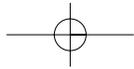


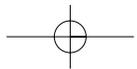
Futuro sapere

“Poiché gli è offizio di uomo buono,
quel bene che per la malignità de' tempi e della fortuna tu non hai potuto operare,
insegnarlo ad altri,
acciocché, sendone molti capaci,
alcuno di quelli, più amato dal cielo, possa operarlo”
Machiavelli, *Discorsi*, Libro II, introduzione



In questa sezione pubblichiamo e pubblicheremo saggi di giovani studiosi che presentano le loro ricerche in corso o gli esiti parziali delle stesse. D'altra parte, è da sempre nello spirito della nostra rivista far circolare testi provvisori e ipotesi di lavoro ancora da sottoporre a ultime verifiche e perciò bisognose di confronti e suggerimenti.





Il pensiero politico di Jacopo Aconcio

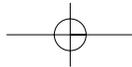
Elisa Leonesi

Qualche notizia introduttiva



Jacopo Aconcio nasce a Ossana, vicino a Trento, agli inizi del Cinquecento. Dopo aver intrapreso gli studi di giurisprudenza, pratica l'attività di notaio a Trento, dove assiste alla prima fase del Concilio. Dal 1550 presta servizio presso la corte del futuro Massimiliano II e nel 1556 diviene segretario del Cardinale Cristoforo Madruzzo, nuovo governatore dello Stato di Milano. La decisione di aderire alla religione riformata costringe però Aconcio all'esilio e, dal giugno 1557, egli soggiorna nelle città di Zurigo, Basilea, Ginevra e Strasburgo. Giunto in Svizzera, gode di un'immediata notorietà tra coloro che circondano il Curione e il Castellione e conosce sicuramente l'Ochino, il Vermigli, il Vergerio e probabilmente anche Lelio Socii. Ha contatti con i pastori zurighesi Johannes Wolf, Gwalther, Simler e Frisius e intrattiene una profonda amicizia con lo Sturm. A Zurigo incontra alcuni degli esuli inglesi del regno di Maria di Scozia e proprio questa conoscenza gli permette, nel 1559, di trasferirsi in Inghilterra dove, nel frattempo, è stata incoronata Elisabetta I. Qui Aconcio viene stipendiato dalla corte per i servizi resi in materia di ingegneria idraulica e, soprattutto, per l'incarico ricevuto nell'impresa di ristrutturazione della fortificazione di Berwick-upon-Tweed che, posta al confine con la Scozia, rappresenta un luogo strategico contro la possibilità di un'invasione francese dal Nord.

L'importanza di Aconcio per la storia delle dottrine politiche è data dal fatto che l'intera produzione dell'autore è pervasa dal «problema del potere politico», che costituisce la premessa e il portato delle riflessioni operate in campo metodologico, storico, militare e religioso. Ciò è vero per due ordini di motivi: in primo luogo perché esso è avvertito in prima persona da Aconcio, che presta servizio presso alcune tra le più importanti corti europee; in secondo luogo



go perché egli incarna quel nuovo tipo di intellettuale che, con la nascita dello Stato moderno che si trova a dover fronteggiare le dispute religiose, politicamente rilevanti, nate dalla Riforma, viene investito del compito di elaborare metodi di convivenza civile tra gli uomini basati sul governo dei conflitti, anziché sulla loro soppressione¹.

Il tentativo di Aconcio è quello di elaborare regole metodologiche valide in ogni campo del sapere, al fine di dotare di coerenza e scientificità le costruzioni dottrinarie elaborate in ambito politico-militare, storico e teologico². Quest'esigenza di scientificità, tuttavia, trae la propria ragione d'essere dalla volontà di «determinare le condotte nei rapporti politici e sociali» più adeguate alla legittimazione dello Stato, che viene immaginato come garante di un ordine che sia, possibilmente, pacifico³. Per questa ragione egli, come molti autori a lui contemporanei, dedica pagine importanti al tema della prudenza politica, intesa quale strumento che permette alle istituzioni di governare la conflittualità. La stabilità dello Stato, infatti, viene considerata il primo segno della sua bontà.

Un'adeguata interpretazione dell'opera aconciana, finora assente, è oggi possibile grazie al ritrovamento dell'*Ars muniendorum oppidorum*, opera di carattere tecnico-scientifico sull'arte delle fortificazioni che, per molto tempo indisponibile nella versione in volgare e in quella latina, si può ora leggere nella traduzione manoscritta inglese del 1573 di Thomas Blundevyle⁴.

¹ Cfr. S. TESTONI BINETTI, *Prefazione*, in S. TESTONI BINETTI, (ed), *Il potere come problema nella letteratura politica della prima età moderna*, Firenze 2005, p. 9. Cfr. anche P. SCHIERA, *Lo Stato moderno: origini e degenerazioni*, Bologna 2004.

² Si noti che la prima opera di carattere religioso è scritta da Aconcio nella forma di dialogo, genere letterario che ben si presta a evidenziare gli aspetti concreti del dibattito politico, poiché è in grado di rendere fruibili i concetti, spesso complessi, espressi negli scritti teorici e poiché consente, tramite il ricorso al dibattito, la manifestazione di opinioni spesso in contrasto tra loro. Cfr. S. TESTONI BINETTI, *Prefazione*, cit., p. 14.

³ Cfr. N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna 1984.

⁴ Il merito del ritrovamento del manoscritto si deve a Stephen Johnston, *Assistant Keeper* al Museo di Storia della Scienza dell'Università di Oxford dal 1995, il quale ha dedicato all'interno del proprio sito web un'apposita pagina allo scritto aconciano, intitolata *Jacopo Aconcio's lost treatise on fortification: a rediscovered Renaissance manuscript*. Cfr. <http://www.mhs.ox.ac.uk/staff/saj/texts/>. Lo stesso Johnston è stato estremamente cortese nell'indicare personalmente a chi scrive, nel maggio 2006, come poter consultare il manoscritto in questione. Esso è conservato negli archivi di Petworth House (Chichester, West Sussex), di proprietà di Lord Egremont, con la dicitura MS HMC 143. Nel luglio del 2006 si è ottenuta l'autorizzazione di Lord Egremont, per tramite del West Sussex Record Office di Chichester, a consultare il manoscritto. La Dott. Alison McCann, che ha richiesto l'autorizzazione, ha inoltre

Il lavoro di traslitterazione e traduzione del testo mi ha condotto alla conclusione, nel corso della tesi di dottorato, che esso non sia uno scritto dal puro valore documentario, ipotesi questa, condivisa anche da Luigi Firpo, dovuta verosimilmente al fatto che l'opera non era in passato disponibile⁵. Essa, infatti, da un lato rappresenta l'applicazione concreta delle regole metodologiche individuate da Aconcio nello scritto sulla *methodus* del 1558, dall'altro è il frutto dell'impegno civile e politico che ha contraddistinto l'intera esistenza dell'autore.

La fortuna di Jacopo Aconcio nel corso dei secoli

Se l'eco dell'influenza esercitata su Aconcio dagli spiriti illuminati incontrati durante l'esilio emerge in tutte le sue opere, di importanza non minore è l'influenza che gli scritti aconciani hanno esercitato direttamente sulle riflessioni e i testi di autori vissuti tra Cinquecento e Seicento. Si può dare per certo, infatti, che l'intera produzione di Aconcio sia stata ampiamente nota e diffusa per circa un secolo, non solo in Svizzera, ma anche in Francia, Olanda e Inghilterra⁶.

È lo stesso Aconcio, nel 1564, ad affermare che la sua *Somma brevissima della dottrina cristiana* è conosciuta a Zurigo, Ginevra e nei Grigioni, da tutti coloro che parlano la lingua italiana⁷. Lo scritto sul modo di leggere la storia diviene famoso in Inghilterra grazie alla traduzione di Blundevyle. Quest'ultimo, inoltre, elogiando nella sua *Art of Logick* del 1599 il *De Methodo* del 1558, ne garantisce una tale diffusione negli ambienti cartesiani che esso viene ristampato tre volte nel corso del Seicento⁸. Gli *Stratagemmi di Satana* sono pubblicati nel 1565 in addirittura tre edizioni e tradotti in francese. Mino Celso senese li cita ampiamente nel suo testo a favore della tolleranza⁹

specificato che Steven Walton, Professore alla *Pennsylvania State University*, si sta occupando di un'edizione critica del testo. Il viaggio a Chichester, effettuato nel luglio 2006, ha permesso di visionare il manoscritto e di richiederne copia su compact disk.

⁵ L. FIRPO, *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli 1996.

⁶ Giorgio Radetti ha fornito un elenco completo delle edizioni delle opere di Aconcio. Cfr. G. ACONCIO, *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, a cura di G. RADETTI, Firenze 1944, *Introduzione*, pp. 68-78. Cfr. anche L. FIRPO, *La comunità evangelica italiana a Londra nel XVI secolo e i suoi rapporti con Ginevra*, in D. CANTIMORI (ed), *Ginevra e l'Italia*, Firenze 1959, pp. 326-334.

⁷ G. ACONCIO, *Lettera al Grindal* (1564), in G. ACONCIO, *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, cit., p. 366.

⁸ J. JACQUOT, *Humanisme et Science dans l'Angleterre élisabéthaine – L'œuvre de Thomas Blundeville*, in «Revue d'histoire des sciences», 3/1953, pp. 189-202.

⁹ *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat*, CELSI MINI SENENSIS *disputatio*, Christilingae, Basilea 1577.

e Pietro Ramo si definisce «*vehementer recreatus*» dalla loro lettura¹⁰.

Nel XVII secolo essi vengono tradotti in olandese, inglese e tedesco e sono pubblicati almeno dodici volte tra il 1610 e il 1665. Degli *Stratagemmi* in tutto si hanno, tra XVI e XVII secolo, due edizioni in Francia, quattro in Inghilterra, cinque a Basilea e sette in Olanda¹¹. Il primo a introdurre l'opera di Aconcio nei Paesi Bassi fu Coornhert e a essa si richiamarono i suoi seguaci, Utenbogaert e Hofoft. Arminio definì l'italiano «*divinum prudentiae ac moderationis lumen*» e i Rimostranti, come afferma Èpiscopio, seguivano le sue tracce. Nel 1621 Gisberto van der Kodde cercò di fondare una setta religiosa secondo gli insegnamenti di Aconcio e Castellione¹². Negli anni precedenti la guerra civile in Inghilterra il latitudinario John Hales e il battista Roger Williams elogiarono Aconcio e Chillington dichiarò di dovere a lui la sua conversione al latitudinarismo. La prima traduzione ed edizione inglese degli *Stratagemmata* venne curata dal pastore John Goodwin e dall'irenista John Dury e di essa furono a conoscenza Richard Hooker, Edwin Sandys e il gruppo dei "platonici di Cambridge", vale a dire Henry More, Cudworth e Wichcote¹³. Questa edizione, preceduta da una lettera introduttiva di Dury¹⁴, era dedicata a Cromwell e al Parlamento. Nella lotta contro l'intolleranza della Chiesa inglese, la religione interiorizzata e spiritualizzata dell'Aconcio non poteva che essere lodata e presa a esempio. E a chi accusava Cromwell di essere anabattista e sociniano, egli rispondeva che lo Stato, nello scegliere coloro che vogliono servirlo, non si interessa delle opinioni religiose, ma della loro fedeltà al servizio¹⁵. La rivoluzione puritana si nutriva dunque di quei motivi critici e razionalistici propri del pensiero di molti eretici italiani, di cui gli *Stratagemmi di Satana* erano un illustre esempio.

Gli elogi e le critiche rivolti ad Aconcio testimoniano, dunque, la fama di cui godevano la sua figura e la sua opera¹⁶. Se così non fos-

¹⁰ P. RAMO, *Lettera ad Aconcio (14 gennaio 1565)*, in G. ACONCIO, *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, cit., p. 410.

¹¹ Delle edizioni a Basilea del 1582, 1616, 1618, 1620 e ad Amsterdam del 1624, 1662 e 1674 non si ha più notizia, ma sono citate da H. R. TEDDER nella voce «Acontius» del *Dictionary of National Biography*, vol. I, Oxford 1917, pp. 64-65.

¹² K. MÜLLER, *Kirchengeschichte*, Tübingen 1919, Bd. II, 2, p. 582

¹³ Sull'influenza degli scritti di Aconcio in Inghilterra si veda J. JACQUOT, *Acontius and the progress of tolerance in England*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 16/1954, pp. 192-206.

¹⁴ Dury dovette in seguito ritrattare quanto scritto a causa della denuncia di Cheynell che imponeva la difesa del dogma trinitario.

¹⁵ F. MELI, *Spinoza e due antecedenti italiani dello Spinozismo*, Firenze 1934, p. 80.

¹⁶ Si noti, però, che fino agli inizi del '900 l'interesse nei confronti di Aconcio è sta-

se non si spiegherebbero né le lodi che lo celebrano come precursore dell'idea di tolleranza, né gli attacchi di chi ha visto in lui il fondatore delle dottrine del Socinianesimo e dell'Arminianesimo¹⁷.

Nel primo volume delle sue *Animadversiones Philologicae et Historicae* Crenius riporta una serie di giudizi sugli *Stratagemata*, nei quali Aconcio, descritto come uomo dall'intelligenza acuta, viene accusato di aver introdotto nella teologia «scietticismo» e «indifferentismo». Per questa ragione la sua opera deve essere considerata come il peggiore dei mali¹⁸ ed egli stesso, mirando a ridurre al minimo il numero dei dogmi necessari, viene definito «uomo dalla fede ambigua» e precursore della dottrina sociniana e di quella arminiana¹⁹.

Riferendosi a coloro che scagliavano contro Aconcio tali accuse Giorgio Radetti ha scritto:

«Certo quelli infaticabili cacciatori di eresie non erano molto avari nell'accusa di socinianesimo ai loro avversari, e chi ha qualche dimestichezza con la storia del pensiero teologico del secolo XVII sa bene come la designazione di sociniano ha in essa molto spesso il significato generico e indeterminato di reprobazione che già quella di luterano aveva avuto nel secolo precedente in Italia».

Sempre Radetti dichiara, d'altra parte, che spesso le affermazioni di questi critici

«danno la misura del significato effettivo di certe omissioni, del silenzio dell'Aconcio di fronte a molte delle questioni dogmatiche più controverse»²⁰.

A molti, infatti, le fede religiosa di Aconcio sembrava enigmatica e per questo gli *Stratagemmi* furono presto annoverati tra i libri di magia²¹. Nicola des Gallars scrisse a Calvino che il modo di argo-

to destato quasi esclusivamente dai *Satanae Stratagemata*, mentre alle altre opere, a eccezione del *De Methodo*, viene assegnata scarsa importanza.

¹⁷ Cheynell scrive: «Quando i seguaci di Socino cominciano a sedurre, sorge l'Aconcio e parteggia per i seduttori; quando gli arminiani allargano i limiti delle comunioni, si dà accogliere anche i seguaci di Socino, nella religione cristiana, essi costantemente adducono l'autorità dell'Aconcio»; F. CHEYNELL, *The divine Triunity of the Father, Son, and holy Spirit*, London 1650, p. 441. La confessione sociniana sorge circa dieci anni dopo la pubblicazione dei *Satanae Stratagemata* e le affinità con il pensiero aconciano risultano immediatamente evidenti, anche se l'ideale della tolleranza e il tentativo di riduzione al minimo dei dogmi sono caratterizzati, all'interno del socinianesimo, da una maggiore spregiudicatezza. Cfr. P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, Roma 1952, p. 109.

¹⁸ SALDENUS, *De libris variisque eorum usu et abusu libri II*, Amstelodami 1688, p. 338, in T. CRENIUS, *Animadversiones Philologicae et Historicae*, I, Rotterdam 1695, pp. 32 ss.

¹⁹ A emettere il giudizio è Rivet che commenta la *Praxis cattolica* di Conrad Berg, in cui l'autore ha citato più volte l'Aconcio per lodarlo secondo quanto aveva già fatto il teologo di Danzica Giorgio Pauli.

²⁰ G. ACONCIO, *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, cit., pp. 53-54.

²¹ F. RUFFINI, *La libertà religiosa: storia dell'idea*, Milano 1967, p. 52. Nel 1567 gli

mentare di Aconcio era sofisticato²² e Cheynell lo considerò un anti-trinitario²³.

La difficoltà dei contemporanei di Aconcio nel ricondurre la fede a una qualche chiesa o setta specifica è giustificata dal fatto che egli non si dichiarò mai appartenente ad alcuna di esse. Le riflessioni religiose esposte nei suoi scritti, secondo cui la sola guida del cristiano deve essere la Scrittura, trovano infatti perfetta corrispondenza nell'atteggiamento di Aconcio, restio ad accettare le indicazioni di qualsiasi autorità. Quasi per sua essenza, infatti, quest'ultima sembra non poter evitare l'errore di ergersi a detentrica della verità e ad Aconcio non rimane che difendere quella coscienza indipendente che tanto elogia nei suoi testi. Soprattutto dopo la morte di Serveto, avvenuta il 27 ottobre 1553, gli spiriti liberi dell'epoca avvertivano forte l'esigenza di difendere l'autonomia nella ricerca della verità e la coscienza critica ereditate dall'Umanesimo, non solo erasmiano²⁴. Delio Cantimori ha osservato che, proprio perché non dipendeva da nessuna chiesa "stabilita" della Riforma, Aconcio poteva essere definito uno degli "eretici" italiani del Cinquecento, nell'accezione di «ribelli a ogni forma di comunione ecclesiastica»²⁵.

La profondità del suo sentimento religioso venne in ogni caso riconosciuta anche da Leibniz, che doveva considerare

«gli *Stratagemata*, in rapporto al suo piano di pacificazione universale, tra i precorriti delle tendenze ireniche, e notare nel suo piano di una storia sistematica delle arti umane: "*Marco Antonio de Dominis et Arminianis primum praelusisse Acontium*"»²⁶.

Stratagemmi vengono proibiti in Olanda e nel 1570 sono inseriti nell'*Index librorum prohibitorum*.

²² N. DES GALLARS, *Lettera a Calvino (25 gennaio 1561)*, in G. ACONCIO, *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, cit., p. 400.

²³ J. JACQUOT, *Acontius and the progress of Tolerance in England*, cit., pp. 200-201.

²⁴ F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Umanesimo e Riforma*, in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. PISSAVINO, Milano 2002, p. 319.

²⁵ D. CANTIMORI, *Recenti studi intorno alla Riforma in Italia e ai riformatori italiani all'estero (1924-1934)*, in «Storici e Storia», Torino 1971, pp. 493-494 e D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Torino 2002, pp. 323-331.

²⁶ G. W. LEIBNIZ, *Epistola a Spitzel (7/17 aprile 1670)*, in G. W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften u. Briefe*, Bd. I, Darmstadt 1923, p. 91. Nella sua *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* Leibniz menziona uno a uno i principali autori ricollegabili al filone irenico, definendo la conoscenza dei loro scritti necessaria «*ut discat distinguere controversias, destinataque in alios qualemcumque opinionis vel ceremoniarum dissensum fulminare*». Tra essi ci sono Erasmo, Melantone, Bucero, Pflug, Cassander, Witzel, Carlo di Lorena, de Thou, Aconcio, de Dominis, Pareus, Grozio, Calixt Comenio e Dury. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, Francofurti 1668, pp. 16-17 e pp. 90-91. Sull'"irenismo" di Leibniz si veda B. NEVEUX, *L'irenisme au temps de Leibniz et ses implications politiques*, in *Leibniz, 1646-1716: aspects de l'homme et de l'oeuvre*, Paris 1968, pp. 69-77.

Pierre Bayle, inoltre, definì Aconcio, nel suo *Dizionario storico-critico*, un uomo di giusto pensiero e di discernimento e penetrazione profondi²⁷ e Jarig Jelles scrisse la sua *Professione della fede universale e cristiana* prendendo a esempio gli *Stratagemmi*²⁸.

Il Seicento, tuttavia, fu allo stesso tempo il secolo in cui la fama di Aconcio ebbe la maggior ampiezza e quello in cui egli finì per essere “dimenticato”. Proprio la comparsa delle rivendicazioni di libertà religiosa di Bayle e Leibniz, ma soprattutto di Milton e Locke, determinò, infatti, un disinteresse nei confronti degli *Stratagemmata*. La loro carica di originalità svanì di fronte a teorizzazioni più sistematiche e aderenti a un contesto storico profondamente mutato. Stava emergendo con forza, infatti, l'esigenza di dare attuazione giuridica al principio della libertà religiosa e, da questo punto di vista, le appassionate riflessioni dell'Aconcio non sembravano poter più dare alcun apporto rilevante.

«La speranza in una ricerca libera dai compromessi della tradizione e tollerante delle altrui opinioni, che aveva animato l'Aconcio e tanti altri degli emigrati italiani, era risultata vana e in apparenza inoperante di fronte al cristallizzarsi ecclesiastico-dogmatico del pensiero della Riforma, ma all'interno della stessa Riforma questi motivi di irrequietezza e di critica dovevano anticipare come un lievito profondo una serie di posizioni che la coscienza europea avrebbe fatto risorgere, muovendo da altri presupposti, nei secoli successivi. Il loro tentativo di far valere, nell'ambito del mondo della Riforma, le esigenze più valide del pensiero del Rinascimento italiano sembrava urtare contro la dura realtà dei fatti e si risolse, immediatamente, in un fallimento, mentre agli “spiriti liberi” dell'illuminismo, dopo le rivendicazioni di libertà religiosa di un Milton, di un Locke, di un Bayle, di un Voltaire, questi uomini apparvero ancora legati a un'ineliminabile tradizione teologica e a una mentalità che il mutare dei tempi faceva apparire come definitivamente superata, e nel secolo XVIII l'opera dell'Aconcio fu completamente dimenticata. Ma la cultura laica non si era liberata dalla teologia in nome di una radicale negazione filosofica – come quegli illuministi ingenuamente avevano creduto – solo una critica condotta dall'interno da uomini come l'Aconcio e i Soci- ni e che aveva le sue radici nell'evangelismo pratico erasmiano, nel neoplatonismo italiano, nell'aristotelismo di Padova, nelle diffuse esigenze di un rinnovamento degli strumenti e dei metodi della logica, ne aveva, in modo concreto, preparato e attuato il dissolvimento»²⁹.

Degli *Stratagemmata* non vi è dunque nessuna edizione nel corso del XVIII secolo e le poche citazioni si hanno a partire dall'articolo del *Dizionario* di Bayle, o per lodare uno dei precursori della tolleranza religiosa o per ribadire l'accusa di socinanesimo che tanto spesso aveva colpito Aconcio.

²⁷ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Voce: *Aconce*, Rotterdam 1697, p. 125.

²⁸ Cfr. J. JELLES, *Professione della fede universale e cristiana* (1684), a cura di L. SPRUIT, Macerata 2004.

²⁹ P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., pp. 114-115.

La rinascita dell'interesse nei confronti di questo autore si ha invece nei primi anni del Novecento, quando gli *Stratagemmata* vengono letti col fine di comprendere quale sia stata la loro posizione nella storia della Riforma e della libertà religiosa in Europa tra Cinque e Seicento. Dalle riflessioni attorno agli *Stratagemmi* scaturiscono inoltre, dagli anni Trenta, una serie di studi inerenti anche le opere meno note, che iniziano a essere considerate fondamentali per la comprensione dell'intera produzione aconciiana³⁰.

³⁰ Il rinnovato interesse per Aconcio si deve a Karl Müller, anche se il primo a curare un'edizione critica degli *Stratagemmi* è stato Walter Koehler nel 1927. Essa riproduce accuratamente l'edizione in 4° del 1565 riportando tutte le varianti e aggiunte di quella in 8° dello stesso anno. Radetti ha riproposto il testo di questa seconda edizione, cui sono stati aggiunti solo i passi della prima sostanzialmente modificati o pretermessi. Altri testi inediti sono stati pubblicati da Hassinger assieme a Koehler nel 1932. Si deve a Giorgio Radetti la prima edizione italiana di tutte le opere di Aconcio fino ad allora disponibili e a Paolo Rossi e Charles O'Malley i primi lavori monografici sull'autore trentino. Queste opere costituiscono due punti di riferimento indispensabili nello studio di Aconcio, ma l'indisponibilità per i due studiosi dell'*Ars muniendorum oppidorum* le rende parziali. Paolo Rossi dedica alcune pagine agli studiosi che si sono occupati di Aconcio: a esse si rimanda per un quadro più completo. Agli autori menzionati da Rossi vanno aggiunti Vittorio Gabrieli, Sergio Ferlito, Girolamo Cotroneo, Paolo Cristofolini, Philippe Denis, Luce Giard, Neal Ward Gilbert, Mauro Hausberger, Jacques Jacquot, Gordon A. Kinder, Jacques Lecler, Lynn White Jr., Renato Mazzolini, Giuliano Pischel, Cesare Vasoli. L'ultimo studio approfondito su Aconcio è P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (edd), *Jacopo Aconcio. Il pensiero scientifico e l'idea di tolleranza*, in «Labirinti», n. 85, Trento 2005. Cfr. anche K. MÜLLER, *Kirchengeschichte*, vol. II, parte II, Tübingen 1919, pp. XXII ss., 112 ss., 423 ss., 477 ss., 582 ss.; IACOBI ACONTII, *Satanae Stratagematum libri octo. Editio critica Curavit Gualtherus Koehler*, München 1927; G. ACONCIO, *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, cit.; G. ACONCIO, *Stratagematum Satanae*, Libri VIII, a cura di G. RADETTI, Firenze 1946; H. VON W. KÖHLER e E. HASSINGER (edd), *Acontiana: Abhandlungen und Briefe des Jacobus Acontius*, Heidelberg 1932; F. MELI, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Firenze 1934; P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit.; C. D. O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, Roma 1955; J. JACQUOT, *Les idées de Francesco Patrizzi sur l'histoire et le rôle d'Acontius dans leur diffusion en Angleterre*, in «Revue de Littérature comparée», 26/1952, pp. 333-354; J. JACQUOT, *Acontius and the progress of Tolerance in England*, cit., pp. 192-206; J. LECLER, *Les Stratagemmata Satanae de Jacques Acontius (1565)*, in J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris 1955, Vol. II, pp. 351-357; N. W. GILBERT, *Some other Italian Aristotelians*, in N. W. GILBERT, *Renaissance concepts of Method*, New York 1960, pp. 180-187; L. WHITE JR., *Jacopo Aconcio as an Engineer*, in «The American Historical Review», 72/1967; C. VASOLI, *Il De methodo di Giacomo Aconcio e l'atteggiamento di Ramo*, in C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo: invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968, pp. 536-549; G. COTRONEO, *Le Osservazioni e gli Avvertimenti sulla storia di Giacomo Aconcio*, in *Umanità e storia: scritti in onore di A. Attisani*, Messina 1971, Vol. II, pp. 435-463; P. CRISTOFOLINI, *Aconcio e l'Anticristo*, in «Rinascimento», 24/1984, pp. 53-79; P. DENIS, *Un combat aux frontières de l'orthodoxie: la controverse entre Acontius et des Gallars sur la question du fondement et des circonstances de l'Eglise*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance: travaux et documents», 1976, t. 38, pp. 55-72; L.

Sulla scia di quanto scritto da Paolo Rossi, che riconosce in Aconcio «l'esistenza di un legame di natura teoretica [...] fra i suoi interessi religiosi e la sua attività tecnico-scientifica»³¹, ho privilegiato l'esame del contenuto di tutte le opere, mettendo in luce come esse siano legate dal comune tentativo di indagare le diverse discipline prese in considerazione con quel rigore metodologico che definisce che cosa sia scienza e cosa invece non lo sia.

L'abbandono del vecchio approccio allo studio del Rinascimento, che determinava una quasi assoluta attenzione ai temi della letteratura, dell'arte, della religione e della politica, ha permesso di valutare, anche per l'Aconcio ingegnere idraulico e militare, l'apporto di quell'indagine naturalistica, tecnologica e scientifica rinascimentale che ha avuto un ruolo di rilievo nel determinare le condizioni per la nascita della rivoluzione scientifica. Così Geymonat e Tisato hanno visto proprio «nell'elaborazione del metodo matematico-sperimentale il risultato più rilevante» della rivoluzione rinascimentale³².

Come ha scritto Sergio Ferlito,

«l'ipotesi di fondo è che il metodo della scienza [...] recava in sé gli elementi della tolleranza e questo perché la tolleranza scaturiva da quegli stessi atteggiamenti che resero possibile la rivoluzione scientifica, rivendicandone il postulato basilare: l'insopprimibile esigenza della libertà d'indagine»³³.

E anche

«Proprio come la scienza ha valore soltanto in quanto prassi, poiché "l'utilità delle arti non consiste nella loro conoscenza, ma nell'uso", e lo studio del metodo è prezioso in quanto il possederlo può condurci ad agire bene, allo stesso modo la religiosità deve divenire "attivo strumento di vita": nell'un caso e nell'altro è vana la mera speculazione. Centralità assoluta assume quindi il problema del metodo, dell'esigenza cioè e della ricerca di una metodologia nuova, in quanto essa,

GIARD, *L'itinéraire intellectuel de Giacomo Aconcio*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 67/1983, pp. 531-552; V. GABRIELI, *Aconcio in Inghilterra. (1559-1566): i baluardi di Berwick e gli Stratagemmi di Satana*, in «La Cultura. Rivista di Filosofia Letteratura e Storia», 1983; S. FERLITO, *Scienza, metodo e tolleranza. Jacopo Aconcio*, in «Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale», Anno XCV, Parte Prima, 1984; M. HAUSBERGHER, *Jacopo Aconcio e la nascita dell'uomo moderno*, in «UCT. Uomo, città, territorio», 10/1985, p. 44-50; G. A. KINDER, *Jacobus Acontius*, in *Bibliotheca dissidentium: répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, Baden-Baden 1994, t. 16, pp. 55-117; R. MAZZOLINI, *L'ambiente scientifico trentino da Jacopo Aconcio a Cesare Battisti*, in «Archivio trentino di storia contemporanea», 43/1994, pp. 5-19; G. PISCHEL, *Vita di Jacopo Aconcio*, in *Scritti editi e inediti: (1920-1945)*, a cura di G. FERRANDI, Trento 1999, pp. 149-152.

³¹ P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit.

³² L. GEYMONAT - R. TISATO, *Fattori e caratteri della rivoluzione rinascimentale*, in L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1970, vol. II, p. 10.

³³ S. FERLITO, *Scienza, metodo e tolleranza. Jacopo Aconcio*, cit., p. 36.

passando attraverso l'ambito logico-gnoseologico e toccando anche quello teologico-religioso, costituisce il presupposto indispensabile per una riconsiderazione completa della realtà, nonché il nesso teoretico che viene a saldare profondamente tutta l'opera dell'Aconcio»³⁴.

L'opera metodologica

A partire dagli anni Cinquanta del Cinquecento Aconcio si dedica a una vera e propria riforma della dialettica aristotelica al fine di trovare il miglior metodo possibile per esaminare la natura delle cose. A tale scopo scrive il *De Methodo, hoc est, de recta investigandarum, tradendarumque artium, ac scientiarum ratione*, pubblicato a Basilea nel 1558. Nonostante il testo sia stato studiato approfonditamente, gli è stato generalmente assegnato, assieme agli scritti tecnico-scientifici, un posto di second'ordine rispetto alle opere di argomento religioso, quasi non vi fosse una ben precisata continuità tra i diversi tipi di scritti. La rivalutazione del testo metodologico e l'attribuzione a esso del ruolo di guida imprescindibile dell'intera produzione dell'esule italiano permette invece di leggere e interpretare quest'ultima in modo assai più preciso³⁵.

Oltre che dalle stesse affermazioni di Aconcio, il legame esistente tra le riflessioni metodologiche e quelle teologico-religiose è messo in luce anche dagli eventi storici cui l'intellettuale prende parte. Tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del Cinquecento si assiste all'esplosione di aspre polemiche a livello religioso e politico nell'Europa centrale, che danno vita a un'ampia e diffusa letteratura controversistica i cui protagonisti, sia quelli legati alla Riforma protestante, che quelli aderenti alla religione cattolica, si rendono conto della centralità dei procedimenti metodologici che ben si prestano alle esigenze delle dispute teologico-politiche³⁶.

Per la sua centralità nei dibattiti su un nuovo ordine del sapere, che nel XVI secolo viene ritenuto indispensabile ai fini dell'ottenimento e della sistemazione di un numero sempre maggiore di conoscenze, il concetto di "metodo" risulta essere determinante non solo per una trasformazione e ridefinizione della cultura europea cinquecentesca, ma anche per la nascita di quella del secolo successivo, in quanto strettamente connesso alla determinazione degli svi-

³⁴ D. SIRSI, *Il "Dialogo di Giacompo Riccamati"*, in P. GIACOMONI - L. DAPPIANO (edd), *Jacopo Aconcio*, cit., p. 127.

³⁵ Il primo a riconoscere ciò è stato Paolo Rossi. Cfr. P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit.

³⁶ C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli 1974, p. 537. Si noti che la ricerca di una nuova tipologia di dialettica e di retorica iniziata nel Quattrocento da Agricola ha trovato un seguito più ampio negli ambienti protestanti, che si sono fatti promotori di un tipo di cultura prettamente antiscolistica e volta a fini pragmatici e operativi.

luppi di carattere rivoluzionario della scienza e della filosofia moderne³⁷.

La motivazione che spinge i maestri umanisti a fare propri i metodi della retorica classica – vengono letti soprattutto il *De memoria* di Aristotele, il *De oratore* di Cicerone, la *Rhetorica ad Herennium*, i testi di Quintiliano e di Ermogene – non è, dunque, un a-storico desiderio di riproporre antichi modelli oratori in nome di una “fanatica” devozione all’esempio ciceroniano, bensì il nuovo ruolo storico da essi ricoperto all’interno degli Stati. La civiltà umanistica vive infatti, tra Quattrocento e Cinquecento, in una società che assume un carattere sempre più spiccatamente cittadino e borghese, il cui funzionamento è determinato da metodi di governo, istituzioni, ordinamenti, forme di vita civile che richiedono agli intellettuali una preparazione culturale e mentale di tipo nuovo, lontana da quella proposta dalle Scuole.

Il nuovo ambito nel quale i *magistri* vengono a svolgere la propria funzione è una dimensione sociale e politica in cui la capacità argomentativa e l’abilità persuasiva diventano strumenti fondamentali di azione, essendo ora chiamati a svolgere importanti compiti nelle Cancellerie cittadine e nelle corti signorili o a prestare insegnamento nelle nuove scuole fondate dai Principi o nei Comuni³⁸. È l’emergere di «un’idea civile del sapere»³⁹ nei metodi di azione e nelle intenzioni mentali dei politici, dei giuristi, degli storici, a determinare una svolta tanto significativa nel modo di concepire e strutturare il ceto degli intellettuali. Questi ultimi, preposti alla formazione e all’educazione di politici, giuristi e storici, comprendono la necessità di abbandonare gli strumenti complessi e poco fruibili della logica tardo-scolastica a favore di un’elaborazione e di un’assunzione di

³⁷ Per una breve ricostruzione della storia e del significato del termine “metodo” cfr. A. M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Methodus (Methodice)*, in F. INGRAVALLE - C. MALANDRINO (edd), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, Firenze 2005, pp. 231-251. I principali testi di riferimento per lo studio e l’analisi del problema del metodo sono: C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell’Umanesimo. “Invenzione” e “Metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968 e C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit. Per quanto riguarda l’apporto della questione della *methodus* nella determinazione della filosofia e della scienza moderne cfr. soprattutto W. J. ONG, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge (Mass.) 1958; N. W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, New York 1960; A. CRESCINI, *Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento*, Udine 1965.

³⁸ Sul rapporto tra retorica e politica nell’umanesimo italiano cfr. D. CANTIMORI, *Rhetoric and Politics in Italian Humanism*, in «The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 1/1938, pp. 83-102; J. E. SEIGEL, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton 1968; J. E. SEIGEL, “Civic Humanism” or Ciceronian Rhetoric? *The culture of Petrarch and Bruni*, in «Past and Present», 34/1966, pp. 3-48; la risposta a Seigel di H. BARON, *Leonardo Bruni: “Professional Rhetorician or “Civic Humanist”*», in «Past and Present», 36/1967, pp. 21-37.

³⁹ C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 514.

mezzi e metodi linguistici e argomentativi più semplici e funzionali all'analisi e alla risoluzione di problematiche di carattere civile e politico estremamente concrete.

La creazione di tali schemi di sistematizzazione del sapere e soprattutto l'elaborazione di procedimenti logico-linguistici, atti a fronteggiare in modo efficace le questioni che si impongono nella nuova società rinascimentale, determinano una ridefinizione radicale del modo di concepire il sapere e della figura di colui che di tale sapere è non solo depositario, ma anche insegnante. Il nuovo tipo di intellettuale, posto di fronte a una crescente identificazione tra *sapientia* ed *eloquentia*, è dunque chiamato a cercare una via della conoscenza che sia in grado di fornirgli i mezzi necessari per fronteggiare le nuove esigenze storiche e pratiche.

Soltanto tenendo presente la complessità di questi processi è possibile dare un'esatta interpretazione delle opere di Aconcio, che non sono solo frutto del suo impegno di studioso, ma anche il risultato delle esperienze maturate a corte.

Egli afferma che, per ottenere la conoscenza delle cose, in ogni disciplina è necessario un metodo che non derivi dallo studio dei libri, ma nasca dall'esperienza, grande maestra della saggezza pratica. L'elaborazione di un nuovo tipo di metodo, che secondo Aconcio deve servirsi delle posizioni aristoteliche, senza tuttavia rimanere imbrigliato nella loro staticità, è infatti funzionale alla definizione di un sapere empirico-pragmatico che, solo, è dotato di correttezza e precisione⁴⁰.

A detta di Aconcio, Aristotele, pur utilizzando in buona parte dei suoi scritti elementi riconducibili al metodo, soprattutto nel primo libro dell'opera sulle parti degli animali, non ha tuttavia reso sufficientemente chiare ed evidenti le sue riflessioni riguardanti tale questione, a causa del «suo stile oscuro e irsuto» e a causa del fatto che ha trattato del metodo «soltanto per rendere ragione dei suoi scritti»⁴¹. Galeno, invece, la cui opera sull'arte medica è per Aconcio fruibile attraverso la versione offertagli da Martino Akakia⁴², ha contri-

⁴⁰ Una contestualizzazione più precisa delle affermazioni di Aconcio su Aristotele è stata svolta nella tesi di dottorato, dove si è indagato il valore della riflessione pavina sul filosofo greco e sul metodo. Da essa infatti, a parere di molti, sarebbe nata la scienza dell'età moderna. Cfr. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano: dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958.

⁴¹ G. ACONCIO, *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, cit., p. 79.

⁴² Il commento di Martino Akakia all'*Ars parva* di Galeno è stato utilizzato nell'edizione *Plaudii Galeni Pergameini ars medica quae et Ars parva (dicitur)*, MARTINO AKAKIA Catalaunensi Doctore medico interprete et narratore, multo quam antea castigatior, et ab infinitis erroribus repurgata. Venetiis, ex officina erasmiana, Vincenti Valgrijii: 1549, presente nella Biblioteca dei Frati cappuccini di Trento.

buito di certo a una più precisa definizione di tale disciplina, ma ha elaborato una dottrina che, sancendo l'impossibilità di «conoscere e insegnare qualcosa con uno stesso metodo ma piuttosto con (metodi) contrari», non può essere approvata poiché a una tale conclusione si oppongono la ragione e l'esperienza⁴³.

La grande preoccupazione di Aconcio di stabilire quali siano le regole del procedere razionale che rende possibile la conoscenza gli deriva dall'insofferenza di fronte alla sterilità del sapere tradizionale, che non si concentra sulle pratiche e le esperienze umane, ma si risolve in pure speculazioni. Avendo quale scopo principale quello di liberare la mente umana dal giogo dell'autorità, affinché essa sia guidata dalla sola ragione e dall'esperienza, Aconcio si fa deciso difensore di un sapere utilitario e pragmatico, «di contro alle evasioni di una cultura libresco»⁴⁴ che si concentra sulle «*artes cavillandi, tergiversandi, eludendique*»⁴⁵.

Secondo Silvio Bramani, Aconcio è il primo a dettare «le leggi del metodo sperimentale nello studio delle scienze e delle arti», sostituite all'antica dialettica⁴⁶ e, come ha notato Paolo Rossi,

«l'esigenza e la ricerca di un "metodo" sono generalmente l'espressione di una diminuita certezza teoretica nei risultati del sapere tradizionale concepiti come dati acquisiti o metafisicamente validi»⁴⁷.

Per questo Aconcio elogia la validità dell'esperienza e di una scienza che sia concretamente volta ad agire sull'uomo. La convinzione che il sapere debba sempre operare ai fini del bene comune lo conduce infatti, così come Pietro Ramo, a riconoscere l'importanza dello studio delle arti matematiche e geometriche e a elaborare un metodo che, traendo la propria ragione d'essere da preoccupazioni ed esigenze pratiche, miri a una sistematizzazione delle conoscenze utili al progresso di un sapere – l'unico vero – non astratto o libresco, ma incardinato sul dato reale⁴⁸.

⁴³ G. ACONCIO, *De methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, cit., p. 81. Di minore valore sembra, nelle parole di Aconcio, la giustificazione del rifiuto di tale dottrina perché in aperta contraddizione con quanto affermato da Aristotele. Pur nel rispetto di ciò che è stato scritto in passato sul metodo, emerge una forte sfiducia nell'esattezza di opere di autori illustri, a dimostrazione dell'estrema libertà intellettuale che caratterizza le riflessioni di Aconcio che è presente in tutti i suoi scritti.

⁴⁴ P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., p. 43.

⁴⁵ G. ACONCIO, *Stratagematum Satanae libri VIII*, a cura di G. RADETTI, Firenze 1946, p. 434.

⁴⁶ S. BRIANI, *Jacopo Aconcio, filosofo trentino*, in «Annuario degli Studenti Trentini», Anno VI, 1899-1900, p. 67.

⁴⁷ P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., p. 43.

⁴⁸ Aconcio è convinto della capacità della ragione di progredire e per questo si immagina il passaggio al secolo successivo come portatore di più viva luce sulla filoso-

L'Ars muniendorum oppidorum

Il trattato sull'arte delle fortificazioni fa parte di quel gruppo di testi che, tra Cinque e Seicento, tecnici e artigiani scrivono e pubblicano per descrivere l'approccio utilizzato nello studio della realtà naturale e denunciare l'inadeguatezza, ai fini di una reale conoscenza e di un avanzamento delle scienze e delle arti, del sapere tradizionale tramandato nelle Università. Benché spesso i libri in questione non siano caratterizzati da contenuti che possano essere definiti in senso stretto "scientifici" o "filosofici", tuttavia essi includono, pur in assenza di una reale sistematicità, indicazioni utili, se non indispensabili, alla comprensione di idee e valutazioni, inerenti le diverse discipline, che esercitano un'influenza imprescindibile nella determinazione dello sviluppo del nuovo sapere scientifico.

La nuova collaborazione tra scienza e tecnica determina una radicale trasformazione dell'uso che viene fatto delle macchine e dei congegni già noti in epoca medievale, i quali trovano una precisa collocazione anche sul piano scientifico. Tale rivalutazione è il frutto da un lato dello sviluppo di alcuni settori delle tradizionali arti meccaniche che nel Cinquecento acquistano un ruolo preminente in campo economico (come per esempio l'arte mineraria, la metallurgia e la navigazione), e dall'altro dello sviluppo dei viaggi a fini esplorativi, dei traffici marittimi e commerciali e dell'industria mineraria. Questi determinano la necessità di una sempre più costante collaborazione tra artigiani e scienziati, che finiscono per acquisire un nuovo prestigio culturale e sociale, che si esplica nell'ambito del processo di ascesa della borghesia e di consolidamento delle monarchie europee.

Questa nuova realtà permette pertanto, e anzi incentiva, quella compenetrazione tra scienza e tecnica che pone le basi per la grande rivoluzione scientifica del Seicento, secolo nel quale

«la direzione del movimento scientifico passerà agli ingegneri, ai *virtuosi*, ai gentiluomini "di spirito scientifico" [...]. Gli organi della nuova cultura non saranno più le università, ma le società scientifiche e le accademie. Il metodo scientifico non sarà un *fine in sé* che le ricerche sperimentali si limitano a "illustrare"; la "prova della pratica" avrà un effetto decisivo anche sulla elaborazione delle teorie più generali»⁴⁹.

fia. Nella lettera del 1562 a Wolf si legge: «Intelligo etiam me in seculum incidisse cultum praeter modum, nec tam certe vereor tam eorum, qui regnare nunc videntur, judicia; quam exorientem quandam seculi adhuc paulo cultioris lucem pertimesco, etsi enim multos habuit habetque aetas nostra viros praestantes: adhuc tamen videre videor nescio quid magis futurum»; G. ACONCIO, *Epistola ad Ioannem Wolfium tigurinum de ratione edendorum librorum (20 novembre 1562)*, in G. ACONCIO, *De methodo et opuscoli religiosi et filosofici*, cit.

⁴⁹ P. ROSSI, *I filosofi e le macchine*, cit., p. 38. Cfr. anche A. C. CROMBIE, *Da Sant'Agostino a Galileo*, Milano 1970, p. 312.

Il mutamento profondo che si determina nella considerazione della natura della scienza e del suo rapporto con la tecnica a partire dal Quattrocento è, in definitiva, «una nuova considerazione del lavoro, della funzione del sapere tecnico, del significato che hanno i processi artificiali di alterazione e trasformazione della natura»⁵⁰. Sempre più consapevoli dell'apporto che gli studi e i risultati raggiunti dai tecnici danno alla formulazione di nuove teorie e alla costruzione di importanti congegni meccanici, gli scienziati colti, la cui attenzione è sempre più attratta dai grandi progressi compiuti dalla tecnica empirica, finiscono per «accettare come ideale della scienza quella volontà di sottomissione della natura agli scopi umani che sembrava propria solo delle arti e dei mestieri»⁵¹.

Ciò si rivela tanto più vero in ambito militare, dove la diffusione delle armi da fuoco determina una vera e propria rivoluzione nel modo di concepire la guerra. L'invasione dell'Italia del 1494 da parte di Carlo VIII aveva dimostrato l'impotenza anche delle mura più maestose di epoca medievale di fronte all'attacco sferrato dalle nuove armi. Nel settimo libro dell'*Arte della Guerra* del 1521 Machiavelli denuncia la debolezza con cui si edificavano le fortificazioni in Italia prima della discesa di Carlo VIII e afferma che è stato proprio l'esempio degli ultramontani a stimolare la creazione di bastioni e fossati quali difese contro le artiglierie.

La scuola fortificatoria italiana

«diffonde il concetto di difesa radente come soluzione aggiornata dell'arte difensiva rispetto a quella piombante dell'antichità e del Medioevo, con innovazioni radicali: la diffusione delle artiglierie impone infatti l'adattamento degli elementi delle fortificazioni in modo che ognuno di essi difenda se stesso e l'elemento contiguo secondo un sistema sempre più raffinato di fuochi incrociati che modifica la pianta delle fortezze con principi di complessa geometria. Così, una nuova architettura difensiva, quella del bastione, e una nuova urbanistica, quella radiale, si impongono su grande scala in Italia dapprima, in Europa subito dopo»⁵².

Grazie al contributo di ingegneri e architetti italiani che si spostano all'estero, le difese bastionate non solo trasformano le piante delle città europee, ma vengono erette anche in avamposti isolati, a dimostrazione della fiducia riposta nella loro utilità ed efficacia. La portata rivoluzionaria dell'invenzione del bastione emerge dunque in modo evidente dalla descrizione delle sue caratteristiche e dei risultati che la sua adozione in materia difensiva può determinare, ma solo dopo la metà del Cinquecento vengono messi per iscritto gli stu-

⁵⁰ P. ROSSI, *I filosofi e le macchine*, cit., p. 7.

⁵¹ *Ivi*, p. V.

⁵² M. VIGANÒ, *Architetti e ingegneri militari italiani all'estero dal XV al XVIII secolo: un bilancio storiografico*, Livorno 1994, p. 11.

di inerenti la costruzione e l'utilizzo di questo elemento di architettura militare, che testimonia in materia di sicurezza la preminenza dei puri ragionamenti matematici sulle elevate costruzioni in muratura.

La necessità di progettazioni⁵³ e di realizzazioni di opere fortificate da effettuare in tempi brevi risponde alla già richiamata trasformazione avvenuta nel modo di fare la guerra. L'accelerazione così impressa produce a sua volta una specializzazione che permette agli eserciti e ai sovrani di disporre di tecnici qualificati.

A partire dalla metà del Cinquecento si consolida, dunque, la figura dell'ingegnere o architetto di guerra, tecnico – non più artista – specialista nella progettazione e costruzione delle opere fortificate. Scopo principale della sua attività è definire una struttura difensiva caratterizzata dall'accordo coerente di ogni sua componente ai fini della conservazione della città o dello Stato che intende proteggere.

In generale l'elemento che accomuna gli studi e i trattati degli ingegneri e degli architetti militari a partire dalla metà del Cinquecento è il valore accordato al dato dell'esperienza, intesa primariamente come osservazione diretta dei fatti, e alle conoscenze matematiche che, seppur elementari agli occhi di un contemporaneo, erano in possesso solo di ristretti gruppi di tecnici⁵⁴.

Questa attenzione al reale si traduce in un'analisi razionale dei problemi, considerati da un punto di vista tecnico-militare, di modo che quanto progettato e disegnato non abbia valore di modello, ma possa plasmarsi in base alle esigenze concrete che eventualmente si impongano, al contrario di quanto proposto nei progetti di natura utopistica⁵⁵. Ciò che preoccupa in primo luogo gli ingegneri militari è la situazione effettiva nella quale deve prendere vita la fortificazione: essi rifiutano l'idea che una progettazione possa essere avulsa

⁵³ Il termine maggiormente utilizzato nei trattati tecnici del XVI per esprimere un significato analogo a quello attuale di "progetto" è quello di "disegno": durante il Rinascimento esso è d'altra parte concepito al tempo stesso quale «esperienza grafica, invenzione, idea o previsione di ciò che sarà fatto, fine e mezzo». Il termine "progetto", benché in uso già nel Quattrocento, assumerà l'odierna valenza solo agli inizi dell'Ottocento. Per un'analisi delle diverse tipologie di disegno presenti nei trattati militari e della loro funzione si veda il capitolo *Progetto e disegno della fortezza* in G. SEVERINI, *Progetto e disegno nei trattati di architettura militare del '500*, Pisa 1994.

⁵⁴ Si veda a tale riguardo A. KOYRÉ, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino 1992.

⁵⁵ Per un'analisi delle progettazioni di città utopiche cfr. H.W. KRUFFT, *Le città utopiche* (1989), Bari 1990. Sempre in riferimento alle città utopiche cfr. A. BRUSCHI, *Oltre il Rinascimento. Architettura, città, territorio nel secondo Cinquecento*, Milano 2000, pp. 169-180.

da un contesto spazio-temporale. Proprio il tempo, al contrario, era l'elemento che la città ideale rinascimentale tentava di fuggire attraverso il suo tentativo di presentarsi come soluzione a-storica che, raggiunta la perfezione secondo ragione e natura, potesse essere valida in ogni tempo e in ogni luogo.

Tornando ad Aconcio, l'*Ars muniendorum oppidorum* si differenzia in parte dai trattati menzionati, in primo luogo perché è uno scritto caratterizzato da un'assenza di calcoli matematici e di applicazione dei teoremi geometrici che impedisce di considerarlo un "trattato tecnico" in senso stretto. In secondo luogo, quale esempio di implementazione della *methodus resolutiva*, si occupa di tutti gli aspetti generali e particolari dell'arte del fortificare, ponendo attenzione agli elementi più prettamente politici di questa disciplina, quali la convenienza dei sovrani, i costi economici della costruzione, gli obiettivi espansionistici o puramente difensivi che giustificano l'edificazione delle fortezze.

Benché *in nuce*, nel testo di Aconcio emerge una riflessione che supera il campo della tecnica per giungere a un esame del problema della sicurezza dello Stato, assente in quasi tutti gli altri trattati militari. L'ingegnere italiano, infatti, giustifica la necessità della sua opera grazie al ricorso ad argomenti di tipo politico: offrire le regole proprie dell'arte delle fortificazioni è non solo utile, ma anzi necessario al fine di permettere ai sovrani di ben discernere quali siano gli ingegneri cui affidare la costruzione delle proprie fortificazioni, di modo che gli ingenti costi non siano sostenuti invano.

A tal scopo, si deve porre la massima attenzione alla dislocazione territoriale delle fortezze e al ruolo offensivo o difensivo che esse sono chiamate a svolgere ai fini dell'espansione o della protezione dello Stato⁵⁶.

Un trattato che si occupi di queste regole e di queste indicazioni è, secondo Aconcio, necessario (ed egli sembra attribuirgli un valore addirittura maggiore di quelli più nozionistici da un punto di vista tecnico) perché la prima cosa che deve essere presa in considerazione quando si intende realizzare una fortificazione è che essa risulti efficace, pena la sconfitta in guerra ma, soprattutto, la possibile disfatta di un intero Stato.

Quello di Aconcio sembra quindi principalmente un tentativo di ricavare precetti da principi di carattere generale come ordine, simmetria, pragmatismo e convenienza⁵⁷, più che un tentativo di offri-

⁵⁶ La valutazione della dislocazione geografica delle fortezze effettuata da un tecnico sembra costituire una novità dal momento che tradizionalmente essa spettava al potere politico.

⁵⁷ P. ROSSI, *I filosofi e le macchine*, cit., p. 40.

re una trattazione puramente tecnica della disciplina fortificatoria. Ciò che interessa all'autore è infatti condurre uno studio razionale della materia attraverso l'uso della *methodus resolutiva*, alla stregua di quanto deve avvenire in ogni altro ambito della conoscenza.

Il metodo analitico, ovvero l'analisi, viene elogiato perché considerato l'unico mezzo a disposizione degli uomini per raggiungere la vera conoscenza delle cose. Esso è infatti al contempo il migliore strumento per lo studio e l'insegnamento di qualsiasi disciplina e il fondamento sia del raggiungimento del sapere che della sua trasmissione. Il suo scopo, infatti, non è quello di afferrare l'aspetto esteriore delle cose in uno slancio puramente erudito, ma quello di coglierne il senso profondo e recondito. La scienza, quindi, deve mirare alla cognizione dell'essenza di una cosa, così come a quella delle sue cause. Ogni conoscenza acquisita viene infatti prodotta da una causa, che è presente nello spirito umano come elemento innato e che serve per conoscere ciò che è ignoto. Compito del metodo è scoprire le nozioni latenti nell'animo le quali, legate alle cose ignote, conducono alla loro comprensione.

La lettura della storia

Sulla considerazione della necessità di riappropriarsi di un uso più libero della ragione, contro il dogmatismo presente in diversi ambiti della vita umana, Aconcio innesta il discorso sulla vita e l'utilità pubbliche. Egli dichiara che il fine sommo di ogni azione umana deve essere l'utilità pubblica insieme alla gloria di Dio. Per tale ragione vanno deplorati tutti coloro che, desiderando vane lodi, scrivono sciocchezze che danneggiano il popolo, il quale finisce sempre per celebrare ciò che invece dovrebbe ripudiare.

Il breve trattato *Delle osservazioni et avvertimenti che haver si debbono nel legger delle historie* (1564) ha come tema centrale proprio quello dell'utilità pubblica della lettura della storia. Il fatto che Aconcio scriva questo testo è da intendersi come il tentativo di applicare anche alla disciplina storica le leggi di cui parla nel *De Methodo*. In riferimento a questo testo Girolamo Cotroneo ha affermato che esso rappresenta «il primo tentativo concreto compiuto da un filosofo di applicare alla conoscenza della storia quelle regole per mezzo delle quali aveva ritenuto di poter fondare la conoscenza universale»⁵⁸.

⁵⁸ G. COTRONEO, *Le «Osservazioni» e gli «Avvertimenti» sulla storia di Giacomo Aconcio*, in *Umanità e Storia. Scritti in onore di A. Attisani*, cit., p. 444. Bisogna però notare come, mancando ad Aconcio uno sguardo di ampia portata nei confronti della problematica storica – cosa che lo porta a ridurre quest'ultima a un mero calcolo –, il criterio attraverso cui giudicare le cose risulti essere solo quello quantitativo, utilitaristico.

I fini verso cui devono tendere gli storici sono per Aconcio principalmente tre:

«il primo: perché possiamo la provvidenza del grande Iddio nel governo di tutte le cose riconoscere. L'altro: perché nelle azioni nostre, et private et pubbliche, così della pace come della guerra, gli esempi di molti prudenti ne rendano. L'ultimo: perché a virtuosamente adoperar ci 'nfiammino, et dal contrario ci ritraggano»⁵⁹.

Aconcio insiste in particolar modo sugli ultimi due fini, secondo quel concetto tipicamente umanistico per cui la storia costituisce il dominio dell'uomo e rappresenta la coscienza critica del suo agire⁶⁰.

Da ciò discende la constatazione della grande importanza della conoscenza della storia in campo politico – riecheggia qui il concetto ciceroniano dell'*historia magistra vitae* – perché essa insegna agli uomini, le cui azioni devono tendere all'utilità pubblica, ad agire correttamente, affinché regni nello Stato un ordine armonico. Viene dunque bandita qualsiasi erudizione di tipo accademico che non abbia utilità a livello pubblico. L'agire umano deve essere massimamente rivolto a fini pubblici anziché privati e gli individui, naturalmente portati a difendere i propri interessi, devono saper giudicare bene se stessi per essere equi e giusti e per poter convivere pacificamente all'interno dello Stato, che è al tempo istituzione storicamente reale e concetto filosoficamente elaborato⁶¹.

«Il potere, con le forme della sua organizzazione e della sua comunicazione, con i suoi *arcana*, con le relazioni che stabilisce fra gli uomini, suoi titolari e attori ovvero destinatari, rappresenta il nesso tra la filosofia e la storia, fra l'idea dell'ottimo Stato e la concretezza della contingenza»⁶².

Gli scritti di carattere religioso

In tutta la produzione aconciana gli attacchi alla Scolastica, accusata di aver fondato qualsiasi cosa sull'autorità e di aver per questo umiliato la ragione umana, si uniscono a una strenua difesa della ragione. A livello religioso ciò conduce Aconcio a combattere in favore della libertà personale contro ogni forma di ipocrisia, fanatismo, superstizione e contro quel principio d'autorità perpetrato dai papi e dai pastori che non cercano la verità, ma distruggono la dottrina dedicandosi ai propri interessi e alle proprie passioni.

Aconcio si fa promotore delle idee più avanzate della Riforma, dapprima in quanto membro di quella corrente critica interna alla

⁵⁹ G. ACONCIO, *Delle osservazioni et avvertimenti che haver si debbono nel legger delle historie*, in G. ACONCIO, *De Methodo e opuscoli religiosi e filosofici*, cit., p. 306.

⁶⁰ P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., p. 94.

⁶¹ Il concetto filosofico di "potere" è stato studiato da C. GALLI, *Potere*, in P.P. PORTINARO (ed), *I concetti del male*, Torino 2002.

⁶² S. TESTONI BINETTI, *Prefazione*, cit., p. 13.

Riforma italiana che aveva dato sviluppo alla lezione filologica del Valla e alle componenti razionalistiche proprie di una determinata tradizione aristotelica, e poi in quanto autore di opere di carattere religioso fortemente imperniate sull'idea dell'esigenza di un'indiscutibile centralità del momento razionale dell'uomo in qualsiasi ambito.

Secondo Aconcio, infatti, sono avvolti dalle tenebre dell'ignoranza non solo coloro che non osservano alcuna religione, ma anche coloro che ne osservano una falsa e corrotta⁶³. Quest'ultima annulla la libertà dei singoli individui per perpetrare le proprie istanze di avidità e ignora la condizione di uguaglianza in cui Dio crea gli esseri umani. Nella visione di Aconcio è un'illusione credere che la propria posizione di potere sia il simbolo dell'elezione da parte di Dio.

Ritenendo dogmi teologici solo quelli dichiarati tali da Dio, Aconcio studia approfonditamente le Sacre Scritture per trovare la conferma divina della verità. Veri cristiani sono coloro che, facendo propria l'originaria *pietas*, sono disposti a credere a un "simbolo di fede" ottenuto grazie la riduzione al minimo dei contenuti dogmatici della dottrina religiosa, che è anello di congiunzione tra le diverse sette religiose in vista di una convivenza serena e pacifica. A tale proposito Mazzuchelli ha scritto che

«la mira dell'Aconcio scrivendo la sua opera era di restringere a un piccolissimo numero i dogmi necessari della religione, onde venisse introdotta una universale e vicendevoles tolleranza tra tutte le sette del cristianesimo»⁶⁴.

A parere di Aconcio è necessario che vengano affermate quelle verità che rendono salda la fede, estirpano i vizi, insegnano il timore di Dio e fanno scaturire la vera *pietas*, di modo che gli afflitti trovino consolazione e speranza e coloro che lo desiderano possano vivere da fratelli in comunione e carità. Ciò fa sì che l'elemento morale prevalga su quello dottrinale e la religiosità spontanea sul dogmatismo⁶⁵.

L'ideale che sta alla base della definizione di questo breve "simbolo di fede" è quello umanistico di un cristianesimo semplice che, fondato su alcuni dogmi fondamentali, non sia filosofico ma pratico⁶⁶. È possibile rintracciare quest'idea già in alcuni scritti tardo-scolastici che tentano di conciliare la religione cristiana con le dottrine aristoteliche. Nicolò Cusano, nel suo *De pace fidei* (1453), scrive che è necessario che «la pace sia assicurata nella fede e nella legge di tol-

⁶³ G. ACONCIO, *Stratagematum Satanae, libri VIII*, cit., p. 23.

⁶⁴ S. BRIANI, *Jacopo Aconcio, filosofo trentino*, cit., p. 76.

⁶⁵ P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., pp. 66-67.

⁶⁶ C. D. O' MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 149 (nota).

leranza dei diritti da entrambe le parti [...]. Il chiedere la conformità in tutte le cose turba la pace». Erasmo propone una conciliazione delle diverse fedi in contesa che si basi sul Sermone della Montagna e afferma che «sarebbe bene per noi se pensassimo meno al dogma e più al Vangelo»⁶⁷. Sono gli umanisti, e in particolar modo Giovanni Pico della Mirandola, quelli che trasmettono maggiormente quest'idea agli «antenati spirituali» di Aconcio, ovvero Capitone, Bucero, Zwingli, Ecolampadio e soprattutto Castellione.

È chiaro, d'altra parte, che il programma aconciano di un accordo cristiano è, nell'immediato, di difficile realizzazione, dato il dogmatismo imperante non solo tra i papisti, ma anche tra le varie sette e chiese riformate. Ciò lo spinge «a insistere di più sulla necessità della ricerca che sulla presenza della verità», per cui la fede nel trionfo di quest'ultima è una fede rivolta al futuro. Perché si possa approdare al raggiungimento della verità occorre lavorare alla preparazione del terreno che potrà accoglierla, terreno che Rossi definisce «metodica della convivenza»⁶⁸, la quale trova il suo fondamento nell'ideale della tolleranza.

Il problema della tolleranza è specificamente affrontato da Aconcio nel suo *De Stratagematibus Satanae in religionis negotio per superstitionem, errorem, haeresim, odium calumniam, schisma etc.* (1565), il quale sembra aver avuto un'influenza pari, se non maggiore, al *De haereticis an sint persequendi* (1554) di Castellione.

L'opera di Aconcio non è solo una presentazione della teoria e dell'etica della tolleranza, ma è una vera e propria dimostrazione dell'inefficacia e del fallimento dell'intolleranza, un attacco portato avanti in maniera razionale e metodica contro di essa, applicando ancora una volta i metodi propri del campo della logica, così come elaborati nel *De Methodo*, alla sfera religiosa⁶⁹.

Considerando il fine cui tende satana, ovvero la rovina e la perdizione degli esseri umani, Aconcio si dedica a una compiuta riflessione sulla natura dell'uomo. La descrizione che egli ne fa non è positiva e, ritenendo che la radice di ogni male stia nella mente umana, avverte gli uomini di stare attenti perché satana, essendo un ot-

⁶⁷ ERASMO DA ROTTERDAM, *Opus epistolarum*, a cura di P. S. ALLEN, H. M. ALLEN e H. W. GARROD, Bruxelles 1967-1984, IV.

⁶⁸ P. ROSSI, *Giacomo Aconcio*, cit., pp. 98-99.

⁶⁹ Nel definire quest'opera di Aconcio una confutazione razionale e metodica dell'intolleranza religiosa si sono seguite le indicazioni fornite dall'analisi di O' Malley; di differente parere è invece Paolo Rossi, il quale afferma che questo testo non è facilmente interpretabile come una vera e propria teoria o dottrina della tolleranza, portata avanti in modo sistematico, razionalistico e dialettico. Esso sarebbe più che altro il frutto di un atteggiamento etico volto al rifiuto delle speculazioni intellettualistico-dogmatiche del sapere tradizionale.

timo psicologo, approfitta di questa debolezza per raggiungere i suoi scopi.

La constatazione della corruzione della natura dell'uomo inserisce pienamente Aconcio nell'ambito della Riforma, che accentua tale motivo. Ciononostante Aconcio non approda a quella totale svalutazione della dignità dell'agire umano operata dal calvinismo perché, a suo parere, ogni essere umano mantiene in sé alcune tracce di bene. I «residui di senso del bene», che in molti individui svaniscono a causa della «forza della corrotta natura», sono presenti, dal momento della nascita, in tutti gli esseri umani, siano essi cristiani o pagani. Per questo Aconcio esalta i grandi personaggi dell'antichità che hanno incarnato in modo mirabile, con il loro ingegno e la loro sapienza, tale valore e cita esplicitamente Seneca e Socrate. In quest'idea della dignità dell'uomo intesa come carattere distintivo di qualsiasi individuo si rende evidente, ancora una volta, un'ineliminabile eredità umanistica.

Come ha scritto Charles O'Malley,

«nonostante la bassa opinione che egli sembra avere avuto dell'uomo, tuttavia riconosce quella che potrebbe essere chiamata l'intima dignità umana, o forse la concezione che l'uomo si fa della propria dignità; cioè il bisogno di riconoscere che è impossibile imporre redini visibili che pesino su questa dignità delle attività dell'uomo senza provocare una reazione esplosiva»⁷⁰.

In questo riconoscimento Aconcio fa propria la valorizzazione dell'uomo che è stata il tratto distintivo del pensiero rinascimentale e che ha trovato nell'*Oratio de hominis dignitate* (1486) di Giovanni Pico della Mirandola e nel *De sapiente* (1509) del Bovillus le sue espressioni più alte.

Il realismo pratico verso cui lo conduce il suo pessimismo psicologico sulla natura umana, infatti, fa sì che il suo intento non sia quello di cambiare quest'ultima, bensì quello di offrire tutti gli strumenti necessari affinché i persecutori non abbiano più nulla su cui riversare la propria intolleranza⁷¹. Se Castellione, infatti, si limita ad affermare che la persecuzione è negativa e non raggiunge gli obiettivi che si pone, Aconcio va oltre e si concentra sull'idea che sia necessario annullare la possibilità stessa della persecuzione⁷².

Il riconoscimento della persistenza nell'uomo dei caratteri positivi della sua natura originaria accosta inoltre Aconcio alla concezio-

⁷⁰ C. D. O' MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 140.

⁷¹ *Ivi*, p. 161.

⁷² A tale proposito Allen afferma che quello di Aconcio è il libro «di gran lunga il più robusto e il più originale scritto a supporto dei punti di vista di Castellione nel sedicesimo secolo». Cfr. J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London 1961, pp. 98-100.

ne dei “Riformatori Spirituali”, secondo la quale il peccato non ha fatto venir meno nell’uomo un centro-anima che, in quanto inseparabile da Dio, è inalienabile ed esso stesso di natura divina. È questo spazio posto nell’intimità dell’uomo che testimonia la sua origine da Dio e la sua capacità di ricevere da lui un’illuminazione, ovvero la sua divina potenzialità⁷³. Quest’ultima distingue l’uomo, dominato da un desiderio di salvezza, da satana, totalmente privo di tale desiderio, e fa sì che l’uomo non possa agire che per conseguire il bene. È la «perpetua guerra» contro il vizio e il peccato che permette all’uomo di riconquistare la sua perduta dignità poiché, attraverso il libero uso della ragione, egli è in grado di modificare il reale⁷⁴.

Proprio dalla celebrazione della razionalità umana scaturisce la riflessione inerente l’eresia e la persecuzione cui sono sottoposti coloro che vengono ritenuti eretici: Aconcio dà a tale tematica un notevole contributo volto «alla comprensione della psicologia dei persecutori e dei perseguitati»⁷⁵.

Colui che non mette in dubbio la parola di Dio, ma ne dà un’interpretazione diversa da quella proposta dalle autorità ecclesiastiche, non per forza deve essere ritenuto un eretico. Dal momento che la verità non teme mai la disputa e il paragone con l’errore perché da essi esce sempre vincitrice, il modo migliore per servirla è conservare la libertà di discussione. L’importanza che il tema del confronto e del dibattito tra gli uomini assume nelle riflessioni di Aconcio è centrale: egli è tra i primi a riconoscere al momento della discussione una valenza positiva per la crescita della conoscenza.

Scopo di satana è condurre l’uomo a vivere nelle tenebre e ciò gli è più facilmente raggiungibile attraverso lo strumento della disputa. Dal momento, infatti, che ciò che guida l’uomo alla comprensione delle cose, sia temporali che divine, è la ragione, satana cerca in primo luogo di indebolire proprio le facoltà giudicanti degli individui quando vengono chiamati a discutere di qualche questione. Poiché, infatti, questi ultimi non sanno come confrontarsi, satana si insinua nei loro cuori e rende le dispute fonte di odio e intolleranza. Gli individui coltivano così l’illusione di essere l’uno più sapiente dell’altro e, presumendo di essere infallibili, mancano di altruismo nei confronti degli avversari. Ciò è tanto più vero per gli uomini del clero, che pensano di conoscere le verità divine solo perché detengono un potere e un’autorità nella sfera religiosa tali da suscitare la reverenza dei fedeli.

⁷³ R. JONES, *Spiritual Reformers of the 16.th and 17.th centuries*, London 1914, p. XXXI.

⁷⁴ F. MELLI, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Firenze 1934, p. 89.

⁷⁵ C. D. O’ MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 138.

I dibattiti, se condotti in modo appropriato, rappresentano un momento di crescita e apprendimento, ma se ciò non avviene, l'errore che si vorrebbe confutare si rafforza e le dispute si traducono nella peggiore delle forme di intolleranza. Lo scopo di ogni discussione è quello di vincere l'errore e non l'avversario. Perché la verità trionfi, però, è necessario che alla base del confronto tra le diverse opinioni ci siano la serenità e la forza di argomentare, frutto della mancanza di passioni personali e di atteggiamenti di spregio e ostilità.

È indispensabile, dunque, stare in guardia soprattutto con se stessi, affinché non ci si chiuda nella vana pretesa di essere in possesso della verità, mentre si è accecati dall'errore. Il valore del dibattito e del confronto si vede nel modo più evidente per quanto concerne la sfera religiosa. Dal momento che chiunque può essere il depositario di un'illuminazione divina, ogni individuo ha il diritto di esprimere le proprie opinioni in materia religiosa. Ingiusta è l'attribuzione a se stessi di una prerogativa assoluta nella determinazione della giusta dottrina cristiana. Avverso a qualsiasi tipo di principio d'autorità, Aconcio afferma che la libertà di discussione nella Chiesa è la miglior garanzia contro la corruzione della dottrina, a patto che i dibattiti avvengano riguardo a cose utili.

Egli auspica pertanto che la Chiesa possa basare il proprio funzionamento su una pratica democratica: ridurre al minimo gli elementi essenziali della dottrina significherebbe, da questo punto di vista, permettere a tutti i suoi membri di prendere parte alla definizione delle diverse questioni in modo da non dover accettare passivamente il volere delle autorità. Si dovrebbe quindi seguire la consuetudine, che era propria degli apostoli, di convocare dei concili nei quali ognuno avesse la libertà di parola in quanto possibile depositario delle verità divine. Se la manifestazione delle proprie opinioni finisce per essere invece oggetto di repressione, molti saranno coloro che dissimuleranno le proprie credenze: in tal modo l'azione di satana proseguirà indisturbata e gli individui che hanno nascosto le proprie idee sentiranno odio per la tirannia della Chiesa.

Ciò che infatti aiuta maggiormente satana nel tentativo di avvinchiare l'uomo con le tenebre sono, come già aveva detto Erasmo, la superbia e il compiacimento di se stessi perché sono difetti che raramente ci si accorge di possedere e dunque i più difficili da eliminare. L'uomo saggio, quindi, guarderà con occhio sospetto la propria sapienza e seguirà il consiglio di Salomone che dice: «La via dello stolto è diritta al suo cuore; ma chi ascolta consiglio è savio»⁷⁶. L'unico mezzo per combattere satana, che desidera ostacolare ogni pensiero

⁷⁶ C. D. O' MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 142.

sobrio e cauto, mettere fretta e creare un disordine tale da eliminare ogni riflessione, è infatti la carità, che altro non è che un amore vero e sincero che porta all'accoglienza libera e gratuita del prossimo.

Sono la consapevolezza di essere fallibili e la presenza del dubbio che nasce dal confronto tra diverse opinioni a far sorgere l'esigenza di una vera ricerca della verità⁷⁷. E poiché «chi dubita è stimolato a cercare il vero, ed è strano che mentre molti cercano, qualcuno non trovi», si comprende il motivo per cui lo scopo primario di satana sia quello di impedire la libertà delle opinioni, soprattutto in campo religioso. Spesso, infatti, gli individui sbagliano non perché odino la verità o amino la falsità in quanto tali, ma perché si servono di un giudizio corrotto.

Solo la comprensione, frutto di un giudizio libero, permette di correggere l'errore che, a sua volta, emerge solo attraverso una dimostrazione razionale in grado di persuadere l'avversario: si tratta, in definitiva, di riconoscere la dignità dell'uomo e di porla come parametro e limite invalicabile del proprio giudizio. Riprendendo il contenuto della parabola della zizzania – la stessa che servirà quasi un secolo dopo al pastore separatista John Goodwin per sostanziare la sua tesi inerente la tolleranza religiosa – Aconcio afferma che solo Dio può distinguere il grano dall'erba cattiva, per cui il giudizio sugli uomini spetta solo a lui. Il pericolo che si corre nel condannare un uomo ritenuto eretico è quello di combattere contro Dio, il quale potrebbe aver scelto proprio costui come suo eletto senza che gli uomini se ne rendano conto.

La fallibilità del giudizio umano non permette, infatti, di potersi a buon diritto ritenere i soli depositari delle verità divine. Proprio sulla constatazione della manchevolezza umana va quindi a innestarsi l'idea aconciana secondo cui nessun sistema dottrinale può ottenere la conoscenza della verità assoluta⁷⁸. È la mancanza di vera fede che conduce gli uomini a prendere tutte le precauzioni necessarie a mantenere in vita la «purezza della dottrina», affinché essa non venga corrotta dai posteri, ignorando il fatto che essi potrebbero essere portatori di verità non ancora scoperte e conosciute e non ritenendo Dio il vero dispensatore della conoscenza e della sapienza in quanto principio dell'esistenza.

⁷⁷ Va notato che Karl Popper, definendo il concetto di "fallibilismo", lo ha inteso in termini di comportamento, vale a dire come un «atteggiamento di disponibilità a prestare ascolto ad argomenti critici e a imparare dall'esperienza. È, in sostanza, l'atteggiamento di chi è disposto ad ammettere che "io posso aver torto e tu puoi aver ragione, ma per mezzo di uno sforzo comune possiamo avvicinarci alla verità"»; K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1977, II, p. 296. Cfr. anche K. POPPER, *Il mito della cornice. Difesa della razionalità e della scienza*, Bologna 1995.

⁷⁸ C. D. O' MALLEY, *Jacopo Aconcio*, cit., p. 135.

Lo sbaglio più grande che gli uomini possano compiere nella ricerca della verità è quello di utilizzare la forza per dirimere gli errori, sperando di poter così mantenere le proprie posizioni di sicurezza e potere. L'assurdità di qualsiasi pratica di violenza è invece oltremodo evidente dal momento che è inutilmente e illusoriamente volta a eliminare ciò che si ritiene erroneo. La vera religione, secondo Aconcio, non consiste in certi atti di culto e nemmeno nell'intollerante e poco caritatevole rigorismo morale. La Sacra Scrittura è l'unica arma che occorre adoperare in difesa della verità e l'unica che s'attiene a essa. Inoltre, ciascuno deve poter liberamente cercare in essa i fondamenti della propria salvezza, poiché il dono della rivelazione della verità viene dispensato da Dio a tutti.

Da un punto di vista politico, inoltre, è oltremodo pericoloso vincolare o addirittura eliminare la libertà individuale in ambito religioso, perché ciò darebbe vita a una rivolta. La severità delle punizioni può infatti portare a una situazione di pace e calma, ma queste ultime sono, in realtà, soltanto apparenti. Difficilmente gli uomini, di fronte al rischio di incorrere in tali punizioni, parleranno in pubblico delle proprie convinzioni: ciò, però, non significa che le loro credenze vengano meno e, anzi, proprio la censura potrebbe inasprirle e renderle più pericolose. Per non parlare del fatto che la calma e la pace che vengono così a instaurarsi illudono gli uomini di poter diminuire la loro vigilanza e ciò altro non comporta che la dimenticanza di Dio e delle sue leggi. È l'inefficacia della pena di morte e di qualsiasi altra forma di persecuzione, oltre a essere rifiutate nelle Sacre Scritture, che fonda la loro inutilità.

Nel discutere della legittimità delle persecuzioni Aconcio separa nettamente le cose della Chiesa da quelle dello Stato. Due sono infatti le autorità preposte all'eliminazione degli errori: la Chiesa e il magistrato civile. Quest'ultimo non è in alcun modo legittimato a farsi giudice delle controversie dogmatiche tra i fedeli, perché Dio non ha bisogno della spada per proteggere la sua parola. È chiaro, d'altra parte, che la distinzione che Aconcio opera tra sfera religiosa e sfera civile va a tutto vantaggio della difesa della tolleranza: se infatti la religione dovesse uscire dal proprio ambito di competenza e perseguire gli individui per opinioni in materie che non la concernono, è dovere del magistrato civile intervenire e proteggere la vittima. Spesso, infatti, i pastori presentano le questioni a loro non gradite come attentati alla salute dello Stato e ciò, se il magistrato non fosse saggio e prudente, potrebbe portare quest'ultimo a basarsi sulle loro raccomandazioni e a condannare ingiustamente. Un criterio di equità e giustizia, dunque, deve guidare le decisioni del magistrato il quale, oltre a non doversi ergere a giudice dei dogmi, non deve nemmeno adoperare la forza a sproposito o «in servizio di un

giudizio altrui»⁷⁹. È suo dovere, invece, proteggere la maggioranza della Chiesa contro la minoranza – aristocratica – composta dal clero.

Quanto detto permette di constatare la modernità delle idee di Aconcio il quale, dopo Marsilio da Padova, è il primo ad aver concepito la funzione dell'autorità civile come garanzia di tolleranza. Panizza, nel suo *Processi contro le streghe*, scrive di Aconcio:

«[Egli] non soltanto si mostra coraggioso, ragionevole e umano quando proclama non doversi costringere, e meno che meno co' tormenti e colle pene, la coscienza di alcuno in materia di fede, doversi aiutare per contrario il trionfo del vero colla mite persuasione degli esempi, che anzi, se anche per lui Satana è il padre della menzogne e del male, non si lascia trascinare però dalle altrui dottrine demonologiche a individualizzare, notomizzare e occorrendo classificare la famiglia dei "diavoli", ma tratta il suo soggetto con tale chiarezza di argomentazioni e con tale moderazione di forma da parere uno scrittore cresciuto in tempi non asserviti da pregiudizi»⁸⁰.

E Oberziner, riferendosi agli *Stratagemmi di Satana*, afferma:

«Il soffio di tolleranza che spira attraverso tutto il libro dell'Aconcio fa e farà di esso sempre un documento insigne di vera civiltà, e se consideriamo ch'esso fu scritto nel secolo, in cui i terrori dell'Inquisizione conturbavano le coscienze, e quando Calvino bruciava vivo Serveto e le guerre religiose seminavano di cadaveri l'Europa, non potremo a meno di altamente mirarne l'autore, che primo in mezzo a tanta follia e ferocia, tolse a predicare la carità cristiana e il reciproco compatimento»⁸¹.

⁷⁹ G. ACONCIO, *Stratagematum Satanae libri VIII*, cit., III, p. 251.

⁸⁰ A. PANIZZA, *Processi contro le streghe in Trentino*, in «Archivio trentino», anno VII, fasc. I, p. 90.

⁸¹ Così citato in S. BRIANI, *Jacopo Aconcio, filosofo trentino*, cit., p. 77.