosofia del ‘Risorgimento’ – come ai tempi di Spaventa si denominava il ‘Rinascimento’ – non è soltanto l’“aurora” della Riforma religiosa, vero sole meridiano della civiltà e della filosofia, ma costituisce di per sé la “riforma filosofica”. L’unilateralità schematica e sistematica dello Hegel e del Brucker è superata. La valutazione positiva della Riforma è infatti mantenuta, in quanto il Rinascimento acquista il suo valore dal paragone con essa, ed è considerato come un altro aspetto storico di quella “rivoluzione degli spiriti”, che si manifestò come protesta e come riforma in altri paesi. Così il concetto di “Riforma” è allargato, ed il suo valore non è più derivato dalla sua significazione per la storia ecclesiastica, ma dalla sua importanza per la storia del pensiero. L’aver usato prevalentemente – continua Cantinori – le hegeliane *Lezioni sulla storia della filosofia* anziché la *Filosofia della storia* ha permesso allo Spaventa tale proficuo uso del concetto filosofico hegeliano della Riforma, e l’ha condotto a vedere in modo più profondo che non lo stesso Hegel il rapporto intimo fra i due momenti della storia<sup>56</sup>. Di Machiavelli, Spaventa non parla, probabilmente perché condizionato dalla rappresentazione che del Segretario aveva dato la Controriforma dopo il concilio tridentino, che in lui e nel *Principe* aveva visto “il dito del diavolo”, l’incarnazione dell’ateismo. In questo Spaventa restava l’uomo del Risorgimento, avverso alle ‘nefandezze’ della “Ragion di stato” e dei

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 449-51.

regimi assoluti. Se si pensa che lo stesso De Sanctis, che “talune pagine” su Machiavelli “le aveva pure scritte”, ebbe a dire che il *Principe* presentava “una cattiva esteriotà”, si può intendere quanto abbia pesato, fino a tempi recenti, sul Rinascimento quell’idea che la vita italiana sorta dal Rinascimento stesso fosse “vuota” dopo il Concilio tridentino, “vuoto” colmato dalla ammirazione per la serietà e la profondità dello spirito tedesco, spesso orgoglioso della sua affermata discendenza luterana e protestante. De Sanctis aveva, com’è noto, parlato di Machiavelli come “il Lutero italiano”, ma era più il frutto d’un’intuizione legata all’idea del Machiavelli “iniziatore dei tempi moderni”, base della sua interpretazione del pensiero del Segretario, che d’un compiuto ‘superamento’ di quel “vuoto” riscontrato, e apertamente denunciato, nella vita culturale, morale, letteraria dell’epoca. Che l’auspicato superamento di quel ‘limite’ storico, politico e culturale non era avvenuto, e che si prospettava in realtà una visuale ‘duplice’ del Rinascimento: un Umanesimo o Rinascimento *prima* della Riforma, caratterizzato dall’individualismo estetico, e un Rinascimento *dopo* la Riforma caratterizzato dal naturalismo religioso di Bruno e di Campanella, si può cogliere, oltre che nella caratterizzazione generale che il Gentile dava del Rinascimento, anche e forse più specificamente in talune considerazioni che ebbe a fare in occasione degli studi machiavelliani di Francesco Ercole. Egli afferma infatti, a proposito delle idee di Machiavelli sullo Stato e sulla religione, e del commento di Ercole sul divario tra il modo d’intendere la religione da parte di lui e la tradizione anteriore che intendeva lo Stato come mezzo a un fine o a un complesso di fini proposti dalla religione, che «il Rinascimento s’intende non solo in relazione coi suoi antecedenti, bensì anche alla luce della sua crisi e delle idee maturate posteriormente. «Basta cominciare a paragonare – scriveva – il Machiavelli col Campanella, un po’ più profondamente che non abbiano fatto i nostri

studiosi del Machiavelli, col Campanella dell'*Atheismus triumphatus*, che fa del machiavellismo sinonimo di ateismo». Nessun dubbio che quel modo “tutto estrinseco e naturalistico” di guardare la religione proprio del Machiavelli, sia, per Gentile, perfettamente conforme allo spirito del Rinascimento, ma vederne il pregio e vederne insieme il difetto è necessario – concludeva – per farsene un concetto storicamente adeguato. Sempre discutendo le interpretazioni di Ercole, e andando ben oltre la tesi del Machiavelli “profeta dell’unità italiana”, quale veniva intesa nel clima nazionalistico e ‘patriottardo’, Gentile fissava un punto di politica e di etica, che sarebbe rimasto il suo e che avrebbe dibattuto fino alla fine. All’Ercole, che parlava della ‘patria’, che andava difesa “piú dell’anima”, come il presupposto e il ‘limite’ della moralità machiavellica, avrebbe opposto che piú che di ‘limite’ si dovesse parlare di “oscurità” machiavellica. Non dice di piú, ma di meno del Machiavelli chi «estende – annotava – 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 forma storicamente concreta dell’umanità; se per umanità s’intende ciò che non si può non intendere, quell’indeterminata idea dell’uomo alla quale si perviene per astrazione dalle determinazioni storiche, in cui l’uomo vive attraverso la sua organizzazione politica». È il passaggio, secondo Gentile, dall’‘individuo’ all’‘universale’, l’individuo che, considerato dall’esterno, naturalisticamente, sarà sempre, di fatto, un volere particolare, ma che può tuttavia elevarsi all’‘universale’, complicandosi e ampliandosi progressivamente, ma sempre sulla base della sua ‘insuperabile’ individualità. La moralità di Machiavelli è oscura perché ‘oscuro’ è quel concetto di ‘Stato’, a cui quello che si dice ‘il bene’, ‘il bene comune’, dev’essere commisurato. Alla domanda quale ‘Stato’ dev’essere realizzato, Machiavelli non potrebbe rispondere, perché se lo ‘Stato’, quello ch’egli chiama di solito ‘il vivere civile’ o

‘vivere politico’, è la misura della ‘virtú’, e gli eroi, gli uomini piú altamente benemeriti dell’umanità, sono per lui Mosé, Ciro, Licurgo, Solone, Teseo, Romolo, fondatori di regni e di repubbliche, perché lo ‘Stato’, ‘il vivere civile’ o ‘vivere politico’ possa essere giustificato, reso ‘legittimo’, e non restare fine a sé stesso, la misura dello ‘Stato’ dev’essere quella che Machiavelli chiama ‘virtú’, vale a dire ‘forza unita a talento’, volontà capace d’affermarsi e di durare nel tempo, vale a dire energia morale: in altre parole, l’uomo dev’essere ‘virtuoso’ per creare lo ‘Stato’ e mantenerlo in vita il piú a lungo possibile, e questo non può fare certo il singolo individuo, ch’è ‘di corta vita’, soggetto ai venti della ‘fortuna’, dea capricciosa e mutevole. L’individuo di cui parla Machiavelli sarebbe «troppo chiuso ancora umanisticamente nell’ideale dell’uomo come individuo singolo, per poter realizzare liberamente sé stesso... perchè possa concepire – afferma Gentile – l’oggettività e quindi la profonda serietà morale dello Stato, che pure è un prodotto dell’uomo», che si dispiega nella società e nella storia; ossia possa arrivare a concepire quella che il filosofo chiama «l’intimità, soggettività e umanità del mondo obbiettivo». In questo modo il Gentile s’allontanava dalla visuale ‘giacobina’ del processo della ‘rivoluzione spirituale’ italiana come lo Spaventa l’aveva concepita, aderendo ad una visione ‘romantico-giobertiana’ dell’Umanesimo e del Rinascimento, fondata su una idea della ‘riforma’ legata principalmente ai temi del pensiero ‘cattolico-liberale’ ottocentesco, facendo proprie le critiche che l’Autore del *Primato* aveva avanzato nei riguardi del protestantesimo e della sua concezione del rapporto religione-filosofia. Nella ‘prefazione’ del ’24 ai *Frammenti della “Riforma cattolica” e della “Libertà cattolica”* nell’edizione a cura di G. Balsamo-Crivelli, Gentile scriveva: «Una religione, a ben considerare, questa del Gioberti, che fa tutt’uno con la filosofia[...]. La filosofia in cui la religione si contempera dialetticamente col suo contrario, unificando i due elementi che ai

sofisti sembrano contraddittori dell'infinito e del finito, colmando l'abisso, parimenti sofisticato tra pensiero e azione». Anche in questo caso, si potrebbe parlare di 'oscurità', dovuta alla vaghezza d'un principio, di un ideale, che non riesce a diventare la 'punta' avanzata d'un processo politico e storico, ma che si mescola col suo contrario, muovendosi a fatica in una realtà torbida e sfuggente, tentando la via di un nuovo 'compromesso' di stampo 'controriformistico', componente sempre, in qualche modo, presente nella storia dell'Italia moderna. La 'rivoluzione', di cui tanto si discuteva e si dibatteva in quegli anni, tendeva, almeno in taluni ambienti, a presentarsi in veste 'antimoderna', vale a dire 'antiprotestante', 'antigiacobina', 'illiberale', e il punto di partenza erano sempre quell'Umanesimo e quel Rinascimento che, per Gentile, in stretta parentela con gli storici moralisti dell'Ottocento, dovevano essere superati; superato il 'letterato', «personaggio nefasto di tutte le nostre decadenze». Da parte di studiosi che pure dal Gentile avevano tratto stimoli importanti per la loro formazione e educazione culturale, si cominciava a scoprire, a mettere in luce, l'«ambiguità» che si celava nell'idea del 'tramonto' del letterato, dell'ultima degenerazione dell'ideale di vita del letterato di vecchio stampo, «di quel letterato che aprì un *hiatus* tra il suo pensiero e la sua azione, tra la grandiosità delle sue parole e la meschinità delle sue opere, tra il suo cuore e la sua mente». Si riconosceva nel nuovo idealismo – ed era un riconoscimento importante – il 'momento' del contrasto, della lotta, della 'politicità' di questa lotta culturale che il nuovo idealismo impegnava con le 'vecchie forze', che pure conservavano, con tenacia, un ruolo e un posto importante nella società e nella cultura italiana di quegli anni. Da questo contrasto, sviluppatosi ora sordo ora vivacemente aperto nei primi decenni del Novecento; da questa "guerriglia", come fu icasticamente definita, che contro l'idealismo, rappresentativo del pensiero moderno, conducevano i "novelli faustiani, amletiani,



materialisti, giacobini e abati settecenteschi”, in una sorta di amalgama non bene assortita, si poteva avere l'impressione che quella dell'idealismo fosse una vittoria assai contrastata e ancora indecisa. Era un'impressione fondata. Da questa esigenza di battaglia, l'idealismo contemporaneo veniva tratto ad assumere una caratteristica eminentemente polemica, satirica, didascalica; e era parso a taluni difettare di quel calore, di quel pathos, di quell'accento 'profetico e apostolico' che aveva caratterizzato l'idealismo giobertiano al tempo del Risorgimento; in cui aveva certo ampiamente contribuito ad indirizzare la coscienza degli italiani, ad orientarla in senso diverso dalla nuova Scolastica gesuitica e dall'eredità 'controriformistica' dei tempi della 'decadenza' e della 'servitù politica'. In realtà le cose stavano in modo alquanto diverso da come volevano far credere coloro, e non erano pochi, che tornavano a parlare, fuori tempo, de *La missione dell'Italia nel mondo*, a prospettare, a modo loro, il tema *Italia e cattolicesimo*, nonché i termini de *La questione romana*, che presto sarebbe tornata attuale. Se in Gentile, e almeno in un certo 'idealismo' che a lui s'ispirava, non c'erano tracce dell'idea di quella 'rivoluzione italiana' fondata sul motivo polemico dell'opposizione tra “tradizione italiana: cattolicesimo-latinità-nazionalità” e “protestantesimo-immanentismo-germanesimo”, caratterizzante l'Europa 'riformata', tuttavia l'equivoco sarebbe rimasto, ed avrebbe avuto un ruolo importante negli anni successivi. Su tale 'equivoco', rappresentato dall' 'immanentismo' idealistico, avrebbero fatto leva sia l'apologetica cattolica con l'accusa di 'immanentismo, come di cosa “diabolica ed origine di tutti i mali”, sia coloro che dall' 'idealismo' intendevano trarre insegnamenti e frutti divergenti dai primi, in direzione d'un ricongiungimento con i motivi caratterizzanti la storia d'Europa moderna, in primo luogo con l'Umanesimo e il Rinascimento, in altri termini con quella 'civiltà del Rinascimento' che, nata in Italia, si sarebbe poi diffusa anche nei paesi

della Riforma. Lo scoglio da superare era ancora quella tradizione fondata sul *De Antiquissima*, e ripresa dal Gioberti nel *Primato*, in cui all'epoca del Risorgimento si voleva vedere 'la originalità' del pensiero italiano. Contro tale pretesa 'originalità' aveva polemizzato, com'è noto, Spaventa in termini inequivoci: «Si crede, che essere originali vuol dire troncare ogni relazione colla realtà e col processo storico, e fare da sé solo senza tempo e spazio, e creare un nuovo mondo a piacere e a ogni momento. Di tali 'originali' io ne conosco molti». Seguiva poi il giudizio che segnava l'esigenza, che Spaventa avvertiva come non mai, di giungere a colmare quel 'vuoto' che nella coscienza italiana impediva che l'auspicato ricongiungimento all'Eurora e alle altre nazioni potesse effettivamente attuarsi. L'unica strada da seguire, la sola che riassume i motivi di fondo del pensiero europeo dopo la rivoluzione francese era l'idealismo tedesco e Hegel, che ne aveva tradotto in linguaggio 'speculativo' il messaggio: «Il processo del pensiero tedesco – scriveva Spaventa – è naturale, libero e consapevole di sé: in una parola, critico. Quello del pensiero italiano è spezzato, impedito e dommatico: Questa è la gran differenza». Qui Spaventa si discosta dalla veduta di cui prima s'è detto, che attribuiva il carattere critico, sia pure in abbozzo, al Rinascimento, che ora viene attribuito, ma esplicito e concreto, allo svolgimento del pensiero liberato veramente e definitivamente dalla Riforma. Tali oscillazioni di giudizio a proposito del Rinascimento e del suo significato nella formazione di quello che si dice pensiero 'moderno', 'rivoluzione spirituale e culturale' che dà l'avvio ai secoli nuovi fino alla rivoluzione dell'89, sono l'indizio d'un problema irrisolto, d'un 'limite' della civiltà e del pensiero italiano che si trattava di 'superare'. Spaventa, uomo del Risorgimento, ma che si mostra consapevole della necessità che la conseguita unificazione politica trovi il compimento nel mondo del pensiero, ha chiara in mente la via da percorrere: «un'Italia che duri, non un'Italia immaginaria, pelagica,

“la prisca Pelasgia” del Gioberti del *Primato* che, a suo dire, sarebbe stata la matrice della moderna civiltà europea, pitagorica, scolastica, e che so io, ma un’Italia storica – diceva – un’Italia che abbia il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni». Ma a questa veduta della storia italiana moderna se ne opponeva un’altra difforme, che pure aveva le sue radici nella storia culturale ed etico-religiosa dei tempi della ‘decadenza’ italiana, un’idea, questa sí, destinata a durare a lungo, che nell’Umanesimo e nel Rinascimento avrebbe visto non l’avvio all’Europa moderna, protestante, illuminista, liberale; ma nel ‘ritorno’ ai classici antichi, nelle ‘buone lettere’, avrebbe visto un movimento ‘spirituale’ e ‘culturale’ di reazione e di contrasto contro la ‘miscredenza’, l’‘incredulità’, l’‘irreligione’ dell’‘arabo secolo’; di quel Duecento, “secolo senza Roma” – come uno studioso cui dovremo tornare tra poco lo definí – che aveva visto l’affermarsi del ‘volgare italiano’ e la nascita delle letterature nazionali come la minaccia alle fondamenta di quell’Europa cristiana medievale che la Scolastica e la Controriforma erano impegnate a salvaguardare. Non è difficile immaginare che proprio Machiavelli, con la sua fede umanistica e con “la vera cognizione delle storie”, ch’è poi il fulcro del suo ‘realismo’ politico, di quella opaca stagione finisse col rappresentare il riferimento concreto. Tentare la spiegazione del realismo e dell’utopia di Machiavelli, lasciando da parte le esitazioni moralistiche, significava entrare in una fase nuova del dibattito, che s’allontanava dalle posizioni del primo dopoguerra per passare a un piú diretto confronto tra l’‘immanentismo’ idealistico e il ‘realismo’ storico-politico di coloro che a quell’‘idealismo’ intendevano opporsi, come alla sua idea dei secoli dell’Europa moderna. Non era certo un problema di critica ‘accademica’, ma chiamava in causa la posizione intellettuale dei singoli studiosi. Tentare di spiegare in Machiavelli il ‘freddo argomentare’ della sua prosa scientifica, e il suo fantastico abbandonarsi a ‘castellucci’ e sogni da

‘poeta’ della politica e non piú da semplice storico e freddo ‘prelettore’ di principi e di capi politici, significa dover rendere esplicite, si voglia o no, le proprie convinzioni e le proprie scelte ideologiche e ideologico-politiche. Il punto in discussione era il valore e il significato da dare a quel movimento che, in linguaggio ottocentesco, veniva detto “il risorgimento dell’antichità classica” che, dalla metà del Trecento ai primi decenni del Cinquecento, s’era svolto in Italia, terra che «pare nata per risuscitare le cose morte, come si è visto della poesia, della pittura e della scultura». Da Burckhardt in poi, le idee sui rapporti tra Medioevo e Rinascimento erano cambiate assai spesso tra gli studiosi; l’incertezza cominciava dalle date: alle perplessità dei letterati s’aggiungeva quella degli storici, che avvertivano come un senso di ‘contaminazione’ nel ricongiungere ai ‘secoli di ferro’ medievali quelli tra la calata di Arrigo VII e la ribellione di Lutero, mentre lo stesso senso di ‘disagio’ s’avvertiva nel separarveli, finchè «l’ansia dialettica dei moderni scatenò le passioni del pensiero alla conquista del breve umanesimo culminante tra il Medio Evo e l’età moderna come una balza da cui dipenda il dominio della strada per cui noi viventi ora passiamo». Contro un ‘Umanesimo’ che si dilatava fino a comprendere i secoli dell’‘immanentismo’ e dello ‘storicismo’ – per il Gentile l’Umanesimo è la matrice di tutta la civiltà moderna fino allo Stato liberale – si rivendica un ‘Umanesimo’ con certi caratteri così precisi e così suoi, «che il non volersene giovare per ben distinguerlo sarebbe indizio di troppo amore ai litigi».

In realtà non si trattava di “litigi” accademici – come bonariamente s’esprime il Toffanin, letterato alla maniera tradizionale, settecentesca, oscillante tra l’erudizione e la fantasticheria, e mescolante l’una e l’altra, “con assai piena e buona fede” – ma piuttosto d’un ‘ritorno’ a tesi già note e dibattute in passato ma che nella ‘opaca’ stagione di quegli anni sarebbero riuscite perfino a coinvolgere uomini e personalità che andavano per tutt’altra strada. Il

tema aveva già impegnato storici e studiosi del rapporto tra Medioevo e Umanesimo, civiltà comunale all'insegna della libertà e Umanesimo col principio dell'imitazione degli antichi, che interessava in particolare le 'origini' della 'nazione' italiana uscita dal Medioevo, e iniziatrice dell'età moderna, secondo la opinione corrente tra gli storici della letteratura. La tesi sostenuta dal Toffanin, autore di molti volumi e saggi minori, scritti dagli anni '20 al '40 all'incirca, potrebbe riassumersi nei termini seguenti: mentre col secolo XIII, ossia col pieno sviluppo della civiltà comunale, trionfa lo spirito di libertà, che, per la cultura, vuol dire trionfo del pensiero scientifico, ribelle al recente passato e a Roma antica e contemporanea, l'Umanesimo vorrebbe dire la lotta e il trionfo del tradizionalismo cattolico, alleato col tradizionalismo classico contro l'eresia dugentesca. In sostanza, il Tre e il Quattrocento rappresenterebbero il soffocamento almeno parziale di un libero, potente movimento originale affermatosi nel secolo "senza Roma", il Duecento; l'imporsi di una casta, quella degli Umanisti, di una scuola, delle norme tradizionali contro lo spirito vivo di ricerca, dell'imitazione contro l'aspirazione al nuovo; l'Umanesimo preparerebbe, in sostanza, secondo il Toffanin, la via non allo spirito moderno, bensì alla Controriforma, laddove lo spirito veramente nuovo del secolo XIII sboccherebbe nella Riforma. Il contrasto non sarebbe quello tradizionale fra Umanesimo e Scolastica, ma fra Umanesimo e 'Averroismo', fra la scienza dell'uomo, d'ispirazione platonico-cristiana, e quella della natura, insediatasi in Occidente nel secolo XIII sull'ondata arabico-semitica. In un certo senso si avrebbe qui la ripresa del vecchio motivo romantico sulla contrapposizione fra secoli XII-XIII, come epoche di grande creatività, di potente forza vitale, e secoli XIV-XV, come età di interiore infiacchimento e di arresto nel progresso, nonostante gli splendori della forma. E spunti e variazioni di quel motivo riaffiorano infatti, qua e là, nell'esaltazione del Duecento come "un gran

secolo”, e «se la parola non dispiace, moderno; le repubbliche marinare si lanciano alla conquista del Mediterraneo: dai contrasti di quella vita politica sprizza – scrive il Nostro nella sua *Storia dell’Umanesimo dal XIII al XVI sec.* (1933) – la prima scintilla di ideologie che divamperanno nel secolo XIX». Sembra di riascoltare Cesare Balbo e il suo esaltare “l’operosità, il movimento, il progresso di coltura” in Italia lungo tutto il secolo XIII, i progressi «che non so se sieno stati eguali mai piú in Italia e fuori», la “forza progrediente” in cui nessun secolo avanzò mai il XIII. Ma è netto il divario tra allora e oggi, in cui la tesi viene trasferita dal campo essenzialmente politico a quello culturale; e qui le conseguenze appaiono antitetiche a quelle del Balbo, quando si proclami il ‘reazionarismo’ cattolico di quell’Umanesimo in cui il Balbo e gli altri avevano visto invece, con l’amor della ‘forma’, il vanificarsi del senso cattolico della vita, il finire della “Cristianità” e l’irrompere del paganesimo e della vuotaggine religiosa e morale. Non è certo il Toffanin il solo a riandare piú addietro del secolo XIV e riscoprire l’inizio del Rinascimento – in lui dunque cosa ben diversa dall’Umanesimo – già nell’età comunale: che anzi un motivo di questo genere era stato nettamente e fortemente sottolineato da Gioacchino Volpe, che tuttavia aveva mantenuto l’*unità* del Rinascimento come epoca. S’era detto d’accordo col Neumann, in uno scritto che incontrò l’approvazione del Croce, nel non riconoscere «la dipendenza assoluta della prima Rinascenza italiana dal fondamento classico antico e nel credere a qualche danno che, *letterariamente*, l’antico recò alla cultura nostra, quando ad essa venne meno la forza creatrice: ma non d’accordo nel resto». Segue la conclusione: «tutto il complesso di quelle idee morali estetiche religiose del ’400 e del ’500, di cui il Neumann dice che l’Europa non deve essere grata all’Italia, è solo in minima parte – scrive sempre il Volpe – conseguenza dello studio dei classici, ma è un presupposto a questo studio, il quale altrimenti non vi sarebbe stato

se non nella misura e nella forma dei primi secoli del medio evo. L'antichità non avrebbe avuto di per sé la forza di rialzarsi e camminare e agire, se il medio evo non le avesse steso la mano, prima rinnovandola in sé stesso». Onde, mentre fuori d'Italia è in pieno sviluppo, negli anni di cui parliamo, una tendenza che, esaltando la Rinascenza francese del secolo XII, mira ad attenuare, quando non addirittura a negare l'originalità e l'importanza del Rinascimento italiano, in Italia dopo il periodo 'burckhardtiano' si accenna a ritornare a motivi cari una volta alle considerazioni dei romantici.

Quanto al proclamato accordo tra Chiesa e Umanesimo, legittimi appaiono i dubbi a proposito della validità assoluta e totale della vecchia tesi "di burckhardtiana, anzi volterriana origine", sull'antinomia piena tra Chiesa e civiltà moderna, tra cristianesimo e paganesimo nel Rinascimento, ma non può dirsi che tali dubbi siano stati fugati in maniera convincente; sono piuttosto tornati alla luce – il caso del Toffanin insegna – vecchi contrasti, vecchie 'apologie', vecchie 'ferite' non risanate. Si può anzi dire che molte delle più recenti ricerche intorno alle origini del pensiero moderno siano impegnate a cancellare la visione tradizionale di una "rottura", che avrebbe caratterizzato il trapasso da un modo di concepire all'altro, tra Medioevo e Rinascimento e, più in subordine, tra Antichità e Medioevo. Tale reazione sembra aver trovato sostegno anche da una certa, eccessiva, insistenza con cui i sostenitori della 'frattura' hanno battuto su motivi facilmente scontati: amore per il mondo pagano, per i classici antichi, empietà, irreligione, ateismo, naturalismo, posizione di assoluto 'immanentismo', e altro ancora. Elementi tutti facilmente rintracciabili, per cui è stato molto agevole illustrare variamente la 'continuità' tra mondo medievale e umanistico e, in subordine, fra mondo classico e mondo medievale, documentando, quindi, la non-rinascita umanistica del mondo antico, già vivo e presente almeno fin dal secolo XII. Un

assai autorevole studioso ha osservato che la storiografia contemporanea «nell'atto stesso in cui ha colto la coscienza che il Rinascimento ebbe di sé, la ha curiosamente rovesciata nella negazione della sua novità. Se il tema luce-tenebre è vecchio di secoli, ed affonda le sue radici in una antica tradizione religiosa; se, dunque, le tenebre medievali e con esse, la 'rinascita' sono solo un ritrovato polemico ben individuabile, che proprio il Rinascimento ha consegnato alle età successive; se non si tratta che di un argomento di battaglia variamente sfruttato, ma di origine bene accertata, ogni affermazione di 'novità' e di 'frattura' è messa in forse». Un significativo esempio di questo 'disagio' più morale e ideologico – come si diceva – che critico e scientifico si ha in taluni aspetti della critica machiavelliana di questi anni. Si pensi al libro del Toffanin *Machiavelli e il "tacitismo". La "politica storica" al tempo della Controriforma* (1921). L'Autore ha ragione di dire, nella 'Premessa' apposta alla seconda edizione di quel volume, che se nulla dei suoi libri seguiti sul Rinascimento poteva esser fatto dipendere da questo in modo specifico, tuttavia, a rileggerli *dopo* questo, quei libri gli davano l'impressione d'un 'vuoto' solo con questo colmabile. Proprio con lo "svanire del fervore umanistico e con l'affermarsi d'una sia pur rudimentale coscienza storica che s'esprime appunto col 'tacitismo', crollano gli altri idoli umanistici", solo il Machiavelli è presente, giganteggia, diventa, come pensiero e come metodo, la guida del tempo; nonostante i vitupèri lanciati contro di lui, il novello storicismo lo riconosce in segreto come suo ispiratore, per principio dinamico di un moto intellettuale che, da lontano, fa presagire il Vico. Dal chiarire questo punto non può esimersi – è sempre Toffanin che parla – chi voglia vedere un po' a fondo nella storia del pensiero politico post-machiavellico. «Bisogna vedere come quella sua passione tutta umanistica per la storia, temprata al fuoco d'un realismo tutto personale, si riflettesse nell'opera letteraria in forme sconosciute al Rinascimento». Solo can-



cellando l'opposizione della storiografia laica e liberale tra l'individualismo' e la Controriforma sarebbe possibile, sempre a giudizio del Nostro, capire le 'origini' dell'Umanesimo; "togliendo di mezzo questa contrapposizione", diventa possibile intendere il movimento umanistico come "reazione" che avrebbe preso le mosse da un ritorno «quasi violento del latino e che la Chiesa, lungi dall'ostacolare, fomentò e impersonò[...]. Cominciò allora, proprio allora quel movimento che si concluse nel Concilio di Trento (1563) e, impedendo nel seno della Chiesa ogni vitale ripresa della corrente democratica (sc. 'eretica'), mise la fede sotto la tutela della 'Sapienza' eterna e incorruttibile: la nuova Roma, l'altro Rinascimento ovvero l'imitazione dei classici, s'incamminava per il secondo millennio cercando non più contrasti ma armonia con l'antica...».

Il significato ideologico-politico della tesi del Toffanin, l'esigenza d'un 'disciplinamento' dall'alto, il richiamo, per lo meno indiretto, ad un ordine gerarchico della società italiana, questo "svellere la cultura dai contatti col popolo", che rappresenta l'essenza stessa della 'reazione' umanistica di cui la Chiesa fu l'elemento portante contro l'individualismo 'anarchico', fonte d'irreligione e d'eresia, non sarebbe sfuggito ad indagatori attenti della società italiana di quegli anni. Interessato alla storia degli 'intellettuali' italiani, e assunto quale punto di partenza l'Umanesimo e il Rinascimento e il rapporto con lo spirito moderno, Antonio Gramsci avrebbe trovato lo scritto del Toffanin "molto interessante" per il suo argomento, e ne avrebbe riprodotto, nei limiti in cui poté averne notizia in carcere, taluni passi. La cosa non deve sorprendere, in un tempo in cui declinava la visione 'immanentistica' dello svolgimento del pensiero moderno, di cui si rivendicava la 'continuità' storica. Il principio 'individualistico' in cui la storiografia ottocentesca e, sulle sue orme, larga parte della storiografia contemporanea, avevano individuato la nascita del mondo moderno tornava in discussione, ed il pro-

blema del suo 'superamento' si coloriva di aspetti etico-pratici e pratico-politici, in particolare da parte delle ali 'estreme' del fronte di lotta e di contrapposizione che s'andava formando in quel tempo. È facile capire come certe tesi 'antimoderne' possano trovare spazio anche presso esponenti del fronte opposto, interessati a riproporre il tema della 'rivoluzione' d'ispirazione marxista come 'superamento' di antichi, tradizionali, steccati politico-sociali e etico-religiosi della società italiana. Su questa linea Gramsci avrebbe potuto condividere la tesi che il principio della 'irreligiosità' o della "nuova religione" immanentistica non sarebbe "la via maestra" per entrare nel segreto degli Umanisti; né vale parlare del loro "individualismo", perchè "i presunti effetti della rivalutazione della personalità umana" a opera di una cultura, sarebbero tanto più sorprendenti in un tempo rimasto a sua volta famoso per aver "allungato la distanza tra il resto degli uomini e quelli di studio". E avrebbe proseguito affermando che il fatto veramente caratteristico dell'Umanesimo «resta quella passione per il mondo antico per cui, quasi d'improvviso, con una lingua morta (il latino) si tenta di soppiantare una popolare e consacrata dal genio (*sc.* Dante), s'inventa, possiamo dire, la scienza filologica, si rinnovano gusto e cultura. Il mondo pagano rinasce». E sempre col Toffanin, Gramsci sostiene «che non bisogna confondere l'Umanesimo col progressivo risveglio posteriore all'anno Mille»; l'Umanesimo sarebbe un fatto essenzialmente italiano «indipendente da codesti fallaci presagi» e ad esso attingeranno per farsi 'classici' e colti la Francia e il mondo intero. Si ripete, in qualche modo, in termini rovesciati, la tesi di Burckhardt a proposito del Rinascimento "sbocciato come un fiore nel deserto", solo che, questa volta, è l'Umanesimo col suo 'ritorno agli antichi' a rappresentare il momento privilegiato e a far valere la 'discontinuità storica', la 'frattura' col passato, contro la tesi di chi sosteneva una sostanziale 'continuità' con la civiltà comunale del Duecento. Non è difficile intendere il motivo di fondo della tesi del

Toffanin, come di altri studiosi d'ispirazione cattolica: si tratta di salvare l'idea 'classica', come il modello della 'Sapienza' eterna e incorruttibile, da ogni 'contaminazione' corrompitrice, liberandola dall'equivoco abbraccio con il mito del 'Rinascimento' foriero d'eresia', d'individualismo' semianarchico, di rivolta 'romantica'. Non è certamente questo lo spirito con cui Gramsci mostra d'accogliere le suggestioni e gli spunti della tesi di Toffanin, come di altri autori similmente ispirati; ma è indubbio che il suo interesse sia stato sollecitato da quell'irruzione' di sentimenti e pensieri "raffinatissimi" in forme plebee, popolari, che fanno d'eresia', d'una diffusa aspirazione a liberarsi da vecchie e nuove autorità, dagli 'Imperi' e dai 'Papati' di ieri e di oggi. Come spesso avviene, è dagli oppositori che siamo aiutati meglio a comprendere che cosa effettivamente vogliamo e quali sono i mezzi idonei a conseguirlo. In un certo senso può chiamarsi 'eretica' quella civiltà comunale del Duecento, che apparve in una 'irruzione' di sentimenti e di pensieri 'raffinatissimi' in forme plebee, e «inizialmente eretico fu quell'impulso all'individualismo anche se tra il popolo esso prese coscienza d'eresia meno di quanto a un primo sguardo si sospetti». La letteratura volgare, prorompente dal seno della civiltà comunale e indipendente dal 'classicismo', è indice d'una società "in cui il lievito eretico fermentò"; lievito che, se indeboliva nelle 'masse' l'ossequio all'autorità ecclesiastica, diventava nei pochi un aperto distacco dalla 'romanitas', caratteristico fra il Medioevo propriamente detto e l'Umanesimo. Alcuni 'intellettuali' sembrano consapevoli di questa 'discontinuità storica'; massimo tra questi Guido Cavalcanti, l'amico di gioventù di Dante, che nel distacco da lui riguadagnò la 'romanità' e la fede: resta il problema del 'volgare' e del suo abbandono, e il contrasto che l'amore di esso si produsse, in Dante, col concetto umanistico di 'sapienza'; ricordato con consenso anche da studiosi diversamente orientati – pensiamo al Garin – il capitolo *Il disdegno di Guido*, col ricorso al confronto tra la tesi del Burck-

hardt, che vede nel Rinascimento il movimento d'opposizione alla Chiesa di Roma, e quella dei maggiori storici romantici e liberali: l'«avere i moderni con gli uomini del Comune una parentela piú stretta che con i loro successori» umanisti. E non può essere detto qui tutto quel che sarebbe da dirsi, allorchè, con un singolare capovolgimento, si sarebbe derivata la 'modernità' dall'Umanesimo – ch'è la tesi corrente – e non dall'età precedente, quella comunale, in cui – come qualcuno sostenne – si sarebbe trovata “la culla delle nostre libertà moderne”, proprio in quell'Ottocento denominato “secolo della storia”. Anche per questo ricorre il gran nome di Burckhardt, di cui un suo ultimo e devoto critico ha segnalato – sembra – in particolari circostanze biografiche le piú trascurate fra le ragioni di quel suo scindere il Rinascimento età della luce dal Medioevo età delle tenebre. È evidente che la tesi di Toffanin sull'Umanesimo e la civiltà umanistica come altra cosa dal Rinascimento, movimento che sbocca nella Riforma fino all'illuminismo e al liberalismo 'atomistico' – usiamo qui quel termine polemico che si usava allora correntemente in accezione negativa – si presta ad essere discussa e dibattuta sotto diversi aspetti che non è qui possibile trattare; ma, al di là dell'aspetto strettamente storico, merita parlarne per sottolineare come la 'punta' avanzata della cultura italiana del primo Novecento, costituita dall'idealismo immanentistico, dal 'cristianesimo' storico, calato nella storia, che tende a conciliare Rinascimento laico e mondano e Riforma religiosa trascendente, dà segni di cedimenti, che aprono la strada ad 'irruzioni' di tendenze e di indirizzi culturali, con chiari sottintesi ideologico-politici, che ne attraversano il cammino. E questo non foss'altro perché eliminando ogni 'contaminazione' dell'Umanesimo con la Riforma, e avvicinando il primo alla Scolastica, si sbarra la strada a quella 'riforma' morale e politica della società italiana, perseguita nell'epoca del Risorgimento nazionale, contro la quale l'Umanesimo sarebbe sorto.

Col finire dell'Umanesimo, con la *Fine del Logos* per usare il titolo, certamente intrigante, d'un volume del Toffanin, è aperta la strada all'eresia; in altri termini a tutto ciò che va sotto il nome di 'moderno', di 'mondo moderno', per cui restano fuori dall'Umanesimo Machiavelli, lo stesso Erasmo, Lutero, Giordano Bruno, Cartesio, Giansenio...; in altri termini, su tutta la cultura e il pensiero moderno graverebbe l'ombra inquietante dell' 'irreligione' e della 'miscredenza'. Per Gramsci, il Toffanin coglierebbe fino ad un certo punto il carattere reazionario e 'medievale' dell'Umanesimo, tenendosi però sempre nel campo culturale e letterario, e non considerando l'Umanesimo in connessione con «i fatti economici e politici che si svolgevano in Italia contemporaneamente passaggio ai principati e alle signorie» – è dubbio che Gramsci abbia letto o avuto notizia del saggio di Chabod sul *Principe* di Machiavelli del '25, di cui s'è detto dianzi – perdita dell'iniziativa borghese e trasformazione dei borghesi in proprietari terrieri. L'Umanesimo – conclude – fu un fatto reazionario della cultura perchè tutta la società italiana “stava diventando reazionaria”. Anche le ultime considerazioni gramsciane, a proposito dell'interpretazione toffaniniana dell'età umanistica, sono orientate nel senso dell'età comunale come una 'rivoluzione' che venne “soffocata in fasce”, in altri termini una 'rivoluzione' fallita, dove sembra presente il ricordo di Edgar Quinet e del suo giudizio sulle 'rivoluzioni' italiane che si concludono in 'restaurazioni'. Raccogliendo un accenno del Volpe all'atmosfera di *controriforma*, simile a quella della seconda metà del '500, che aiuta l'opera di restaurazione del Papato e del cattolicesimo romano in Italia e fuori («Assistiamo a una specie di riconquista della società religiosa che pareva dovesse sfuggire ai suoi tradizionali pastori») Gramsci poteva concludere: «La verità è che si trattò del primo fenomeno 'clericale' nel senso moderno, una Controriforma in anticipo – d'altronde era Controriforma in rapporto all'età comunale – essi

(sc. gli Umanisti) si opponevano alla rottura dell'universalismo medievale e feudale che era implicito nel Comune e che fu soffocato in fasce, ecc.». Tuttavia proprio da questi spunti e stimoli di parte avversa, si sarebbe maturata un'idea innovatrice, capace di reimpostare su altra base la *vexata quaestio* dell'Umanesimo e dei suoi confini. Gramsci l'anticipa con questi accenni: «Mi pare appunto che la questione di ciò che fu l'Umanesimo non può essere risolta che in un quadro più comprensivo della storia degli intellettuali italiani e della loro funzione in Europa». I tempi erano ormai maturi.

### III.

#### IL MITO DELLA 'RINASCITA'. UMANESIMO E RELIGIONE

Gli anni '30 segneranno infatti un importante passo avanti verso un significativo ampliamento del problema delle 'origini' del pensiero moderno in Italia, con l'esaurirsi della prospettiva storico-filosofica e delle categorie storiografiche ch'erano state alla base del dibattito svoltosi sul tema dagli ultimi decenni dell'Ottocento al primo quarto del nuovo secolo. A proposito dei collegamenti tra pensiero del Rinascimento e pensiero della Riforma, si ha che questi andranno piú direttamente cercati nelle dottrine di quegli uomini i quali, uscendo proprio dal mondo umanistico e 'piena la testa' dei problemi e delle soluzioni umanistiche, aderirono in Italia, nella prima metà del Cinquecento, alle dottrine dei 'novatori' religiosi, e furono eretici e dovettero abbandonare l'Italia troppo inospitale e andar raminghi per l'Europa, nell'esilio e nella propaganda apportando le proprie abitudini mentali, una secolare esperienza di cultura e di ragionamento che li rese assai piú arditi dei loro confratelli d'oltr'Alpe e li condusse su posizioni sempre piú rivoluzionarie, tali da non poter essere accettate neppure dai 'riformati' di altri paesi, e li fece apparire eretici tra gli 'eretici'. Qui tutti i dibattiti umanistici sull'uomo e sull'anima, sulla ragione e sulla fede, e le incertezze e le inquietudini mai completamente sopite di fronte al problema 'Dio e mondo', sboccano – come ricordava Chabod nel saggio del '50, *Studi di storia del Rinascimento* – ad opera di alcune figure, in una partecipazione continua, serrata e feconda ai grandi problemi che travagliano la vita sentimentale e morale dell'Europa del Cinquecento: quella vita euro-

pea che s'è cominciata a studiare, anche ad opera di studiosi nostri, andando oltre i limiti consueti agli studi italiani, troppo sovente chiusi nell'ambito dei soli problemi italiani. Dal razionalismo del Rinascimento si trapassa, ad opera di pensatori italiani, ad una religione razionale, che apre la via al pensiero seicentesco e settecentesco. Non che assente, l'Italia è stata ben presente, proprio a partire da quegli anni '30-'37, nella discussione dei problemi religiosi e ha influito fortemente sul fermento religioso europeo del Cinque e del Seicento, sia pure attraverso una piccola minoranza di 'intellettuali', attraverso una 'diaspora' che, non cospicua numericamente, diffonde tuttavia il razionalismo religioso italiano in ogni contrada d'Europa, fortemente incidendo in alcune parti, e anzitutto nella non vicina Polonia. Aver scoperto questi influssi e additata la partecipazione del pensiero italiano, erede del Rinascimento, a quei dibattiti religiosi, è il merito grande – scrive sempre Chabod – di una serie di lavori di questi ultimi anni che ben possono considerarsi come “il filone più nuovo e suggestivo” degli studi complessivi sul Rinascimento. E mentre da una parte si sono intensificate e approfondite le indagini sullo sviluppo della Riforma in Italia e sul suo declino, dall'altra figurano una serie di “eccellenti lavori” sulle dottrine dei nostri riformatori, dall'Ochino ai Sozzini. È principalmente al Ruffini, al Croce, al Cantimori – cui s'accennerà più avanti – come ad altri studiosi che spetta il merito, grande, di aver luminosamente proposti questi nuovi problemi agli studi italiani. Ma l'interrogativo restava sempre lo stesso, interrogativo che sembra premere su quanti avvicino Quattro e Cinquecento: come nasce, donde nasce lo spirito moderno? Non è casuale che un simile approfondimento del pensiero dei riformatori italiani e il collegamento con la vita religiosa europea sia avvenuto mentre – osserva ancora Chabod – altrove si riprendeva in esame tutto il problema della Riforma, e ad opera di Max Weber, di Ernst Troeltsch e di altri studiosi si riproponeva il



quesito della “modernità” maggiore o minore della Riforma, delle sue connessioni con la mentalità teologica del Medioevo e delle sue “anticipazioni” del pensiero seicentesco e settecentesco.

In questa prospettiva rientra anche Machiavelli ‘scopritore’ dell’autonomia della politica o, come da allora si cominciava a dire, del suo contributo ai ‘progressi’ della scienza politica. Che la tesi crociana di Machiavelli ‘scopritore’ dell’autonomia della politica distinta dalla morale non riuscisse fino in fondo convincente era noto da tempo, anche se non sempre s’era presa la via giusta per discuterla e dibatterla. Del resto, il Croce stesso, ripensando a Machiavelli come “schietta espressione del Rinascimento italiano”, aveva pure osservato che «converrebbe insiememente ricollegarlo in qualche modo al movimento della Riforma, a quel generale bisogno che si avvìò nell’età sua, fuori d’Italia e in Italia, a conoscere l’uomo e a ricercare il problema dell’anima». Gli avrebbe fatto eco il Russo: «È importante questo rilievo che il Croce ha dato alla sostanza nascostamente religiosa del pensiero di Machiavelli, quando egli osserva l’acre amarezza con la quale il Machiavelli accompagna questa asserzione della politica e della sua intrinseca necessità. L’anelito del Machiavelli va verso una inattuabile società di uomini buoni e puri, ed ei la sogna nei passati tempi lontani, e intanto preferisce i popoli meno culti ai più culti, quelli della Magna e i montanari della Svizzera, agli italiani, francesi e spagnoli (allora in auge) che sono la corruttela del mondo». Il dibattito sulla religione di Machiavelli era destinato a proseguire negli anni successivi, ma non sempre il tema veniva colto e svolto con l’occhio rivolto alla sua complessità e alle sue implicazioni. I pareri erano discordi, anche da parte di studiosi similmente ispirati. Mentre Chabod, cui pure tanto debbono gli studi machiavelliani, parlò di “limitatezza spirituale” del Machiavelli, di estraneità sua a ogni emozione per movimenti spirituali, di incapacità di provare “il dubbio morale e l’ansia tormentosa della

coscienza”, pacatamente fisso “tutto nell’atto politico”, piú d’un trentennio dopo Cantimori avrebbe insistito sulla presenza costante, in Machiavelli, di una tematica religiosa. Per Cantimori l’atteggiamento di Machiavelli nei confronti della religione sarebbe stato sempre “cosí serio e attento” da non potersi ridurre a satira neanche nella *Mandragola*: eppure non esita a parlare di “ambiguità”, se ci «si richiami alle tempeste di anime e ai tormenti di coscienze esplicitamente religiose». Certo, parlando di religione, Machiavelli non si riferisce soltanto al cristianesimo, ma anche alle religioni dell’antichità. Sembra anche non annettere molta importanza alla differenza di dottrina tra le varie religioni. Ciò che sembra premergli di piú – ed in questo si conferma uomo del Rinascimento, come Bruno e Campanella – è la religione intesa come strumento essenziale di educazione, «cosa al tutto necessaria a voler mantenere una civiltà».

Si torna all’Umanesimo e al suo significato come momento centrale della nostra civiltà europea. ‘Paganesimo’ l’Umanesimo non fu, e non è neppure ‘cristiano’ nel senso tradizionalmente ortodosso del Pastor e di storici e studiosi parimenti ispirati. Comunque non è ‘indifferente’, anche se può parere tale dall’esterno. Indifferente non è – scriveva Gentile – «se non verso le credenze, le speranze e i timori della religione professata attorno ad esso, eredità del passato. C’è chi ha parlato, in anticipo, di ‘deismo’ e certamente il deismo di Campanella è preparato dalla speculazione sincretistica, a cui i dotti del Quattro e Cinquecento si abbandonano, pareggiando in una comune considerazione tutte le fedi e tutte le filosofie, alle quali volgesi con insaziabile curiosità intellettuale, piuttosto che con spirito di vera e propria religiosità». Ma l’Umanesimo effettivamente riprende, come può, il problema cristiano, che la filosofia medievale, vale a dire la Scolastica, aveva, col suo «intellettualismo piuttosto soppresso che risoluto», torna alla primitiva ispirazione cristiana della realtà da intendere

come ‘spirito’; e «gettando la base della concezione – è sempre Gentile che parla – a cui si lavorerà in tutta la storia moderna della libertà, senza di cui non è ‘spirito’, sottrae, non ‘potendo altro, l’uomo, nella sua stretta individualità, al giogo di quella realtà che s’è rappresentata come trascendente, e lo lancia nel libero mondo dell’arte, in cui cotesta realtà non sarà mai per incontrarsi». Abbiamo avuto già occasione d’incontrare questa concezione dell’Umanesimo e del Rinascimento, in altri termini quel rapporto tra arte e religione che il filosofo dell’attualismo aveva disegnato alla brava nel saggio *Arte e religione* del ’20, e che quell’eretico dell’idealismo che fu Luigi Russo discusse e contestò anche con notazioni efficaci. Conviene riprendere tali accenti, ora che dobbiamo tornare, in via ultima, al Machiavelli e vederlo come rappresentante di primo piano del Rinascimento di Leone X, il ‘secolo d’oro’ vero e proprio, il Rinascimento piú genuino, quello aureo che ha per centro cronologico l’età di Leone X e che si conclude con i primordi del pontificato di Paolo IV (1555). Questo periodo, che ha per protagonisti superbi i ‘letterati’, gli ‘artisti’, i ‘poeti’ – tutti in quell’età vogliono essere poeti, favolatori e artefici – questo periodo Gentile l’avrebbe lasciato da parte. Avrebbe indagato quella “filosofia dei non filosofi”, che bisogna saper scoprire al di là degli stessi testi filologici e grammaticali tanto cari alla prima generazione degli umanisti, oppure sarebbe trapassato al tardo Rinascimento, “tutto intriso di un irrequieto e contrito speculare”, che sarebbe mancato agli scrittori e agli artisti delle precedenti generazioni. Il nuovo ‘umanesimo’ del secondo Cinquecento, quello dopo la Riforma, vedrebbe privilegiata la filosofia, l’età di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella, mentre del Machiavelli si vedrebbe «la sua speciosa e sibillina reincarnazione attraverso le pagine di Tacito, in cui era possibile ed era permesso leggere gli “invidiosi veri” del grande Segretario con uno scandalo minore», in altri termini un Machiavelli che ha abbandonato il

sogno umanistico, l'utopia del 'principe nuovo', avviandosi sulla strada d'un 'realismo' storico, in cui quel senso, "quel sapore che hanno in sé" le storie, va perduto, si vanifica; e il *Principe* da scritto dettato da intensa passione e partecipazione politica diventa un 'criterio d'interpretazione' dei nuovi assolutismi monarchici che fanno la loro apparizione nella storia europea moderna.

L'immagine di Machiavelli restava, in talune pagine del saggio gentiliano del '20 *Il carattere del Rinascimento* – pur tra i suoi migliori – tutt'altro che lontana da quegli storici moralisti dell'Ottocento, che pure il Gentile avrebbe voluto oltrepassare. Motivo 'oratorio', quello che l'età nostra sarebbe chiamata – come si diceva dianzi – a superare 'Umanesimo e Rinascimento', superare il 'letterato', personaggio nefasto di tutte le nostre decadenze. La via per giungere ad un oltrepassamento effettivo dell'antitesi tra lo splendore delle lettere e delle arti e la corruzione morale e politica dell'epoca del declino del Rinascimento, motivo ricorrente nella storiografia del periodo, doveva passare per l'eliminazione di quell'antitesi fittizia, in cui agiscono tradizionali motivi di contrapposizione polemica, 'confessionale', la cui dissoluzione ad opera della ricerca storica, arricchita di nuove passioni morali e civili, avrà un lungo cammino davanti a sé. Russo, in particolare, tra gli studiosi di quel tempo, intraprese questa strada e non a caso si sforzò di vedere in Machiavelli colui che forse più d'ogni altro l'aveva battuta, che più d'ogni altro, forse, le aveva dato voce e vigore d'accenti. Non si può giustificare il Rinascimento, non se ne può sentire l'afflato cristiano – scriveva Russo nel '28-'30 – senza giustificare anche e prima di tutto la 'letteratura', l'arte come forma d'incarnazione non già di egoismo, ma essa stessa «una vera e propria ascesi di un valore tutto religioso: la religiosità della tecnica, della forma, della bellezza, del sogno, dell'abilità dell'artefice». Questa 'cristianizzazione' dell'età rinascimentale, nel campo della tecnica dell'arte, della letteratura e del pensiero politico, sembrava al

Russo essersi venuta compiendo meglio ad opera del Croce e dei suoi, che cercavano di affiatarsi piú storicamente con le varie manifestazioni del secolo, con l'implicita ed esplicita fede per cui dove vigoreggia una grande arte "l'antinomia tra splendore artistico e decadenza morale" è sorpassata, e per cui in un Machiavelli e in un Ariosto palpita una vita morale, altissima nella misura stessa dell'altezza di pensiero e di poesia che questi scrittori vengono esplicando. Nei suoi *Prolegomeni a Machiavelli* del '31, il Russo si prova a mostrare questa sorta di 'circularità' tra arte e pensiero, passione politica e aspirazione etico-religiosa, conviventi e, se si vuole, confliggenti nell'opera di Machiavelli. Cercò una mediazione – com'egli stesso dice – tra la tesi piuttosto giacobina del De Sanctis, e quella piagnona del Villari, tentando di inverarle in una tesi piú storica, piú fondata. Non meraviglia perciò ch'egli si confrontasse con uno dei problemi piú discussi e dibattuti della critica machiavelliana e relativa letteratura: il rapporto tra Savonarola e Machiavelli. I tempi, il clima politico e spirituale di quegli anni in Italia lo richiedevano e su quel nodo il pensiero laico e liberale era chiamato ad un difficile confronto. È ben nota la tesi del De Sanctis, ripresa e colorita dal Carducci, ma altresí accentuata in senso 'giacobino', per cui Savonarola impersonerebbe «l'ultimo tipo del vecchio uomo medievale; l'altro, Machiavelli, il primo tipo dell'uomo moderno». La tesi desanctisiana avrebbe – dice Russo – «qualcosa di partigiano, poiché era la storia interpretata da uno scolaro stesso di Machiavelli, rivissuta, allargata, e integrata attraverso l'esperienza vichiana e l'esperienza dello storicismo del secolo XIX». In effetti, il critico irpino avrebbe come ipostatizzato in senso temporale, 'materialistico', empirico quello che sarebbe «un perpetuo atteggiamento dello spirito umano: la religiosità che si vuol vedere confinata nel Medioevo, e la politicità che si vuol vedere enfaticamente quale forza espansiva dei tempi moderni». Un'antinomia storica, in sostanza, foggata nel clima particolare

degli ultimi decenni dell'Ottocento, in cui storici 'savonaroliani' come il Villari e il Capponi – si ricordi il saggio dedicato a quest'ultimo da Giovanni Gentile nel ricco volume *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono* (1926) – diedero espressione schietta e viva di vigoroso sentire e di fermi pensieri a certi motivi peculiari del concetto religioso della vita e della storia italiana, in particolare fiorentina, presentando il Savonarola come il “Cristoforo Colombo” di una civiltà nuova, non meglio precisata, e furono portati in conseguenza a guardare alla vita e all'opera del Machiavelli con diffidenza e preoccupazione di moralisti, salvo a scusarlo, talvolta, coi tempi tristi e ‘corrotti’ in cui era stato costretto a vivere e a pensare. Rifacendosi alla celebre espressione “d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza”, in piena buona fede costoro ritennero di poter attribuire a Machiavelli una respipienza di giudizio, nei riguardi del Frate ferrarese, rispetto a quanto di negativo aveva scritto su di lui nella lettera giovanile a Ricciardo Bechi del 1498. A ben guardare, neppure Russo sarebbe riuscito a sciogliere quell'antinomia storica, che ancora perdura nelle menti e negli animi: per gli storicisti puri il Machiavelli è l'uomo moderno, e il Savonarola continua ad essere il superstite crociato del Medioevo, ma – ed è questa la differenza rispetto ai tempi in cui quell'antitesi storica venne foggata – l'istanza innovatrice, ‘rivoluzionaria’, rappresentata da De Sanctis, e quella rappresentata da coloro che intendevano far valere quei motivi alti del concetto religioso della vita e della storia italiana, sembravano come affievolite, avevano perso il loro mordente originario trasformandosi in effusioni oratorie e in prevalenza ‘retoriche’, con le quali s'intende coprire una seria crisi teorica e pratico-politica, che non risparmia neppure coloro che se ne mostrano consapevoli, e che a questa reinvoluzione tenteranno di reagire con forza. In verità né Machiavelli è il diavolo e Savonarola il santo, né essi rappresentano due età, due secoli l'un contro l'altro armato, come

voleva De Sanctis, ma «sono soltanto – ed è un singolare arretramento – due temperamenti diversi, se non addirittura antitetici, l'uno all'altro sordi e inintelligenti, l'uno e l'altro estremi nella loro logica, due espressioni eterne dello spirito umano, diremmo, e che solo per metafora possiamo chiamare l'una medievale e l'altra rinascimentale». Entrambi sarebbero vittime della loro unilateralità: l'uno con l'entusiasmo religioso, l'altro col suo realismo scientifico, «restano vittime di due astrazioni polemiche, poiché senza la congiunzione di religione e politica non si compie opera storica nel mondo [...]. Entrambi precursori, hanno entrambi qualcosa di chiuso e di sordo nel loro spirito: il frate vuole risolvere tutto con l'afflato della virtù divina, il laico porta in ogni faccenda la sua smorfia ironica e prosaica di ufficiale di cancelleria senza luce di cielo». Incapace ciascuno d'elevarsi all'assoluto, riuscirebbero “consorti” nello stesso destino, si troverebbero congiunti, nell'empireo dell'assoluta perfezione. Espressione – quest'ultima – certo tutt'altro che felice, colorita di quella retorica tardo romantica, che anela invano ad un'assoluto che le sfugge, e che il nostro critico inquieto riveste di valore simbolico e, quanto ai tempi, allusivo. Tiene infatti il luogo di quella coerente prospettiva storica, la sola da cui il tanto discusso rapporto tra Machiavelli e Savonarola, politica e religione, può essere convenientemente studiato. Cfr. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, vol. I, *Il pensiero politico*, Bologna, 1993<sup>2</sup>, pp. 52-53.

Al di quà di questa vagheggiata soglia ideale, c'è la storia vissuta e combattuta, in cui l'uomo di religione non disdegna l'arte del compromesso politico, e il politico puro non rifugge dal servirsi della religione come *instrumentum regni*, anche se mette in guardia i ‘principi’ dal farsi irretire, nella loro opera politica, dalla fede religiosa e dai suoi dogmi; e ancor più che pretendano di governare ripetendo da Dio una forza che solo doveva essere riposta nella loro virtù. Un tale uso della religione era una corruzione

della religione stessa, e dava luogo ad un'assai dubbia politica, e il Savonarola che volle far della politica facendo il profeta, fu cattivo profeta, «perché politicizzò il suo profetismo, e fu infelice politico perché non armò abbastanza la sua profezia ('profeta disarmato'). Sarebbe lo stesso – continua Russo – se, ai nostri tempi, tanto per far degli esempi più sensibili, un qualche poeta o un qualche filosofo volessero svolgere un'azione politica, chiamando in soccorso il buon Apollo e l'oscura Minerva; corromperebbero poesia e filosofia, e riuscirebbero indubbiamente a una politica senza frutto». L'allusione era rivolta al Gentile, come confermò lo stesso Russo nel suo *Machiavelli* (1945), 'profeta disarmato', comunque non armato abbastanza per far fronte ad una situazione che s'andava aggravando, e avrebbe messo capo a eventi e situazioni sempre più drammatiche. Nel prospettare quest'antitesi storica tra Savonarola e Machiavelli, tra politica e religione, in effetti il Russo cadeva in una sorta di 'prammatismo' storico, affine a quella che aveva rimproverato al Gentile, al Gentile degli anni '20. Ora lo storicismo idealistico appariva sulla difensiva, i suoi rappresentanti più sensibili e combattivi – accanto al Russo metteremmo Adolfo Omodeo, storico che prediligeva le “grandi primavere” dello spirito umano, le epoche creative dell'età antica e moderna – s'impegnavano in una 'diuturna polemica' per contrastare il passo alle degenerazioni e ai fraintendimenti delle proprie e delle altrui posizioni che insidiavano l'indirizzo spirituale e culturale che dai primi decenni del Novecento aveva segnato di sé la vita italiana. Questa prevalenza non era stata senza ostacoli e non si poteva dire che la vittoria del nuovo idealismo fosse sicura e senza ombre.

A partire dagli anni del primo dopoguerra s'era avuto, come s'è accennato dianzi, un 'ritorno' allo spirito della Controriforma, all'età della decadenza italiana, e se i vari tentativi in tal senso non erano apparsi in grado di procurare una sorta d'inversione di tendenza, di poter avere una parte significativa, nondimeno tali orien-



tamenti d'ispirazione cattolica o cattolicizzante avrebbero riproposto all'attenzione generale antichi problemi, tradizionali difficoltà non superate. Se Machiavelli in cui è acutissimo il senso della "virtù", e che ebbe, se mai, quello che Russo chiama «il torto di guardare al mondo della virtù politica come essa fosse la sola motrice della storia», non poteva acconsentire al profetismo savonaroliano, che era ai suoi occhi un potente surrogato della politica "effettuale", neppure la fede religiosa del Savonarola avrebbe potuto, da sola, riuscire nell'impresa di riordinare la tradizione fiorentina nelle forme di una radicale *renovatio* religiosa. Ed è questo infatti il punto che separa Savonarola dalla Riforma e dalla Controriforma, perché in lui il problema non "s'individua e definisce e fortifica" per quelle concorrenti forze politiche, che furono il segreto, il motivo nascosto, della concretezza e della fortuna delle riforme religiose, eterodosse o non, del secolo successivo. Non 'precursore' può dirsi perciò il Savonarola dei grandi movimenti di riforma religiosa che seguirono. Savonarola è soltanto il testimone d'un disagio spirituale, religioso, per cui non si può convenire con la tesi protestantica che lo vede un precursore di Lutero; se mai, potrebbe dirsi che, in lui, c'è il fautore di una riforma della Chiesa, quale doveva essere portata a termine, con una particolare diversa originalità dai protestanti, ma anche dallo stesso Concilio di Trento. Dagli eretici medievali egli derivò l'amore della Bibbia, ma anche altri principî propugnò della più stretta ortodossia cattolica. Preparatore di vita e di riforme religiose, dunque, e, come tale, già sulla grande strada storica, che doveva portare alla Riforma e alla Controriforma, quando «s'intendano questi due movimenti non come antagonistiche affermazioni di fede, ma come due facce di uno stesso fenomeno, dell'interno necessario riformarsi e riorganizzarsi della vita religiosa del secolo».

L'antitesi storica Savonarola-Machiavelli rappresenta in realtà l'estrema incarnazione dell'opposizione tra 'splendore delle lettere

e delle arti' e 'corruzione morale e politica', la celebre formula ereditata dal De Sanctis e fatta propria dagli storici 'spiritualisti' della seconda metà del secolo XIX. Usciti dal clima spirituale e politico dell'epoca del Risorgimento, s'è tentato di portare il problema del rapporto tra politica e religione, motivo di fondo dei secoli dell'Italia moderna, su un terreno piú storico, piú libero, meno pregiudicato dalle ideologie e dalle passioni d'un tempo, nell'ambito di quella 'riforma morale e intellettuale' auspicata dai maggiori fautori d'una società italiana rinnovata nei costumi e nei pensieri, capace di tradurre sul piano culturale, intellettuale, la sostanza degli eventi rivoluzionari che avevano portato alla costituzione dello Stato unitario. L'idealismo storico, la corrente egemone in Italia nei primi decenni del nuovo secolo, ha rappresentato questo tentativo, il solo, il piú serio tentativo condotto per preparare le condizioni perché il paese potesse misurarsi con gli altri stati d'Europa di piú lunga tradizione e di piú compiuto svolgimento.

Negli anni '30, al declino dell'idealismo e della sua particolare 'prospettiva' storico-filosofica, avrebbe corrisposto un maggiore interesse e attenzione per la storia religiosa come storia della cultura, storia civile come momento essenziale della vita italiana tra Quattro e Cinquecento, dagli anni del Savonarola a quelli del Sarpi, su cui ha certamente influito l'idea di fondo, variamente atteggiata, che il movimento dei 'riformati' e 'riformatori' italiani sia stato un puro moto di 'intellettuali', di gruppi aristocratici, non di popolo o di masse. Il particolare indirizzo di queste ricerche – che hanno avuto in Delio Cantimori il maggiore studioso – nasce come reazione principalmente alle tesi del Gentile, che aveva, com'è noto, sostenuto che i nostri autori del Rinascimento – si pensi al suo giudizio su Machiavelli – fossero astratti, fuori dalla vita storica reale, e pertanto incapaci di confrontarsi con i problemi concreti, dottrinali, giuridici, politici della loro epoca, in sostanza riproducendo quella duplicità d'atteggiamento teorico e

pratico che sulla scia del Burckhardt, e dello stesso De Sanctis, caratterizzerebbe la civiltà italiana del Rinascimento. Nelle sue ricerche, a partire dallo scritto del '37, *Retorica e politica nell'Umanesimo italiano*, Cantimori s'è impegnato a integrare la multilaterale attività degli umanisti italiani a proposito del problema religioso non in forma generale e astratta, ma nella forma specifica della dottrina teologica del loro tempo, contribuendo non poco alla chiarificazione e formazione del pensiero europeo nel suo nascere. In dibattito con Croce, e in difesa di questi 'eretici' italiani nel senso proprio e preciso della parola, di questi 'irregolari', invisibili tanto alla Chiesa di Roma quanto a quella di Ginevra e a quella di Wittenberg, 'irregolari' ma non isolati, (aveva tacciato d'astutezza, d'impotenza coloro che svolgevano una critica razionale del dogma 'trinitario', mentre costruttiva sarebbe solo l'opera di Calvino e degli ortodossi rivolta a consolidare e a difendere l'edificio della nuova Chiesa), Cantimori avrebbe parlato di 'spostamento del punto di vista', di falsificazione di prospettiva e di valutazione. La difesa del dogma della Trinità, come di qualunque altro dogma, non può essere giustificata nel Calvino e in generale negli 'ortodossi' protestanti con la considerazione sul valore speculativo, filosofico del dogma stesso, dal momento che essi si riferivano alla tradizione, invocando così «irragionevolmente e arbitrariamente per sé, sia pure nella forma di 'richiamo' ad una ancora più antica tradizione che quella della Chiesa di Roma, quel principio che negavano per il Cattolicesimo». Non difesero quel dogma – incalzava Cantimori – per il suo valore filosofico, ma perchè la negazione di esso minava l'autorità della loro nuova gerarchia: non lo difesero infatti filosoficamente ma politicamente, cioè all'occorrenza con le pene che allora venivano comunemente riconosciute, dalla prigione, e dal rogo, si pensi al medico spagnolo Michele Serveto, cui Calvino comminò la pena del rogo (1553), il cui caso suscitò nell'ambiente degli 'eretici' italiani un aspro confronto

sulla liceità o meno di tali misure, e sui poteri del ‘magistrato cristiano’, che impegnò ‘eterodossi’ e ‘ortodossi’, anticipando contrasti e dibattiti successivi a proposito dei temi della ‘tolleranza’ e della libertà di coscienza. Gli ‘antitrinitari’ italiani ben compresero allora di dover adoperare contro la persecuzione politica un atteggiamento ‘politico’: da cui i sotterfugi, le ritrattazioni, le formule vaghe proposte per le confessioni di fede, il fenomeno del ‘nicodemismo’. Si tratta delle stesse armi usate per sfuggire alla Inquisizione romana, cui lo stesso Calvino mostrò d’adeguarsi, col suo rifiuto della discussione e col suo procedere politico, ottenendo vittorie e successo, e giustificazione, sui suoi avversari. Su questo argomento cruciale, intensamente discusso e contrastato a suo tempo, Cantimori avrebbe svolto considerazioni significative, sapide, d’attualità morale e politica in quella irrequieta, confusa, stagione di studi e di vita civile. Contro un tipo di storiografia ‘geistesgeschichtlich’, Cantimori si sforzò di far valere criteri innovatori a proposito di quella che Maturi nel ’30 aveva chiamato ‘la crisi della storiografia politica italiana’. Da storico, avrebbe polemizzato col concetto di ‘tolleranza religiosa’, qual era esaltato dai positivisti o seguaci del movimento del ‘protestantesimo liberale’, ma che in lui assumeva carattere di superamento della posizione dommatico-mitologica. Superamento non astratto come quello della ‘tolleranza-indifferenza’, e, anche se non sufficientemente esplicito, e formulato teologicamente e giuridicamente, non certo “in termini filosofici moderni”, ma pur consapevole del suo netto distacco dalla posizione tradizionale e del suo contrasto con essa. Avrebbe fatto valere il concetto della necessaria distinzione fra organizzazione giuridica, politica, e istituzioni teocratiche (teologico-giuridiche) da una parte e pensiero religioso dall’altra; riconoscimento dell’autonomia del pensiero teoretico da ogni implicazione ‘contingente’, politica, pratica, che piaccia porvi surrettiziamente a scopo polemico; dell’autonomia della religiosità delle con-

fessioni e delle chiese; dell'indipendenza del pensiero dalla 'economicità' delle organizzazioni; infine della sua autonoma e intima eticità, manifestantesi direttamente nella rettitudine delle azioni e nella radicale e piena attuazione dei propri postulati, unico fondamento per poter esigere, non 'imporre' con la forza che altri vi si conformino. Si tratta, in altri termini, di porre fine a dicotomie che non giovano a porre i problemi sul tappeto in modo storicamente adeguato. Non che l'Umanesimo non abbia sentito il problema religioso, e che la Riforma non abbia sentito il problema culturale: ma l'hanno risolto ognuno in maniera autonoma, spesso antitetica. Ma la differenza dei due grandi movimenti – scriveva Cantimori in un saggio del '38 – non si può esprimere riducendola semplicemente all'antitesi dello spirito umano, laico, e dello spirito religioso, poiché la religiosità dell'Umanesimo non è minore di quella della Riforma. Non possiamo definirla che come processo spirituale e psicologico insieme, difficile a cogliersi nella sua complessità e nelle sue sottili radici. Una grande affermazione, una grande speranza, una certezza di poter rinnovare la società civile e cristiana, che si esaurisce in sé stessa, nell'affermazione delle grandi possibilità dell'uomo, capace di trasformare il mondo, e in grandi personalità come Leon Battista Alberti. Questo esaurimento per troppa energia e completa soddisfazione in sé, conduce a una crisi di pessimismo: dallo "È bello vivere" di Ulrich von Hutten, umanista e riformatore – su cui il nostro storico presentò e discusse la sua tesi di laurea nel '28, successivamente ampliata e rielaborata – alle angosce apocalittiche di Lutero corre meno d'un decennio. All'Umanesimo si sovrappone la Riforma, che è la negazione di quel soddisfacimento, la critica di quella grande speranza, la riduzione al nulla di quelle grandi possibilità, e la restaurazione, insieme alla Controriforma, dei valori, per quelle grandi speranze e in quel fermento, trascurati o dimenticati. Appare così pienamente giustificato il giudizio di chi aveva affermato che la produ-

zione storiografica contemporanea, «nell'atto stesso in cui ha colto la coscienza che il Rinascimento ebbe di sé, la ha curiosamente rovesciata nella negazione della sua novità». L'importanza e la forza dello Hutten viene individuata – come è stato osservato – da Cantimori nel fatto che questi sarebbe riuscito a tradurre in termini positivi di azione e di lotta quegli ideali umanistici di ritorno all'antico, di consapevolezza storica, umana e critica che rischiavano, in altri esponenti, di risolversi in un *otium* distaccato dal proprio tempo. Sono gli stessi motivi che ricorrono nello scritto del '37 *Politica e retorica nell'Umanesimo italiano*, e che inducono Cantimori ad occuparsi di Antonio Brucioli, umanista e repubblicano, nemico della tirannide medicea, messo al bando della 'congrega' degli Orti perché sospetto d'eresia. La via presa da Cantimori, quella della ricerca storica e della valutazione critica dei rapporti tra filosofia e religione, politica e religione, l'avrebbe allontanato da Gentile in direzione del marxismo e d'una concezione che s'avvicina a quella 'materialistica' della storia, ma il distacco da Gentile avveniva pur sempre sulla linea tracciata dall'idealismo italiano e dall'idea spaventiana del Rinascimento come punto d'avvio della rivoluzione politica e intellettuale che mette capo al pensiero moderno, inteso come 'assoluto immanentismo' e 'assoluto storicismo'. Prevalenza del Rinascimento sulla Riforma quindi, in cui Machiavelli restava sullo sfondo d'un processo storico e intellettuale in cui si risolve come un momento, sia pure essenziale, ma superato. Il declino dell'idealismo sul piano filosofico e anche politico, pratico, avrebbe portato ad un ripensamento di quel processo e delle sue tappe essenziali, di cui la rivalutazione della 'retorica' umanistica e del suo valore politico costituiva un aspetto importante di reazione e d'«opposizione» al recente passato. La cosa sembrava riguardare il solo aspetto storiografico, culturale, ma le implicazioni politiche erano palesi, anche se non rese esplicite.

L'altro aspetto, ma congiunto al primo, nel senso d'una 'continuità' d'idee e d'opinioni, anche sotto l'aspetto delle provenienze politiche, tra gli umanisti e i riformatori religiosi, riguardava il gruppo degli 'eretici' italiani e i problemi della Riforma in Italia. Il termine 'umanesimo' che, nell'uso corrente, indicava il cosiddetto 'ritorno agli antichi' e alle 'buone' lettere e arti, un fenomeno cioè 'isolato' sotto l'aspetto politico e letterario, assumeva sempre più il significato d'un vasto processo plurisecolare che, muovendo dal Petrarca, e attraversando fasi e momenti diversi, giunge fino all'illuminismo e a Rousseau, formando un solo complesso 'epocale'. È l'esigenza di una storia che sia 'più storia', meno astratte costruzioni o schematizzazioni polemicamente reversibili, ma storia di uomini e di gruppi di uomini, che hanno effettivamente esercitato e svolto una funzione determinata, per cui Cantimori preferirà parlare del "mondo dell'Umanesimo" piuttosto che del 'Rinascimento' come epoca generale nata sulla scia del Burckhardt. In questa preferenza non si dovrebbe vedere la mera sostituzione d'una formula con un'altra, d'una denominazione con l'altra, ma il riflesso d'un diverso modo di considerare la realtà storica, che pure trae origine, a ben guardare, da quella ch'è la 'punta avanzata' dell'idealismo, in particolare di quello 'attualistico' e dalla sua critica all' 'intellettualismo', ossia ad ogni tipo di condizionamento esteriore', che presuma mettere sotto tutela uomini e idee. Quello che Cantimori vuole mettere in pratica è un tipo d'indagine che si sforza d'adeguare la teoria, la dottrina alla realtà storica, indagine che rivela motivi d'affinità con il 'comprendere indagando' di J.G. Droysen, lo storico dell'Ellenismo, rievocato in più occasioni. In altre parole si tratta di far valere una 'pratica' di ricerca capace di dare contenuto e sostanza a quell'istanza 'antintellettualistica', etico-politico-pedagogica che, in seno all'idealismo in particolare 'attualistico', rischiava di restare nel limbo delle astrazioni oppure, al contrario, decadere nell'ambito dell' 'irrazio-

nalismo' nelle sue varie forme. L'indagine era stata avviata nelle ponderose ricerche raccolte poi nel volume *Eretici italiani del Cinquecento* del '39, in cui è visibile lo sforzo di delineare quel 'mondo dell'Umanesimo', che fu, esso, una realtà storica, al di là delle 'categorie' e delle 'periodizzazioni' in cui una lunga tradizione storiografica intese come 'ingabbiarlo', che sono espressione delle preferenze e delle scelte culturali e ideologiche degli interpreti. Avveniva che questi schemi o categorie concettuali, risultati della critica dei materiali, dei dati storici esaminati, diventano, con un singolare capovolgimento, principi e criteri con cui tali materiali, tali oggetti, tali contenuti vengono valutati e giudicati. L'esempio forse più famoso è dato proprio dalla 'categoria' del Rinascimento e del rapporto tra Medioevo e Rinascimento; Cantimori non solo ritiene molto giusto il significato generale della denominazione *Il mondo dell'Umanesimo*, e la concezione generale che essa implica, vale a dire l'importanza prevalente del movimento 'intellettuale' nella formazione della civiltà europea, ma ritiene che questa formulazione vada presa in particolare considerazione e sviluppata, «per liberarci – scrive – nella ricerca storica da quelle due monadi intercomunicanti ma sempre attratte l'una verso l'altra, che sono 'Medioevo' e 'Rinascimento'. Quelli che ebbero come programma di portare alla rinascita delle arti, delle scienze, delle lettere, cioè al loro rinnovamento mediante il ritorno alle origini latine e greche, coloro che, come in primo luogo Machiavelli che parlò dell'Italia come la 'provincia' che “pare nata per risuscitare le cose morte, come si è visto della poesia, della pittura e della scultura”, furono gli umanisti». Se L'uomo del Rinascimento, il tipo d'uomo, il modello di quest'età, resta un'astrazione, non s'incontra mai nella storia reale, «gli umanisti e gli artisti, i filosofi e i poeti, i teorici della politica e gli scienziati, che programmaticamente o meno, consapevolmente o meno – scrive Cantimori – hanno voluto far rinascere mediante l'antichità la cultura europea



ci sono stati: sono una realtà storica. Ma c'è qualcosa di più – aggiunge – essi han dato inizio a una continuità storica, che percorre tutto il periodo, e non è cessata neppur oggi: se ancora oggi troviamo chi polemizza con loro, per dire che la loro azione non ebbe il significato che essi le davano, vuol dire che sono presenti questi umanisti. Noi non ci fermeremo a discutere se avevano ragione quegli umanisti che si rifacevano al Petrarca, o se ci si deve rifare a Dante; quel che importa è constatare che da Petrarca ai tempi di Erasmo c'è una continuità, una tradizione di interessi, di preoccupazioni filologiche, letterarie, filosofiche (o critiche della filosofia delle scuole): vasta e varia, non limitata, ricca di contraddizioni, ma pur presente». Gli equivoci della storiografia tradizionale, che trasformava 'contenuti' storici in 'principi' e 'criteri di giudizio' storiografico, sono molteplici, col risultato di falsare il corso delle cose o delle idee, accrescendo lo stacco tra storia culturale, 'intellettuale' e storia e vita politica, retaggio che mai, forse, in tempi vicini a noi, è apparso maggiore. Del resto già il Russo aveva sottolineato l'equivoco in cui era incorso il Gentile a proposito della storia del Rinascimento, utilizzando come "canoni interpretativi" di quest'ultima, talune "scoperte speculative" tratte dal suo sistema filosofico. È così che il Rinascimento, con Machiavelli, diventa momento della 'sfera' estetica, estetico-politica, e che il rapporto tra 'Stato e cultura' di cui aveva parlato il Burckhardt, la celebre forma de "lo Stato opera d'arte", appare esso stesso espressione di quella cultura, anziché esserne, come ai tempi della "libertà" comunale, l'origine prima. Ed è noto che questa formula, priva ormai di contenuto effettivo, viene ripresa dallo stesso Gentile, nel saggio del '20, *Il carattere del Rinascimento*. Numerosi sarebbero gli esempi da portare per mostrare come alla ricerca storica si sovrappongono 'generalizzazioni' mal connesse tra di loro.

Il Rinascimento – s'è detto – è l'epoca storica in cui più s'incrociano e s'oppongono tendenze interpretative e orientamenti

diversi, quando non divergenti. La ragione di ciò sta nel fatto che al 'periodo' dell'Umanesimo e del Rinascimento si ritorna per cercarvi l'origine del 'pensiero moderno', anche da parte dei fautori che ad esso s'oppongono; e non è casuale che il carattere prevalente degli studi sul Rinascimento sia caratterizzato da questa ricerca, che è anzitutto una ricerca delle origini culturali, 'intellettuali' di questo 'periodo' storico; può dirsi che il 'Rinascimento' come 'epoca', come 'periodo', sia il frutto di un'elaborazione concettuale che si connette ad un momento della storia in cui la sfera spirituale, cioè 'intellettuale', ha avuto la forza di dominare e guidare la sfera politica. Il massimo esempio di questa trattazione, al quale tutti, più o meno, si rifaranno anche se in polemica, è, naturalmente, la *Civiltà del Rinascimento in Italia* del Burckhardt. Tanta è stata la forza dell'intuizione dello storico basileese, che anche dopo le critiche, le revisioni, le 'infinite' discussioni, non ci si può liberare – scrive Cantimori – «dalla sua suggestione poetica che è anche un'intuizione storica e scientifica», di cui sembra non potersi fare a meno quando si parla, ancor oggi, di questi argomenti.

IV.  
SIGNIFICATO E VALORE DELL'UMANESIMO:  
CHE COSA È 'MODERNO'.

Federico Chabod aveva messo in evidenza che nelle ricerche italiane del primo cinquantennio del secolo aveva prevalso l'aspetto intellettuale, filosofico, dell'età dell'Umanesimo e del Rinascimento, mentre restava in ombra quello storico-politico, con la conseguenza – affermava – di concentrare l'interesse maggiore sulle origini del pensiero moderno, che presentava il rischio di portare fuori strada lo storico inducendolo ad attribuire al passato interessi e problemi che sono i nostri. Eppure proprio da Giovanni Gentile, così direttamente coinvolto nell'illustrare i caratteri del pensiero moderno 'immanentistico', sarebbe venuto l'invito a non prestare a Machiavelli, in cui vedeva la maggiore espressione del pensiero politico rinascimentale, interessi e problemi che non potevano essere i suoi, che non potevano riguardare uno scrittore del Cinquecento. In realtà Gentile, con queste osservazioni a proposito degli studi machiavelliani di Francesco Ercole, si richiamava al discorso già da tempo avviato a proposito del pensiero italiano del Rinascimento. Ch'egli si ricollegasse a Bertrando Spaventa e a Francesco Fiorentino era innegabile, ma anche a Francesco De Sanctis e a Burckhardt, ossia a una storiografia ottocentesca che in vario modo tendeva a mettere in rilievo il carattere culturale e liberatore del Rinascimento, e nel Rinascimento il posto privilegiato dell'Italia. La connessione, invece, spesso sostenuta abbastanza genericamente, attraverso Spaventa e De Sanctis, di Gentile con lo hegelismo, avrebbe bisogno – ha scritto Garin – di

precisazioni d'ogni genere, a cominciare dal fatto che De Sanctis molto presto si allontanò da Hegel, e che Gentile storico del Rinascimento è da connettersi soprattutto col kantiano Fiorentino e perfino, per certe esasperate esigenze 'erudite', con Alessandro d'Ancona, e cioè con orientamenti storiografici di tutt'altro genere. Conviene infatti non trascurare che Gentile è per tanta parte uomo del Risorgimento, sensibile alle esigenze del moto culturale che aveva animato l'unificazione nazionale. Ha queste origini, unita a una religiosità profonda e costante, la forte polemica contro quella Chiesa romana che dal Cinquecento in poi aveva ostacolato lo spirito critico e il moto innovatore della cultura, e contro la quale avevano combattuto le loro battaglie non solo tutti i filosofi e gli scienziati, ma anche i 'miti' seguaci della riforma erasmiana. Gli storici italiani dell'Ottocento avevano tutti insistito fortemente sull'antitesi tra Chiesa romana e correnti di pensiero nate col Rinascimento. Pasquale Villari aveva studiato per una vita intera Savonarola da una parte e Machiavelli dall'altra, ossia il 'profeta' caro ai protestanti bruciato vivo e il politico rigoroso esecrato dalla Chiesa di Roma, mentre Francesco Fiorentino ricercava nelle istanze innovative dei Concili quattrocenteschi gli spunti dello spirito critico degli Umanisti. Quando Gentile collocherà idealmente al centro della sua riflessione sulla filosofia del Rinascimento Bruno per un verso e Galileo per l'altro si porrà come erede, appunto, di quella filosofia e storiografia risorgimentali, partecipando così alla loro battaglia politica, anche se è del tutto fuorviante – scrive ancora Garin – sistamarlo per questo sotto l'etichetta di 'anticlericalismo' come taluno ha fatto. Si trattava d'altro, e Gentile l'avrebbe sottolineato con molta chiarezza nella conferenza palermitana del 1907, quando colloca nel Rinascimento – di cui Bruno e Galileo diventano i simboli di un momento decisivo della cultura europea, che implica una ribellione a qualsiasi imposizione estrinseca alla libera ricerca razio-

nale, il che importerà un nuovo modo d'intendere – non solo la scienza e la filosofia, ma anche la religione e le sue istituzioni, nonché le stesse istituzioni civili e politiche. In altre parole la nuova filosofia e la nuova scienza si distinguono dalla fede non per porre questa al di sopra di sé ed attribuirle il pregio della verità da esse irraggiungibile, e a cui pur esse mirano; anzi per negarle ogni valore rispetto ai fini cui la filosofia e la scienza si indirizzano. Sia Bruno che Galilei crederanno o non crederanno per altri fini, non importa quali; ciò che conta è che, per intendere, l'uno e l'altro ritengono indispensabile affidarsi, non alla fede, ossia a una rivelazione che è atto altrui e non nostro, bensì alla nostra intelligenza. È questo – conclude Gentile – l'inizio dell'età moderna per il pensiero filosofico. Alla luce di questa sua lettura di Bruno egli interpretò lo stesso drammatico rifiuto finale a ritrattare, e la scelta della morte: pronto a tutte le concessioni sul terreno della fede, nel processo veneto, è intransigente a Roma sul piano della filosofia. È questo il particolare significato della morte del filosofo, che non è l'individuale sacrificio per gli ideali in cui si crede, ma l'affermazione d'una nuova coscienza e d'una libertà nuova che segna l'alba d'un nuovo giorno. Lo scritto incontrò il pieno consenso di Croce, che vi vide riconosciuta la sostanziale coerenza dell'atteggiamento del filosofo nei due diversi processi, e il chiarimento d'un equivoco che aveva fatto parlare d'incoerenza e di esitazioni nel comportamento del Bruno. C'era poi un altro aspetto della questione che la ricostruzione del Gentile metteva in luce, vale a dire l'infondatezza della pretesa dei fautori del 'libero pensiero' d'impronta massonica e positivista di fare di Bruno l'eroe del 'libero pensiero', opponendolo all' 'oscurantismo' clericale, nemico della civiltà moderna. Da queste polemiche di derivazione apologetica e confessionale, Gentile si chiamava fuori, impostando la questione sul piano ch'era certo più appropriato, vale a dire quello filosofico e storico. Con la conferenza del 1907, diventata poi uno scritto dal

titolo *G. Bruno nella storia della cultura* (1907), il Gentile poneva in realtà le basi del suo pensiero filosofico-politico che, al di là di certi accenni contingenti, sarebbero rimaste salde nelle opere maggiori. Già la particolare attenzione dedicata a due momenti del pensiero rinascimentale, quello iniziale dei filologi, dei commentatori di testi umanistici, dei grammatici – che chiamò con la nota fortunata espressione “la filosofia dei non-filosofi” – e l’altro del tardo Rinascimento, d’impronta marcatamente filosofico-teologica e scientifico-sistematica, come Bruno, Galileo, Campanella, è sicuro indizio dell’orientamento storiografico gentiliano, del modo peculiare con cui è stato da lui inteso il Rinascimento, terra d’origine della coscienza e della civiltà italiane. Ciò che, in certo senso, restava fuori da questa linea prevalente – come notava Luigi Russo in importanti pagine a proposito di Umanesimo e Rinascimento e del contributo interpretativo di Gentile – era quel secolo di Leone X, ch’era poi il secolo dei poeti, dei letterati, degli artisti, dei costumi e degli stili, su cui s’erano fermati l’attenzione e l’interesse del Burckhardt, e che, in Gentile, si risolveva, o tendeva a risolversi, ad ‘alienarsi’, nella religione e nella filosofia, quasi che l’arte e la letteratura dovessero riscattarsi dal loro peccato d’origine di essere come sequestrate dalla vita reale e chiuse nei loro fantasmi, che popolano l’immaginazione, che passano indenni nei contrasti e nelle lotte della storia. Queste vedute teoriche a proposito del rapporto tra arte e religione coinvolgevano evidentemente, ed in primo luogo, Niccolò Machiavelli, la cui personalità mal si prestava ad essere ricostruita sulla base di quei criteri e il cui pensiero sulla politica e sullo Stato restava avvolto in un involucro ‘mitico’, rappresentato da un modello, ch’è quello degli antichi Romani che erano stati padroni del mondo, ed a cui bisognava ispirarsi perchè le loro gesta, la loro ‘virtù’, potesse rinascere. Machiavelli può certo parlare a buon diritto di ‘patria’, e con la coscienza d’un buon cittadino pregiarla più dell’anima, preservan-

dola dai pericoli, ma non può – afferma Gentile – parlare di ‘Stato’, di legge, dal momento che resta in lui ‘oscura’ la legge che lo governa e lo regge; ben conosce e apprezza Machiavelli la libertà, ma gli rimane confuso, ‘oscuro’, il momento complementare, ossia ‘l’autorità’, senza la quale la libertà, la ‘virtù’, rischia di restare conclusa in una ‘individualità’ fine a sé stessa, ch’è poi tipica, sempre secondo il Gentile, dell’Umanesimo, per cui le regole, i precetti, del *Principe*, dell’uomo di Stato, le massime e i giudizi dei *Discorsi* rischiano d’assomigliare più che ad operazioni reali a quei tornei immaginari in cui l’Ariosto faceva agire e manovrare i suoi ‘cavalieri’. È solo col ‘machiavellismo’ tacitista e controriformistico che il pensiero politico del Segretario si sarebbe disciolto – si diceva – dal suo involucro ‘mitico’ e avrebbe agito e operato nella storia concreta. Solo con la fine del ‘sogno’ umanistico il pensiero politico machiavelliano sarebbe divenuto una forza effettiva, una forza storica. Ricostruzione certo suggestiva, ma insufficiente a risolvere il problema dell’‘unità spirituale’, ch’era avvertita dalla generazione uscita dalla guerra come l’esigenza prima della nuova realtà storica. Occorreva, in altre parole, sanare quello “squilibrio intellettualistico” che, mantenendo il dualismo tra il mondo del pensiero e quello pratico, tra la teoria e il fare, tra il programma e l’opera, relegava la filosofia come «in un nobile castello, dove si ragionava rado e soave, ma lontano dal mondo della volontà, con la confusa coscienza che l’uomo col proprio pensiero fosse impotente ad operare in esso e a modificarne l’assetto, e che si dovesse star pago di espandersi securamente nella creazione logica e artistica, fuori dai lacci delle vicende storiche». Si voleva, in altre parole, il ‘tramonto del letterato’, triste figura dei secoli della nostra decadenza, che, negli animi e nelle menti dei migliori che avevano aderito al nuovo idealismo, ci si augurava che fosse cancellata dalla vita della cultura e dalla vita spirituale italiana, compiendo l’opera del Risorgimento. Nell’e-

poca del Risorgimento nazionale, Machiavelli era stato rivestito di panni non suoi, ed era comprensibile che in quel clima particolare avesse prevalso – si pensi allo stesso De Sanctis – la vena oratoria e nazional-patriottica; si era ora al punto in cui quell'esigenza di 'unità spirituale', quel calore di luce eroica, di accento profetico e messianico – qualità che ebbe certo l'idealismo giobertiano all'epoca del Risorgimento e che servì allora a risvegliare gli animi indirizzandoli al rinnovamento della nazione – doveva diventare sforzo di volontà e capacità di lotta che, sola, misura, tesaurizza, gli acquisti di civiltà e di valori durevoli nella vita dei singoli e dei popoli. Tornava attuale la lezione desanctisiana. Nella 'prefazione' agli *Scritti vari inediti o rari* del grande critico (1898), Croce conferma e rafforza le tesi del De Sanctis su Machiavelli contro le obiezioni mossegli dal Villari, notando come sia ingiusto dire la critica desanctisiana insufficiente perché non tratta la famosa questione etica generale, essendo cotesta una questione del tutto estranea a quella che Machiavelli s'era proposto. Questi pretendeva non già di risolvere un problema di morale – del resto nemmeno sospettato al tempo suo – ma mirava unicamente a rigenerare l'energia interiore degli animi; a formare non già dei caratteri altamente morali, bensì dei forti caratteri: a risolvere un problema psicologico, non un problema morale. Questo vide benissimo il De Sanctis, che volle cercare e svelare nel Machiavelli ciò che era proprio di lui, e che forma la sua grandezza nel Cinquecento. Senonché restava l'ombra di quell'*ethos* risorgimentale ottocentesco, romantico, che portava a vedere nell'arte e nelle sue manifestazioni lo strumento pedagogico politico meglio atto a suscitare quella 'riforma interiore' della nazione, che rappresentava l'assillo dei migliori esponenti della vita spirituale e culturale dell'età del Risorgimento. Come già il Burckhardt, e lo stesso De Sanctis, si ammirava sotto l'aspetto estetico l'individualismo rinascimentale, ma non si riusciva a scorgerne il legittimo nascere e radicarsi, e



‘circostanziarsi’, nella storia, non si riusciva a vedere, al di là dell’apologetica confessionale, il suo anelito religioso nel suo apparente ‘cinismo’. È il caso di Machiavelli e della sua condanna della Chiesa di Roma, che è condanna politica ma che investe la stessa religione, cui va la responsabilità d’aver reso gli italiani “sanza religione e cattivi”. L’individualismo del Rinascimento restava, nei loro giudizi, come campato in aria, in sé medesimo, ammirato – come si diceva – esteticamente, ma non giustificato eticamente. Da ciò il bisogno avvertito dalla nuova generazione di critici e di storici di ‘ribattezzare’ il secolo del Rinascimento cristianamente, vale a dire ‘immanentisticamente’, in senso mondano e di dargli un crisma etico. L’opera del Gentile per questa parte s’accompagna – come si diceva – a quella di altri storici italiani e stranieri, i quali tutti, ciascuno nel suo campo, tendono al riconoscimento etico di quella civiltà. Il motivo dell’immanentismo naturalistico, il Gentile lo deriva – come s’è visto prima – principalmente da Bertrando Spaventa, per le interpretazioni che questi diede del pensiero filosofico nel volume *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, già ricordato; dallo stesso Spaventa gli deriva l’interesse per il secondo Rinascimento, quello seguito alla Riforma, che si è visto estendersi fino ai primi decenni del Seicento, con Telesio, Campanella e Galilei. Divisa tra ‘letteratura’ e ‘antiletteratura’, la generazione ‘idealistica’ era chiamata al confronto con l’esigenza di reagire al ‘romanticismo’ ottocentesco, frutto ormai fuori stagione, e di giustificare la letteratura e l’arte come una forma d’incarnazione non già di mero individualismo ed ‘egoismo’, ma essa stessa «una vera e propria ascesi di un valore tutto religioso: la religiosità della tecnica, della forma, della bellezza, del sogno, dell’abilità dell’artefice».

Su questo punto assai importante di metodica storica e letteraria sarebbe tornato espressamente lo stesso Croce, reagendo – come scrive – al suo “giovane radicalismo” che l’aveva portato a

trascurare quel luogo specifico in cui arte e 'letteratura', col loro lato comune pur si differenziano e – potrebbe dirsi – *coniurant amice*. Si trattava certo d'un passo in avanti di rilievo rispetto alle posizioni originarie. «Si modifica il concetto di arte – scrive – che non è piú identico con l'elaborazione poetica della espressione, ma si distingue da questa come elaborazione della espressione letteraria; onde talvolta perfino si oppongono 'arte' e 'poesia'. E si modifica il concetto di gusto, che non è piú la coscienza della poesia che si fa e si vigila nel suo farsi, ma un qualcosa che ha del pratico e anche meglio dell'altro sostiene l'attributo della 'ragione' o della 'ragionevolezza' necessaria alla pratica, e si chiama 'gusto', ma può chiamarsi anche, con piú prossimo riferimento alla pratica, 'tatto'. Lo stesso termine 'genio' prende l'altro nome, di pari etimologia, cioè '*ingenium*' o 'ingegno', e che anch'esso suggerisce piú direttamente il pratico 'congegnare'. Diversamente dalla poesia e dal suo segno immancabile, "l'abbandono all'universale", per contrario, si raccomanda di aver sempre chiaro il fine prefisso e non perderlo mai di vista, e di non perdere di vista gli uomini ai quali la parola si dirige, il particolare uditorio». Quella che, pur tra oscillazioni non trascurabili, si apre è la via d'uscita da taluni ingombri ed equivoci dell'estetica romantica e da quanto rimaneva di questa, e che avrebbe dato il volto a questa 'moralizzazione' dell'età rinascimentale, nel campo della tecnica dell'arte, della letteratura e del pensiero politico, e non a caso questo lavoro si veniva compiendo su questa via indicata dal Croce e da coloro che piú si sarebbero ispirati a lui. In realtà, si trattava di affiatarsi piú storicamente con le varie manifestazioni del Rinascimento, con l'implicita ed esplicita fede che dove vigoreggia una grande arte l'antinomia tra "splendore artistico" e "decadenza morale" è sorpassata, e che in un Machiavelli e in un Ariosto palpita una vita morale, altissima nella misura stessa dell'altezza di pensiero e di poesia che questi scrittori vengono esplicando. Tale chiarimento metodico,

ch'era poi di sostanza, avrebbe consentito di lasciarsi definitivamente alle spalle le tesi moralistiche o moraleggianti del Villari e degli storici di fine Ottocento parimenti ispirati. Venivano meno, infatti, i sospetti e le ostilità verso la 'pura' letteratura che gli scrittori di 'Retoriche' e 'Poetiche', di cui fu ricco il Rinascimento, malamente trasferivano e collocavano nell'altro della forma poetica, svisando e corrompendo la natura di questa. Di un consimile limite restava la traccia nello stesso Gentile a proposito dei suoi giudizi sugli artisti, letterati, poeti del secolo di Leone X, che tutti, in quell'età, aspirano ad essere poeti, favolatori, artefici, ossia 'creatori' in linguaggio vichiano; e che il Gentile non riusciva a giudicare che alla luce dell' 'universale', togliendo ad essi ciò che di più proprio e specifico, di 'tecnico', ciascuno possedeva, combinando variamente 'arte' e 'letteratura', due diverse esigenze, certamente, ma pur sempre affini in radice. Più in generale, il contrasto ottocentesco tra 'letteratura' e 'antiletteratura' tendeva – per l'anzidetta via – a risolversi e a tradursi in termini storiografici, mentre s'attenuava il tradizionale giudizio critico, prevalente tra gli studiosi italiani e stranieri, a proposito del presunto 'astrattismo' e dell'impotenza politica degli Umanisti 'letterati', paghi soltanto – si diceva – degli 'ozi' che loro assicuravano i 'principi', i sovrani, in cambio delle loro prestazioni. Critiche e aspre rampogne, che lo stesso Machiavelli comminava agli uni e agli altri, fatti responsabili entrambi della "corruttela" italiana. Si riscoprivano, in questi anni trenta, in cui la crisi degli Stati europei e dell'assetto europeo tradizionale diventava sempre più chiaramente 'crisi di civiltà', e le ombre del domani si facevano minacciose in un orizzonte inquieto, i rapporti tra 'letteratura' e civiltà, religione e civiltà, costume civile e fede, "sostanza di cose sperate". In questo particolare clima, tornava alla luce, fuori da certi paludamenti d'occasione e da certe distorsioni facilmente riconoscibili, la personalità di Machiavelli e il preannuncio d'una fase nuova negli studi

machiavelliani che avrebbe portato ai temi piú vicini ai nostri tempi, cosa che è ovviamente fuori dai termini del presente discorso. Si sarebbe riaperto il dissidio tra lo Spaventa ‘giacobino’ e il ‘realismo politico’ del Gioberti e il suo “machiavellismo santo”, e si sarebbe mostrata la loro difficile coesistenza in critici e storici di formazione idealistica gentiliana, alla fine sfociata in aperto distacco, e non solo per motivi contingenti, anche se gravi, come gli avvenimenti seguitisi in Italia dopo il ’25. I motivi di quel distacco erano altri e piú profondi, e non era facile determinarli anche da parte di coloro stessi che se n’erano resi promotori. Può dirsi che con quel ‘distacco’ avrebbe avuto inizio una sorta di ‘diaspora’ in seno all’idealismo italiano, ma che non ha significato ‘dispersione’, ma piuttosto effusione, non infeconda, di motivi e di spunti liberamente ripresi e svolti.

Ponendosi come mediatore tra il ‘giacobinismo’ di Spaventa e il ‘realismo politico’ giobertiano di Gentile, il Russo avrebbe seguito la strada di Croce, e fin dal ’30 e ’31, all’epoca dei suoi studi machiavelliani già ricordati, avrebbe parlato sempre del gusto della tecnica politica in Machiavelli, e non di Stato-opera d’arte, come accaduto al Gentile, che quella espressione del Burckhardt aveva usato, suscitando la protesta dello storico Chabod, che avrebbe negato ogni validità a quella pur suggestiva espressione, almeno sul piano storico. Nella formula con cui aveva inteso caratterizzare il pensiero di Machiavelli: “artista-eroe della tecnica politica”, Russo avrebbe inteso sintetizzare la sua opposizione tanto a coloro che giudicano Machiavelli con l’occhio del ‘piagnone’, del moralista, quanto a coloro che lo giudicano con quello dell’uomo ‘savio’ del Guicciardini, e neppure con quello del ‘tormentato’ romantico: un Machiavelli in eterno contrasto con se stesso, tormentosamente crucciato del suo pensiero e della sua azione, varrebbe a riscattare il Machiavelli troppo ‘satanico’, troppo ‘maligno’, “castaldo del demonio” dell’immaginazione tradizionale. A

tale raffigurazione romantica che, per alcuni moderni e piú magnanimi interpreti, vorrebbe un uomo, uno scrittore, irrequietamente e perpetuamente diviso tra il suo desiderio d'azione e il suo desiderio di raccoglimento creativo, Russo fa il viso dell'arme e leva la sua protesta. Tanto l'interpretazione dei positivi, alla Guicciardini per intendersi, tanto quella dei romantici (romantici e positivi che vissero ieri, ma che tornano a vivere anche oggi, e i primi assai piú numerosi dei secondi) se entrambi ci aiutano a intendere qualche aspetto parziale dell'umanità del Machiavelli, ci allontanano – dice – «da quella che è la sua piú intima essenza, deviandoci per torti sentieri, e che non sono i piú adatti per dar luce alla proteiforme figura di questo figlio della Rinascenza». Russo può cosí avanzare la sua proposta di lettura, che s'ispira certo al De Sanctis, ma a un De Sanctis liberato possibilmente da certi suoi pregiudizi e 'ritorni di fiamma' teorici, che solo il suo 'gusto' artistico e la sua finezza d'interprete e di storico d'eccezione fanno dimenticare. Gli echi dei dibattiti contemporanei, di questioni piú che mai aperte, si fanno sentire a proposito dell'uomo del Machiavelli che «nella scienza dell'interesse puro, pur riesce – dice – a una forma di eroico disinteresse, ed ha qualcosa di estremo e di rettilineo che lo fa superiore ad ogni meschina contingenza [...] e quanto alla vista del romantico, essa non potrà mai illuminarci sulla sublime freddezza dello stile machiavellico, e nulla ci potrà dire sulla serenità motteggiatrice, e sulla classica compostezza e conclusività dell'opera sua». Piú che a forzate 'antinomie' per spiegare quegli stati d'animo dai quali il suo pensiero si genera, si ricorre alla lenta, graduale, elaborazione, 'stratificazione', di quelle esperienze molteplici, che andando al di là dei particolari "gretti" o "ingrettiti" delle contingenze, hanno di mira il motivo 'universale' degli avvenimenti di cui si parla e che si descrivono. Per altro verso, i suoi discorsi, i dialoghi, le varie scritture sue, sono esperienze che vogliono valere come *res gesta*, una

vera e propria azione. In ogni caso – conclude Russo – Machiavelli è sempre «un creatore politico e del creatore egli ha la logica estrema», dove il ricordo di Gentile e del suo concetto romantico dell'arte, si stempera, per così dire, nella composta 'classicità' di Croce, non per sovrapporvisi o, peggio, per contrapporvisi – vi sarà chi prenderà questa strada – ma per meglio articolarlo nei suoi nessi e nelle sue 'differenze'. Se la Signoria fiorentina non vuol saperne dei giudizi di messer Niccolò – “del iudicio rimettevene ad altri” gli scriveva il buon Biagio Buonaccorsi – egli non se ne dà per inteso, non si lascia distogliere, va per la sua strada. Le sue molte lettere ai Signori, ai Dieci, i suoi avvisi, le sue relazioni, sono – dice Russo – «dei saggi critici provvisori, in cui egli viene elaborando il concetto nuovo della politica, certo, effettuale, da lui vagheggiata, sono gli abbozzi del suo sistema scientifico, ma abbozzi – tiene a precisare il Nostro – non già d'ordine pratico, distolti, in tempi successivi, ad essere materia d'una sistemazione superiore, ma abbozzi scientifici essi stessi, fin della loro prima ispirazione». È l'avvio ad una nuova strada quella che Russo indica e che fa emergere taluni aspetti della 'personalità' del grande Segretario prima non bene fermati e resi coerenti, ma quella “nuda logica”, che Russo evoca con accenti incisivi, ch'è poi la “grandezza” e la “perenne originalità” di lui, sarebbe anche il suo limite.

Ritorna qui il motivo gentiliano dell'“oscurità” della concezione machiavelliana dello Stato; motivo che s'accomuna alla religione, “cosa al tutto necessaria a voler mantenere una civiltà”. Uno Stato non si regge sulle 'cagioni' superiori, ma non si regge nemmeno sulla mera virtù 'tecnica' del 'Principe'. Per questo punto, il Savonarola, oggi profeta schernito, rimane idealmente vendicato domani dalla secolare polemica degli 'antimachiavellici', che, a tentoni prima, con chiarezza con e dopo Vico, battono e si travagliano per far valere accanto alla “realtà effettuale” anche “la realtà ideale”, accanto alla terra il cielo, il dover essere accanto all'essere,

e finiscono col purificare, rasserenare e umanizzare del tutto la ferinità del Centauro machiavellico. È vendicato ancora, il Savonarola, simbolo delle superiori “cagioni” ma inascoltato, dallo svolgimento stesso della storia italiana, quando l’unità della penisola – profezia astratta sul limitare del ’500 – diventa un verbo concreto sul finire del Settecento e nell’Ottocento, sol perchè «la politica pura si è fatta anche agitazione poetica e religiosa, e torna il pathos profetico del frate nelle parole di un Alfieri e d’un Mazzini. È vendicato – dice – nello stesso animo del Machiavelli, che, con curiosa ma inevitabile contraddizione, dopo aver dissertato freddamente delle arti del ‘lione’ e della ‘golpe’, alla fine del trattatello, ruba i colori, le immagini, lo stile al suo satireggiato avversario, all’idolo polemico della sua fantasia, e parla da profeta, e discorre anche lui biblicamente di mare che si è aperto, di nube che ha scorto il cammino, di pietra che ha versato acqua, di cielo che ha piovuto manna, e chiama a soccorso la voce d’un poeta, quel Petrarca che aveva ‘profetizzato’ col celebre verso con cui la magnanima invocazione al ‘Principe’ liberatore dell’Italia dai ‘barbari’ si chiude». Si torna così a leggere, e a celebrare, quel XXVI capitolo finale del *Principe*, che a taluni critici ‘positivi’ era apparso solo una perorazione retorica, erudita, di cui si poteva fare a meno senza conseguenze. Le cose stanno tutt’affatto diversamente. Nella nota critica apposta a quel testo, Russo sottolineerà l’importanza dei ‘poeti-profeti’ e il ruolo primario che spetta loro nella ‘rigenerazione’ della città ‘corrotta’, riportandola al ‘vivere antico’. Tale impresa straordinaria può riuscire per suggestione d’un poeta, poichè i poeti sono profeti, idea madre della cultura della Rinascenza. Anche Machiavelli, ricordando alla fine del *Principe* i versi petrarcheschi, non cedeva all’erudizione ma alla suggestione profetica che dovesse «ad ogni modo intervenire quella cosa che il Petrarca in quella canzone profetizzava», ossia l’avvento d’un “redentore” capace di rigenerare l’Italia, riportandola all’antica “gloria”. Motivi di retorica d’impronta rinascimentale, si dirà;

ma nella nota di Russo c'è, a ben vedere, più d'un richiamo letterario: c'è la coscienza *in nuce* d'un'occasione storica perchè il corso delle cose, degli eventi, prenda altra strada e rinnovi le speranze, andate deluse, dei migliori di quella generazione del primo dopoguerra che nel 'rinnovamento' aveva creduto. Lo stanco richiamo alla figura del 'poeta-vate', a quel *pathos* profetico che – scrive sempre Russo – sarebbe mancato a Machiavelli, e senza il quale un pensiero politico non può trionfare, se può apparire un ricordo di quella letteratura risorgimentale, certo cara al nostro critico che di essa fu studioso appassionato, non può portare fuori strada. Come pure l'idea, che se Machiavelli – seguendo Croce – fu 'speculativamente' integrato dal Vico, 'passionalmente' troverebbe la sua pienezza in Vittorio Alfieri e nella sua 'pianta-uomo', non può essere intesa come un giudizio storico adeguato, ma una sorta di estremo tentativo di 'rivitalizzare' certi articoli d'una fede ormai al tramonto, ma non per questo priva d'una sua dignità morale. Cose analoghe possono dirsi a proposito di Savonarola e Machiavelli, religione e politica, 'motivi eterni' dello spirito umano – ci si riferisce tra l'altro allo scritto di Croce su Chiesa e Stato, poi apparso in *Etica e politica* (1930) – di cui si rischia di lasciarsi sfuggire il vero senso, quando si dice che 'l'estremismo' dell'uno farebbe da stimolo, darebbe forza, all' 'estremismo' dell'altro, per cui entrambi riuscirebbero "consorti" nello stesso destino, col risultato di ridurre a tipi, a schemi, astratti l'uno e l'altro, e di cui certo non può farsi la storia. Chi al *Machiavelli* del nostro critico ha attinto tesi e suggestioni non effimere, non può certamente celare un senso di rammarico per le certezze perdute e il desiderio di comprenderne meglio ancora di quanto finora sia stato fatto anche da studiosi di rilievo le ragioni.

Chi scrive è convinto che da taluni di quegli autori, storici, filosofi, letterati, che ebbero in sorte di dover operare nelle strettoie d'un momento oscuro, drammatico, della vita nazionale e



non solo – taluni dei quali sono apparsi in queste pagine – sia possibile trarre ancora motivazioni e stimoli che, nel nome del grande Segretario, che Spinoza chiamò non a caso “acutissimo”, richiamano a nuova vita, a nuova storia. S’è detto che in questi anni ’30 si creò un’ ‘occasione’ rivoluzionaria, ch’ebbe poi a svolgersi in direzioni diverse e con esiti aspramente dibattuti. Quale che sia il giudizio che se ne voglia dare oggi, di alcune delle posizioni più caratteristiche e significative di quegli anni può essere utile dare, per concludere, qualche accenno. Uno dei più significativi è certamente la crisi e la fine del ‘immanentismo’, a lungo considerato come il carattere fondamentale del pensiero moderno. Varie volte, nelle pagine precedenti, s’è toccato, sfiorato, questo punto. Non meraviglia, a pensarci bene, che di crisi dell’ ‘immanentismo’ si parlasse a fondo proprio in uno scritto su Machiavelli. Ci si riferisce al libro di Ugo Spirito del ’44 *Machiavelli e Guicciardini*, apparso quando il secondo conflitto mondiale era alla fine, sovvertendo i canoni tradizionali della storiografia idealistica, e la linea di continuità riconosciuta dal De Sanctis in poi tra Rinascimento e Risorgimento<sup>58</sup>. A Croce, che nella *Storia d’Europa* aveva insistito sul divario tra il romanticismo “teorico e speculativo” e romanticismo nel campo pratico, “sentimentale e morale” – due cose diverse, per Croce, e perfino opposte – Spirito avrebbe opposto l’insostenibilità della distinzione, e l’impossibilità come di rinserrare in una sorta di ‘specula’ l’idealismo filosofico per preservarlo dalle inquietudini, dal fondo attivistico pratico-politico, che l’avrebbe insidiato e compromesso. All’Autore della *Storia della letteratura italiana*, ch’era poi il libro-manifesto della storia morale e civile della nazione italiana all’epoca dell’unità politica e statale, Spirito avrebbe

<sup>58</sup> B. CROCE, *La crisi politica italiana dei primi decenni del Cinquecento e il legame del Rinascimento col Risorgimento* (1933), in *Poeti e scrittori* etc.

contestato la sovrapposizione al pensiero di Machiavelli, e in genere agli uomini ‘multilaterali’ della Rinascenza, di stratificazioni teoriche ed etico-politiche che sono estranee al loro pensiero e alla loro cultura, e che ne soffocano il germe vitale. Non sono motivi nuovi: sono vicini anzi all’atteggiamento di un nostro pensatore solitario, Giuseppe Ferrari, pieno di aneliti idealisti e nutrito di pensiero scettico e positivistico. Noto è il giudizio di questi su Machiavelli, che considera “il piú grande dei rivoluzionari nella crisi la piú critica della penisola”, quella che portò alla perdita della libertà degli Stati italiani. Critico dell’idealismo del suo maestro Gentile, di cui rifiuta il ‘conservatorismo’ politico, Spirito cerca in Machiavelli, che definisce il massimo teorico, l’autore della “piú grande formulazione intuitiva” della dialettica pratica tra politica ed etica, politica e religione, colui che piú d’ogni altro tentò, senza riuscirvi, di cancellare il dualismo tradizionale tra ‘città celeste’ e ‘città terrena’ in un “monismo immanentistico”, riportando l’al di là all’al di quà, il bene al male, il fine ai mezzi. Come spesso avviene ai ‘rivoluzionari’, a coloro – meglio – che della critica astratta fanno una sorta di idolo polemico per combattere i loro avversari, anche Spirito sarebbe rimasto ‘isolato’ e nelle sue valutazioni, nei suoi giudizi, non certo privi di motivi di verità, egli finirà col veder ritratto se stesso. Per lui, per il suo atteggiamento di pensatore, ‘puro’ filosofo diviso tra aneliti idealisti e scetticismo ‘intellettualistico’, può valere quanto il nostro Ferrari ebbe a dire del Machiavelli: «I suoi simili non gli sono soci, non possono intenderlo, camminando a branci con le religioni loro, scempiamente creduli o ribelli, sono quasi una razza diversa, e stanno a chi pensa come le mandrie al lione, o come i conigli alla volpe»<sup>59</sup>. Espressioni che ricordano Nietzsche e il suo Rinascimento come “epoca rivoluzionaria”, e

<sup>59</sup> V. *Gli scrittori politici italiani*, n. ed., pref. di A. O. Olivetti, Milano, 1929, pp. 141-42.

che paiono affini – almeno per Delio Cantimori – a quelle di Ferrari, come Nietzsche, “esule e sdegnoso e sognatore di nuovi mondi”. Suo sodale in idealismo ‘attuale’, Cantimori avrebbe criticato le argomentazioni di Spirito nei confronti dell’attualismo proprio puntando, facendo leva, sul momento in cui questi dalla esposizione storico-critica trapassa, improvvisamente, alla confessione filosofica e all’autocritica, pur nel permanere della forma narrativa. Qualche anno dopo *La vita come ricerca* del ’37, Spirito avrebbe usato lo stesso metodo per Machiavelli e il Rinascimento.

In Machiavelli avrebbe ritratto se stesso, i suoi dubbi, il suo ipercriticismo esasperato, la delusione di chi nella soluzione dialettica aveva riposto la certezza di poter davvero concepire l’infinito o l’assoluto come ‘divenire’, come indissolubilmente legato al finito, all’empirico, al relativo. Ma questo nessuno storicismo è riuscito finora – dice Spirito – a dimostrare possibile. Ogni teoria del divenire o della storia ha potuto esprimersi soltanto presumendo di collocarsi essa *fuori* del divenire e della storia. Per intendere davvero il pensiero di Machiavelli, il suo ‘punto di vista’, occorre porsi dalla prospettiva della dialettica, ossia di quell’unico ‘punto fermo’ in virtù del quale si trascende il processo e se ne riconosce la spiritualità. Si può allora comprendere – ove quel ‘punto fermo’ dovesse venire a mancare, o a risolversi nel processo storico – il vero problema che Machiavelli intese risolvere, e non risolse, vale a dire l’identificazione di ‘città celeste’ e “città terrena”, di etica e politica, del fine coi mezzi. È ovvio che, collocandosi da prospettive diverse da quella idealistico-dialettica, il problema di Machiavelli assume – come di fatto assume storicamente – caratteristiche diverse. Un’ulteriore considerazione può essere fatta nel merito della cosa, e cioè che gli ‘antimachiavellici’, i teorici della ‘Ragion di stato’ sono, a cospetto dello stesso problema, nell’identica condizione di Machiavelli di dover guardare ad un

universale, a un assoluto, per non ricadere nel contingente e nell'empirico perchè sia possibile giustificare la politica, lo Stato che, per sé considerato, attende invano la sua giustificazione. E il cosiddetto "machiavellismo santo" dei teorici del 'realismo politico', quello che – come dice immaginosamente il Gioberti – intende «riformare Roma con Roma, fare che la riforma passi per le mani di chi deve essere riformato». Dallo stesso 'punto di vista' dialettico, il marxismo italiano avrebbe guardato a Machiavelli per trovarvi l'«occasione» rivoluzionaria, il lievito d'una storia nuova. Gramsci è tra i rari scrittori marxisti che abbiano ricollegato Machiavelli alla concezione materialistica della storia, se si eccettua l'espressione di Croce che chiama Marx "il Machiavelli del proletariato". In ogni caso, anche per Gramsci l'Autore del *Principe* e dei *Discorsi* appare lo scrittore politico capace di raccogliere intorno a sé quei gruppi di uomini dispersi e delusi, sopravvissuti alla crisi dello Stato-città, che hanno bisogno di costruire una forma nuova di società-Stato che consenta la formazione d'una rinnovata coscienza comune. In altre parole, un Machiavelli primo attore d'un 'dramma' politico e storico, quale si svolse nella penisola italiana nei primi decenni del Cinquecento col tracollo dell'Italia 'laurenziana'. In questo senso va presa l'espressione che occorre prendere "maggiormente" in considerazione il Machiavelli «come espressione necessaria e come strettamente legato alle condizioni e alle esigenze del tempo suo». L'insistenza su questo punto va intesa sia come rifiuto del 'moralismo' di Villari e di altri come lui – contro cui aveva reagito, come s'è visto, la migliore storiografia ispirata a Croce – sia, ed è l'aspetto più importante e innovativo, per il forte rilievo dato al politico e allo storico, fatto emergere dalla "genericità" d'un Machiavelli come il 'politico in generale', come lo 'scienziato della politica' attuale in tutti i tempi, che solo in modo estrinseco e superficiale si può far risalire a Croce. L'esempio della Francia e della Spagna che hanno rag-

giunto una forte unità statale territoriale, suggerisce a Machiavelli un “paragone ellittico” – Gramsci usa l’espressione crociana – desumendone le regole per uno Stato forte in generale e italiano in particolare. Che Machiavelli sia uomo “tutto” della sua epoca, che la sua ‘scienza politica’ rappresenti «la filosofia del tempo che tende all’organizzazione delle monarchie nazionali assolute, la forma politica che permette e facilita un ulteriore sviluppo delle forze produttive borghesi», non è certo cosa nuova; ma quel che sorprende in positivo è che tali considerazioni – svolte tra gli anni ’32-’34 in condizioni ambientali e personali del tutto particolari – facciano emergere taluni ‘nodi’ cruciali della storia italiana, e non solo, dalle nebbie dell’astrattezza e della retorica. Altra questione che aveva fatto e faceva discutere era il tema ‘del dover essere’. Al “troppo” (e quindi superficiale e meccanico) realismo politico, che porta spesso ad affermare che l’uomo di Stato dovrebbe operare solo nell’ambito della “realtà effettuale”, non interessarsi del ‘dover essere’ ma solo dell’‘essere’, Gramsci avrebbe opposto che questo significherebbe che «l’uomo di Stato non deve avere altre prospettive che la lunghezza del proprio naso»; errore per cui alcuni studiosi avrebbero ritenuto che nel Guicciardini, e non nel Machiavelli, si dovesse trovare il ‘vero politico’. Bisogna distinguere oltre che tra ‘diplomatico’ e ‘politico’, anche tra scienziato della politica e “politico in atto”. La cosa è certo più complessa e, almeno nel linguaggio, chiama in causa l’eredità dell’idealismo ‘attuale, ossia Gentile. Certo, non può soddisfare l’‘uscita di sicurezza’ rappresentata dall’affermazione che il grande Segretario sarebbe «un uomo di parte, di passioni poderose, un politico in atto, che vuol creare nuovi rapporti di forze e perciò non può non occuparsi del ‘dover essere’, certo non inteso in senso moralistico»; si tratta di valutare se il ‘dover essere’ è un atto arbitrario o necessario, è volontà concreta o velleità, desiderio o “amore con le nuvole”, capacità di giudizio o effimero vagheggiamento. «Il poli-

tico in atto è un creatore – dice Gramsci – un suscitatore, ma né crea dal nulla, né si muove nel vuoto torbido dei suoi desideri e sogni». Muoversi sul terreno della “realtà effettuale”, come intende Machiavelli, significa dominarla e superarla, ovvero contribuire a ciò. Il ‘dover essere’ è quindi concretezza – dice – «anzi è la sola interpretazione realistica e storicistica della realtà, è solo storia in atto, filosofia in atto, solo politica». L’opposizione Savonarola-Machiavelli non è – come sostiene il Russo – opposizione tra ‘essere’ e ‘dover essere’, quello astratto e fumoso del Savonarola e quello realistico del Machiavelli, “realistico” anche se non diventato realtà immediata. Tra possibilità e realtà, considerate in astratto, c’è l’azione politica, il cui corso è imprevedibile e il cui risultato finale, il risultato storico, può essere valutato solo alla fine del processo stesso. Allo studioso di politica, al teorico, che non voglia ‘assolutizzare’ ciò che è relativo, empirico, contingente, spetta solo d’intendere la realtà, il “guardare discosto”, indicando la possibile via che porti alla sua trasformazione. Ritorna qui l’interrogativo che, in implicito, riaffiora sempre ogniqualvolta si parla di Machiavelli e del suo pensiero. Machiavelli è un teorico della politica o un politico, in atto anche se mancato, anche se sconfitto? La difficoltà di rispondere sta nella impossibilità di determinare il momento, il tempo, in cui un certo processo storico-politico può dirsi compiuto e il fine raggiunto. Ma questo – e si torna al punto di prima – è possibile ad una condizione: e cioè che il processo, la storia in atto, si ponga fuori dalla realtà, e intenda giudicarla dal di fuori. Machiavelli non può certo essere visto come una sorta di precursore, di anticipazione sia pure “intuitiva” dell’‘immanentismo’, ma è fuori dubbio che solo da questa prospettiva quel che c’è di nuovo in lui rispetto ad un passato al tramonto può essere davvero inteso. Va tenuto presente che le riflessioni gramsciane su Machiavelli e sullo Stato traggono la loro ispirazione dalla prospettiva rivoluzionaria che gli avveni-

menti dell'Ottobre '17 avevano aperto in Europa e in Italia. Sulla sua formazione marxista aveva influito soprattutto Georges Sorel, di cui Croce – com'è noto – aveva tradotto le *Considerazioni sulla violenza* (1909).

In un clima molto diverso da quello degli inizi, sia Croce che Gentile sarebbero tornati sul marxismo. Il primo avrebbe parlato di 'sopravvivenze' della concezione materialistica della storia, e mostrato che i conti col marxismo non erano ancora chiusi, come indirettamente poteva vedersi nella conferenza oxfordiana del '30 sul tema dell'*'Antistoricismo'* e nello scritto su *Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia* che Gramsci avrebbe letto in modo diverso da Russo, di cui s'è già detto. Gramsci si domandava perché il filosofo non avesse dato al primo scritto il valore e il significato d'un manifesto pratico, politico, dell'*'intelligenza'* liberale europea di fronte alla crisi del liberalismo, e sottolineato piuttosto l'*"efficienza"* dell'*'antimachiavellismo'* della Controriforma per la maturazione della teoria dello Stato e della politica, riprendendo la tesi sostenuta nel '24 sulla *"Ragion di stato"*, che ascrive a merito della Chiesa cattolica l'aver asserito, nella situazione storica data, contro «il crudo e unilaterale machiavellismo, cioè contro la mera politica che si dava per il tutto», il diritto imprescrittibile della coscienza morale. Allargando il discorso, Croce avrebbe ancora accennato al punto in questione, ossia ai replicati tentativi – non solo di parte cattolica ossia in vista d'un fine presupposto – di espungere lo Stato, il simbolo della politica, relegandolo ad un ruolo subordinato, «tutto astrattamente moralizzando»; e altre volte, all'inverso, «tutto riducendo allo Stato o alla forza o all'interesse economico, secondo le varie forme della medesima dottrina», dando così a vedere di considerare per un momento sullo stesso piano 'nazionalismo' e 'marxismo'; tesi certo non rispondente al più profondo pensiero di Croce, ma, in ogni caso espressione d'un disagio pratico-morale, che non trova

espressione adeguata in sede teorica. Il ‘machiavellismo’ deterioro ne viene, in qualche misura, giustificato, e con esso il ‘machiavellismo santo’; ossia il mettere in pratica i ‘precetti’ di Machiavelli “santamente”. Gentile nel ’37 avrebbe ripubblicato i due studi giovanili su *La filosofia di Marx*, (1899) in appendice al volume *I fondamenti della filosofia del diritto* (1937), dando l’impressione di voler come riavviare sul tema una riflessione, a suo tempo interrotta e non piú ripresa. Non è azzardato dire che lo stimolo gli veniva dalla diffusione, anche in Italia delle critiche e delle valutazioni del comunismo ‘come realtà politica’, e di certe attinenze che qualcuno degli scolari di Gentile – primo per importanza Ugo Spirito – riscontrava con le dottrine economiche ‘corporative’ che si discutevano e dibattevano in quegli anni in Italia. Si tornava a parlare, in altre parole, di ‘filosofia della prassi’. Nel suo libro giovanile Gentile aveva affrontato il tema, allora molto discusso e dibattuto del ‘realismo’ e del suo rapporto con la concezione materialistica della storia, ovvero col marxismo. Le difficoltà del nuovo idealismo, la crisi della ‘dialettica’ d’origine hegeliana, avevano ridato forza agli argomenti di quella polemica a proposito del concetto di ‘prassi’, relazione di soggetto e oggetto, identità degli ‘opposti’, che, a suo tempo, poteva apparire una questione di ‘nomi’, ma che poi, in condizioni profondamente mutate, sarebbe diventata di sostanza, e tale sarebbe apparsa a Gramsci. Machiavelli sarebbe tornato per la strada del ‘realismo politico’ e della sua interpretazione.

Restava il punto di dissenso a proposito del materialismo storico, se debba essere inteso – come pensava Croce – come un ‘canone’ utile in taluni casi e in altri no, oppure come un criterio da applicare sempre da chi voglia scrivere una storia realistica di qualsiasi fatto sociale, vale a dire non come un ‘canone’ speciale, e di valore relativo, ma “come un canone generale e d’assoluto valore” com’era per Gentile. «Altrimenti la novità del materiali-



smo storico svanisce – scriveva quest’ultimo – venendosi esso a confondere con quel realismo iniziato nella storia moderna dal nostro Machiavelli»<sup>60</sup>. Ma la questione andava oltre il dibattito ‘metodologico’ per investire, i principî. Dai tentativi di ‘riforma’ della dialettica hegeliana era emerso, in primo piano, il rapporto tra scienza e filosofia, nell’ordine pratico tra morale e politica. Assumeva una crescente importanza il tema della storia come ‘svolgimento’, ‘processo’, che aveva, a suo tempo, assillato Hegel, che non aveva esitato a trarre la conclusione che lo svolgimento dello spirito, della storia, si concludesse con lui, con la sua persona empirica. Concepito il ‘divenire’, il ‘processo’ in senso temporale, la ‘storia in tempo’, era inevitabile che a questa venisse posto un termine. Sia Croce che Gentile, ciascuno a suo modo, s’erano posti il problema, ma la conclusione non era stata diversa: trasporre questa ‘temporalità’ nell’ordine ideale, ‘speculativo’, ossia nel ‘circolo’ tra teoria e pratica, senza che la realtà contingente, empirica, perda la specificità ch’è sua propria in una nuova astrazione, si presentava come insolubile. Nella ‘nebulosa’ degli anni ’30, in cui le contraddizioni dell’‘immanentismo’ in crisi apparivano in primo piano, l’interesse per Machiavelli, che “filosofo certamente non fu”, almeno a detta d’un suo recente, autorevole biografo, poté rappresentare – almeno per alcuni – una via d’uscita.

I segni d’un ripensamento che doveva portare ad un piú equilibrato giudizio a proposito del rapporto tra storia intellettuale e storia politica rispetto al ventennio tra le due guerre, in cui l’aspetto intellettuale, culturale, appare prevalente, si possono già cogliere nell’atteggiamento di Chabod, che – come s’è accennato dianzi – allo studio di Machiavelli era giunto muovendo dall’interesse per le Signorie e per il trapasso dallo Stato-città comunale a quello territoriale, problema molto avvertito al tempo del saggio

<sup>60</sup> Cit. da *La filosofia della prassi*, Firenze, 1974<sup>5</sup>, p. 95.

chabodiano sul *Principe* (1926). Si poteva così mostrare, in linea di fatto, il mutamento di clima spirituale prodottosi a partire dal primo dopoguerra, e dalla crisi dello Stato liberale in Italia, che avrebbe proposto appunto i problemi della formazione dello Stato italiano e della sua 'classe dirigente'. Si passava così dai Comuni al Risorgimento, e fu il caso dei maggiori 'medievalisti' – l'esempio piú significativo è il Volpe – che, sollecitati da nuovi interessi, animati dal bisogno di veder altro e in modo diverso, lasciavano sullo sfondo l'età dei Comuni e il Medioevo. Si rendeva così esplicito il nesso tra «il rinnovato fervore degli studi su Machiavelli [...] e il fervore di ricerche sul Tre e sul Quattrocento, dove s'era venuto formando quello Stato di cui l'autore del *Principe* aveva codificato il principio ispiratore». Se s'ha da parlare d'un profondo mutamento di prospettive tradizionali, questo s'addice propriamente al quadro classico delle Signorie e dei Principati: l'età dei 'tiranni', secondo l'opinione comune sin verso alla fine del secolo XIX. In luogo del quadro a foschi colori, vecchio di secoli, in cui campeggiavano le figure isolate dei condottieri, un Giovanni e un Bernabò Visconti, un Can Grande della Scala, con la loro energia ma anche con i loro delitti, padroni in virtù della forza, ma non del diritto, ecco un quadro in cui emerge la costruzione lenta, ma continua, di uno Stato livellatore di ceti e di città singole in un unico dominio assoggettato ad un unico potere centrale, uno Stato che crea una burocrazia, una diplomazia, un esercito permanenti e professionali, vale a dire alcuni degli elementi caratteristici dello Stato che definiamo 'moderno', che, in taluni casi, quello visconteo ad esempio, finisce con l'aspirare alla egemonia in Italia. Tentativo che, una volta fallito, segnerà l'inferiorità degli italiani a cospetto degli 'oltremontani' allo scatenarsi della grande lotta europea della fine del Quattrocento. Riaffiorano dunque tendenze già segnalate quando si è parlato degli studi sul pensiero del Rinascimento, il bisogno di cercare le origini nell'un caso dello spirito moderno e,

nell'altro, dello Stato moderno: due prospettive che s'intrecciano ma non giungono a fondersi. Se, in ordine d'importanza, sembra voglia darsi la precedenza all'imporsi dei problemi dello Stato, secondo la linea che abbiamo visto prevalere nel periodo tra le due guerre, in sostituzione della preoccupazione precedente delle 'classi' e della vita sociale, che aveva caratterizzato l'indirizzo della 'scuola economico-giuridica', la questione appare tutt'altro che chiusa. Se storia del pensiero e storia politica obbediscono certo su questo punto cruciale ad una identica ispirazione, ad un ritmo solo, nel che poi consiste "l'intimo e necessario legame che collega tutte le forme di attività spirituale di un'epoca" anche quando "nelle loro manifestazioni esteriori l'una forma appare staccata dall'altra", il circolo tuttavia non si chiude: «Un secolo e mezzo fa urgeva l'ansia di sapere quando e come gli uomini si fossero rivendicati a libero sentire e la libertà avrebbe riacceso la sua fiaccola nel mondo», libertà intesa anzitutto come «senso politico della libertà, libertà e capacità di autogoverno e di vita associata». Ora, grazie al moderno storicismo, s'è appreso che concetto e forme della libertà politica si sono tanto modificate nel tempo che occorrerebbe risalire piú in alto, per cogliere il motivo ispiratore di essa «nel franco dispiegarsi del pensiero umano di fronte al problema del suo stesso essere e dei suoi rapporti con la natura e con la storia, con il mondo che lo circonda e che l'ha preceduto»<sup>61</sup>.

S'è accennato in piú occasioni allo "stacco" tra la storia del pensiero e della cultura e la storia politica. Non era un caso che tale distanza si fosse manifestata con accentuato rilievo nel giudizio sul Rinascimento invalso nella storiografia fra le due guerre. Tale giudizio era frutto della storiografia ottocentesca e dell'influenza su di essa dell'età romantica. Le antinomie caratteristiche di quell'età venivano riportate in seno al Rinascimento, e veniva tracciata una

<sup>61</sup> *Scritti sul Rinascimento*, cit., pp. 173-74.

linea di 'continuità' dal Rinascimento al Romanticismo. Chabod, meglio di altri, aveva colto il problema quando aveva affermato che il momento essenziale, innovativo rispetto agli studi precedenti, era rappresentato dal riconoscimento esplicito del valore universale del Rinascimento per la formazione della nuova coscienza europea, ma aveva anche rilevato, riprendendo un motivo, molto discusso in seno alla critica romantica in Italia, per cui il significato 'universale' del Rinascimento portava a sacrificare, a perdere di vista, le radici italiane, nazionali di questo grande movimento spirituale che avrebbe rinnovato la vita e la società europee, per cui l'autore de *La civiltà del Rinascimento in Italia* aveva potuto affermare che «gl'italiani, prima d'ogni altro popolo, si trasformarono in uomini moderni e meritavano d'esser detti i figli primogeniti della presente Europa». Insistendo su questo motivo Chabod si richiamava alla crisi della storiografia politica italiana di cui Walter Maturi aveva parlato nello scritto del '30. Che motivi culturali e motivi politici s'intrecciassero nella nuova storiografia senza trovare un 'vincolo unitario' era palese a chi volesse guardare senza presupposti ai principali scritti di quegli anni; come pure era evidente che lo 'stacco' denunciato tra storia intellettuale e storia politica aveva alla base il giudizio sul Rinascimento, epoca in cui poteva sembrare che i due motivi s'opponessero, come raramente era accaduto per altre epoche ed altri movimenti. In effetti Chabod – e lo dimostra il suo giudizio sull'Autore del *Principe* – si muoveva ancora in clima tardoromantico, e faceva proprie parte di quelle preoccupazioni morali e politiche che, a suo tempo, avevano caratterizzato la critica romantica in Italia. Del resto, la potenza di storico e di artista di Francesco De Sanctis non nasceva all'improvviso; quasi tutto il materiale delle sue idee e dei suoi giudizi era pronto prima del suo avvento. Era pronta anche quella maniera, che fu chiamata per antonomasia 'estetica' e che era squisitamente storico-psicologica, d'isolare il

personaggio dal poema, d'estrarre l'uomo dal 'canzoniere', e d'illustrarlo profondamente come un testimone della patria e della società. Da tali premesse nasceva il celebre giudizio su Machiavelli come "il fondatore dei tempi moderni".

Tramontato il clima 'risorgimentale', fattosi nel primo dopoguerra piú intenso l'interesse per la politica, per lo Stato e i rapporti degli Stati fra loro – all'idea di 'classe' nella storiografia e non solo s'era sostituita l'idea di 'nazione' e di 'potenza' nazionale, il giudizio 'romantico' sul Rinascimento, la stretta connessione tra svolgimento storico e momento 'speculativo', filosofico per intendersi, tra idea e società, teoria e pratica, avrebbe perduto *l'innocenza* delle origini. Questa sorta di trapasso ideale, di 'trasfigurazione' verrebbe di dire si coglie in Gentile interprete del Rinascimento. Eugenio Garin avrebbe ripreso il tema e l'avrebbe portato ad una svolta significativa. Due erano i motivi in cui Gentile aveva determinato i caratteri positivi, la 'novità' del Rinascimento: la 'filologia' e la 'dignità dell'uomo'. Per questo – osserva Garin – il Gentile avrebbe colto nel segno quando ha posto uno "strettissimo" rapporto fra l'esaltazione dell'uomo, concreto nella ricchezza della sua personalità, e 'filologia'. Solo che – continua – sarebbe tornato a contrarre quella *honestà disciplina* entro limiti strettamente letterari, iritendendo tutto l'Umanesimo come momento artistico dello spirito, e per amor di simmetria sottolineandolo come tale ed esclusivamente, tale, di fronte a quell'altro 'rigorosissimo' naturalismo del Medioevo. L'uomo del primo Rinascimento è artista; è tutto fantasia creatrice che evade in mondi arbitrariamente foggiate, senza alcun *freno* tranne quello dell'arte. Di qui la *libertà* dell'Umanista per entro quel mondo fittizio; «e però lo spirito vi si può muovere dentro senza urtare mai un limite, senza sospettare mai che oltre questo mondo ideale e diafano ce ne sia un altro solido, opaco, massiccio, che è il mondo in cui pur bisogna a volta a volta svegliarsi a lavorare, a lottare, a soffrire».

L'Umanista vive nel mito, perchè anche l'antichità che vagheggia è "remota dalla realtà storica", riplasmata e foggata a suo modo. «La vita reale, in cui gli tocca praticamente di vivere, ha perduto ogni valore ai suoi occhi; e, vi si conformi materialmente o ribelli, il suo spirito non è lí, ma in quel mondo che si agita nel suo cervello. Si ordisce una congiura politica [...] essa non sarà propriamente un'azione politica, ma una costruzione dell'uomo che s'è fatto nell'animo suo contemporaneo degli antichi romani. La sua stessa religione non lo fa uscire da quel mondo della sua immaginazione in cui le memorie della felice antichità lo trasportano e ritengono...!»». In questa pagina intensa, il nome di Machiavelli non vien fatto, ma del Machiavelli umanista e politico sono raffigurati i tratti essenziali. Qualche considerazione, a questo punto, merita altresí l'affermazione che ascriveva all'età del Rinascimento il sorgere del *letterato*, deprecata figura dei tempi della decadenza italiana, idolo polemico verso il quale s'indirizzarono le critiche degli storici dell'ultimo Ottocento, idolo che anche in Gentile trovò posto fino all'ultimo e contro il quale egli non cessò mai di battersi per contrastarne l'influsso negativo sulla vita morale e sul costume degli italiani; quella "corruttela" che Machiavelli aveva stigmatizzato, vedendovi il motivo di fondo della crisi politica degli Stati italiani nei primi decenni del Cinquecento. È noto che la degenerazione dell'Umanesimo, dell'uomo di lettere, che chiuso nel suo mondo ideale, lontano dalla vita e dalla pratica, era stato il motivo ricorrente della storiografia italiana fin dal De Sanctis, e negli anni del primo dopoguerra s'era a lungo polemizzato sul 'tramonto' del *letterato* visto come l'espressione dei tristi tempi della storia italiana, personaggio che sotto le spoglie della 'retorica', avrebbe nascosto la sua vocazione al conformismo e alla servitù in quelle corti principesche, in cui si celebravano i fasti delle diverse 'casate' della penisola. Giudizio certamente tendenzioso e storicamente inadeguato, come gli studi e le ricerche successive dimo-

streranno, rivalutando altresí anche quel pensiero politico degli Umanisti, e non solo dei grandissimi Machiavelli e Guicciardini, che non è l'ultimo aspetto, anche se piú nell'ombra di quel movimento che chiamiamo 'Umanesimo', che non fu solo moto 'intellettuale' ma anche etico-politico, religioso. Anche qui la "strettissima" connessione tra i due motivi: la 'filologia' e la 'dignità dell'uomo' si sarebbe rivelata preziosa, e lo 'stacco' tardoromantico tra storia intellettuale e storia politica si sarebbe rivelato col suo aroma 'moralistico', residuo d'un passato trascorso, fino a prospettarsi in termini di storia vera. Anche qui, all'antichità, assunta come strumento di formazione spirituale si attribuisce una duplice funzione. Si riconosce, in altri termini, che le 'lettere' dei Valla e dei Manetti, di Vittorino e del Guarino, le 'lettere' che aprono l'uomo al senso del rispetto per l'umanità di ogni tempo, che danno il piú intimo senso della dignità dell'uomo nel mondo degli uomini, «sono ben altro che letteratura – scrive sempre Garin – sono diritto e teologia, filosofia e storia; sono politica e milizia. Il culto dell'antico non nasce come pedanteria erudita, ma come colloquio in cui l'uomo trova se stesso inserendosi nel discorso con le figure piú alte dell'umanità». D'altra parte, e questo è innegabile, si sottolinea fortemente che, sul declinare del '400, quando una crisi profonda traversa la società italiana, gli *studia humanitatis* non sono piú strumento di formazione umana e civile integrale, ma avvio ad un'evasione 'retorica'. Questo tuttavia non deve far sottovalutare il valore positivo, civile e politico degli Umanisti e la parte decisiva avuta da essi per il rinnovamento della cultura e della società europee. La crisi degli anni trenta, con l'esperarsi dell'antitesi immanenza-trascendenza, portava a divergere sempre piú chiaramente la visione generale della filosofia italiana dell'età del Rinascimento, retaggio degli Spaventa, dei Fiorentino, fino allo stesso Gentile, dalle strade che la sua complessa eredità avrebbe preso altrove. Sul modo d'intendere i maggiori pensatori italiani di

quell'età avrebbe influito quell'idealismo romantico attribuendo spesso ad essi interessi e problemi che non erano i loro, mentre restavano in ombra aspetti e problemi che furono centrali fra il '300 e il '500. L'ambivalenza di questo giudizio sul Rinascimento, nel suo complesso, avrebbe costituito il punto debole della ricostruzione storica del pensiero italiano, e ciò che piú conta, dei suoi rapporti col pensiero europeo. Identificandosi *questa* tradizione italiana col punto piú alto raggiunto – come s'affermava e si ripeteva – dal pensiero moderno in generale, in realtà si finiva col limitarne la portata e il significato, riconducendolo entro i confini 'nazionali', quei confini dai quali nell'età del Petrarca e di Cola di Rienzo era uscito per diffondersi poi in Europa. In realtà si faceva un cammino a ritroso. Di qui la percezione d'una sorta di 'isolamento', di 'disagio' intellettuale e morale di molti di coloro che avevano collaborato col Croce e col Gentile alla riforma della cultura e della società italiana. In effetti, la crisi non era soltanto italiana, ma ciò che era proprio di questa era la persistenza di aspetti e di motivi legati ad un'idea di 'primato' italiano, alle cui radici romantiche e nazionali c'era il giudizio sull'Umanesimo e il Rinascimento.

Tutt'altro senso aveva avuto l'elogio di Burckhardt di quella civiltà che aveva reso gli italiani "figli primogeniti della moderna Europa". Paradossalmente, proprio ad un autore che rifuggiva dalla 'modernità' sarebbe toccato di scrivere la piú bella storia delle origini del mondo moderno, attribuendone la gloria all'Italia. Evocatore eloquente del 'mito' del Rinascimento, fedele all'immagine programmatica che la 'Rinascita' volle dare di sé, quel libro rappresenta ancora un punto fermo per chi voglia oggi confrontarsi con questi problemi. La 'scoperta' del mito della Rinascita e delle sue fonti ermetiche e patristiche gioverà a dare piú specifici connotati all'idea della "dignitas hominis", in cui, fiduciosi nell'unità dello spirito, gli Umanisti vogliono trovare l'unità del



vero, la certezza del sapere e il valore della fede riandando a quelle fonti ove la religione non si cristallizzava nella lettera muta, ove la ragione, consapevole delle sue radici divine, non solo non opponeva a quella la scienza, ma a questa medesima trovava senso e valore proprio nell'unità della spiritualità e nella sua divina validità universale. Degli accenti di novità, delle venature schiettamente originali che caratterizzano la dignità dell'uomo nei pensatori del '400, non è chi possa dubitare. La conquista di un sempre più profondo senso dell'umana spiritualità che, dopo il Burckhardt, si è poi sempre esaltata negli Umanisti, è troppo vera – scriverà Garin nel '38 – per essere seriamente revocata in dubbio, e le pagine di Gentile sul concetto dell'uomo nel Rinascimento (1920), mantengono oggi tutto il loro valore. Tuttavia, altrettanto giustamente il Burdach ha rivelato la 'continuità' di motivi di ispirazione religiosa, non di rado riaffioranti in fonti medievali, così come, a maggior ragione, si può accentuare il consapevole ritorno, non tanto alla letteratura classica, quanto alla lettera e allo spirito dei Padri della Chiesa. Il ritorno alle origini non fu ritorno alla *virtus* greco-romana, ma alle originarie ispirazioni religiose: fonti bibliche, elaborazioni dei Padri, motivi neoplatonici e mistici, pur nella consapevolezza dell'evoluzione che essi avevano avuto nel Medioevo e dei problemi nuovi che si erano imposti. Era il segno che l'idea di Medioevo e di Rinascimento come due mondi opposti e irreconciliabili si consumava, mentre si reagiva alla tendenza d'isolare gli aspetti intellettuali, culturali del Rinascimento da quelli politici, sociali e economici, ricercando quel 'vincolo unitario' che riconducesse la storia della civiltà e della cultura alle vicende, agli uomini, alle situazioni reali. In una pagina drammatica della "introduzione" al corso di storia moderna dell'anno '43-44, in seguito non più apparsa, Chabod, nelle strette del presente, avrebbe evocato quell'unità spirituale dell'età medievale che l'età moderna aveva irrevocabilmente mandato in pezzi, quell' 'unità'

che gli appare un bisogno insopprimibile della natura umana. A tal punto Chabod avrebbe avvertito quell'esigenza da presentare Machiavelli, capovolgendo giudizi anche suoi, nei panni di fautore dello Stato singolo, dello Stato particolare, "se non addirittura già nazionale"<sup>62</sup>. Giudizio certo legato al momento che vedeva la dissoluzione di quel 'mondo delle nazioni', romantico-liberale, in cui egli, con la maggior parte della sua generazione, s'era formato, e che ora vedeva tramontare; quel momento che l'avrebbe ricondotto ai 'pensieri' sull'Europa.

<sup>62</sup> Cfr. *Corso di storia moderna*, anno accademico 1943-44, Lezioni raccolte a cura di Bianca Maria Cremonesi, Varese-Milano, p. 38.