

GIANFRANCO BORRELLI, *Tecniche di simulazione e conservazione politica in Gerolamo Cardano e Alberico Gentili*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 12 (1986), pp. 87-124.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Tecniche di simulazione e conservazione politica in Gerolamo Cardano e Alberico Gentili

di Gianfranco Borrelli

1.

Veritas filia temporis: di continuo compare nella produzione artistica del Cinquecento questa metafora che vuole appunto esprimere caducità e provvisorietà di ogni azione umana nel riferimento al piano della *ae-ternitas*; in un luogo di questa eternità il tempo svelerà nuda la verità della creazione a fronte delle azioni malvage degli uomini. Ancora, la metafora intende significare che inganni, frodi, menzogne, nascondimenti, simulazioni, rappresentano perturbamenti e deviazioni momentanee, isolate, peraltro inconsistenti rispetto all'orizzonte di verità *ab aeterno* istituito da Dio: il corso del tempo inevitabilmente porterà al traguardo del finale giudizio divino¹. Gli uomini possono comunque assumere in proprio il compito di rappresentare la verità in modo da partecipare alla sua conservazione; verità che solo *analogice* può dirsi tale, rimanendo il verace disegno divino imperscrutabile all'uomo².

In particolare, il soggetto politico, il principe, interpretando proficuamente il suggerimento che gli proviene dall'ordine naturale istituito da

¹ La metafora dello svelamento della verità attraverso l'opera del tempo è tema ricorrente dell'iconografia e della pittura rinascimentali. Dalla rappresentazione botticelliana della nuda Verità nell'*Allegoria della calunnia* (1495) fino al dipinto del Bronzino sull'allegoria de *La lussuria smascherata* (1546), nella produzione artistica dell'epoca è diffusamente interiorizzato il tema della relazione degli inganni e falsità degli uomini con l'imprevedibile compimento della salvezza, che rimane assegnata alla funzione di svelamento operata dal Tempo. Per la discussione dell'opera del Bronzino è bellissima lettura il saggio *Il Padre Tempo*, di E. PANOFKY, in *Studi di iconologia*, Torino 1975, pp. 124 ss.

² Hans Blumenberg, discutendo della metaforica della verità nel tardo Cinquecento, fa intendere bene come all'epoca risulti ancora operante il punto di vista aristotelico grazie al quale l'uomo può portare a compimento per imitazione solo quanto potenzialmente è già presente nella natura. Inoltre, egli sottolinea l'aspetto per cui la ricerca della verità attraverso gli *arcana* naturali si configura presso quegli autori come elemento specifico per l'opera di salvezza: «la metafora della potenza della verità e, al suo seguito, il topos della facilità della conoscenza, emergono prevalentemente come caratterizzazioni di un contenuto teologico e morale in funzione salvifica» (cfr. H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna 1969, pp. 28-29 e ss.).

Dio, contribuisce a completare l'opera dell'universo: difatti egli persegue la finalità di fondare uno spazio ordinato, sull'esempio dello spazio naturale, al cui interno possano esercitarsi le passioni e le discordi volontà degli uomini³. Il tempo di questo spazio naturale è rappresentazione del susseguirsi delle stagioni e dei lavori umani, ed anche misura degli accadimenti diversi che in essi si dispongono. La coscienza cristiana riferisce a questo tempo l'immagine della *aeternitas*: ed è in un punto imprevedibile sullo scenario di questo tempo infinito che ciascun mortale esperirà il destino positivo o negativo del giudizio divino circa la propria individuale salvezza. Nel riferimento ineliminabile al piano dell'eterno, i tempi individuali e concreti dell'agire umano vengono sempre più vissuti come permanentemente esposti alla nullificazione, alla vanificazione; il presente rimane per la coscienza comune normalmente condizionato al tempo futuro della redenzione finale: contraddizione quindi tra i tempi della umana esistenza e il tempo della salvezza spirituale. L'intervento dell'uomo nel mondo non può che rimanere allora connotato alla radice dai caratteri dell'ambiguità e della presunzione; la stessa opera del principe, che tende a svelare la costituzione diversa dei tempi dell'agire politico, sembra doversi inevitabilmente legare agli strumenti incerti del mendacio e dell'artificio. L'intuizione machiavelliana di realizzare una vera e propria arte di dominare il tempo rappresenta ancora solo una incerta indicazione: non può contare né su di una più articolata teorizzazione delle contrastanti relazioni tra tempo della contingenza e tempo necessario, né sulla solidità di tecniche codificate dall'azione politica⁴. Ancora a metà del Cinquecento, la ciclicità delle for-

³ I rapporti intercorrenti tra *ordine naturale* e *ordine politico* nel pensiero rinascimentale sono così efficacemente espressi da John G. Gunnell: «the political order existed alongside the natural order, and the founder of a state was nevertheless a completer of the universe. Both physical and political nature opened their secrets to the mind, and the idea of secular immortality and the hope of creating and maintaining a lasting political order once more became a matter of concern» (J. G. GUNNELL, *Political Philosophy and Time*, Middletown-Connecticut 1968, p. 245).

⁴ La geniale intuizione machiavelliana di una qualità diversa del tempo dell'agire politico pone in problematica correlazione la conoscenza anticipatrice dei tempi da parte del soggetto politico rispetto alla formulazione concreta della decisione e dell'esecuzione: «Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordanò e' tempi» (*Il principe*, XXV). Il dilemma circa la concordanza tra tempi soggettivi dell'azione politica rispetto alla processualità temporale naturale del mondo e delle istituzioni umane torna con frequenza nella riflessione machiavelliana attraverso l'ossessiva iterazione di proposizioni pressoché identiche (cfr. *Discorsi*, II, 9; *Lett. fam.*, CXVI). Sul tema del tempo in Machiavelli ancora utile il saggio di R. ORR, *The Time Motif in*

me politiche dei governi viene riferita alla circolarità del tempo naturale: per l'una e l'altra serie temporale l'evento particolare rimane fenomeno destinato all'infinita iterazione, quindi irrelazionabile a discorsi e a pratiche di possibili mutamenti innovativi. Nei ritmi della vita civile e nelle pulsazioni del tempo interiore, come pure nei momenti della discussione politica, la temporalità non vale ancora come autonoma funzione di un progetto trasformativo; il contributo *conservativo* del principe fa riferimento al tempo solo in quanto misura e rappresentazione dello spazio esistente; la *ratio* della possibile conservazione del potere rimane condizionata alla primaria considerazione del calcolo delle durate fisiche di movimenti e spostamenti interni al territorio. È nelle dinamiche spaziali che unicamente vale la previsione possibile della reversibilità di gesti e di comportamenti per potere tentare la conservazione politica: qui è necessario fare opera di *perspectiva*, esaltare l'elemento della visione – e dell'inganno nella visione – per i pieni e per i vuoti spaziali; dissimulazioni e simulazioni diventano parti costitutive dell'azione del principe in quanto dispositivi di movimenti volti a garantire il controllo nello spazio sulle persone e sulle cose. Le tecniche di questi allineamenti, accostamenti e rotture politiche rimangono peraltro ancora strettamente congiunte alle tecniche dell'arte bellica e dell'architettura militare e civile⁵.

Il pensiero politico della seconda metà del Cinquecento, utilizzando in maniera diversa gli elementi etico-politici della tradizione filosofica clas-

Machiavelli, in *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, New York 1972; davvero discutibile invece il contributo di L. DERLA, *Sulla concezione machiavelliana del tempo*, in *Ideologia e scrittura nel cinquecento*, Urbino 1977.

⁵ Nella storia della società europea il superamento di tecniche politiche che si fondano essenzialmente su dinamiche spaziali è processo in atto dalla fine del Cinquecento; il presupposto di tale modificazione è nell'affermarsi di una coscienza temporale diversa, che rende possibile ai gruppi umani il riconoscimento della utilizzazione di livelli temporali diversificati in ragione di differenti funzioni di intervento. È quanto sostiene anche Niklas Luhmann, allorché ipotizza come avvenimento di questa epoca il «cambiamento di valore della caducità in chances della conservazione e dell'accrescimento. Questo profondo mutamento della coscienza temporale può essere concepito come correlato semantico della ricostruzione strutturale della società col passaggio da una differenziazione stratificata in una funzionale, in cui la temporalizzazione della complessità media la connessione» (N. LUHMANN, *Temporalizzazione della complessità: la semantica dei concetti temporali nell'epoca moderna*, in *Struttura della società e semantica*, Bari 1983, p. 261).

Per quanto riguarda la comprensione della funzione di disciplinamento sociale attraverso il tempo in quanto aspetto particolare del moderno processo di civilizzazione risulta decisivo il testo di N. ELIAS, *Saggio sul tempo*, Bologna 1986.

sica e della stessa produzione umanistica, cerca di interpretare le difficoltà contro le quali era venuto a scontrarsi il progetto rinascimentale di contribuire con la ragione e con le azioni all'opera di completamento dell'universo. Questa finalità resta il tema comune della riflessione politica dell'epoca: insieme, in tale opera facilmente si avverte la crescente separatezza della scrittura politica rispetto al piano concreto del possibile impegno civile⁶. Bisogna ancora sottolineare come diverse siano le intonazioni e gli esiti di questi discorsi tutti centrati peraltro sulla necessità della conservazione politica; e questo è dimostrabile tanto per la produzione che mira a rinvigorire i disegni dell'utopia, quanto per quei molteplici tentativi di offrire continuazione e sviluppo a quella corrente realistica del pensiero politico umanistico legata alla lettura dell'aristotelismo eterodosso e dello stoicismo.

2.

In una parte consistente di questa letteratura politica di fine Cinquecento trovano ampia conferma e comune svolgimento le considerazioni circa i fondamenti naturali e spaziali posti alla base di quel principio politico della conservazione. *L'ars politica*, che pure deve rispecchiare nei modi del suo intervento l'ordine e l'armonia della natura, cerca intanto di integrare tale compito conservativo promuovendo al massimo le capacità umane dell'astrazione e della finzione, al fine di indagare circa «i sagaci segreti della natura, come gli ascosti misteri del Cielo e di Dio»;

«Tutti coloro che hanno scritto nuove invenzioni, per insegnare, per dare spasso, per fare la mente degli uomini elevata, per mostrare i segreti della loro memoria e acutezza d'ingegno, o per credersi (con una opinione immaginata) alcuna cosa vera, e darla ad intendere per verissima al Mondo; tutti, dico, hanno finto visioni, sogni, favole e altri modi astratti... Non sarà adunque cosa strana che fingino nuovi mondi, popoli, reggimenti, abiti, fabbriche, piaceri e materie nuove a molti, i quali son certo che impareranno assai».

⁶ Sull'antitesi ideologica tra vita attiva e vita contemplativa nel tardo Rinascimento utile è il saggio di M. L. DOGLIO, *Retorica e politica nel secondo cinquecento*, in *Retorica e politica, Atti del secondo convegno italo tedesco*, Padova 1977; ivi viene bene evidenziato come la rigidità – la fissità impersonale – nell'uso delle forme retoriche è significativa nella letteratura politica di fine Cinquecento del mutato senso sociale della comunicazione letteraria; in questi scritti, dal Paruta al Lottini, precisa la Doglio «la retorica prevale sulla politica sin dal titolo, ancorato (specie nel Paruta) all'ideale sommo della cultura dell'Umanesimo e del Rinascimento, quella perfezione che nell'astrazione del sublime implica lo stacco dalla realtà, in una condizione atemporale, astorica e comunque priva di agganci con i dati del presente» (M. L. DOGLIO, *Retorica e politica*, cit., p. 75).

⁷ Per la citazione dell'opera di Doni, come per le altre di cui si tratta nel presente paragrafo, abbiamo scelto per comune riferimento la raccolta degli *Scrittori politici del*

Governo politico è imitazione dell'ordine naturale grazie alla particolare capacità dell'anima umana di provvedere alla conservazione e alla disciplina del corpo; essa poi estende il proprio potere sulla realtà esterna, cercando di svelare le leggi riposte della natura che possono senz'altro valere per l'organizzazione civile; se l'uomo vuole allora conseguire la felicità attraverso la costruzione della città felice,

«è mestieri che in sette cose, tutte all'uomo appartenenti, questo bene sia riposto; e primieramente nell'anima semplicemente sola; secondo nell'anima, per quanto ella il corpo governa; appresso nella medesima, per la cura, che ella ha delle cose, che estrinsecamente al corpo fanno mestieri; quarto, nel corpo stesso; quinto, nelle cose che al mantenimento di lui sono necessarie; sesto, in quegli istrumenti, che tali cose gli apparecchiano; ultimo nel congiungimento dell'animo col corpo».

L'anima, in quanto parte della natura, nella finalità ordinatrice della città assume quindi a proprio modello la natura stessa:

«Si vede apertamente che la principale intenzione che ha avuto la natura nel formare l'uomo è stato l'anima, e che per sua cagione ha poi creato il corpo e le cose di fuori che si chiamano beni di fortuna. Però nelle città le quali amano d'essere bene ordinate, conviene che si tenga il medesimo ordine ed estimi le predette cose secondo che ella le ha stimate».

Nella forma dell'utopia, ma anche nel riferimento al modello dell'ottimo stato veneziano, si legge in questi autori la convinta esaltazione dell'ordine spaziale. Tanto risulta con forza nel Doni e nella sua città fondata «a guisa d'una stella», con al centro un tempio:

«Questo tempio aveva cento porte, le quali, tirate a linea come fanno i raggi d'una stella venivano diritti alle mura della Città, la quale aveva similmente cento strade. Onde chi stava nel mezzo del tempio, e si voltava tondo tondo veniva a vedere in una sola volta la Città»¹⁰.

La divisione sociale del lavoro, la distribuzione comunistica della ricchezza prodotta, il controllo sulle attività dei singoli cittadini: tutto

cinquecento e del seicento, a cura di B. WIDMAR, Milano 1964. Gli autori presi in considerazione sono: Anton Francesco DONI, *I Mondi*, Venezia, Marcolini, 1552; Francesco PATRIZI, *La città felice*, Venezia, Griffio, 1553; Gianfrancesco LOTTINI, *Avvedimenti civili*, Firenze, Armastelli, 1574; Paolo PARUTA, *Della perfezione della vita civile*, Venezia, Nicolini, 1579; Ludovico AGOSTINI, *L'infinito*, cod. 193 Bibl. Oliveriana di Pesaro 1583-90; qui vedi A. F. DONI, *I mondi*, cit., pp. 41-45.

⁸ F. PATRIZI, *La città felice*, cit., p. 65.

⁹ G. LOTTINI, *Avvedimenti civili*, cit., p. 605.

¹⁰ A. F. DONI, *I mondi*, cit., p. 47.

quanto viene strutturato secondo la spazialità prospettica che è a fondamento dell'architettura urbana:

«Aveva la città in ogni strada due arte, come dire da un canto tutti sarti, dall'altro tutte le botteghe di panno. Un'altra strada, da un canto speziali, all'incontro stavano tutti i medici; un'altra via calzoi che facevano scarpe, pianelle e stivali; dall'altro tutti coiai; da un'altra fornai che facevano pane, e al dirimpetto, mulini che macinavano a secco . . . Eranvi due strade o tre d'osterie, e quello che cucinava l'una cucinava l'altra: e davano tanto mangiare all'uno quanto all'altro: queste non avevan altra faccenda che dar da mangiare alle persone . . . E di ciascuna strada aveva cura un sacerdote del tempio, e il più vecchio de' cento sacerdoti, era il capo della terra»¹¹.

Nella città felice di Patrizi le attività commerciali, l'organizzazione del lavoro e le competenze specifiche dei ceti di governo sono pensati secondo una gerarchia spaziale di valori. Natura, consuetudine e ragione promuovono le virtù umane; in particolare, la prudenza realizza la sapiente gestione della realtà umana intesa sempre come luogo, insieme corporeo di oggetti da disporre, ordinare e maneggiare¹²:

«E la prudenza parte è da natura, e parte dell'esperienza. Quella che è da natura, così ne' giovani come ne' vecchi si ritrova; ma quella che per esperienza s'acquista, ne' vecchi solamente, e di età provetta, si vede; avendo a loro la lunga età insegnato il maneggio delle cose del mondo»¹³.

Anche per il Paruta il «maneggio della repubblica», di cui consiste la prudenza politica, è pratica esperienza fondata su natura e consuetudine che rende possibile l'ordinamento delle cose pubbliche:

«Quando (rispose l'ambasciator Ponte) si ha da riformare alcun governo, senza dubbio conviensi in tale distribuzione aver sempre la mira alla sola virtù; perciocché, ammet-

¹¹ *Ibidem*, pp. 48-49.

¹² Sulla nozione di prudenza si veda il bel lavoro di V. DINI, *La prudenza da virtù a regola di comportamento: tra ricerca del fondamento ed osservazione empirica*, nell'opera a due mani V. DINI e G. STABILE, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli 1983. Dietro una rigorosa ricostruzione storica della categoria, Dini approda ad una problematizzazione critica che costituisce a nostro parere un riferimento d'obbligo per gli studiosi dell'argomento: a metà Cinquecento, e significativamente nell'incontro tra posizione umanistica e lettura neo-stoica operata da Lipsio «la prudenza diviene categoria centrale di questa funzione di disciplinamento della teoria morale e politica, e si colloca, rispetto alla storia precedente del concetto, in un punto di confluenza e di sintesi della concezione della prudenza come specifica categoria politica (la "ragion di stato") e della concezione della prudenza come necessario codice di comportamento che normativizza le relazioni interpersonali» (V. DINI, *La prudenza da virtù a regola di comportamento*, cit., p. 110).

¹³ F. PATRIZI, *La città felice*, cit., pp. 74-75.

tendo al maneggio della repubblica ciascun ottimo, ella ne verrà a prendere nobilissima e perfettissima forma. Ma, nelle città già con proprie sue leggi ordinate, a chi altra autorità non ha che di distribuire i magistrati, si conviene d'aver rispetto a quella forma di governo che ritrova già fondata, e questa con la consuetudine confermare...

Onde, non basta conoscere quale esser debba la disposizione dello stato intorno a quelli che hanno in mano la pubblica autorità; ma si conviene appresso, avente al rimanente del popolo riguardo, vedere con quali legge e costumi debba ordinarsi la città, in modo che tutte le cose siano in lei ad un tale buon governo ben accomodate e disposte»¹⁴.

Il «maneggio» per la conservazione della cosa pubblica tende a costituire uno spazio ordinato, un territorio saldamente disciplinato dove possa realizzarsi l'incontro tra l'autorità esterna costituita attraverso le leggi e la buona disposizione interiore a lasciarsi guidare. Maneggio è dunque governo delle cose istruito al fine di realizzare il governo sugli uomini¹⁵.

Per parte propria, conservazione politica, in quanto fine naturale della prudenza politica, è «conservazione della specie e dell'individuo», della famiglia e della società, da perseguire nella dimensione ancora tutta spaziale, lineare, del tempo:

«A formare intieramente la prudenza, tre cose vi si richiedono: cioè, il ricordarsi delle cose passate, il conoscere le presenti e il provveder le future; e in questa ultima massimamente ella dimostra la sua forza, e ne rende il suo vero frutto; né ad essa altrimenti si perviene, che scorto da quelle due prime, quasi da due vie, l'una delle quali più lontano, l'altra più da presso ci conduce in parte ove si scorge a qual fine sia per terminare ciascuna nostra operazione»¹⁶.

Inoltre, la prudenza è «buona disposizione intorno al fine...; non può stare senza la bontà de' costumi»: essa si avvale della «buona disciplina degli ammaestramenti» e della legge giusta che imita l'ordine naturale¹⁷. In questo tipo di produzione teorica, l'ideologia della conservazione viene accompagnata dalla insistente affermazione di un ideale normativo

¹⁴ P. PARUTA, *Della perfezione*, cit., pp. 463 e 564.

¹⁵ «Il governo di se stessi che si riferisce alla morale; l'arte di governare opportunamente una famiglia, che si riferisce all'economia; e infine la scienza di ben governare lo stato che si riferisce alla politica»: in questi punti Michel Foucault mette a fuoco la novità di quei trattati che sorgono dalla metà del sec. XVI, «che non sono più esattamente "consigli ai principi", e non sono ancora trattati di scienza della politica, ma che si presentano come arte di governare» (dalla lezione sul tema della *governamentalità*, tenuta al Collège de France nel febbraio 1978, pubblicata in «Aut Aut», nn. 167-168, 1978, trad. di P. Pasquino).

¹⁶ P. PARUTA, *Della perfezione*, cit., pp. 317, 329.

¹⁷ *Ibidem*, p. 325, 326, 363.

forte; la prescrizione morale rimane comunque sempre funzionalmente collegata ad indicazioni particolari di tecniche di intervento:

«non basta il dire, io ho innanzi il fine, ma bisogna avere il buon fine, e questo ancora non basta, ma bisogna dire, io accompagno i buoni fini coi buoni mezzi, i quali buoni mezzi conducono per brevissima via in buon fine, e sono in loro stessi tali che ricordandosene, poi che s'è venuto al fine, empiono l'animo di piacere, siccome per lo contrario anche se il fine fosse buono, e i mezzi fossero stati cattivi l'empirebbono di dolore»¹⁸.

Il giusto governo deve dunque individuare i punti di equilibrio tra fini e mezzi, in modo da rendere possibile la riproduzione dell'ordine naturale delle cose e, di conseguenza, la conservazione politica dello stato; nell'attuazione di questo compito di giustizia, il soggetto politico non sempre trova a propria disposizione la conoscenza vera delle cose:

«Non sempre gli uomini fondar ponno il loro giudicio sopra la verità, la quale ci sta per diversi impedimenti nascosa; ma spesso ciò che è più verisimile, ha maggior forza nel governare i nostri pensieri e le nostre azioni»¹⁹.

L'*ars politica* deve dunque ricorrere all'uso del verosimile, della finzione; essa deve comunque respingere l'inganno e l'ingiustizia: proposito difficile a realizzarsi a fronte della caduta dei valori e dei criteri comportamentali, attraverso cui si manifesta in Italia il logoramento estremo del progetto rinascimentale di *renovatio*. Negli scritti di questi autori, il riconoscimento della oramai impossibile trasformazione politica assume la forma della esasperata tematizzazione della conservazione ad ogni costo: rigida e statica conservazione delle forme politiche già note. Lottini esprime questa posizione con estremo rigore, richiamandosi in tale avvertimento a Platone ed insieme ad Aristotele:

«Quelli che hanno il governo della repubblica debbono porre diligente cura acciocché non vi si innovi cosa alcuna di quelle che sono ordinate per l'amministrazione pubblica, ancorché il movimento e la cosa che si muta sia picciola e di poca stima, non perché di tutte le cose picciole, considerandole verso di sé, come picciole non si debba tener conto, ma perché ne sono alcune le quali essendo nel principio picciole, possono tuttavia con danno universale crescere a grandezza smisurata, perciò vi si debbe tanto più por mente, quanto pare che gli uomini sono soliti a pigliare i piccioli errori coma da scherzo, di maniera che avanti che se ne vegga il danno hanno posto le radici gagliarde né è più possibile sveglierle»²⁰.

¹⁸ G. LOTTINI, *Avvedimenti civili*, cit., p. 611.

¹⁹ P. PARUTA, *Della perfezione*, cit., p. 468.

²⁰ G. LOTTINI, *Avvedimenti civili*, cit., p. 608.

Non risulta dunque possibile alcun genere di mutamento: è questa la forma di un controllo totalizzante dello spazio e attraverso lo spazio ²¹.

La città diventa severa e rigorosa conservazione dell'ordine sociale e politico esistente; in questo tipo di produzione utopistica l'immaginazione vale a rafforzare una specifica semantica conservativa. La fantasia dello scrittore si applica adesso a tratteggiare figure, istituti e forme del controllo politico sul cittadino; nella repubblica immaginaria di Agostini oltre i consiglieri, giudici e tribuni, vengono pensati due particolari tipi di funzionari, i veditori e i conservatori:

«i veditori straordinari prenderanno cura che le mercatanzie e le arti con regola e con misura si trattino e che la città viva netta di viziosi e si aumenti di virtuosi; e li conservatori si affaticheranno in pacificare i cittadini, in comporre le liti, in trattare maritaggi, in conservare la sanità, in ovviare i contagi, in tenere monde e nette le contrade e in fare che tutte le cose pubbliche, o che al pubblico servono, siano con ogni decoro di politica civiltà anzi accresciute che scemate» ²².

L'ordine spaziale della città deve ora direttamente provvedere al disciplinamento sociale; la distribuzione del lavoro sul territorio diventa esplicito tramite della produzione di disciplina:

«E perché non ruinino gli artigiani negli eccessi della gola, del giuoco e della lussuria, che nelle loro vacanze (com'altre volte dicemmo) oggi più che mai abusar sogliono, costituiremo i caporioni dell'arti, perché disciplinati li reggano e con severo castigo gli scelerati correggano, dando luogo a ciascun'arte per quartieri distinta, acciò che l'uno a gara dell'altro, sugli occhi degli emuli loro, gli operari incessantemente si affatichino, costituendo certi premi del pubblico a tutti quelli che di qual si sia professione riusciranno singolari sopra gli altri di approvato valore» ²³.

Disciplina, severità dei controlli, castigo: il pensiero politico di fine Cinquecento fissa in questi temi semantiche diversificate che pure hanno come elemento comune la considerazione decisamente negativa circa la natura umana e la possibilità dell'avanzamento civile. Il pensiero politi-

²¹ L'espressione «controllo totalizzante» è di G. CURCIO e M. MANIERI ELIA, in *Storia e uso dei modelli architettonici*, Bari 1982; essa sta a significare per l'architettura di fine Cinquecento la *fine dei modelli* insieme con l'imposizione di forme rigide di controllo da parte dell'autorità religiosa. Alla creatività precedente viene ora sostituendosi una precettistica tecnica quasi obbligatoria, «utile a incanalare la produzione professionale verso una omologazione appagante... Il controllo posto in essere è, comunque, totalizzante: gli strumenti analitici e quantitativi servono per accompagnare lo spazio conoscitivo in ogni sua piega» (*ibidem*, p. 61).

²² L. AGOSTINI, *L'infinito*, cit., p. 727.

²³ *Ibidem*, p. 746.

co rinascimentale arriva fino alla prefigurazione teorica di un potere assoluto ma non tirannico, in quanto combinazione necessaria di decisione segreta e di imposizione violenta, che viene visto adesso autonomizzarsi rispetto al potere principesco fondato sulle leggi e sul consenso²⁴. È l'interpretazione politica del blocco generalizzato dello scambio comunicativo tra gli individui; quindi, la sconfessione definitiva del suggerimento propositivo del Patrizi volto ad esaltare con accenti dell'umanesimo tradizionale l'importanza della *notitia* reciproca, produttiva di concordia sociale e politica.

«Non ci saranno adunque nella città nostra private nemicizie se tra' cittadini ci regnerà amore; e l'amore non si genera se non verso la cosa conosciuta. E perciò necessaria cosa è, che i cittadini tra loro l'uno dell'altro abbiano notizia»²⁵.

Nel nuovo contesto storico, la notizia ha perduto ogni valore rappresentativo di un rapporto positivo di collaborazione tra governanti e governati; essa vale ora solo a senso unico in quanto capacità del soggetto politico di costruire cumuli informativi finalizzati direttamente all'opera di governo ed organizzati in serie di scritture che debbono garantire agli attori politici la trasmissione dei codici di intervento. Tra pensiero politico tardo-rinascimentale e ragione controriformistica v'è forma solida di significazione di un progetto conservativo, che da prospettive diverse tende alla rappresentazione pacificata dei violenti conflitti, religiosi e politici, della fine del Cinquecento. Non a caso, allora, attraverso l'utopia – cioè attraverso un criterio progettuale che sospende il confronto con la dimensione temporale e che procede con lo strumento costruttivo dell'immaginazione nello spazio – critica della realtà esistente e prospettazione di un mondo diverso affermano l'esigenza di un ordine politico internamente disciplinato e caratterizzato da una forte centralizzazione²⁶.

²⁴ Lo sviluppo politico di tipo assolutistico è chiaramente preannunciato in un'altra opera dello stesso Patrizi: «Principe assoluto io chiamo quello che è padrone libero delle leggi e delle armi, sia egli poi o per ragione Principe o per forza. Principe di Repubblica è quell'altro che è alle leggi sottoposto, e, se pur maneggia l'armi, il fa egli con consentimento dei cittadini e delle leggi» (F. PATRIZI, *Della Historia*, Venetia, Arrivabene, 1560, Dial. II, p. 11). Ancora altri autori contemporanei al Patrizi, quali ad esempio Giovan Battista PIGNA (*Il Principe*, Venezia 1561), svolgono elementi di una tematica *assolutistica*; su questo aspetto del pensiero politico tardo rinascimentale ancora utile il lavoro di R. DE MATTEI, *Assolutismo e antiassolutismo nel pensiero politico del secoli XVI e XVII*, Roma 1960, pp. 3-40.

²⁵ F. PATRIZI, *La città felice*, cit., p. 78.

²⁶ In tal senso si può concordare con Carlo Curcio, laddove afferma che «anche nell'u-

3.

Per altra via rispetto alla letteratura politica ora esaminata, la cultura politica del tardo Rinascimento produce modelli diversi di intervento per la realizzazione del fine della conservazione politica. Attraverso l'utilizzazione della riflessione dell'aristotelismo eterodosso e grazie alla ridiscussione dei principi classici dello stoicismo, una diversa corrente di pensiero rivela grande sensibilità nel recepire le modificazioni di senso intervenute nelle forme della temporalità e nel congetturare più ampie potenzialità per le tecniche finalizzate al governo politico. In particolare, l'opera conservativa del soggetto politico verrà qui ricostruita secondo la proposta di nessi significativi che progettano per l'agire politico un legame funzionale tra l'utilizzo di mezzi *artificiali* – non più quindi solamente *naturali* – con una più articolata determinazione della decisione e dell'impegno della forza. Ne consegue l'avvio di una attenta codificazione scritta dei saperi necessari al governo politico, volta a cogliere, per le occasioni particolari, adattamenti tempestivi e flessibili, risolutivi delle possibilità di rischio e di conflitto.

In questo caso l'assunto principale di partenza è quello del riconoscimento della contraddizione viva ed insanabile tra verità naturale e veri-

topia stanno in parte le origini della teoria politica della Controriforma» (C. CURCIO, *Dal Rinascimento alla Controriforma*, Roma 1934, p. 138). Peraltro, l'avvio di questa interpretazione è già negli scritti di Rodolfo De Mattei: l'utopia di fine Cinquecento non è vagheggiamento e tantomeno invito all'ampliamento sul territorio del potere del principe, ma segnalazione di cadute comunicative e tentativo di *esperimento*, cioè volontà di relazionare il discorso generale normativo a pratiche di verifica e di positiva sperimentazione al fine di evitare l'ulteriore precipitazione della realtà politica data. Per questa via, utopia e teorizzazioni della ragion di stato battono la stessa strada, l'unica intravista come verosimilmente praticabile, quella cioè della *conservazione politica*: in tutta la letteratura politica dell'epoca «è avviso generale che l'accrescimento di uno stato si risolva in tutto danno di esso: conservazione è la parola d'ordine, come garanzia di quella perfezione che una espansione potrebbe compromettere» (R. DE MATTEI, *Contenuto ed origine dell'utopia cittadina del seicento*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IX, 1929, pp. 414-425).

Non ci sembra utilizzabile, ai fini della comprensione delle dinamiche particolari così come per l'intendimento della forma generale del pensiero politico di fine Cinquecento, la proposta interpretativa del Mesnard, il quale opera una decisa differenziazione tra *realisti*, prevalentemente interessati allo sviluppo settoriale delle tecniche di intervento, e *idealisti*, positivamente rivolti – pure nella esposizione utopistica della propria progettazione teorica – a prefigurare i principi moderni della libertà di coscienza (P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, a cura di L. FIRPO, Bari 1963-64, vol. II, pp. 459-463); non risulta in definitiva criticamente produttivo insistere su caratterizzazioni di netta contrapposizione tra gli sviluppi del pensiero politico e dell'utopia rinascimentali, prefiguratori magari del deismo e dell'egualitarismo sociale, e restaurazione controriformista dei valori religiosi.

tà umana; per questi autori non solo risulta impossibile l'integrazione piena tra il piano dell'ordine naturale e quello dell'intervento umano volto a rafforzare la conservazione della verità posta da sempre nella natura da Dio, ma pure è presente la coscienza della inconciliabilità tra due differenti tipi di conoscenza: quello rivolto alla classificazione dei *secreta* della realtà naturale, l'altro impegnato nell'indagine sulle forme particolari delle pratiche e dei saperi propriamente umani. *Sapientia naturalis* e *sapientia humana* divergono fortemente e sono irriducibili l'una all'altra: su questa struttura opposizionale Gerolamo Cardano fonda la possibilità della scienza naturale separatamente dalla pure necessaria progettazione, etica e politica, della umana saggezza²⁷. La sapienza umana consiste nella applicazione degli uomini a quella ricerca dei segreti riposti nella natura, noti nell'essenza solo all'intelletto divino, di cui tuttavia i sapienti riescono ad afferrare i principi esteriori attraverso differenti modalità: grazie alle capacità razionali della dialettica, all'intuizione matematica, ma anche attraverso i sogni o grazie ancora al caso²⁸. Di questi segreti si può operare una conveniente classificazione, ed oltre alla finalità della conoscenza la loro scoperta può rivolgersi ai fini dell'utilità e del guadagno²⁹. In particolare, la *sapientia naturalis* deve coniugare la promozione della *inventio*, della scoperta utile con l'onestà degli intenti applicativi:

«Quinque enim scopi esse videntur illius qui naturali sapientia praeditus est, animum eruditione et virtute excolere, corporis vires servare, vita commoda praestare, personae decori tueri, honestatem sic in cunctis operationibus praeferre, ut nihil iure reprehendi queat» (*DS*, II, p. 520).

La sapienza naturale è dunque per quei pochi che riescono a trarsi fuo-

²⁷ Per le opere di Cardano il riferimento è alla classica edizione curata da Charles SPON, *H. Cardani Mediolanensis Philosophi ac Medici celeberrimi Opera tam Hactenus excusa; his tamen aucta et emandata; quam nunquam alias visa, ac primum ex Auctoris ipsius Autographis eruta: cura Caroli Sponii doctoris medici Collegio Medd. Lugdunaeorum Aggregati*, Lugduni 1663; reprint *Opera omnia*, voll. 10, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966. Per le frequenti citazioni delle seguenti due opere abbiamo adottato queste abbreviazioni: l'edizione originale del *De Sapientia* reca il titolo *De Sapientia libri V, quibus omnis humanae cursus vivendique ratio explicatur*, Norimberga, J. Petreio 1544 (vol. I dell'*Opera omnia*, cit., abbr. *DS*); postuma è l'*Opera Proxenetica, seu de Prudentia civili liber*, Lugduni Batavorum, ex officina Elzevieriana 1627 (vol. I, abbr. *PC*). Le altre opere riportate sono: *De Secretis* (vol. II), *De Arcanis Aeternitatis tractatus* e *Politices seu moralium* (vol. X). Per ciascuna citazione vengono riportati il capitolo dei testi specifici e la pagina del volume relativo dall'*Opera omnia* citata.

²⁸ *De Secretis*, cit., pp. 540-541.

²⁹ *Ibidem*, p. 541.

ri dai vizi umani, rappresentati in particolare da *timor*, *invidia* e *avaritia*; sono questi i mali di cui soffre generalmente l'umanità, e che solo i sapienti possono evitare nel sempre vivo riferimento a quelle istituzioni del sapere che sono *Ethica*, *Oeconomica* e *Politica*:

«Unumquodque igitur horum diligenter explicabitur, si prius docuero, hominem ad tria comparanda, ad seipsum, ad domum, et ad civitatem et eius partes» (DS, II, p. 520).

È per questo, cioè per l'incapacità della maggioranza degli uomini, del popolo, a porsi sul piano dell'accordo necessario di *utile* e *onesto*, che la trasmissione dei segreti deve procedere in maniera attenta e limitata:

«Vulgus enim bene inventa et nulla praecepta, dum imperfecte intelligit, et utilitatem solum curat, ad malos usus convertere solet» (*De Secretis*, p. 551).

Imbecillitas consilii, *metus*, *ignorantia*, costituiscono il fondamento normale dei comportamenti umani³⁰: il sapere umano rimane dunque condizionato dalla fallacia del proprio giudizio, imbrigliato com'è nelle reti di pratiche, conoscenze, comportamenti, linguaggi, improntati a quel particolare dispositivo che è l'inganno:

«Est enim humanae sapientiae ratio, ad homines tota contorta: utque naturalis, est, esse: sic humanae, videri, semper finis est. Et quamquam nihil prohibeat, eum qui videtur, etiam esse, plerumque tamen accidit, ut et qui sint, parum videantur, et qui videntur, nullo modo sapientes existant» (DS, III, p. 532)³¹.

Il sapere umano si applica alla produzione di apparenze, piuttosto che alla verace comprensione della struttura dell'essere naturale. Anche se integra è alla nascita la condizione del singolo, essa è destinata quasi inevitabilmente ad essere modificata:

«nemo sponte sua iniustus, perfidus, mendax, crudelisve esse potest, cum pueri non tales natura sint, sed prava educatione multi evadant» (DS, II, p. 525).

³⁰ DS, III, p. 562; PC, LXVIII, pp. 407-408.

³¹ Nel lavoro di Alfonso INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze 1980, viene splendidamente ricostruito l'insieme dei nessi che riferisce la ratio suprema dell'umana sapienza all'arte della finzione e all'uso particolare che delle tecniche dell'inganno realizza l'autorità politica: «il mondo della politica e in genere della vita civile è dominato dal sapere umano, da forme di inganno che vanno dall'eloquenza alla simulazione e che si realizzano in particolare in ciascuno dei modi in cui si concreta il rapporto tra sfera religiosa e sfera politica» (*ibidem*, p. 114). Ancora utili gli scritti di A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*: V. *Il liber de ludo aleae* di G. Cardano. *Ragione e fortuna*; VI. *La dialettica* di G. Cardano; VII. *Il Cardano e la storia*; VIII. *La psicologia* di G. Cardano. *Il De animi immortalitate*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XL, 1961, pp. 87-91, 175-180, 499-507; XLI, 1962, pp. 56-64.

Nei modi comuni del sapere umano, la natura non può costituire il positivo riferimento per l'*ordo societatis*: questa è piuttosto la sfera strutturata della menzogna e dell'inganno. Gli uomini fingono sapienza: si comportano e si esprimono diversamente da quel che pensano realmente. Linguaggi ed azioni sono finalizzati esclusivamente ad accrescere il potere del singolo; tale è infatti lo scopo primario del sapere umano:

«Haec igitur de Humana Sapientia dista sint, quae nunquam cum Naturali ipsa coincidit, sed illarum alteram imperfectam esse necesse est, non solum, quod earum tum fines diversi sint, siquidem alterius, quies, probitas, innocentiae laus finis est: Alterius, opes: potentia, gratia» (DS, III, p. 561).

Il sapere umano è dunque lo stravolgimento completo delle forme comunicative: non esiste alcuna conoscenza certa, che anzi verità e menzogna risultano sempre confuse, *mixtae*; e senza riferimenti sicuri di verità risulta impossibile per l'uomo realizzare la virtù. Ciascun individuo diventa per l'altro mezzo, strumento, per accrescere la propria autorità:

«Sunt autem hominum genera tria: principes, et qui serviunt, et qui in libera abitant civitate. Duo etiam modi maxime ad provehendum idonei: dissimulatio, et eloquentia . . . ; his duobus auctoritas apud homines augetur» (DS, III, p. 535).

Se si vuole pervenire a forme possibili di comunicazione, bisogna quindi eliminare qualsiasi intenzione di riferimento ai dati di una verità assoluta. In ogni questione, nel giudicare come per ogni affare pratico, dobbiamo sempre prestare grande attenzione alla diversità delle situazioni, alle consuetudini particolari dei comportamenti e delle leggi locali, ai mutamenti di *luoghi, tempi e persone*³²:

«considera locum, legem, dominos, usum, cum quibus negotium fit; tuas vires, aetatem; inimicos, seu aemulos, fortunam in negotiis, demum causam» (PC, CXXVII, p. 467).

Peraltro la acquisita consapevolezza della relatività dei dati della realtà e, a parte, del relativismo ineliminabile del sapere umano riflette il contesto della compiuta decadenza dei valori tradizionali che compromette oramai la convivenza civile:

«Ergo quum ex decem humanae congregationis causis, quae sunt: coniunctio sanguinis, simplicitas animi (quae adhuc viget in tenera aetate), leges et religio, tu virtus (Philosophis plus decantata quam exercita), gloriae studium, consuetudo, voluptas, utilitas, et consensus ad evertendum meliores . . . omnes nostris temporibus, praeter duas ultimas, perierint, reliquiasque quasdam legum; mirum est quomodo societas humana consistere possit» (PC, LXVIII, p. 408).

³² DS, III, p. 562; anche PC, XXVIII, p. 369.

Di qui deriva quell'interrogativo essenziale: «quomodo cum tanta improbitate hominum conservatio stare possit?»³³. Il problema della conservazione del genere umano è questione di assicurazione fisica, oltre che di natura morale e politica³⁴; reso ancora più complicato dalla debole consistenza dei costumi e delle usanze popolari:

«Sed populi fex, plebs ipsa nullius boni conscia, quid mirum si honestatem, iustitiam, amicitiam, fidemque ignoret? . . . Unde tot tumultus scelerumque initium, et turpitudinis origo, unde seditiones ac virtutum contemptus, et nobilitatis odium» (DS, II, p. 529).

Le due residuali motivazioni, ancora forti, per la civile convivenza – *utilitas* e *consensus* – propongono l'accordo convenzionale su ciò che può risultare utile; ma anche la forza deve intervenire laddove non è sufficiente la persuasione:

«At hominibus praesumus, vel vi, vel consensu, vel mixta quadam via. Vi quidem armorum metu, consensu orationis persuasione et eloquentia, mixta via ut legibus ac magistratibus, qui quidem hominum consensu constant, vi tamen exercentur» (DS, III, p. 535).

È a questo punto che la *sapientia humana*, che pure abbiamo visto permeata da ignoranza, ambiguità e inganno, rivela in sé la possibilità di rispondere a quel compito di conservazione politica; il sapere umano insegna infatti a governare:

«Post Divina igitur, Naturalis: post quam, Humana, quae Regnum aut Rempublicam gubernare docet, constituenda est» (DS, V, p. 581).

La pratica dell'inganno, una volta riconosciuta, si afferma con necessità: solo nell'inganno, allora, e attraverso l'inganno si può cogliere quel tanto utilizzabile di verità, nella consapevolezza che quest'ultima si convertirà sempre e comunque nel suo immediato rovescio. Il soggetto di decisione politica sa di potere contare sul sapere umano in quanto espressione, questa volta, delle pratiche e dei saperi volti alla *conservazione politica*: è questa la *prudentia politica*, *ars politica* per eccellenza che persegue il fine dell'utile pubblico e ricerca gli strumenti idonei alla realizzazione dei fini particolari. Le arti o tecniche della prudenza politica derivano al principio dalla riflessione sulla pratica, piuttosto che dallo sforzo della ragione: «nam omnis ars, usu et experientia constat plusquam ratione»³⁵.

³³ PC, LXVIII, p. 407.

³⁴ DS, II, p. 528.

³⁵ DS, III, p. 545.

Nella propria nozione di *prudencia*, Cardano fissa uno dei capisaldi teorici dell'aristotelismo politico del tardo rinascimento, di cui riesce a prefigurare ed a descriverci i punti di una incredibile persistente vitalità: innanzitutto, indicare i mezzi attraverso i quali gli uomini si ingannano a vicenda, facendo opera di divulgazione dei principi dell'arte del dissimulare e del simulare; quindi, diffondere i modi grazie ai quali risulta possibile ingannare per difendersi dagli inganni:

«Hic liber Proxenetæ est, non de recta vivendi ratione, atque divina parte, ac summo bono. Denique si verearis, alii id faciant tu vero illorum scelere iacebis. Nonne ergo licet dolum dolo, technam technæ, flagitium flagitio opponere, ut te serves meliorum, non ut alias perdas?» (PC, XCII, p. 434)³⁶.

³⁶ Il testo del *Proxenetæ* rappresenta un vero e proprio tentativo di codificare dispositivi politici che illustrano capacità *mediative* di governo e tattiche di conservazione politica del potere costituito. In particolare possiamo cogliere attraverso questa opera novità e differenze specifiche tra la riflessione politica cardaniana rispetto al pensiero machiavelliano ed alla tradizione teorica che al Machiavelli si richiamava. Esistono certamente dei punti in comune tra le due posizioni, sorretti sicuramente dal comune riferimento ai principi dell'aristotelismo politico; tra questi i più considerevoli ci sembrano l'impostazione metodologica finalistica volta a strutturare il discorso circa il necessario perseguimento dell'*utilitas publica*; l'attenzione dedicata alla praticabilità effettiva del discorso tecnico svolto; la considerazione decisamente negativa negli assunti antropologici; la volontà di rendere comunque pubblica l'informazione relativa ai dispositivi di governo; infine, il carattere strumentale dell'uso della religione ai fini politici. Diverge invece fortemente il corpo della proposta cardaniana da quella machiavelliana innanzitutto nella curvatura specifica – comune peraltro alla forma generale del pensiero politico dell'epoca tardo-rinascimentale – che istruisce una progettualità volta ai fini conservativi, e non anche trasformativi; altri elementi di chiara diversità sono rappresentati dall'attenzione a verificare – grazie anche al controllo di una codificazione scritta – l'applicabilità delle tecniche conservative descritte ai contesti particolari di intervento ed alle situazioni di mutamento in tali contesti; quindi, la sensibilità a cogliere la migliore produttività di tempi diversificati della decisione politica in rapporto alle tecniche specifiche di intervento. In definitiva, con l'opera cardaniana ci troviamo dinanzi alla sistematica proposizione di assunti e di elementi che ritroveremo in profondità operanti nel corpo maturo del variegato libro della *ragion di stato*. Non è un caso che il testo del *Proxenetæ*, uscito postumo nel 1627, venisse di lì a pochi anni ristampato con il significativo titolo di *Arcana politica sive de prudentia civili liber singularis* (Lugduni Batavorum, 1637): a tal punto lo scritto di Cardano confaceva all'atmosfera controriformistica delle tecniche politiche della simulazione e degli *arcana*. Questa chiave interpretativa del rapporto Machiavelli-Cardano è nelle linee fondamentali vicina a quella di G. PROCACCI, in *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma 1955. In questo lavoro viene infatti innanzitutto dimostrata la vicinanza tra le concezioni dei due autori: «la "sapienza umana" della quale discorre il Cardano e le cui arti egli raccomanda a tutti coloro che operano nel tempestoso oceano della storia e della vita pubblica, è la "virtù" machiavelliana e il ritratto del Principe che egli delinea è sostanzialmente analogo a quello che il Machiavelli aveva a suo tempo tracciato»; inoltre, Procacci sottolinea la particolare tendenza cardaniana ad accentuare *elementi di tipo naturalistico* presenti nell'opera machiavelliana, e pone una importante differenziazione – sul piano della riflessione politica – tra le due posi-

L'*utilissima prudentia* insegna ad opporre inganno contro inganno, mettendo le *callidas technas* a disposizione di coloro che per necessità debbono esercitare l'autorità³⁷. Sono infatti i principi, i sovrani detentori del comando oltre che i sapienti, i depositari delle segrete conoscenze che rendono possibile la conservazione: è impensabile peraltro una forma di comunicazione che possa estendere tale possesso a tutti gli uomini; tale è il carattere assunto dalla *notitia*:

«Haec est notitia quae de arcanis Principum habetur, et in secundis personis extinguitur» (PC, LXXXI, p. 420).

Già la *sapientia naturalis* aveva posto la necessità di procedere anche sul piano etico-politico all'analisi dei relativi segreti: *de secretis ad prudentiam, de secretis dignoscendi mores hominum, de secretis conservandi*³⁸; di quei segreti l'*ars politica* scopre ora la tecnica applicabilità, mettendo in luce in così fitta rete di inganni le condizioni particolari per il loro concreto esercizio, per quella pratica applicazione che tendenzialmente cerca di misurare l'*usus* con la positività della norma etica: in breve, di conciliare l'utile con l'onesto. Ecco allora Cardano argomentare sottilmente su possibilità e limiti dei dispositivi simulativi e dissimulativi; intanto, egli opera una precisa differenziazione tra simulazione e dissimulazione:

«dissimulatio autem a simulatione maxime differt, quod in his consistat quae sunt, et nihil agat: simulatio in his quae non sunt, et agat» (PC, LIII, p. 395).

La dissimulazione fa apparire come non esistente ciò che è, senza operare interventi di offesa; nascondere, occultare, sviare l'interesse altrui, mascherare difficoltà attraverso gesti e parole, sono le condizioni normali della vita civile:

«dissimulatio ex animo in linguam et gestus et actiones progreditur, iudiciumque; hominum non quaerit, sed opperitur» (DS, III, p. 535).

La dissimulazione non aggredisce l'altro: è condizione negativa, di atte-

zioni nella considerazione per cui «il Cardano non sembra condividere l'appassionata esperienza in un "principe nuovo" liberatore e redentore che anima le pagine finali del *Principe*. A lui, che era stato testimone del trionfo di Carlo V, non rimaneva che inveire contro i principi italiani, incuranti di ogni "disciplina militare" e degni di essere chiamati "figli della fortuna" piuttosto che "figli della virtù"» (*ibidem*, pp. 88-92).

³⁷ PC, XCIV, p. 460.

³⁸ *De Secretis*, IX, p. 543.

sa; è fallace *de-ceptio*: sfuggire al fine di ingannare. Dissimuliamo in particolare le cose di cui siamo a conoscenza: arte utilissima da esercitare presso chi è più potente di noi e con chi ci tende insidie. Ancora più sottile è quella specie particolare di nascondimento che non solo viene esercitato attraverso il silenzio, ma che ottiene il suo scopo con diverso e deviante agire e parlare³⁹.

Più complessa è, invece, la definizione di simulazione; in via generale, questa tende a fare apparire come esistente ciò che non è, innescando in tal modo un'azione positiva a danno di altri. Simulazione è «*doli praecipua pars*»; è duplice, *in factis* e *in verbis*:

«*Quae in factis est, quum amare quae odimus, sperare quae timemus, velle quae nolumus, aut contrario modo fingimus. In verbis, quum scire quae nescimus, aut nescire quae scimus, fingimus*» (PC, LII, p. 394).

Simulazione è dunque dispositivo di finzione per l'offesa; ancora più pericolosa, se opera congiuntamente alla menzogna: se acquista cioè la consapevolezza di arrecare danno, così come è proprio della menzogna. La perversa natura umana, peraltro, pensa di poter adoperare la simulazione con tutti ad eccezione degli amici: consiglia l'uso della menzogna solo con quelli che si sono comportati con noi ingiustamente. Per Cardano invece esistono coordinate precise per porre in atto la tecnica simulativa:

«*Nos autem simulationes cum his qui iniuste nos laeserunt uti permittimus libenter; mendacio cum nullis, etiamsi perfidi sint*» (PC, LII, p. 394).

Bisogna dunque evitare di usare l'arma esiziale della menzogna: mentre si può utilizzare lo strumento simulativo solo a certe condizioni. Intanto, bisognerà evitare di usufruirne con chi è ingenuo ed assolutamente sprovveduto: piuttosto servirsene con coloro che sono maldisposti nei nostri confronti; inoltre, non si deve operarne un uso continuo e considerato, al fine di evitare la perdita di fiducia e di credito nei confronti di chi ne fa uso:

«*Quamobrem in magnis periculisque rebus simulatione tantum uteris, cum quia indigna sit ingenuo viro, tum quia, si ea utaris in minimis, exiguum efferret utilitatem; occasionem necessariae aditum plerumque praecludet*» (PC, LII, p. 395).

Per la messa in opera della simulazione v'è quindi pure un criterio tem-

³⁹ PC, LIII, p. 395.

porale: usarla in certe occasioni, attendere cioè il momento opportuno per un effetto sicuramente positivo.

Il sapere umano offre quindi espressione ad una società dove di norma vige il perenne conflitto tra gli uomini: dove risulta impossibile, a fronte della situazione generalizzata di comportamenti simulativi, l'atteggiamento trasparente e diligente:

«Cum vero summa sapientiae humanae ratio, quae nec ad iustam Reipub. administrationem pertinet, in simulatione consistant, cavendum est omni diligentia, ne fucus ipse deprehendatur, tuamque proferas ignorantiam: advenit enim illi duplex incommodum; primum ut inanis et imprudens existimetur; secundum ut (quemadmodum Aristoteles dicit) mendax, hoc lucrificat, ut ei etiam veritas ipsa non credatur» (DS, III, p. 560).

A questo punto Cardano analizza la fenomenologia complessa dell'atto simulativo, descrivendone le dinamiche interne:

«numquam quae scis, nescire: quae nescis, scire, aperte fateberis; ne fucus prodatur. Quod si anxie quaerant, aut iuramenta exigant, ambiguus responsis illos eludes . . . ; raro tamen contigit, ut iuramenta exigant de ea re, quam nondum quis clara voce effatus sit. Dices forsan, Magna arte opus est in huiusmodi; est etiam simulationis genus non contemnendum, offerre quae scis non recepturum: et persuadere, sed modeste: ne aut recipere cogas: vel cur offeras, intelligat; est simulatio acris, fingere te amicum inimico amici tui: adhortari contra illum, et adiuvere eum, tum repente deserere, tamquam victum, metuentem: dehortarique, ut turpia, detestanda, periculosaque aggressum» (PC, LII, p. 395).

Il sapere umano, in definitiva, istruisce tecniche di dissimilazione e di simulazione produttivamente rivolte all'esercizio dell'*ars gubernandi*, della *regia administratio*; Cardano ne propugna l'utilizzazione, operando un primo tentativo di codificazione e di articolata definizione semantica allo scopo di una possibile trasmissione di saperi e di pratiche che i governanti debbono assolutamente acquisire in vista di quell'opera di conservazione politica. Egli tenta anche un'analisi sulle cause che contribuiscono alla distruzione di regni ed imperi⁴⁰, si fa carico di suggerire ai principi gli obiettivi essenziali da perseguire per rafforzare il proprio dominio: in breve, la *prudencia politica* deve operare nel senso di garantire la continuità del potere politico grazie a quelle tecniche particolari che è andata escogitando e che mette in sintesi a disposizione dei principi per frenare i popoli che «novos quaerunt dominos, quamvis saepius experti calamitate»⁴¹.

⁴⁰ *De Arcanis Aeternitatis*, XII, pp. 26-27.

⁴¹ DS, I, p. 496.

Cardano legge la rigidità e l'inefficacia della proposta di conservazione politica che proviene dai teorici dell'«ottimo stato» e delle città d'utopia, evidenziando vistose anomalie e mettendo in campo positive differenziazioni. Intanto, la proposta della codificazione di tecniche politiche proprie del sapere umano va nel senso dell'individuazione di funzioni diverse di disciplinamento per gli individui; l'ars politica pone cioè il problema di procedere ad una attivazione ragionata, tecnica, delle pratiche che svolgono finalità conservative al fine di realizzare una regolamentazione dei comportamenti, a partire dalla considerazione di una vistosa carenza: l'improduttività dell'univoco riferimento alle modalità ed alle gerarchie di poteri presenti nell'ordine naturale e già date nelle istituzioni politiche vigenti.

L'individuazione e la fissazione in codice di tecniche di simulazione e di dissimulazione possono consentire all'autorità di governo – secondo Cardano – l'intervento positivo della disciplina, come elemento di ordine e di regolazione di una natura che si presenta negativa e contorta negli usi, nelle consuetudini, nei linguaggi e nei comportamenti degli uomini. Da questo punto di vista non si può fare leva unicamente sulla ricerca dell'indispensabile adeguamento dei fatti e dei pensieri umani alla realtà naturale, alla verità della natura: il sapere codificato può procedere ad una autonoma disposizione di principi artificiali e di regole tecniche secondo quanto può risultare più conveniente e più produttivo all'economia del progetto umano di conservazione.

La strutturazione di un codice tecnico di disciplinamento rende altresì possibile neutralizzare la pretesa del riferimento diretto a norme assolute di comportamento; lo scopo di evitare il contrasto con la prescrizione etica, con l'onesto, potrà realizzarsi a condizione di conseguire, caso per caso, situazione per situazione, l'adattamento dell'agire tecnico-politico a quella finalità ultima della conservazione della realtà politica esistente. Ecco, allora, il difficile problema di accordare la messa in opera delle tecniche di intervento ai tempi differenziati della decisione politica: in altri termini, utilizzare il sapere tecnico disponibile in armonia con i tempi particolari e multiformi richiesti sul piano necessariamente mobile, elastico, dei possibili adattamenti conservativi.

Intanto la storia dell'umanità sviluppa una propria circolarità, simile a quella della natura:

«Est enim circulus quidam in rebus humanis: laborare, ut dives evades: divitis haeres,

aut ad opulentiam tendit, vel ad luxum: ex luxu tandem fit paupertas; ex hoc rursus labor atque industria» (DS, III, p. 560).

Si tratta della ripresa, dal punto di vista della separazione tra *sapientia naturalis* e *sapientia humana*, della classica dottrina della anaküklosis; causa dei conflitti, funzionali allo sviluppo della società umana, è la ricerca egoistica di *voluptas*, *honores* e *potentia*:

«Itaque periuris, dolis, mendaciis, iniuriae delationibus omnibusque quae tuta aliquo modo a legibus, seu quia permissa, seu dubia seu occulta sunt» (*De Arcanis Aeternitatis*, VIII, p. 14).

Anche quando gli uomini, posti sull'avviso dell'inevitabile rovina, cercano comportamenti più idonei per la *tractatio*, cioè per il maneggio possibile di una situazione intimamente controversa, giungono solo ad affermare una sorta di confronto perennemente squilibrato tra *boni* e *ma-li*, attraverso il quale i gruppi umani seguono le successioni nel ciclo dei tempi diversi:

«Unde fit ut numquam boni sine malis nec mali sine bonis esse possint, ex unoque in alterum coetus hominum revolvatur temporum successionibus» (*De Arcanis Aeternitatis*, VIII, p. 14).

Il *circuitus* delle cose umane ripete le movenze del ciclo naturale: insieme, ammette al suo interno le storie e i tempi particolari dei *coetus*, delle aggregazioni umane che sono tra di loro in perenne conflitto. Di qui lo sviluppo di una posizione inevitabilmente ambigua nel pensiero politico di Cardano. Per un verso, l'esaltazione della *prudentia politica* che deve garantire comunque stabilità e continuità all'ordine politico esistente: il principe può a tal fine servirsi di qualsiasi tecnica; utilizzare religione e culto del sacro come strumenti per l'esercizio del potere⁴²; incutere timore al popolo per accrescere la propria autorità; per questa via, la stessa tirannide deve essere accettata dai sudditi, poiché essa pure garantisce solidità e durata al governo⁴³. D'altro canto, il principe deve aspirare alla realizzazione di un ordine di giustizia: ricercare l'attuazione dell'utile pubblico sempre in accordo con l'onesto; egli deve rispettare leggi e consuetudini stabilite dalla tradizione⁴⁴; rimanere solidamente devoto alla propria religione, che non bisogna mutare se non

⁴² DS, III, p. 550; PM, XII, pp. 65-70.

⁴³ *De Arcanis Aeternitatis*, VI, pp. 11-13; PM, VIII, pp. 55-58.

⁴⁴ DS, III, p. 542 e V, pp. 579-581; PC, LXIII, p. 408.

in caso eccezionale e rapidamente⁴⁵; infine, i sudditi sono chiamati a combattere la tirannide, quando questa non abbia alcuna considerazione dell'utile comune e si riduca ad inutile esercizio della violenza⁴⁶.

Vicenda ciclica, *circuitus* naturale, è dunque la storia umana: internamente turbata, sconvolta, dagli antagonismi irriducibili generati dalla corrotta natura umana. La parabola rinascimentale è arrivata al punto dell'antropologia negativa di Cardano: nel tempo del ciclo naturale delle esistenze, nell'*aeternitas* stabilita ab aeterno da Dio, si è prodotta un'insanabile lacerazione; nondimeno governanti e sapienti debbono impegnare i propri sforzi per la possibile conservazione dell'esistente: sono questi i tempi degli adattamenti conservativi, che si cerca di realizzare attraverso la trasmissione anche scritta di un codice definito di tecniche. La *ratio* umana, pure corrotta, tenta quindi di operare sul presente, per sottoporre quanto è contingente ad una sorta di controllo; il sapere umano può in questo modo produrre come un'accelerazione dei tempi dello svelamento della falsità e degli inganni affianco alla opera divina che produrrà – in quella figura cardaniana della *veritas filia temporis* – il giudizio finale sulla salvezza spirituale di ciascun cristiano.

4.

Alberico Gentili dedica un intero breve trattato al problema dell'uso possibile della menzogna: nella *De abusu mendacii disputatio* svolge la propria tesi attraverso una rassegna interessantissima di quegli autori che hanno positivamente giudicato circa la liceità del mendacio. In questo lavoro di ricostruzione, e per quanto riguarda particolarmente l'aspetto etico-politico di questa sua riflessione, è utile riportare i nomi dei pensatori cui viene fatto riferimento: tra i classici, Platone, soprattutto Aristotele, Crisippo e Seneca per gli stoici, e Cicerone, considerato anche egli stoico; tra i contemporanei, innanzitutto Cardano, poi anche Bodin e Lipsio⁴⁷.

⁴⁵ DS, III, p. 539.

⁴⁶ *De Arcanis Aeternitatis*, VI, pp. 11-12; PM, VIII, pp. 55-58.

⁴⁷ L'opera del Gentili è in *Disputationes duae*; I. *De actoribus et spectatoribus fabularum non notandis*; II. *De abusu mendacii* (citata d'ora in poi AM), Hanoviae, apud. G. Antonium, 1599. Per le altre opere gentiliane faccio riferimento alle seguenti edizioni: *De iure belli libri tres* (citata d'ora in poi IB), Hanoviae, G. Antonius, 1598, riprod. anastatica Oxford University Press, 1933, volume primo; *De legationibus libri tres*, Hanoviae, apud G. Antonium, 1596, riprod. anastatica Oxford University Press, 1924, volu-

Intanto l'uso del mendacio viene riferito per analogia a quello della medicina; si tratta di quell'arte particolare di sapere mentire agli ammalati per evitare loro sofferenze, alla quale Platone aveva assimilato l'arte del governo in quanto cura del corpo politico, che rende egualmente necessario l'uso terapeutico della menzogna⁴⁸. Oltre i medici, anche filosofi, giureconsulti, retori, poeti, politici: tutti costoro affermano nelle proprie opere l'utilità del mendacio. Sulla scorta del pensiero dei giuristi, in particolare dell'Alciato, Gentili pone successivamente la distinzione tra *dolus bonus* e *dolus malus*: entrambi vengono espressi attraverso la forma della dissimulazione e della simulazione; e mentre il secondo è certamente da condannare poiché rivolto esclusivamente al danno altrui, la prima specie – il *dolus bonus* – è senz'altro da approvare in quanto si dispone positivamente nel contesto civile a vantaggio di persone che nel favorire i propri interessi non recano danno ad altri. Gentili preferisce chiamare questo tipo di inganno *dolus officiosus*, cioè quasi ufficio, dovere o funzione, svolto a fine di bene. Esso pone comunque uno scopo preciso all'agire etico-politico: l'utilità per la comunità oltre che per il singolo; è questo il vantaggio dunque che deve essere perseguito per il pubblico benessere e che ha come propria finalità la *conservatio naturae civilisque societatis*:

«Sermonis autem summa lex, non verum necessarium... sed utilitas hominum: quo maxime sociabiles sumus, et alii aliis utiles. Atque ad eam legem dirigitur sermo per officiosum mendacium. Est quidem finis primus virtutis ipsa virtus: quam videlicet sequimur propter se ipsam: ut sic Melanthon» (AM, XVIII, p. 196).

Nei comportamenti umani risulta vana la pretesa alla verità, così come

me primo; *De diversis temporum appellationibus liber* (citata d'ora in poi DTA), Vitebergae, ex officina Cratoniana, 1586. Per le traduzioni italiane e la saggistica fondamentale sul pensiero di Gentili è ancora utile il lavoro di G. DEL VECCHIO, *Ricordando Alberico Gentili. Saggio di bibliografia gentiliana*, in *Alberico Gentili. Scritti e discorsi di P. de Francisci, G. Del Vecchio, A. Giannini e A. Solmi*, Roma 1936; sulle più recenti interpretazioni di Gentili vedi di D. PANIZZA, *Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili*, in «Il Pensiero politico», V, 1972, p. 3.

⁴⁸ I luoghi delle affermazioni platoniche sulla liceità della menzogna sono in *Repubblica*, II, 382 a-d, III 389 c d e 414 b c, V 459 d e 460 a; e *Leggi*, II 663 d. Per quanto riguarda la ricostruzione storica del problema dell'ammissibilità o meno del mendacio – dai pensatori classici fino all'epoca moderna – sono decisivi i saggi di G. DEL VECCHIO, *La verità nella morale e nel diritto*, Roma 1951, e di R. DE MATTEI, *Il problema della liceità del mendacio e Sulla liceità dell'inosservanza della promessa*, in *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze 1969, pp. 15-42, e ancora "Ragion di stato" e "Mendacio", in *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli 1979, pp. 187-214.

invece viene richiesto dalle argomentazioni di teologi, canonisti e storici: l'inganno è reso necessario dalla fallibilità e dalla indigenza della natura umana⁴⁹. Il contesto semantico del discorso gentiliano è per molti aspetti identico a quello dell'aristotelismo politico di Cardano, al quale peraltro Gentili si richiama direttamente:

«Addas vulgatum cum Cardano, *Quis simulat verbis nec corde est fidus amicus. Tu quoque fac similes: sic ars deluditur arte*» (AM, XI, p. 171).

Si tratta appunto della lezione cardaniana: il fine della *prudentia politica* è da perseguire opponendo dolo a dolo, tecnica a tecnica; è quanto poi suggerisce per i politici lo stesso Bodin, di cui Gentili riporta un brano significativo dalla *Republique*:

«Prudentissimi quique viri ita se comparant, ut, quae omnium minime fieri velint, ea identidem se iactitent, esse facturos» (AM, XI, p. 169).

La liceità del *mendacio officioso* viene dunque ammessa dal Gentili in quanto strumento particolare dell'agire politico; inoltre, tale possibilità rimane rafforzata dalle considerazioni di natura etica, che Gentili sviluppa a partire da Aristotele:

«Dicit Aristoteles mendacium per se malum: et quod si quid per se malum est, in eo nemo possit recte agere . . . Ceterum vituperat Aristoteles solum mendacium versutum et arrogans» (AM, III, p. 143).

La menzogna deve sempre riferirsi al fine positivo, utile; non deve mai configurarsi quale singola azione rivolta contro altri: Aristotele

«ea vituperat mendacia, quae malo sunt fini. Ex quo fine singula definiuntur, ut idem scribit» (AM, III, p. 143).

Ed ancora dalla *Politica* aristotelica:

«ad honestum, et non honestum, non tam discrepant actiones per se, quam fine, et cuius caussa» (AM, III, p. 144).

Mendacio officioso è in sintesi quello che realizza un vantaggio positivo per la comunità, e che risulta utile rispetto al fine e all'effetto conseguito:

«officiosum est mendacium, quod pro commodo est: ut scholastici definiunt; et tantum pro commodo: ut ego accipio; et pro commodo tantum, fineque, effectoque» (AM, XVIII, p. 197).

⁴⁹ AM, XVIII, p. 199.

È l'uso, anche secondo il riferimento di origine stoica all'utilità pubblica, che rende onesta la pratica dissimulatrice e simulatrice della menzogna; questo fine politico trova peraltro corrispondenza – nello schema consueto dell'aristotelismo rinascimentale – in un condizione di mediietà etica, nella scelta che deve rimanere virtuosa dei mezzi particolari idonei all'attuazione del buon fine. La politica si conferma *ars practica* per eccellenza, di fatto impossibilitata a svolgere un compito completamente autonomo, condizionata dunque alla ricerca dell'onesto come relazione necessaria al compito della decisione. In questa tensione che tiene problematicamente congiunti il bisogno etico del riferimento ad una norma prescrittiva per comportamenti diversi, generalmente fallaci, e l'esigenza di produrre una valida decisione politica nel contesto della caduta di un modo generale di concepire e di fare politica; nelle mutate condizioni che segnano tra fine Cinquecento ed inizio del nuovo secolo il passaggio della produzione dei poteri sovrani dalle tradizionali aree storiche a centri culturali e geografici differenti: in breve, nella difficoltà di scoprire nuovi itinerari praticabili per l'agire politico, lo sforzo comune dei pensatori dell'epoca sembra incentrarsi sulla rigida chiusura e sul controllo rigoroso dello spazio politico esistente. A fronte di tutto questo, l'intervento originale di Gentili è invece rivolto ad intendere le ragioni profonde che legano le tecniche giuridiche e politiche, che garantiscono l'ordine interno degli stati, al destino pubblico internazionale della contesa tra le genti. Come vedremo, anche il discorso sulla guerra giusta conserverà gli elementi contraddittori del reciproco condizionamento tra morale, diritto e politica; comunque nel contributo gentiliano, che pone in relazione i problemi concernenti la politica interna agli stati con la politica del diritto internazionale alla guerra, due elementi sembrano acquisire un rilievo particolarmente significativo: da una parte, l'approdo ad un discorso specifico di inquadramento tecnico e generale nell'uso politico-giuridico dell'inganno e, insieme, l'approfondimento del tema relativo all'acquisizione, diffusa oramai nelle più attente riflessioni e nelle arti di fine secolo, di una sensibilità mutata nel vivere e nell'interpretare i tempi diversi dell'esistenza umana.

Per il primo aspetto, la conclusione del trattato sul mendacio in quanto liceità possibile del *dolus officiosus* colpisce per la radicalità degli assunti: si può in definitiva, e nelle condizioni su esposte, abusare, fare uso eccessivo del mendacio, poiché a fronte del fine utile della conservazione naturale e politica bisogna garantire la continuità e la regolarità dell'uso dell'inganno *officioso* del mendacio rispetto alla normalità dell'utilizzo degli inganni da parte di tutti. *Abuti malo non*

est malum: è la premessa del ragionamento che Gentili sviluppa con rigore scolastico allo scopo di dimostrare la preliminare possibilità di servirsi delle tecniche del dolo officioso:

«quod malum non sit abuti malo atque ea abusio contingat mali, mendacii, quod officiose admittimus. Sicut scilicet malum est, abuti bono, sic bonum sit, abuti malo. Abutimur autem mendacio, mentiendo officiose, quoniam sic utimur mendacio contra quam est institutum, et inventum mendacii» (AM, XVII, p. 192).

Fare uso sregolato, eccessivo e disordinato, del bene è male: ma abusare dell'inganno, di quel male cioè pure reso lecito all'uomo negli istituti civili e religiosi dell'umana convivenza, non può considerarsi peccato:

«Si enim aliis sic possumus abuti malo, ut abuti mendacio possumus, nos nec aliorum abusum vituperamus, ut mox dico de concupiscentia carnis: qua in matrimonio sancta abutimur» (AM, XVII, p. 192).

Nel contesto pubblico della società, permeata dalle forme più svariate di inganni, si può dunque utilizzare il *dolus officiosus* nelle forme idonee che la situazione richiede: bisogna comunque specificare le tecniche particolari a seconda dei campi impegnati e, insieme, capire con quali cadenze intervenire nell'applicazione di tali tecniche: questa relazione, nelle forme particolari che assume la trattazione nei suoi aspetti non solo giuridici ma anche politici e morali, risulta poi con evidenza ampiamente presente in tutta l'opera gentiliana, ed in particolare nel *De iure belli*.

Intanto, il diritto di guerra fa parte dei segreti della natura: realtà al presente nascosta che bisogna quindi svelare. I sapienti dovranno svelare le norme di giustizia, oggettive e necessarie in quanto imposte dalla natura stessa, che regolano giuridicamente la guerra e che fanno da riferimento alle operazioni belliche; su questa finalità propria della *sapientia naturalis* trova fondamento l'indagine del diritto di guerra:

«Latet itaque ius istud . . . ; latet in recessibus naturae, et distractum varie, et dissipatum valde est . . . Atque si adeo latet, non ipsum cernent hebetes: improbi negabunt tanto facilius, armati hostes eo promptius» (IB, I, pp. 1-3).

Questa ricerca stringe due piani egualmente decisivi: da una parte, essa fa riferimento all'ordine della natura come criterio oggettivo dell'indagine; per questo aspetto, la natura stessa ci indica in forme diverse che solo in via di particolare necessità si può ricorrere alla guerra per ristabilire le condizioni naturali della pace. È questa la via di ricerca propria della *sapientia naturalis*: insieme, il sapere del diritto in quanto *sapere*

umano rimane per molti versi congiunto con gli elementi etici e politici relativi alle controverse aspirazioni degli uomini ed ai concreti inevitabili conflitti che portano alla guerra tra gli stati. È interessante notare come alla fine dell'opera, in riferimento ai diritti del vincitore ed alle condizioni di pace imposte ai vinti, Gentili trovi l'occasione per ribadire esplicitamente, in questa opera di deduzione dei principi del diritto internazionale dalle leggi naturali eterne, la propria adesione al metodo ed ai contenuti dell'opera di Cardano:

«Verum ad fines politici accedimus per huiusmodi tractationem, et a nostris discedimus; et sapientiam istam humanam cum Cardano tradere velle videmur. Ille id tradit, quomodo sine seditione retineri possint, quae bello parata sunt. Nos de naturali sapientia quaerimus: quae docet quid fieri iuste valeat. Et nostram ergo disceptationem sic concludamus, licere victori, iure naturae salvo, omnia facere, quae stabilem sibi victoriam, et iustam sibi, victoque valeant pacem» (IB, III, p. 13).

L'aspetto poi propriamente metodologico della ricerca propone ancora lo strumento del naturalismo aristotelico, integrato dai fondamenti espositivi del neo-stoicismo, pure nella esaltazione degli esempi storici in quanto mezzo decisivo per la dimostrazione:

«Ratio et est naturae imitatio (Seneca, Ep. 7). Et neque ego tibi demonstrationes, quas petes a Mathematico; sed quales ista tractatio patitur, suasorias. Quod et Aristo. scribit in principio Ethic. Sapientis est, aeternis exactam in unoquoque genere explicationem requirere, quatenus pati rei ipsius natura potest...
... et indubbio iudicandum imo est exemplis; et cum itum in consuetudinem est. Neque enim mutare decet, quae certam observantiam semper habuerunt, et firmitus iudicium creditur quod plurimorum sententiis confirmatur» (IB, I, p. 1).

A tali condizioni risulta possibile l'esposizione di quelle leggi naturali fondate sul dettato universale della ragione umana, relativo alle cause ed alle procedure della guerra giusta; per questa via, seguire il diritto significa svelare lo *jus gentium* in quanto diritto naturale alla guerra. Oltre a questo, il *diritto delle genti* può ancora essere definito in base alle pratiche convenzioni o alle intese consuetudinarie tacite, che – nella diversità degli usi e dei costumi – rendono possibile la convivenza tra gli stati. Difatti, la situazione di guerra prende origine o dal mancato rispetto delle prerogative universali della pace e della libertà dei popoli, oppure dalla rottura del difficile equilibrio che nei fatti si viene costituendo tra legge naturale e ragioni delle consuetudini particolari delle genti; in breve, guerra è contrasto estremo tra i diritti naturali alla pace ed alla sicurezza dei popoli e la pretesa di un soggetto pubblico sovrano ad un dominio speciale:

«Natura homines inter se inimici non sunt. Sed actiones, et mores, sive similes, sive

dissimiles, in concordiam, vel discordiam nos inducunt. Dicunt, neque amicos natura; quam partem ego non sequor . . . Imo enim natura sumus cognati omnes. At vitium hoc est generis humani, ut dissentiones sint; quod inquires, et indomitum, semper in certamine libertatis, aut gloriae, aut dominationis agit; quae Sallustius» (IB, I, p. 12).

La guerra si afferma quindi come esercizio particolare della forza, che rompe la condizione della conservazione politica nei rapporti tra gli Stati; eppure, grazie alla definizione tecnico-giuridica delle cause e delle procedure formali di guerra, è possibile offrire agli eventi bellici un quadro preciso di riferimento normativo autonomo; in questa opera ci si potrà servire anche della tradizione del codice giustiniano, della *fictio* giuridica romana che dal privato può essere estesa alla guerra in quanto *publicorum armorum iusta contentio* ⁵⁰:

«Ius etiam, illis perscriptum libris Iustiniani, non civitatis est tantum, sed et gentium, et naturae; et aptatum sic est ad naturam universum, ut imperio extinto, et ipsum ius diu sepultum surrexerit tamen, et in omnes se effuderit gentes humanas. Ergo et Principibus stat: etsi est privatis conditum a Iustiniano . . . Forte an desiit esse gentium, et naturae ius, quia expositum est civitati? Sed ut quod civile est, non idem continuo est gentium: quod tamen gentium est, idem et civile esse debet» (IB, I, p. 3).

L'analisi del fenomeno *guerra* e la definizione della *guerra giusta* partono dunque – secondo Gentili – da questa acquisizione preliminare: nel contesto pubblico del rapporto tra gli stati non esiste una norma internazionale che possa costituire il giusto e necessario riferimento per sedare i conflitti tra le nazioni. Quasi sempre entrambi i contendenti affermano di essere nel giusto, e risulta normalmente difficile per l'osservatore stabilire la verità; di qui Gentili perviene alla relativizzazione di tutti i dati che possibilmente concorrono alla decisione del ricorso alle armi. In breve, la definizione di guerra giusta rimane direttamente legata al concetto di *giustizia relativa* :

« . . . eam veritatem nos plerumque ignoramus. Sic ergo sequimur iustum hominis. Sic Baldi vitatur argumentum contradicentis, quod bellum sit contrariorum, necesse etiam sit, ut altera pars foveat iniustitiam» (IB, I, p. 6).

Il giusto degli uomini si adegua alla verità possibile dell'uomo stesso: il sapere umano – per Gentili come per Cardano – è relativo e fallace; giusto è quindi innanzitutto elemento tecnico, che riguarda le forze e le procedure che le parti belligeranti mettono in campo nella *pubblica contentio* . In tal senso è giusta la guerra di difesa resa necessaria dall'ag-

⁵⁰ IB, I, p. 2.

gressione nemica; bisogna quindi che i sovrani siano sempre pronti a respingere la forza con la forza:

«Necessaria defensio eius est, et factum ad necessariam defensionem, contra quem veniat armatus inimicus: et eius, contra quem inimicus se parabat . . .
... Vim vi repellere, omnes leges, et omnia iura permittunt. Lex una, et perpetua, salutem omni ratione defendere» (IB, I, p. 13).

È poi giusta la difesa improntata ai principi dell'*onestà*; essa si fonda sul principio stoico che il mondo è una sola città e che la ragione ci spinge a soccorrerci scambievolmente: difendere quindi la proprietà dei singoli e venire in aiuto dei cittadini degli altri stati quando essi siano oppressi dal tiranno ⁵¹.

Per quanto riguarda la guerra di offesa, questa è da considerare giusta quando venga motivata dall'*utilità*: vendicarsi della ingiustizie ricevute, oppure garantirsi l'esercizio di quei diritti naturali quali l'uso libero del mare e dei porti per il commercio ⁵².

Offesa di guerra giusta è anche quella rivolta a realizzare l'onesto: combattere, ad esempio, quanti offendono a loro volta le leggi di natura come fanno normalmente i pirati ed anche quelle genti non civilizzate che sacrificano alle proprie divinità esseri umani ⁵³.

Infine, la guerra giusta riguarda in modo particolare le procedure formali della dichiarazione e della stessa condotta di guerra: seguendo il principio dell'equilibrio tra utile e onesto, bisogna operare una continua ricerca, caso per caso, di quanto sia giustamente applicabile nelle pratiche evenienze e nei dispositivi tecnici del combattimento. A tale proposito Gentili svilupperà nel terzo libro dell'opera una minuziosa elencazione di quelle tecniche giuridico-politiche che bisogna osservare nella condotta della guerra giusta. Preliminarmente egli discute però nel libro secondo del carattere del dolo in guerra, quindi degli stratagemmi resi possibili alle parti belligeranti; a fondamento dell'analisi risulta ancora evidente la relativizzazione estrema della considerazione giuridico-politica rispetto al piano dei valori espressi dalle leggi naturali etiche:

«Etiam iure naturali licitus nonnullus est dolus, non est deceptio omnis illicita . . . Tantum ergo videndum est, ne omnem dolum, et omne vafrum commentum admittamus.

⁵¹ IB, I, pp. 15-16.

⁵² IB, I, p. 19.

⁵³ IB, I, p. 25.

Neque enim admittitur malum: nam iure agitur cum hoste. Ius autem nunquam est malum sed ars boni, et aequi» (IB, II, p. 3).

Nella trattazione dell'inganno e delle tecniche di simulazione e di dissimulazione per i fatti di guerra, l'analisi di Gentili ci riporta direttamente ed esplicitamente allo scritto *de abusu mendacii*: come pure torna di continuo il richiamo alle posizioni stoiche e a quelle dell'aristotelismo politico⁵⁴. Coordinate di riferimento per il discorso sul possibile dolo in guerra sono poste allora nei principi stoici della saggezza assoluta ed eternamente presente, della *constantia* umana al consapevole autogoverno, della giustizia che può incontrarsi con l'utile: ma pure nella problematizzazione, più vicina agli interessi dell'aristotelismo pratico, degli aspetti concreti della praticabilità della norma giusta, affianco alla ricerca teorica dell'equilibrio tra fini e mezzi:

«Adde haec Seneca de hostibus. Multa legem non habent, nec actionem. Atque consuetudo vitae humanae, lege omni valentior, dat aditum. Nulla lex iubet, amicorum secreta non eloqui. Nulla lex, fides etiam inimico praestari» (IB, II, p. 3).

Ecco allora le argomentazioni sottilmente articolate sull'uso del dolo rispetto al nemico, che non possono convergere – afferma esplicitamente Gentili – in una sola risposta definitiva⁵⁵. Difatti in guerra non tutti gli inganni sono da considerarsi leciti: in particolare l'uso del mendacio è consentito solo a condizione che non intervenga l'obbligazione del patto, che deve impegnare le parti in buona fede e su asserzioni vere:

«In contrahendo mentiri hosti non licet (IB, II, p. 5). Dolus est fraus, fallacia ad circumvenienda. Et vel verbis, vel factis admittimur. A verbis autem pactorum cum hoste absint capeduculae omnes...; ... ab omni malitia longe esse debent: et solam veritatem intueri, quam colit ius gentium» (IB, II, p. 4).

Peraltro in assenza di patti e di convenzioni si può praticare l'inganno

⁵⁴ Non esiste un lavoro complessivo di ricostruzione storico-critica dell'aristotelismo politico del tardo Rinascimento; unica importante eccezione è costituita dal saggio di H. DREITZEL, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die «Politica» des Henning Arnisaens (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden 1970. Numerosi invece i contributi critici sull'influenza della dottrina stoica sul pensiero politico rinascimentale e moderno: innanzitutto il lavoro di Gerhard OESTREICH, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969 (ed. inglese con notevoli modifiche, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge Univ. Press 1982); quindi, J. E. D'ANGERS, *Recherches sur le stoicisme au XVI^e et XVII^e siècles*, Hildesheim-New York 1976; infine G. ABEL, *Stoizismus und Frühe Neuzeit*, Berlin-New York 1978.

⁵⁵ IB, II, p. 5.

attraverso quelle tecniche offensive della simulazione che si possono far valere con le parole e con le azioni:

«Sane autem Augustinus, et Aquinas negant, umquam iustum esse mendacium, etsi vel hostis per illud fallitur alias. At horum definitio haec illi innitur fundamento, quod mendacium omnino nullum, et numquam admitti recte possit. De quo late a nobis per integram disputationem expositum est in contrarium. Docui, mendacium esse aliquod, quod aliquando admitti recte possit. Et quod sic philosophi omnes docent, iurisconsulti, medici, rhetores, poetae, alii, de quibus repetere iam non volo. Sic theologi ante Augustinum (quod et hic restatur) pene omnes; et nonnulli etiam post. Atque si iniustum non est, fugam fingere, timorem simulare, profectionem ostentare, id genus reliqua agere: cur, dictis hostem circumvenire, iniustum fuerit? Nam quid interest, verbis, vel factis simules lingua, vel manibus, pedibusve significes fore, quod non futurum cognoscis? Facturum te, quod te non facturum probe tenes? Dubitat in quaestione Augustinus. At ego etiam de Ambrosio novi, et de Aquinate non solum in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus esse mendacium. Et nec solum verba esse signa, sed et facta, in proposito quoque mendacii» (IB, II, p. 5).

Generale, dunque, nella vita civile delle genti così come nelle relazioni politico-militari tra gli stati, è l'uso dell'inganno e del mendacio che abbia a proprio fine la *conservazione politica*. V'è difatti un punto in cui Gentili fa convergere gli obblighi di difesa che lo stato assume nei confronti dei cittadini per quanto riguarda l'assicurazione della vita e della proprietà personale all'interno del paese con l'altro tipo di dovere di chi governa, che è quello relativo alla protezione dai pericoli derivanti dall'esterno. *Sicurezza è ragione degli stati*, afferma Gentili; questi debbono provvedere ai cittadini, ma pure avere lo sguardo rivolto verso gli altri popoli: in breve, «hic ratio publicae rei est, publicae partis orbis»⁵⁶. Lo stato deve dunque garantire lo svolgimento regolare e continuato della legge sul fronte interno e sul piano internazionale dei rapporti tra i popoli, nel rispetto delle consuetudini particolari delle genti. Nella condizione della rottura di tale equilibrio e nell'incapacità di adempiere tali funzioni, i sovrani possono e debbono adottare tutte le tecniche possibili del *dolo* ai fini della sicurezza interna ed anche per la conservazione politica dell'ordine internazionale. A questo punto la riconversione del diritto in termini di politica di forza è resa necessaria dai fatti; diventa allora lecito anteporre l'utile all'onesto:

«Humanas causas dicimus alias omnes: quum violate aliquo iure hominum ad bellum descenditur . . . Scilicet quod civiliter fieri nequit, id facte liceat facere. Et vi; et dolo uti possumus sic ad nostrum consequendum» (IB, I, p. 20).

«Censeo autem, aequitatem stricto iuri, honestatem utilitati anteponendam . . . Et impe-

⁵⁶ IB, I, pp. 15 e 21.

ria nec sunt ad utilitatem constituta, sed ad utilitatem communem . . . Suscipit tamen limitationem definitio in ea utilitate, quae sprete periculum salutis habet. Si periculum adsit vel corporum vel fortunarum, honestati huic, de qua agimus, utilitatem praefereamus» (IB, III, p. 12).

D'altronde, anche il motivato ricorso alle ragioni dell'utile – che apre l'accesso agli strumenti del dolo – deve comunque riguardare l'utilità comune. In particolare, anche il vincitore dovrà adottare questo criterio verso i vinti; oltre questo, l'altro mezzo che gli rimane per rafforzare la pace è quello di eliminare preventivamente ogni tipo di pericolo che possa provenire dal nemico. Richiamandosi ancora una volta al *De Sapientia*, che in questo traduce direttamente l'aristotelismo politico di Machiavelli, Gentili esorta il vincitore alla massima determinazione: «Media hic consilia plerunque inepta sane»⁵⁷.

Il mezzo giuridico interviene dunque nel campo dei rapporti tra le genti al fine di concretizzare l'imperativo etico della legge naturale ed anche per evidenziare le sue proprie possibilità rispetto alla decisione esclusivamente politica che punta quasi tutto sull'esito dello scontro armato. È per questo che bisogna convenire sulle condizioni positive del diritto di guerra: definire tecniche e procedure che ne segnino precisamente i contorni, piuttosto che indulgere alle vuote poiché inefficaci considerazioni teologiche sulla preliminare necessità della pace.

Il diritto e la sua tecnica debbono neutralizzare la centralità improduttiva del punto di vista teologico: *Silete theologi!*, esorta Gentili⁵⁸.

5.

L'applicazione della norma giuridica deve inoltre risultare ai cittadini sicura e costante nel corso del tempo. Gentili assegna grande rilievo al tema della relazione tra tecniche giuridico-politiche e tempi particolari della loro messa in opera. A quest'argomento viene addirittura dedicato uno scritto, pubblicato nel 1586, dal titolo *De diversis temporum appellationibus liber*. Questo lavoro intende essere un'esposizione precisa delle parti del tempo che riguardano l'essere della natura, ma anche delle qualità diverse dei tempi che non possono ridursi alla successione naturale:

⁵⁷ IB, III, p. 13.

⁵⁸ IB, I, p. 12.

«partes temporis nos non unius generis exquemur, sed et de his exponemus, quae ad caussam nullam naturalem respiciunt, et de his, quae ex naturae aliquo facto sunt. Illae erunt Saeculum, Indictio, Lustrum, nomina civilia potius, quam naturalia: istae Annus, Mensis, Dies, Hora, Momentum, naturales appellationes, id est, inde petitae, unde est tempus, ab astri alicuius cursu. Item qualitates non unius generis despiciemus, sed multiplices: agemus de tempore perpetuo, antiquo, longo, novo, brevi, certo, incerto, continuo, utili, praterito, praesenti, futuro» (DTA, I, p. 5).

Da una parte, quindi, lo sviluppo delle definizioni dei tempi viene svolto secondo le coordinate tradizionali del pensiero aristotelico: per questo aspetto il tempo viene considerato come modo d'essere dello spazio, misura dello spazio e metafora del moto⁵⁹; insieme, Gentili vuole esporre i significati diversi e le differenti applicazioni dei tempi alle autonome procedure del diritto, così come può rilevarsi dalla produzione giuridica romana ed anche dal pensiero dei giuristi classici e di quelli contemporanei. Le regole del diritto si strutturano secondo prescrizioni temporali diverse: per Gentili è importante – allo scopo evidente di attestare l'autonomia stessa del diritto – ricostruire i tempi propri dei molteplici e concreti modi di essere delle categorie analizzate dall'interpretazione giuridica; di qui, l'indagine e le definizioni relative alle durate differenti ed alle semantiche temporali differenziate delle forme giuridiche più importanti: *consuetudo*, *praescriptio*, *temporaneum/perpetuum* e così via⁶⁰. Per Gentili i tempi della produzione delle leggi e dell'amministrazione della giustizia costituiscono quei tempi *pubblici* di riferimento obbligato per la vita civile della comunità: sono, ad esempio, i tempi del calendario *de iuridicis diebus*, che gli imperatori romani stabilivano provincia per provincia per l'attività giudiziaria, pubblico riferimento del potere imperiale, nel rispetto delle consuetudini locali (feste, culti religiosi, scadenze importanti della vita lavorativa quali la vendemmia e la raccolta)⁶¹. Il tempo del diritto è ancora il tempo *certo*, oggetto del controllo possibile da parte degli uomini:

«Certum tempus est, quod certum et determinatum principium, finemque habet: incertum contra» (DTA, XII, p. 103).

Passato e presente riguardano quindi la costituzione *certa* dei tempi, su cui risulta possibile impiantare il discorso del diritto e dell'amministrazione della giustizia: mentre di difficile uso è la dimensione futura che

⁵⁹ DTA, XIV, p. 19.

⁶⁰ Cfr. DTA, capp. IX e X.

⁶¹ DTA, XV, pp. 120-126.

espone all'insicurezza nei fatti e nel giudizio. Tali considerazioni gentiliane, che tentano la definizione ordinata delle qualità proprie dei tempi naturali e dei tempi giuridici, ci confermano innanzitutto dell'importanza che l'autore attribuisce a quella relazione tra tecniche e procedure del diritto e determinazione dei tempi conformi ed idonei all'operare concreto del diritto. Per un verso, quindi, l'opera di Gentili si iscrive nell'ambito della tematizzazione della funzione normativa e disciplinante del tempo: riferire la diversità dei comportamenti individuali al principio certo di un ordine simbolicamente significativo di sequenze temporali, valido per il particolare campo giuridico-politico; insieme, risulta chiaro l'interesse gentiliano a operare una precisa codificazione di tecniche idonee alla conservazione politica, che trovano il fulcro della propria stessa applicabilità nella scelta definita di particolari tempi di esecuzione. Difatti, nel secondo e nel terzo libro del *De iure belli* prende corpo il tentativo di operare una precisa classificazione dei particolari dispositivi d'intervento: tregue, scambio e riscatto dei prigionieri, l'uso degli ostaggi, i diritti del vincitore, saccheggi e distruzione delle città conquistate, convenzioni per i vinti e così via. Particolarmente interessante nello sviluppo di tale codificazione è l'attenzione che Gentili pone per i tempi e per le cadenze temporali da applicare ai diversi contesti emergenti; si tratta delle decisioni da assumere nei fatti di guerra e da porre in esecuzione attraverso idonee scelte temporali:

a) intanto per quanto riguarda la considerazione delle cause da ritenere decisive per la guerra, bisogna tenere presenti le cause recenti: «Si quidem iniurarium titulus non superesse videtur: quasi abolitae dissimulatione essent iniuriae. Et semper praestat causa recentior: etsi altera nec dudum antea extitisset»⁶²;

b) non consentire poi al nemico l'accumulo di offese e di danni, anche se di poco conto, ma colpire risolutamente oggi rispetto all'incerto domani: «Tolerent certum praesens incommodum minus propter maius etiam incertum futurum»⁶³;

c) evitare gli improvvisi mutamenti di religione al fine di non rendere incerto il governo del paese⁶⁴;

⁶² *IB*, I, p. 23.

⁶³ *IB*, I, p. 21.

⁶⁴ Cfr. *IB*, III, p. 11. È interessante notare come su questo punto Gentili esprima il proprio disaccordo con Cardano, segno questo della continua attenzione del nostro ver-

d) il vincitore deve provvedere nel presente ad ogni strumento per garantirsi il futuro contro il nemico vinto e contro i successori di questo; il vincitore «sic et in futurum prospicitur, et adversum successores. Timori, et malo prospicitur, quod esse potest ab animo hostili»⁶⁵.

Se dunque sul piano internazionale bisogna dare forza alla stabilità dello *jus gentium*, quel diritto cioè che spinge la ragione umana naturalmente a perseguire la pace e la conservazione, nelle condizioni dell'avvio della guerra giusta bisogna partire dagli interessi presenti: anche da quelli passati, ma solo a patto che possano riconvertirsi in punti *presenti* di vantaggio nello svolgimento della guerra giusta. Solo il raggiungimento della pace apre al futuro; essa rappresenta la necessità perpetua della sicurezza: «Sequitur vero, ut eam det pacem victor, quae esse perpetua valeat. Illa siquidem est pacis natura, ut sit perpetua»⁶⁶. Peraltro la pace viene immediatamente contraddetta dalle cause della guerra; sul futuro della pace non si può fare assegnamento, se non a partire dalla situazione presente dei rapporti di forza, che bisogna ad ogni costo garantire.

L'intento di perseguire la *communis utilitas* della conservazione della pace dovrebbe dunque rappresentare il rimedio, posto per via giuridica oltre che politica, all'azione egoistica dei principi volta all'accrescimento del potere e all'ingrandimento territoriale attraverso l'uso della forza. Eppure, a ben vedere negli sviluppi del pensiero gentiliano, l'opera di chi tende a realizzare tale finalità nel rispetto della legge naturale e delle norme consuetudinarie sembra destinata al fallimento. Intanto il modo di agire dei governanti rimane condizionato da quel fondamento negativo e corrotto che è facilmente riscontrabile nella natura di tutti gli uomini e che sembra rimanere saldamente alla base dello stesso agire politico:

«Receptum namque est omnibus, debere se aptare praesentibus occasionibus, et prudenti adulatione sequi in constantiam rerum: quasi sit deliberationum omnium auctor potentissimus commodum. Itaque foedera inire nova, relinquere priora, omnimodo augere imperium, et potentiam volunt» (IB, III, p. 13).

Inoltre, nel discorso sul *contesto pubblico internazionale* relativizzato alle

so l'opera cardaniana: «Hic non auscultem Cardano: qui, cito mutandam religionem, scribit» (IB, III, p. 11).

⁶⁵ IB, III, p. 13.

⁶⁶ IB, III, p. 13.

condizioni della guerra giusta, il tentativo gentiliano di giungere alla compiuta esposizione circa i tempi autonomi del diritto, che possano essi stessi intervenire a regolamentazione concreta della pace perpetua, risulta internamente contraddetto: l'esigenza, posta in maniera deduttivistica, dell'obbligo giuridico e pubblico che deve rispondere sul piano internazionale alla necessità della conservazione degli ordini politici particolari entra inevitabilmente in contraddizione con le considerazioni svolte parallelamente da Gentili circa l'uso di fatto inevitabile e sregolato della forza e delle tecniche politiche d'offesa. Nella realtà dell'epoca tali tecniche politiche sono fonti di un potere che si configura come produzione di un tipo diverso di sovranità, svincolata dalle forme tradizionali delle norme consuetudinarie, in tendenza più accentrata e sciolta, *ab-soluta*, rispetto alla produzione tradizionale dei poteri da parte dei ceti⁶⁷. A fronte di tali mutamenti, Gentili non perviene alla formulazione della domanda teorica circa la genesi diversa del corpo politico contemporaneo: intuisce però la valenza decisiva che l'autonomia tecnica del diritto può esercitare sul contesto pubblico dei rapporti di forza internazionali oltre che all'interno dei singoli stati. Sebbene costante sia lo sforzo gentiliano di autonomizzare il discorso del diritto internazionale dai presupposti del giusnaturalismo cristiano e quindi dai fondamenti teologici del dettato universale alla pace, le tecniche giuridiche proposte risentono ancora troppo direttamente dei dispositivi politici tradizionali, del codice politico della *prudentia* attenta a quegli adattamenti conservativi che ora Gentili vuole vengano resi efficaci anche in campo internazionale attraverso la motivazione positiva della guerra giusta⁶⁸. Intanto Gentili ci ha pure mostrato – sulla scorta della lezione

⁶⁷ Per la problematica dello *Ständestaat* è d'obbligo il riferimento all'opera di Otto Hintze e di Otto Brunner, tradotta e discussa per la cultura storiografica italiana grazie all'eccellente lavoro di Pierangelo Schiera; ricordiamo in particolare la cura dei due volumi, per O. HINTZE, *Stato e società*, Bologna 1980, e per O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 1970.

⁶⁸ Una conferma di questa nostra tesi è nel fatto che Gentili dedica tutta la parte conclusiva del *De Legationibus* (III, 14-21) alle importanti implicazioni che la nozione di *prudentia* comporta nella configurazione della figura perfetta del *legatus*. In forma particolarmente significativa, e nel contesto del diretto positivo riferimento all'opera ed alla metodologia d'indagine di Machiavelli, Gentili ci propone una definizione della prudenza svolta secondo quelle valenze temporali che relazionano l'efficacia dell'anticipazione degli eventi futuri alle capacità d'osservazione del presente e alla conoscenza delle cose passate: «Neque enim aliud est nostra prudentia, quam eventorum observatio, rerumque praesertim ac futurarum ex praeteritis tamquam ex fonte scientia derivata . . . Nam quae, inquit lib. 2 *Rhetoric Aristoteles, futura sunt, plerumque paria similiaque sunt iis, quae iam facta sunt*; et libro I: *ex praeteritis futura convincientis iudicamus*. Quoniam res mortales omnes, omniumque temporum summa nexae similitudine sunt» (III, 8).

cardaniana – l'uso possibile nel rapporto tra le genti di quella prudenza in quanto insieme di tecniche che consentano di adattare i dispositivi dell'inganno alle occasioni via via *presenti* di una storia considerata controversa ed incostante: in questa serie di avvenimenti incontrollabili i governanti non possono contare né su di un criterio univoco e tantomeno su di una regola stabile per la decisione politica, come pure risulta difficile definire le coordinate certe per una efficace normazione sul piano internazionale.

In definitiva, gli uomini di governo debbono potere contare su mezzi puramente politici, cioè sull'uso politico della forza, per realizzare l'ordine e la pace: tale è il messaggio estremo di Gentili, che interviene in tal senso a favore del sovrano inglese ⁶⁹.

Ambiguità di fondo è quella del Gentili, eppure ambiguità produttiva: attraverso i suoi scritti il *paradigma della conservazione politica* a fine Cinquecento ha operato un ulteriore passo innanzi, dimostrando la realizzabilità della scrittura di *codici*, politici ed anche giuridici, di *comunicazione* e di *disciplina* sul piano dei rapporti internazionali oltre che all'interno dei singoli paesi.

Contenuti e modalità operative delle pratiche segrete di governo tendono in tal modo a divenire *pubbliche*, a disposizione quindi di un numero più ampio di sovrani e di uomini politici, nonché degli uomini che intendono applicare la propria intelligenza ai congegni del dominio ⁷⁰.

⁶⁹ Per quanto riguarda gli esiti assolutistici del pensiero di Gentili, nelle due dissertazioni *De potestate regis absoluta* e *De vi civium in regem semper injusta* (Londra 1605), questi concordano pienamente con l'ambiguità di fondo della riflessione gentiliana, in continua interiore tensione tra aspirazione giuridica e giudizio politico, tra esaltazione etica della pace come scopo della guerra giusta e richiamo alla necessità dell'uso della forza, tra definizione del diritto individuale di resistenza ed affermazione finale dell'assoluto potere regio. Su tale interna contraddittorietà del Gentili, risulta ancora utile la lettura delle lezioni accademiche tenute da Aurelio Saffi nell'ateneo bolognese, *Di Alberigo Gentili e del diritto delle genti*, Bologna 1878, pp. 228 ss.

⁷⁰ È lo stesso Gentili ad esprimerci questa dimensione decisiva della sua ricerca nel noto brano elogiativo di Machiavelli: «sui propositi non est tyrannum instruere, sed arcanis eius palam factis ipsum miseris populis nudum et conspicuum exhibere» (*De legationibus*, III, p. 9). Nel giudizio critico del Curcio l'affermazione del Gentili costituisce una esplicita dichiarazione del medesimo intento di perseguire quella finalità di rendere pubblici gli *arcana* del dominio politico, secondo una esigenza che è allo stesso tempo scientifica e divulgativa; inoltre, Curcio individua una corrente di autori di fatto accomunati dallo stesso assunto di pubblicizzare i segreti del principe, e pone tra questi Boccacini, Scippio e Bacone (C. CURCIO, *Dal Rinascimento alla Controriforma*, cit., p.

La teorica pure composita della *ragion di stato* saprà bene servirsi di tale importante acquisizione: affianco al piano della prescrizione etica di un ordine sociale finalizzato al bene comune, in maniera funzionalmente separato risulta nei fatti praticabile un uso particolare della forza attraverso la riproduzione di serie operative già sperimentate; affianco all'enunciazione della necessità dell'applicazione sicura e costante della norma giuridica attraverso il tempo, Gentili propone una codificazione precisa per l'agire politico incentrata sull'uso di sequenze temporali determinate.

Si tratta della riproducibilità di quelle tecniche di dissimulazione e di simulazione che, utilizzate in esatta sintonia con cadenze temporali idonee all'emergenza, sul piano della decisione politica così come su quello della motivazione giuridica, garantiscono l'esito di opportuni adattamenti conservativi per la realtà di potere già in atto.

148). Su questa proposta interpretativa, che sottolinea una particolare significazione critica nel modo di intendere e di costruire la *notitia* da parte di alcuni autori tra Cinquecento e Seicento, è ancora utile il saggio di Giuseppe TOFFANIN, *Machiavelli e il tacitismo*, Napoli 1927 (ora Napoli 1972). Da parte nostra, vogliamo ancora sottolineare la funzione importantissima svolta dall'opera di Cardano, anche su questo piano specifico della produzione della *notitia*, quale riferimento decisivo per Gentili e per grande parte della letteratura politica del Seicento.