

I Gesuiti e il “principe” di Machiavelli: da Ribadeneyra a Gracián. Paradigma della mediazione

Gennaro Barbuto*

Recibido: 15 de febrero de 2016 / Aceptado: 21 de octubre de 2016

Riassunto. L'articolo riguarda l'antimachiavellismo gesuitico, soffermandosi sui suoi autori più significativi, da Ribadeneyra a Bellarmino a Gracián, ed evidenziando come la cultura della Compagnia di Gesù, anche dal punto di vista politico, si incentri sul paradigma della mediazione, che le consente di assimilare, pur nella sostanziale antitesi, diversi aspetti del machiavellismo per potere esplicare la propria azione nel *saeculum*.

Parole chiave: Antimachiavellismo e machiavellismo; Controriforma; mediazione; papato; potere temporale indiretto.

[es] Los Jesuitas y el “príncipe” de Maquiavelo: de Ribadeneyra a Gracián. Paradigmas de la mediación

Resumen. El artículo se centra en el antimachiavelismo de los Jesuitas, tratando de sus autores más significativos, de Ribadeneyra a Bellarmino a Gracián, y poniendo de relieve cómo la cultura de la Compañía de Jesús, también desde un punto de vista político, practica el paradigma de la mediación, lo que le permite asimilar, a pesar de la oposición de fondo, diversos aspectos del maquiavelismo para poder explicar su acción en el *saeculum*.

Palabras clave: Antimachiavelismo y maquiavelismo; Contrarreforma; mediación; papado; poder temporal indirecto.

[en] The Jesuits and the “Prince” of Machiavelli: from Ribadeneyra to Gracián. Paradigms of Mediation

Abstract. This paper is a study on the jesuitic antimachiavellism, especially about Ribadeneyra, Bellarmino and Gracián. The main argumet is the paradigm of the mediation, that makes possible to the *Societas Jesu*, at the begenning of Modern Age, a relation between machiavellism, notwithstanding the condemnation, and his mission in the *saeculum*.

Keywords: Antimachiavelism and maquiavelism; Counter Reformation; mediation; papacy; indirect temporal power.

I

L'antimachiavellismo gesuitico fra '500 e '600 costituisce una delle espressioni più interessanti e specifiche non solo per indagare le alterne sorti dell'opera del Segretario,

* Università di Napoli Federico II, Italia
gennaro.barbuto@alice.it

ma anche per comprendere una delle forme peculiari della Chiesa moderna. Il pensiero politico dell'ordine più influente della Chiesa della Controriforma si profilava e si chiariva, cimentandosi con l'autore che più di tutti rappresentava una pericolosa sfida per cattolici e protestanti. Machiavelli non poteva essere semplicemente esorcizzato, condannandolo all'inferno bibliotecario dell'Indice dei libri proibiti o bruciandone la effigie, come fecero i gesuiti di Ingolstadt nel 1615 apponendole la sentenza: "uomo scaltro e subdolo, gran fabbro di cogitazioni diaboliche"¹, e nemmeno poteva essere accantonato con pagine meramente censorie se non contumeliose.

Il rischio che si assunsero i gesuiti fu di confrontarsi con il pensiero di Machiavelli, cercando di capire e di sceverare fra quanto potesse risultare assimilabile a una prospettiva controriformistica e quanto, invece, fosse del tutto ostico ed estremamente pernicioso per una istituzione, che, nonostante la *Glaubenspaltung*, intendeva continuare a esercitare la sua egemonia spirituale e culturale sulle parti dell'Europa rimaste ancora fedeli al suo messaggio, estendendola al mondo intero attraverso le missioni, in particolare di appartenenti alla *Societas Jesu*.

La posta in gioco, in altri termini, fu l'assunzione di un ruolo non secondario nell'agone politico moderno, senza destinarsi a una esclusione autoemarginante. Un ruolo che la Chiesa tridentina riuscì, fra gravissime crisi politiche e religiose, a preservare, dalla conclusione del Concilio di Trento fino alla guerra dei trent'anni, la quale sancì il fallimento del progetto di riconquista e restaurazione cattolica e incrinò definitivamente la primazia spagnola nel Continente. Se la Chiesa di Roma, fra XVI e XVII secolo, restò al centro nella vita delle istituzioni politiche e culturali europee, fu in buona parte grazie alle capacità organizzative e intellettuali della Compagnia dei gesuiti, ordine secolare, che agiva profondamente nella società in virtù delle sue pratiche pedagogiche e dei suoi collegi (rivolti alle future classi dirigenti), della sua attività missionaria e predicatoria, dell'esercizio, anche nelle corti e presso i re, della confessione sacramentale, e di una produzione teologica, filosofica e giuridico-politica di altissimo livello. Non fu, quindi, affatto casuale se nei momenti di maggiore incandescenza politica, in prima fila Roma schierasse gli scrittori gesuiti.

II

Verso il volgere del '500 fu pubblicato un libro in Spagna da parte di una delle menti più brillanti e dei più raffinati scrittori della *Societas Jesu*, Ribadeneira. A Madrid, nel 1595, dedicato al futuro Filippo III, fu stampato il *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano, para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*².

Pedro de Ribadeneira (Toledo 1526 - Madrid 1611), entrato molto giovane nella Compagnia appena fondata nel '34, fu segretario e uomo di fiducia di Ignazio di Loyola. Dopo avere studiato a Parigi e a Padova, fu docente di retorica al Collegio germanico di Roma. Venne, poi, incaricato di recarsi nelle Fiandre per ottenere da

¹ Il testo latino in O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, I, Torino, Loescher, 1883, p. 70.

² M. Olivieri, "Lo scudo di carta' del reverendo padre (l'Antimachiavelli di Pedro Ribadeneira S.J.)", *Annali dell'Università per stranieri di Perugia*, 2, 1994, pp. 131-63; J. M. Forte, "Pedro Ribadeneira y las encruizadas del antimachiavelismo en España", in J. M. Forte y P. López Álvarez (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura Española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 167-79.

parte di Filippo II il riconoscimento della Compagnia in quelle province, conseguendo un esito positivo. Assunse, in seguito, notevoli incarichi per la Compagnia, essendo molto stimato anche dai successori di Ignazio, Diego Laynez e Francesco Borgia, che gli affidarono la guida della provincia di Toscana e di quella siciliana. In seguito alla politica antispagnola di Gregorio XIII, venne allontanato insieme ai gesuiti suoi connazionali dall'Italia e rientrò in Spagna, prima a Toledo e poi a Madrid. In quest'ultima fase della sua vita, più che trentennale, si dedicò all'attività letteraria.

La vita e le opere di Ribadeneyra dimostrano anche che la *Societas Jesu* fu tutt'altro che un monolite, assumendo, invece, specificità nazionali, fra le quali, sia per la patria di sant' Ignazio sia per la preminenza della monarchia iberica nel sistema degli Stati europei, fu determinante quella spagnola. Non solo al fondatore, ma anche ai suoi immediati successori, tutti spagnoli, Ribadeneyra dedicò importanti biografie. A Madrid nel 1583 fu pubblicata in castigliano la vita di Ignazio di Loyola, già edita in latino nel 1569, cui fecero seguito, sempre in castigliano, le biografie di Borgia (1592), di Laynez e di Alfonso Salmeròn (1594), precedute nel 1588, ancora a Madrid, dalla *Historia eclesiástica del cisma del Reyno de Inglaterra* e nel 1589 dal *Tratado de la tribulación*: tutte opere di successo così come il *Libro de las vidas de los santos* (Madrid 1599).

Ribadeneyra, dunque, si distinse, disimpegnandosi in incarichi diplomatici e di governo, ma soprattutto per le sue opere, che, grazie all'adozione del castigliano del quale divenne uno dei maggiori prosatori cinquecenteschi, erano rivolte a un ampio pubblico. I suoi libri non furono dedicati a studi teologici *stricto sensu*, nei quali in quegli anni eccelsero altri gesuiti come Bellarmino e Suárez, ma ad argomenti vari, biografici agiografici ascetici storiografici e politici. Non fu, però, una irrelata produzione composta da *disiecta membra*, che rientravano, invece, in un progetto complessivo, seppur non esplicitamente dichiarato.

Anzitutto i suoi volumi, mediante le biografie dei primi generali della *Societas Jesu*, furono una ampia legittimazione del grande e salvifico ruolo, che il nuovo ordine aveva e avrebbe continuato a esercitare al servizio della Chiesa. Tali biografie, specie quella su Ignazio, insieme alle vite dei santi e al trattato ascetico furono dei modelli dell'eroe³ della Controriforma, che, pur rifacendosi umanisticamente all'ideale eroico del Rinascimento⁴, ne plasmavano la versione di una esistenza esemplare in difesa della religione cattolica e della Chiesa di Roma. Allo stesso modo, sia la storia inglese che il libro politico palesavano l'impegno dei martiri, in particolare gesuiti, e la tensione eroica del principe cristiano. Mentre quest'ultimo costituiva lo *specimen* politico da imitare, i sovrani inglesi, al contrario, rappresentavano l'anti-modello.

III

L'opera di Ribadeneyra si inseriva nella stagione dell'antimachiavellismo cattolico, negli ultimi decenni del Cinquecento molto fervida e sollecitata dalla stessa curia

³ R. De Maio, "L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma", in *Ricerche di storia sociale e religiosa e sociale*, 2, luglio-dicembre 1972, pp. 139-60.

⁴ G. Weise, *L'ideale eroico del Rinascimento e le sue premesse umanistiche*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1961.

romana, della quale furono protagonisti l'oratoriano Tommaso Bozio, ma soprattutto i gesuiti. Il Bozio, con un manipolo di volumi criticò aspramente e sistematicamente Machiavelli, affermando il controriformistico concetto, di ascendenza medievale, del *bellum iustum*, esaltando le capacità guerriere dei principi cristiani, e dimostrando il ruolo positivo della Chiesa nella storia d'Italia.

Nelle opere di Bozio, integerrimo apologeta della Chiesa di Roma e grande erudito tanto da essere incaricato dalla Congregazione fondata da s.Filippo Neri di collaborare con Cesare Baronio nella stesura dei suoi *Annales* (risposta storiografica cattolica alle *Centuriae* del protestante Flacio Illirico), non emerge alcun compromesso con le teorie e i comportamenti suggeriti dal Segretario, ma anche dai *politiques* e dagli scrittori della ragion di Stato. La sua concezione della politica è strettamente ancorata a inscalfibili principi etico-teologici⁵.

In effetti, fra XVI e XVII secolo, il lascito machiavelliano andava intrecciandosi con il diffondersi di altre ideologie politiche, da quella dei *politiques* alla ragion di Stato al tacitismo al libertinismo, che i teologi e filosofi gesuiti non poterono e non vollero eludere. Fra i gesuiti antimachiavellici, notevole più per la sua rinomanza che per la qualità del suo *Iudicium de Nicolai Machiavelli quibusdam scriptis* (1592), è Antonio Possevino, diplomatico al servizio della Chiesa romana nell'Europa settentrionale e orientale e poi influente scrittore. Fra le sue opere è famosa la *Bibliotheca selecta*, edita a Roma, nel 1593 (nel capitolo V della sezione quarta del capitolo XVII in poche pagine è riassunto il giudizio su Machiavelli dello *Iudicium*), che riscosse un successo notevolissimo.

Possevino, sia nello *Iudicium* che nella *Bibliotheca*, censurava Machiavelli (di cui pur riconosceva l'*acumen*), per avere inteso la religione come strumento di potere, per non avere inserito la politica in un ordine provvidenziale (solo confidando in Dio, sosteneva il gesuita, il principe può garantire e dare un fondamento al suo potere), per avere ingiustamente stigmatizzato la corruzione ecclesiastica. Romeo De Maio in una preziosa investigazione sui cataloghi delle biblioteche monastiche alla fine del XVI secolo vi ha riscontrato l'adesione ai modelli proposti dal Possevino nella sua "bibliografia ideale della Controriforma"⁶.

Con la sua voluminosa opera, che impegnò l'autore per diversi anni e apparve sotto l'egida della Compagnia ed è rappresentativa del progetto culturale ed educativo della *Societas Iesu*, Possevino "si pose il problema di fondo di una comune "Coltura degl'ingegni" [è il titolo della edizione in volgare del solo libro I, Vicenza, appresso Giorgio Greco, 1598] da stabilire come modello per le élites dell'Europa cattolicamente riformata e del Nuovo Mondo conquistato alla fede cristiana. Una cultura che, congiungendo "sapienza" e "pietà", diventasse patrimonio della nobiltà europea. Per scendere poi, dai vertici della società, a permeare ed edificare gli umili"⁷. L'antimachiavellismo gesuitico seicentesco sarebbe poi continuato da parte di autori come Claude Clément, gesuita borgognone prima docente a Lione e poi insegnante di erudizione al Collegio imperiale di Madrid, e Thomas Fitzherbert, sacerdote inglese, entrato nella Compagnia nel 1613 (e quindi dopo aver composto la sua opera contro il Segretario) e rettore del Collegio inglese di Roma per più di vent' an-

⁵ P. Craveri, "Tommaso Bozio", in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, 1971, s.v.

⁶ R. De Maio, "I modelli culturali della Controriforma. Le biblioteche dei conventi italiani alla fine del Cinquecento", in Id., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida, 1973, pp. 365-81.

⁷ A. Biondi, "La *Bibliotheca selecta* di Antonio Possevino", in G. P. Brizzi (ed.), *La "Ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981, p. 45.

ni. Ancora, in quei decenni, uno dei più prestigiosi e autorevoli gesuiti, Roberto Bellarmino, il celebre autore controversista delle *Disputationes* (1581-1593), non si sottrasse alla diatriba politica, componendo i tre libri del *De officio principis cristiani* (1619), nei quali, pur non commentando direttamente Machiavelli, argomentava le ragioni della sua riconsiderazione da parte della Compagnia e delineava un principe cristiano esemplare. Bellarmino fu anche il teorico più limpido e dotto della teoria, di ascendenza tomistica, della *potestas indirecta* del pontefice, secondo la quale il papa non era il signore del mondo dal punto di vista temporale. La sua autorità spirituale, che costituiva un primato assoluto, poteva intervenire negli affari politici solo se le decisioni e le azioni del principe mettevano in pericolo o danneggiavano la vita della Chiesa cattolica⁸.

IV

Le pagine di Ribadeneyra e degli altri gesuiti non si spiegherebbero se avulse dal clima politico-religioso europeo, caratterizzato anzitutto dalle guerre di religione in Francia, dove, in seguito alla strage di san Bartolomeo, si era sviluppato un acceso antimachiavellismo ugonotto (si pensi a Innocent Gentillet), che aveva addebitato al pensatore fiorentino la politica demoniaca di Caterina de' Medici. Per giunta, sedate le guerre di religione con l'ascesa al trono francese di Enrico IV, si avviarono trattative di riappacificazione fra la Chiesa romana e il Borbone che, con l'editto di Nantes, avrebbe permesso una compresenza tollerata delle due confessioni in Francia. Sempre in Francia, dopo l'uccisione del re per mano di Francois Ravailac (maggio 1610), fu condannato dal Parlamento di Parigi il libro di Juan de Mariana, *De rege et regis institutione* (1599), accusato di giustificare il regicidio, che provocava imbarazzo e disagio nella stessa Compagnia tanto da suscitare la condanna da parte del generale, Claudio Acquaviva⁹.

Pochi anni dopo l'uccisione di Enrico IV, appariva un'opera di Francois Garasse, *La doctrine curieuse*, dalla veemente esorbitanza. Lo scrittore gesuita ampliava la progenie diabolica di Machiavelli, estendendola non solo, come ormai era diventato consueto, ai *politiques* e ai teorici della ragion di Stato, ma anche ai libertini.

Il *libertinage érudit*, in quegli anni, con epicentro a Parigi, valorizzava dell'Antico e dell'Umanesimo rinascimentale le tendenze di ardua conciliazione con il cristianesimo, dall'epicureismo a Lucrezio a Cardano a Bruno a Vanini. Anche il Segretario rientrava in questa operazione culturale, che, se per un aspetto, minacciava gli assetti dottrinali e istituzionali della Chiesa di Roma, per un altro verso, era consona al progetto assolu-

⁸ Mi sia permesso rinviare a G. M. Barbuto, "Il principe di Bellarmino", in R. De Maio *et alii* (eds.), *Bellarmino e la Controriforma*, Sora, Centro Studi Sorani "V. Patriarca", 1990, pp. 124-70, e Id., *Il Principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Napoli, Guida, 1994.

⁹ Sul Mariana si veda D. Ferraro, *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Milano, F. Angeli, 1989. Sul pensiero politico dei gesuiti nella prima età moderna si legga H. Höpfl, *Jesuitic political thought: the Society of Jesus and the State, c.1540-1630*, Cambridge, University Press, 2008; sul pensiero politico spagnolo cinque-seicentesco rinvio a J. A. Fernández-Santamaría, *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought (1595-1640)*, Lanham-New York-London, University Press of America, 1983 (ed. spagn. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986); J. A. Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, seconda edizione ampliata, Madrid, Ediciones cultura hispánica, 1984; H. Puigdomènech, *Maquiavelo en España*, Madrid, Fundación Universitaria española, 1988.

tistico, perché ritenuto, dai libertini, funzionale a una meditazione elitaria e sprezzante verso la *populace*. Ancora, non dissimile dal tono di Garasse risultava quello di Claude Clément nel suo *Machiavellismo degollado* (1637), dedicato a Filippo IV, nel quale celebrava la monarchia spagnola quale roccaforte della vera prudenza e sapienza cristiana contro la “astuta y depravada prudencia de Machiavelo” (p. 5), elevandola ad *exemplum* della “mas legitima, firma y docta razòn de Estado” (p. 187).

Clément avallava le sue tesi, secondo le consuete procedure testuali gesuitiche, con una costellazione di fonti, dai Padri ai Dottori della Chiesa (con evidente preferenza per Tommaso d’Aquino) ai pensatori e polemisti e controversisti gesuiti (da Possevino a Bellarmino a Ribadeneyra). Sulla base di questa malleveria, Clément sanzionava l’opera di Machiavelli, che diventava il *caudillo* degli *Atheopoliticos*, degli *estadistas*, cultori di una vera e propria “Religión politica” (p. 23), che aveva i suoi corifei in Tacito nei teorici della ragion di Stato nei *politiques* negli ugonotti in Bodin. I seguaci di questa setta, alla stessa stregua delle élites libertine, disprezzavano la superstizione del volgo e facevano un uso strumentale della religione, in quanto serviva “para contener al pueblo” (p. 35).

D’altra parte, oltre alla Francia e ai suoi conflitti politico-religiosi e alle loro conseguenze, e oltre alle rivolte nelle Fiandre, alla fine del XVI secolo l’attenzione della Compagnia era catalizzata anche da un altro fronte, la guerra fra Spagna e Inghilterra, al cui scisma Ribadeneyra dedicò una sua cospicua opera storiografica. La monarchia spagnola era presentata, quindi, quale baluardo della Chiesa romana. Non a caso il libro antimachiavellico di Ribadeneyra era dedicato al futuro Filippo III. Per di più, l’Inghilterra fu, poi, al centro di un durissimo scontro fra re Giacomo I, con i suoi teologi anglicani, e la Compagnia. I gesuiti furono considerati responsabili della fallita Congiura delle polveri (nov. 1605), che avrebbe dovuto provocare una devastante esplosione nel Parlamento durante la seduta inaugurale alla presenza del sovrano. Giacomo I ne profitò per imporre ai cattolici inglesi l’*Oath of allegiance*.

Contro questo giuramento di fedeltà si scatenò una copiosa pubblicistica da parte gesuitica, a cominciare da Roberto Bellarmino e Francisco Suárez. In questa occasione il re e i suoi teologi si scagliarono contro i gesuiti (in particolare, il loro superiore inglese Henry Garnet, che fu condannato a morte per essere reputato responsabile della Congiura), per l’adozione di un atteggiamento ‘machiavellico’, ossia per il fatto di non rispondere con franchezza alle domande dei giudici, ma di nascondere la verità mediante la *aequivocatio*, vale a dire l’ambiguità linguistica e la dissimulazione. Infine, sempre nei primi anni del XVII secolo, i gesuiti furono fra i protagonisti delle polemiche scaturite dall’Interdetto di Venezia, nelle quali il nome di Machiavelli era spesso evocato, ora da una parte ora dall’altra, contro gli avversari.

V

L’opera antimachiavelliana di Ribadeneyra ebbe un notevolissimo riscontro da parte dei lettori non solo iberici. Ebbe successive riedizioni ad Anversa e Madrid e traduzioni in latino, francese e italiano. Questo libro può essere definito una sorta di *Manuale dell’antimachiavellismo* gesuitico, ma, più in generale, della Chiesa controriformistica. Sarebbe, però, una lettura parziale etichettarlo come un mero *Anti-Principe*. In questa opera si può osservare che l’atteggiamento dei pensatori gesuitici nei confronti di Machiavelli fu più complesso e non riducibile a una semplice repulsione.

Si badi bene, non si vuole per nulla indulgere a quel ritratto del gesuitismo, quale machiavellismo mascherato, che sin dal XVI secolo circolò molto nelle corti e negli ambienti intellettuali europei per condannare la Compagnia, colpevole di essere troppo proclive, mediante atteggiamenti tartufeschi e improntati alla seduzione e manipolazione spirituale, al potere e alle ricchezze. Si trattò, invece, di Machiavelli, ma anche di altre forme, *in rebus politicis*, del Moderno, ad esempio la ragion di Stato, di capire quanto potesse, anzi dovesse, essere introiettato e mediato nell'*agire nel mondo* dei gesuiti *ad majorem Dei et Ecclesiae gloriam*. Lo scopo fu quello di elaborare una forma cattolica della politica moderna. Ne è dimostrazione la lettera al "cristiano e devoto lettore", che apre il *Tratado* (pp. 33-39). Nella *Lettera*, Machiavelli era ritenuto il progenitore della teoria della ragion di Stato e di quella dei *politiques*. "I politici del nostro tempo" (p. 37), "sventurati" (p. 36) tanto da scatenare l'ira divina per il sovrabbondare dei peccati, avevano, nella requisitoria del gesuita spagnolo, il loro mentore in Machiavelli, "uomo malvagio, ministro di Satana" (p. 34). Tuttavia, non sarebbe difficile far presente che sia la ragion di Stato, in quanto paradigma della conservazione¹⁰ e "governamentalità" (Foucault), sia le proposte dei *politiques*, rivolte alla soluzione del conflitto religioso, non appartengono alla genealogia del pensatore fiorentino.

Ma tale acribia esegetica non poteva importare agli antimachiavellici gesuiti. Citare il Segretario quale archetipo della cattiva ragion di Stato, che aveva avuto il suo precursore antico in Tacito ("pagano, idolatra e nemico di Cristo", il quale aveva narrato la vita di un "imperatore così vizioso, disonesto, avido e crudele e così vituperato dagli stessi storici latini, come fu Tiberio", p. 36), se era senz'altro esegeticamente implausibile e fonte di confusione, era, però, idoneo alla strategia gesuitica di denuncia del potenziale eversivo per la religione cattolica e per la Chiesa, che queste diverse ideologie politiche potevano sprigionare. Ma l'opera di Ribadeneyra conteneva anche una *pars construens*:

affinché nessuno pensi che io respingo ogni ragion di stato... e le regole della prudenza con le quali, oltre all'aiuto divino, si fondano, si migliorano, si governano e si conservano gli stati, dico subito che esiste la ragion di stato e che tutti i principi debbono averla sempre davanti agli occhi se vogliono saper governare e conservare i propri stati. Ma occorre ricordare che non esiste una sola ragion di stato ma due: una falsa ed apparente, un'altra solida e veritiera; una ingannevole e diabolica, l'altra certa e divina, una che dello stato fa religione, l'altra che della religione fa stato, una insegnata dai politici e fondata sulla vana prudenza e sui mezzi umani e vili, l'altra insegnata da Dio, che si basa sullo stesso Dio e sui mezzi che Lui con paterna provvidenza dà ai principi, insieme alla forza di ben usarli, come Signore di tutti gli stati (p. 38).

In queste parole emergono con chiarezza la non accondiscenza a un mero rifiuto delle espressioni del politico moderno e la filigrana teorica di *mediazione* con esse, che percorreva l'opera del gesuita spagnolo ed era rappresentativa di un sentire diffuso nella Compagnia. Peraltro, non si dimentichi che la fortuna della ragion di Stato era principitata con l'omonimo testo di un ex gesuita, Giovanni Botero, menzionato dallo stesso Ribadeneyra.

¹⁰ G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Il mulino, 1988.

D'altro canto, l'atteggiamento di Ribadeneira non risultava eterogeneo rispetto a quell'empirismo della scienza politica spagnola barocca, che è stato sottolineato da Maravall nei suoi magistrali studi¹¹. In questa temperie intellettuale, Alamos de Barrientos, che concludeva la sua ponderosa opera su Tacito nei medesimi anni del *Tratado*, nel 1594 pur pubblicandola a Madrid nel 1614, costituiva, con una maggiore accentuazione (tipica dei tacitisti cinque-seicenteschi) dell'autonomia del pragmatismo politico e una maggiore attenzione agli *arcana Imperii* ma sempre nell'ambito di una mentalità controriformistica, una testimonianza significativa:

To one side of Alamos [Alamos de Barrientos, autore del *Tacito espanol ilustrado con aphorismos*] stands an approach to politics dominated by the ethical premises and the anti-Machiavellian polemic of the late sixteenth century; to the other lies the growing complexity of a more secular and pragmatic view of politics dominated by the conditions of the new age¹².

VI

Nella sua opera sul virtuoso principe, Ribadeneira, per appurare la coerenza fra religione cristiana e retto uso della ragione naturale illustrata dai classici, dispiegava un apparato di fonti, che umanisticamente dedicava ampio rilievo a Cicerone. La strategia citazionistica di Ribadeneira era coerente con la *Ratio studiorum*. Il lascito umanistico nei collegi gesuitici non veniva affatto espulso da una prospettiva educativa, che, pur non trascurando le scienze e la matematica, valorizzava le *humanae literae*, integrate e sublimite dall'apice teologico.

Era una *mediazione* pedagogica, grazie alla quale, nella *Ratio* così come nel *Tratado* ma, in generale, nelle opere gesuitiche, tesaurizzando l'eredità tomistica, l'Antico veniva selezionato e interpretato alla luce della rivelazione cristiana e della sua versione cattolica. Quest'ultima, a sua volta, in contrasto con il principio luterano della *sola scriptura*, si era sedimentata in una tradizione, costituita dai padri, dai dottori della Chiesa, dai decreti conciliari e dai pronunciamenti pontifici. Ribadeneira, quindi, nel suo *Tratado* fruiiva di un ampio ventaglio di fonti classiche ed ermetiche, da Platone ad Aristotele a Ermete Trismegisto a Giamblico a Cicerone e Orazio, e citava gli stessi scrittori prediletti da Machiavelli, come Senofonte Tito Livio Plutarco. Era l'esibizione di una cultura greca e romana, che risultava del tutto affine a quel classicismo (che fu la tipologia umanistica di lunga durata in età moderna fino al romanticismo) divulgato e piegato ai fini controriformistici¹³.

Ancora, introducendo una singolare variante (ma gli esempi di altri autori della Compagnia potrebbero moltiplicarsi) nella storiografia umanistica, Ribadeneira menzionava non solo pagine bibliche, ma anche episodi tratti dalla storia ecclesiastica medievale e moderna, per asseverare che il principe dovesse rispettare Dio,

¹¹ J. A. Maravall, *Estudios de historia del pensamiento espanol. Serie tercera. El siglo del Barroco*, op. cit.

¹² Fernández-Santamaría, *Reason of State and Statecraft*, op. cit., p. 195.

¹³ M. Fumaroli, *L'età dell'eloquenza. Retorica e "res literaria" dal Rinascimento alle soglie dell'età classica*, tr. di E. Bas, M. Botto, G. Cillario, Milano, Adelphi, 2002, pp. 259-492 (sui gesuiti); A. Quondam, "Il metronomo classicista", in M. Hinz-R. Righi-D. Zardin (eds.), *I gesuiti e la "Ratio studiorum"*, Roma, Bulzoni, 2004, pp. 379-508; sulla *Ratio studiorum* si veda anche G. P. Brizzi, *La "Ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981.

i sacerdoti e le loro immunità e che il successo arridesse ai regnanti cattolici. Si palesava, dunque, un duplice apparato di prove di giustificazione dell'accordo fra cattolicesimo e politica: per un verso, argomentazioni razionali fondate su autori classici e, per l'altro, una accumulazione manieristica di eventi che ne comprovavano la verifica storica.

VII

Ribadeneyra non emetteva un liquidatorio rifiuto inappellabile della politica moderna. Piuttosto, in virtù di un accreditamento umanistico e secondo il metodo prediletto dalla Compagnia, il suo atteggiamento inclinava all'adattamento e all'adeguamento delle istanze moderne, subordinandole al magistero ecclesiastico e papale.

La Chiesa, in quanto istituzione terrena e ultraterrena, che vive nel mondo ma non è del mondo, non può limitarsi alla condanna né può abbandonare gli uomini al predominio diabolico, ma, per quanto possibile, deve tradurre la volontà divina nel *saeculum*. Illustrando tale concezione, Ribadeneyra, in particolare nel *Tratado* ma anche nelle altre sue opere, affrontava una questione gravissima, che Machiavelli aveva valutato in modo spregiudicato ma profondamente drammatico, vale a dire la presenza del male in politica e la relazione di quest'ultima con la necessità.

Il gesuita realizzava una metamorfosi di un concetto chiave del pensiero di Machiavelli, per il quale il principe doveva "entrare nel male" (*Principe* XVIII), se necessitato dalla salvezza del proprio Stato. *Ex malo bonum*, sia per Machiavelli che per Ribadeneyra. Per il primo, il male è male storico, ineluttabile esito della propensione degli uomini a essere cattivi e dell'alternarsi furioso e tragico delle vicende umane, le quali acquistano senso solo grazie alla virtù di principi "eccellentissimi" e di popoli "savi", che sappiano dare ordini e leggi ai loro Stati. Secondo Ribadeneyra, invece, il male, scaturito dal peccato originale, è la rivolta dell'uomo, sedotto dal diavolo, al comando di Dio. Ma Dio si manifesta nella storia anche attraverso il versante negativo delle vicende umane.

Ribadeneyra nel *Tratado* con acume trascoglieva dal *Principe* proprio quel passo del capitolo XVIII, nel quale Machiavelli aveva insegnato al principe a dissimulare i suoi vizi e simulare la sua virtù, se "necessitato", ovvero se lo esigesse la contingenza politica. In prima istanza, per evitare equivoci e denunciare apertamente il *Principe*, massime in quel capitolo XVIII, che conteneva le più urticanti delle pagine machiavelliane, il gesuita denunciava che: "tutte queste sono parole [...] uscite dall'inferno per distruggere la religione e strappare dal petto del principe cristiano con un solo colpo tutte le virtù. Si tratta di una dottrina contraria non solo agli insegnamenti della nostra santa religione, ma anche ai dettami del buon senso, della retta ragione e di ogni sana filosofia" (II, cap. II, p. 13). Tuttavia, le stesse tattiche simulatorie e, soprattutto, dissimulatorie potevano essere accolte, purché fossero assunte per il bene della Chiesa. I principi cristiani veramente "timorosi di Dio",

andando tra nemici è necessario che vadano armati e usino con gli ipocriti una certa dissimulazione. Però stiano bene attenti nel guardare fino a che punto possono giungere senza offendere Dio, e i termini e i limiti del loro artificio, perché, essendo principi cristiani e discepoli di Cristo, non diventino discepoli di Machiavelli (Ivi, II, cap. IV, p. 24).

Nella stessa guisa, offrendo una garanzia etica a quei cattolici e a quei gesuiti (ad esempio, inglesi, i quali si servivano della *aequivocatio*), che svolgevano la loro missione in Paesi governati da principi eretici, sosteneva che

non va considerato un inganno custodire con un grandissimo segreto i propri pensieri ed azioni, come non è menzogna ma prudenza dissimulare molte cose o sorvolare su di esse perché molte cose vanno dissimulate per non sembrare troppo curiosi... Parimenti non è menzogna quando per grave necessità si esprima la verità in forma equivoca [come avrebbero fatto, appunto, i gesuiti inglesi nel difficilissimo momento della imposizione del giuramento di fedeltà], pensando che l'ascoltatore possa interpretare le parole con un senso diverso. Questo può essere riferito anche alle azioni che, soprattutto in tempo di guerra, è necessario compiere con grande circospezione affinché il nemico possa equivocarsi sulle reali intenzioni. Tutto ciò significa agire con prudenza e per il bene della società. E come dice il dottor Navarro, vi sono due arti della simulazione: quella di chi mente, fingendo esistente una cosa che in realtà non c'è, e viceversa, e quella di chi senza alcun inganno dà ad intendere una cosa per l'altra, con prudenza, quando la necessità lo richieda" (Ivi, II, cap. IV, pp. 26-27).

Una prudenza cristiana contro una astuzia machiavellica e demoniaca, se una determinata situazione politico-religiosa lo imponesse. Dunque, anche per Ribadeneira vigeva il criterio della necessità, ma era una 'necessità provvidenziale'. Erano una prudenza e una dissimulazione, che, mediante una resistenza coscienziale e una riserva nel foro interno, costituivano una peculiare esplicitazione di quella *accomodatio*, che per i gesuiti era un principio basilare della loro vita secolare, sin dall'inizio della loro storia. Era una sorta di *adaequatio rei et religionis*.

VIII

Laddove, invece, l'attacco gesuitico non accettava compromessi era sulle premesse fondanti dell'azione politica e sulle pagine machiavelliane riguardanti la Chiesa di Roma. Gli argomenti, che venivano svolti contro Machiavelli riguardavano il ruolo della Provvidenza nella storia e nella politica. I gesuiti, più di tutti, subito percepirono che la politica machiavelliana era senza *fundamentum*, che essa non era garantita da alcun ordine metafisico o trascendente.

La politica, per il Segretario, è prassi che vive delle contraddizioni, delle antinomie, delle aporie della realtà, senza l'illusione di rimuoverle con il richiamo a un *kosmos* di norme stabilite e fisse. La politica, immersa in un divenire eracliteo al quale deve adeguarsi, è una tensione ellittica fra conflitto e unità. Se l'unità, assicurata dalle armi proprie, dalle leggi e dalla religione, soffoca il conflitto socio-istituzionale, la vita di una *res publica* diventa asfittica e inefficace. D'altro canto, se il conflitto diventa fazioso senza sfociare nel "bene comune", la comunità viene travolta dal continuo mutare degli eventi. Tale concezione presuppone che nessun intervento divino guidi la mano del principe: l'azione del principe è un agone meramente mondano, che mette alla prova la sua responsabilità e la sua libertà. La conseguenza è che non solo la Chiesa venga aspramente accusata da Machiavelli per la sua corruttela, ma che essa non possa rivendicare alcun ruolo politico. Anzi, la sua

azione era stata nefasta, avendo impedito il conseguimento di una unità statale in Italia. I gesuiti contestano le tesi machiavelliane appellandosi, per un verso, al modello aristotelico-tomistico e a una concezione organicistica (che li induce a ripudiare la valorizzazione del conflitto da parte del Segretario) e, per l'altro verso, esaltando il ruolo della Provvidenza attraverso la mediazione ecclesiastica e pontificia: "Ciò che dice questo perverso maestro non è altro che negare Dio e la Provvidenza, escludendoli dai consigli che fornisce per la salvaguardia dello Stato, come se Dio non avesse parte alcuna nella vita della società e come se non fosse lui a dispensare e conservare i regni" (ivi, II, cap. 24, pp. 24-25).

La Chiesa media fra Provvidenza e mondo, in quanto è *corpus mysticum*. Sua missione è dare *consistenza storica* alla parola e al volere divino. La Chiesa di Roma è antica, perpetua e

sempre fu ed è una, perché Dio, che rivela i misteri, è uno; la Chiesa, a cui si rivelano, è una; e il Capo della Chiesa che è il Sommo Pontefice, per mezzo del quale si rivelano, è uno; perché le medesime cose rivelate, che appartengono alla fede, sempre sono le uniche e mai si cambiano, sebbene nella Chiesa altre che non appartengono alla fede, si mutino (I, cap. V, p. 62).

La Chiesa, secondo la precettistica di Ribadeneyra, illumina attraverso consiglio (che richiamava il consiglio dei teologi suggerito da Botero al principe) e confessione:

E quando si è in dubbio se una cosa sia o meno lecita, o contraria alla Legge, la stessa prudenza insegna a consultare i teologi e le persone che Dio ha posto nella sua Chiesa come maestri e guide per gli altri, risolvendo questo problema prima di procedere ulteriormente. Per queste occasioni, alcuni principi cristiani e timorati di Dio sono soliti avere un consiglio che chiamano di coscienza, nel quale si tratta esclusivamente tutto ciò che riguarda la coscienza del principe e i doveri che egli deve compiere riguardo a Dio" (II, cap. 31, pp. 131-132).

In modo precipuo, alla confessione, per la sua sacramentalità e per la sua segretezza che consentiva un dialogo più intimo con il principe da parte del sacerdote il quale per il suo ruolo assumeva in quel momento una rilevanza assoluta, i gesuiti, non solo nella loro esperienza (si pensi a Pierre Cotton confessore alla corte di Francia) ma anche dal punto di vista teorico-parenetico, attribuivano speciale importanza. Ne definiva bene il valore Bellarmino nel *De officio principis*:

Confessarius duas gerit personas, Iudicis, et Medici... Confessarius igitur, qui est iudex loco Dei, non debet esse contentus ea confessione quam facit Princeps, vel aliunde novit quam male administrari sui in Republica administranda se gerant [...] Denique non potest Confessarius absolvere poenitentem suum, quantum vis Principem, nisi satisfacere serio sit paratus: nec solum satisfacere Deo per iniuncta ieiunia, almosynas, preces, et alia poenitentiae opera, sed etiam satisfacere iis, quibus forte debet, in restituendo fame, in resarciendis detrimentis, in aere alieno solvendo, in stipendiis, suo tempore non tributis. Saepe enim Principes multa debent subditis, quae illi exigere non audent, ne forte iram Principis incurrat (I, cap. VI, pp. 512-513).

Solo, dunque, avendo esercitato con rigore e autonomia la propria investigazione nell'anima del principe, il confessore poteva spargere i suoi basami terapeutici, purché il governante si impegnasse seriamente sia nel rispetto reverente verso Dio e la sua Chiesa, sia nella amministrazione concreta della sua autorità, come la scelta dei ministri e l'acuminato scrutinio del loro potere fino ai comportamenti più minuti e regolati da un imparziale senso della giustizia nei confronti dei sudditi, soprattutto se umili, dei quali il sacerdote si faceva tutore e portavoce.

IX

Queste diverse pratiche di potere e di *mediazione*¹⁴ (magistero consiglio confessione predicazione), esercitate dalla Chiesa cattolica, nelle quali si distinguevano i gesuiti, si fondavano su tre tipologie di giustificazione:

- a) una giustificazione ecclesiologica, secondo la quale, proprio in polemica con le diverse espressioni della Riforma, da parte romana, sin dal Concilio tridentino, era stata ribadita con forza la sacramentalità del sacerdozio e della istituzione ecclesiastica;
- b) una giustificazione teologica, secondo la quale la eucarestia non era semplice simbolo, ma piena transustanziazione, ossia *corporeizzazione* di Cristo nella vita della sua Chiesa, garantendo ad essa, ogni volta che l'officiante pronunciava le formule liturgiche, la sua presenza;
- c) una giustificazione filosofica, in virtù del concetto di *analogia entis* (abborrito ed esecrato dai teologi protestanti, da Lutero a Karl Barth), che inarcava un *ponte ontologico* fra Dio e uomo, non destinando quest'ultimo a una lontananza abissale e rassicurandolo mediante il sussidio della Chiesa di Cristo. Un concetto, che, formulato e argomentato da Tommaso d'Aquino, fu ripreso e rielaborato dai teologi della Seconda Scolastica (*in primis*, Suárez), con una speciale attenzione e cura per l'essere individuale.

In tale visione, lo Stato, essendo un *ens naturalis*, si inquadra in un ordine divino, che si epifanizza nella storia attraverso l'azione della Chiesa. In questo modo, la politica non è abbandonata all'alea del divenire storico e non viene affidata alla tragica scelta del principe, che percorre un angusto crinale fra "ruina" e "salute" della *res publica*. Dio assiste il principe, purché egli sia virtuoso e obbediente alla Chiesa di Roma e al suo papa.

Lo stesso concetto machiavelliano di "occasione" viene trasvalutato dai gesuiti e diventa non più il *kairòs* della virtù politica, ma una apertura dell'evento temporale all'intervento divino. La storia, come affermavano Ribadeneira e i gesuiti con una profluvie, sempre ossessivamente ribadita, di esempi, dimostrava che i principi fedeli e difensori della Chiesa cattolica, sono guidati dalla Provvidenza divina e dalla sua *immanenza* ecclesiastica nel mondo, che ne garantiscono il successo e la prosperità.

¹⁴ Quanto sia decisiva e *strutturale* la categoria di mediazione nel pensiero gesuitico è riscontrabile anche nella cultura di papa Francesco. Si veda, ad esempio, il testo del suo intervento al Congresso internazionale di filosofia, dallo stesso Bergoglio propiziato, svoltosi nel settembre dell'85 a San Miguel in Argentina, sul tema "Evangelizzazione della cultura e inculturazione del Vangelo", ripubblicato in forma rivista dal papa sulla *Civiltà cattolica*, n. 3970 del 28 nov. 2015, con il titolo di *Fede in Cristo e Umanesimo*.

I principi cattolici sono favoriti nelle battaglie e hanno uno spirito guerriero contrariamente a quanto sostenuto da Machiavelli. Dio provvidente elargisce la gloria umana (che per Machiavelli era l'unico obiettivo) ai principi cristiani, ma sempre in vista della vera gloria celeste, che deve essere l'unico vero scopo. I fallimenti e le sconfitte sono derivati non dalla imperizia militare e politica dei principi cristiani, ma dal castigo divino per la purificazione dei peccati loro e dei loro popoli.

X

Anche se i gesuiti convalidano la derivazione popolare del potere (e tale sottolineatura li ha accreditati di un presunto democraticismo), essa deve essere interpretata e validata dall'autorità ecclesiastica, come attestano i rituali della unzione e della incoronazione. I teorici politici della Compagnia, da Ribadeneyra a Bellarmino a Suárez a Clément, ricusano una concezione assolutistica della sovranità. Anzi, i gesuiti, in specie Bellarmino ma non solo, teorizzano la *monarcomachia papale*, ossia il diritto del Pontefice (qualora accerti il carattere scismatico o eretico o anticlericale del principe) di scomunicarlo, deporlo ed emancipare il popolo dalla sua obbedienza. Anche la categoria di tirannide acquista una nuova accezione: in sostanza, la tirannide si identifica con il machiavellismo, vale a dire con una politica non ossequiosa verso i dettami divini ed ecclesiastici. In questo modo, il principe, seppur autonomo e libero nelle operazioni, che non intacchino il potere ecclesiastico, viene inserito, non appena la sua politica sfiori questioni di attinenza religiosa, in un reticolo obbedienziale che, partendo dal confessore personale culmina nell'autorità dei vescovi e del papa. Non è ammessa, quindi, alcuna libertà di coscienza o di tolleranza verso gli eretici. Per di più, i gesuiti antimachiavellici non si sentono esonerati dal dare ai principi suggerimenti specifici per l'amministrazione di una equa giustizia e di una politica finanziaria che non risulti vessatoria. E' una *governamentalità controriformistica*, che manifesta, anche per questo riguardo, l'attenzione e la non mera ripulsa da parte cattolica, in modo precipuo gesuitica, all'evolversi della politica cinque-seicentesca verso poteri, che articolassero una centralizzazione e una razionalizzazione statale.

XI

La politica, dunque, attraverso le sue molteplici declinazioni, è teologicamente fondata. Tale fondamento, però, non è un mistero, non è la terribile predestinazione calvinista. La politica non viene esiliata dalla volontà divina. La Provvidenza si rende *visibile* nella storia attraverso la Chiesa. Appare qui in tutta la sua evidenza il tema della *visibilità* della Chiesa cattolica, indagato in un memorabile saggio (1923) di Carl Schmitt¹⁵. La visibilità, che mai come nel periodo della Controriforma la Chiesa di Roma intese evidenziare per suffragare in una tangibile concretezza il suo ruolo di istituzione fra Dio e l'uomo, fu celebrata nella straordinaria stagione pittorica barocca (in particolare nelle chiese gesuitiche), che caratterizza proprio i Paesi cattolici durante la maggiore diffusione dell'antimachiavellismo.

¹⁵ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Bologna, Il mulino, 2010 (ed. or., 1923).

Non a caso, nel testo fondativo della Compagnia, gli *Esercizi spirituali*, Ignazio di Loyola raccomandava una visione interiore, mediante l'occhio della mente, degli episodi evangelici e dei misteri divini. Era una sorta di *propedeutica immaginativa* alla meditazione e alla preghiera quotidiane. E, infatti, Roland Barthes ha parlato dell'"imperialismo radicale dell'immagine" nell'opera ignaziana¹⁶.

L'uomo, per la Chiesa della Controriforma, non viene lasciato solo davanti a Dio, ma tutta una serie di intermediari, a cominciare dal confessore fino al papa, così come, in una sacra dimensione, la Madonna e i santi, propiziano l'incontro del fedele con la trascendenza. Lo stesso principe non deve impegnarsi da solo nella sua lotta con "fortuna", "caso", "accidente", ma viene sollecitato e corretto nella sua prassi politica dalle autorità ecclesiastiche. Il provvidenzialismo storico e politico dei gesuiti li induce a non piegare pienamente il loro antimachiavellismo al paradigma conservativo, propri della ragion di Stato, anche se temi e suggestioni di quest'ultima ne tramano la tessitura teorica. La Provvidenza non solo preserva e difende, ma provoca un accrescimento storico (per esempio, scoperte, conquiste, missioni, delle quali i gesuiti erano protagonisti), perché, come ammonisce il dettato evangelico, alla fine dei tempi sarà presente un solo pastore e un solo gregge.

Questa fiducia, però, non comprendeva, coerentemente alle tesi antichilistiche di Agostino, alcuna propensione a un millenarismo, come quello dell'antimachiavellismo di Campanella (non a caso censurato da Bellarmino), che profetizzasse un regno di Cristo sulla terra dopo la vittoria sull'Anticristo. Sarebbe stato un regno millenario, che, nella versione utopistica di Campanella, proiettava nel futuro contenuti profondamente eversivi di ogni autorità mondana.

XII

Una generazione posteriore agli autori gesuiti finora tenuti presenti, una estrema e originale riflessione di grande rilevanza nell'antimachiavellismo della *Societas Jesu* a metà del XVII sec. è articolata da uno degli esponenti più illustri del *Siglo de oro*, Baltasar Gracián¹⁷, che trascorse una "vida alternante"¹⁸ all'interno della Compagnia. Lo scrittore spagnolo si mostrava ricettivo verso un machiavellismo estenuato e del tutto privo non solo, come era scontato in gran parte dell'Europa seicentesca, del repubblicanesimo del Segretario, ma anche della sua energia fondativa di nuovi ordini.

Tutte le strategie comportamentali di tale adattamento del machiavellismo, dalla simulazione, alla dissimulazione, alla prudenza, alla segretezza degli *arcana Imperii*, al binomio essere – apparire che, nel gesuita spagnolo, si disponeva quasi in una sovrapposizione e in una *dissolvenza*, venivano suggerite da Gracián a chiunque volesse eccellere e, in particolare, al sovrano non tanto per una politica espansionistica, come era nell'opera machiavelliana, ma per una intenzione conservativa. Il gesuita spagnolo, per giunta, privilegiava (anche in questo caso in netta differenziazione da

¹⁶ Sade, *Fourier; Loyola*, Paris, Seuil, 1971; trad. it. Torino, Einaudi, 2001, p. 55.

¹⁷ Sul suo rapporto con Machiavelli si vedano S. Arnaldi, *Maquiavelo y Batasar Gracián. De la soberanía a la gubernamentalidad*, in Forte-Álvarez, *op. cit.*, pp. 99-100; V. Dini, "Machiavelli e Gracián: arte della prudenza, politica, elaborazione del mito dello Stato", in L. Bianchi-A. Postigliola (eds.), *Dopo Machiavelli*, Napoli, Li-
guori, 2009, pp. 127-51.

¹⁸ M. Batllori, *Gracián y el barroco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958.

Machiavelli) l'uomo riflessivo, che sa dominare le passioni con la ragione e sa attuare una oraziana *aurea mediocritas*.

Nelle opere gracianesche circola un lessico di sapore machiavelliano, dalla occasione alla circostanza delle cose (che, per il gesuita docente di “casi di coscienza” a Lèrida, diventava applicazione casuistica all'agire individuale), alla inquieta e mai pacificata mutevolezza eraclitea del divenire degli eventi, che nel suo pensiero acquisiva connotazioni barocche di metamorfosi proteica delle vicende umane. Il *Político* del '40 esprimeva una peculiare attenzione all'agire politico, nel quale (ed è una consuetudine del pensiero politico, massime italiano e spagnolo, cinque-seicentesco) il magistero machiavelliano si amalgamava a quello tacitista. Il fine era, coerentemente al paradigma controriformistico (gesuitico, soprattutto) della mediazione, una ragion di Stato cristiana, della quale era stato “Oracolo maggiore” (come affermava lo scrittore aragonese nella Dedicà a Francesco Carafa, Duca di Nocera e viceré di Aragona, di cui era confessore) Ferdinando il Cattolico, vero eroe politico della Spagna moderna, che aveva edificato la monarchia ispanica nel rispetto e nella difesa intransigente della tradizione cattolica.

Nelle altre opere (edite fra il 1637 e il 1647), *El Héroe El Discreto El Oracolo manual y arte de prudencia*, Gracián formulava compiutamente un *machiavellismo cortigiano*. Per ritrarre questa forma eroica di uomo, Gracián adattava il machiavellismo a una *langue* cortigiana, fruendo in specie di fonti italiane rinascimentali e barocche, fra le quali era dominante il *Cortegiano* del Castiglione, archetipo del gentiluomo europeo del XVII secolo.

E, infatti, il linguaggio del gesuita è costellato di categorie castiglionesche, come la ‘sprezzatura’, il decoro e la discrezione (alla quale destinava un intero libro, del 1646, *El discreto*). La stessa ragion di Stato, che nel *Político* veniva encomiata e personificata nella figura del fondatore dello Stato moderno in Spagna, diventava ne *El Héroe* una ragion di Stato individuale, finalizzata alla formazione di una soggettività eccellente (“Que singular te deseó”), che rientrava a pieno titolo fra le differenti procedure e teorie moderne di formazione della soggettività: “Aquí tendrás una, no política ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con poca reglas de discreción” (Lettera al lettore de *El Héroe*). La precettistica di Gracián palesava una concezione elitaria della società, per la quale solo pochi individui, mediante una pedagogia umanisticamente ispirata e incentrata sulla *dignitas hominis* costituita dal *logos* (pensiero e linguaggio) e dal libero arbitrio, costruirono la propria persona eccellente ed eroica. E' la persistenza dell'ideale eroico del Rinascimento, acclimatato all'età controriformistica e a una epoca, che, nel giudizio del gesuita, poteva vantare un grande progresso del sapere ma era pervasa da una profonda corruzione morale.

XIII

I toni pessimistici si sarebbero diffusi e incupiti nella pagina gracianesca dall'*Oráculo manual* del 1647 al *Criticón*, risentendo della catastrofica sconfitta e del tramonto della egemonia spagnola e del progetto restaurativo della Chiesa di Roma. Nel *Criticón*, in tre parti (1651, 1653, 1657), l'età di ferro, che già era

stata stigmatizzata nell'*Oráculo manual*, diveniva una vera e propria *anti-utopia*¹⁹ del mondo moderno, analiticamente e impietosamente descritto con una tavolozza pittorica, che lo stesso autore assimilava alle allucinazioni di Hieronymus Bosch. In questo contesto Gracián pronunciava anche la più dura condanna del Segretario fiorentino: il successo della sua opera era uno dei sintomi più evidenti della decadenza etica della società contemporanea. Machiavelli è un “valiente embustero” e un “falso politico”. La sua teoria è una sentina di vizi e peccati: “razones no de estado, sino de establo” (*Criticón, primera parte, crisi septima*, p. 873). La *Repubblica* di Platone è “nada a propósito para tiempo de tanta malicia”. Invece, il *Principe* di Machiavelli e la *Repubblica* di Bodin, pur essendo tanto contrari alla ragione, “denotan ambas políticas la ruindad de estos tempo, la malignidad de estos siglos y cuàn acabado està el mundo” (*secunda parte, crisi quarta*, p. 1002). Quale antidoto per un principe tanto cattolico quanto prudente era raccomandata la *Ragion di Stato* di Botero (ivi, p. 1003). Nel *Criticón*, pur sopravvivendo la concezione di ascendenza umanistica della dignitas hominis che si rappresentava nella formazione di Andrenio in persona con la guida di Critilo, si affermava, però, sempre di più la denuncia di una *indignitas hominis*, che faceva dire a Gracián: “es tan imposible el cesar los males, el acabarse los escàndalos en el mundo mientras haya hombres, como el parar los rios” (*secunda parte, crisi nona*, p. 1050).

Gli uomini ormai sono cattivi, pieni di malizia e la vita umana non è altro che una milizia contro la malizia. Tutto il mondo è maschera, caducità, *vanitas vanitatum* e tutto finisce nella “Cueva de la nada” (tercera parte, crisi ochava). In questa orribile caverna, la quale più che una reminiscenza platonica sembra ricordare il senso barocco del nulla e della morte, precipitano “la gran corriente del siglo, el torrente del mundo, ciudades populosas, cortes grandes, reinos enteros” (ivi, p. 1214). La grande quantità di uomini, che vi entrano, “fueron nada, obraron nada, y así vinieron a parar en nada” (ivi, p. 1215).

È necessario, allora, in questa esistenza, segnata dall’inganno, praticare il giusto mezzo, per arrivare alla corte del sapere prudente (*tercera parte, crisi sesta*). Solo seguendo questo itinerario, sarà possibile schivare gli estremi della semplicità o della astuzia. In effetti, significherà realizzare il dettame evangelico e, in un mondo di lupi, nello stesso tempo essere candidi come colombe e prudenti come serpenti (*Matteo* 10, 16). Quale estrema autotutela, occorre adottare le stesse armi machiavelliche, volgendole a un fine compatibile con la missione e la politica della Chiesa. E’, appunto, il paradigma della mediazione tanto più necessaria in un mondo così decaduto.

In questo quadro, Machiavelli si veste di foggie barocche e la sua psicologia politica, integrata da un lato del magistero tacitista e dall’altro dell’*exemplum* castiglianese, diventa propedeutica all’uomo del *desengaño* e *cortesano*²⁰. Il Segretario fiorentino entra, in questo modo, a pieno titolo fra i grandi precursori dei moralisti classici²¹.

¹⁹ Si legga il saggio introduttivo di Benito Pelegrin a B. Gracián, *Le Criticón*, traduit et présenté par B. Pelegrin, Paris, Seuil, 2008, pp. 9-66

²⁰ Lo stesso Gracián presentava la prima parte del *Criticón* come una filosofia cortigiana.

²¹ Non a caso Giovanni Macchia inaugurava con il Segretario il suo bellissimo libro: *I moralisti classici: da Machiavelli a La Bruyère*, Milano, Garzanti, 1961, nel quale era inserito fra gli *exempla* anche Gracián.