UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "FEDERICO II"

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO IN

SCIENZE FILOSOFICHE

CURRICULUM FILOSOFIA

XXXV CICLO

DISCIPLINA DEL SÉ E ORDINE DELLA COMUNITÀ NEL *DE CONSTANTIA* E NEI *POLITICORUM LIBRI SEX* DI GIUSTO LIPSIO

TUTOR
CH.MO PROF. FABRIZIO LOMONACO

CANDIDATO
DOTT. GIUSEPPE CAMMISA

COORDINATORE
CH.MO PROF. DOMENICO CONTE

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

Indice

INTRODUZIONE 3

GUERRA CIVILE, PASSIONI E ORDINE POLITICO 18

1.1 *Spunti per un "ritratto" filosofico unitario* 19

1.2 *L'esperienza della città divisa: Lipsio e le lotte civili nell'Europa del XVI secolo* 36

1.3 *Il soggetto e la città divisa: dai* publica mala *del* De constantia *al* bellum civile *del VI libro della* Politica 67

1.4 *La patologia mortale del corpo politico: il* bellum civile *nel VI libro della* Politica 72

1.5 *Le radici passionali del* bellum civile*:* Factio, Sedictio, Tyrannis 85

1.6 *L'Io diviso e i* publica mala*: i medicamenti della* Constantia 96

1.7 *Attivismo della* Constantia *e relativizzazione dei mali pubblici* 111

LA *RELIGIO* COME VINCOLO POLITICO-SOCIALE: GIUSTO LIPSIO TRA UNIFORMITÀ CONFESSIONALE E TOLLERANZA RELIGIOSA 131

2.1 Bellum civile *e guerre di religione nella prima età moderna* 132

2.2 *Giusto Lipsio nella crisi religiosa della prima età moderna* 144

2.3 *La* religio *lipsiana nella storia della confessionalizzazione e della secolarizzazione* 149

2.3.1 *Soggetto e mondo: il Lipsio di Santo Burgio e di Charles Taylor alla luce della «razionalizzazione» weberiana* 157

2.4 *Forme della religio: «sentimento di Dio», «culto interiore» e «culto esteriore»* 176

2.5 Libertas religionis*, passioni religiose e prudenza politica nella polemica indiretta con Gentili* 195

2.6 Lipsius polemicus*: uniformità confessionale e tolleranza religiosa nella polemica con Coornhert* 218

PEDAGOGIA POLITICA E ANTROPOLOGIA MACHIAVELLIANA: CONTAGIO PASSIONALE, MANIPOLAZIONE DELLE PASSIONI, IMITAZIONE DELLA VIRTÙ 239

3.1 *Premessa: Machiavelli nella* Politica *e nei* Monita *di Giusto Lipsio* .. 240

3.2 Virtus *lipsiana e* Prudentia *lipsiana* 257

3.3 *Un "machiavellismo ben temperato":* prudentia mixta, *liceità e forme della frode nel IV libro della* Politica 283

3.4 *L'antropologia machiavelliana della «mala contentezza»: passioni acquisitive, riconoscimento e disordine sociale* 309

3.5 *La struttura mimetica del desiderio: immaginazione, contagio passionale e disciplinamento del visibile* 334

BIBLIOGRAFIA 355

INTRODUZIONE

La presente ricerca si compone di tre capitoli così intitolati: *Guerra civile, passioni e ordine politico*; *La* religio *come vincolo politico-sociale: Giusto Lipsio tra uniformità confessionale e tolleranza religiosa*; *Pedagogia politica e antropologia machiavelliana: contagio passionale, manipolazione delle passioni, imitazione della virtù*.

I) Nel *primo capitolo* abbiamo cercato innanzitutto di individuare solide fondamenta metodologiche, storiche e dottrinali entro cui inquadrare la successiva analisi puntale delle forme lipsiane di disciplinamento del sé e di ordinamento della comunità politica. Le fonti critiche consultate confermavano l'opportunità di istituire una circolarità positiva tra *l'approccio storico ai problemi filosofici* e *la ricerca di un senso filosofico nelle direttrici storiche*. Sulla scorta di tale prospettiva interpretativa, l'esame della biografia lipsiana che occupa la parte iniziale del primo capitolo presenta un carattere non meramente evenemenziale, ma sostanzialmente filosofico: al fine di leggere la figura e l'opera di Lipsio nel suo tempo e come prodotto del suo tempo, abbiamo infatti integrato l'analisi degli snodi principali della sua biografia con uno studio approfondito dei caratteri *materiali*, *psicologici* e *spirituali* della prima modernità europea, prestando particolare attenzione alle condizioni politiche, sociali e confessionali dell'Olanda della seconda metà del '500 e dell'inizio del '600. Il passaggio di Lipsio dalla filologia alla filosofia è stato, pertanto, interpretato come tentativo di opporre una risposta razionale alla triplice frattura del *sé*, della *comunità politica* e della *comunità religiosa* manifestatasi a partire dalla prima età moderna. Particolare attenzione è stata, dunque, dedicata al diretto coinvolgimento di Lipsio nelle vicende del conflitto civile olandese, e alla sovrapposizione su quest'ultimo delle dinamiche politiche e sociali sottese ai dissidi civili e confessionali francesi, al fine di dimostrare come la centralità (prima esperienziale e piscologica, e successivamente teorica) del *bellum civile* costituisse il movente principale dell'adesione del brabantino all'*orizzonte teorico della conservazione politica*.

Concependo la riflessione politica lipsiana quale spazio teorico votato alla ricomposizione della diade concettuale oppositiva di *ordine* e *conflitto*, tramite la *neutralizzazione* delle manifestazioni di conflittualità che minacciano l'*integrità dell'sé* e l'*unità della collettività politica*, l'analisi si è poi soffermata sulla conformazione concretamente assunta dalla nozione di *bellum civile* nel *De constantia* e nei *Politicorum libri sex*: attraverso tale esame ci prefiggevamo, infatti, di mostrare come l'elevazione all'interno del sistema filosofico lipsiano del *bellum civile* al rango di *esperienza politicamente fondativa* e di *nozione paradigmatica* riflettesse il riconoscimento, al fondo di questa radicale forma di inimicizia, di una dinamica i cui effetti distruttivi e destrutturanti investono tanto la relazione che intercorre tra la soggettività e il mondo esterno quanto il rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso.

L'attenzione dedicata da Lipsio alla sfera della soggettività è stata, inoltre, esaminata a partire da tre premesse di ordine storico e teorico. In primo luogo, l'assunto – originariamente avanzato da Anna Maria Battista, e successivamente fatto proprio e rielaborato da studiosi quali Pierangelo Schiera e Domenico Taranto – che individua nella sintesi di istanze neostoiche e neoscettiche l'origine di una concezione "moderna" della soggettività e del suo rapporto con il potere e con l'ordine politico[1]. In secondo luogo, la tesi, efficacemente compendiata da Remo Bodei nel suo studio su *La geometria delle passioni*, che vede nel neostoicismo, e in particolare nella sua apparentemente contraddittoria composizione di caratteri individualistici e istanze politiche assolutistiche, il ponte verso le più importanti innovazioni della scienza politica moderna. L'interesse per quest'ultima proposta interpretativa affonda le sue radici in due ordini di ragioni. In primo luogo, perché

[1] Come ha opportunamente scritto al riguardo Domenico Taranto, se il pirronismo poggiava su una ragione demolitrice e soggettiva che fonda il soggetto moderno in qualità di soggetto critico, il neostoicismo ricostruiva la soggettività «non solo attraverso il recupero di un rapporto con la *ratio* universale ma anche attraverso regole di disciplina dei comportamenti che rendono il soggetto padrone di sé anche in presenza di una sostanziale irrazionalità del mondo esterno» (D. Taranto, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 8).

essa contiene un esplicito rimando alla categoria di *individualismo*, la quale ben rappresenta quella dinamica di progressiva dissociazione tra *mondo esterno* e *mondo interno* che, a sua volta, occupa un posto centrale nella concezione lipsiana della *religio* e della disposizione che il soggetto deve assumere nei confronti della dimensione pubblica e politica. In secondo luogo, perché questa ipotesi ben si concilia con quelle ricostruzioni storiografiche che rintracciano nell'affermazione dell'assolutismo politico la crisi finale della società cetuale e del suo sistema gerarchico delle appartenenze. L'assolutismo, infatti, costituendosi sulla polarità sovrano-suddito, avrebbe livellato in una generalizzata sudditanza individuale le differenze giuridico-istituzionali dei diversi soggetti sociali, annullando ogni forma di gerarchia e di gradazione della loro soggezione all'unica autorità[2]. Indagando sui fondamenti impliciti della filosofia politica lipsiana – individuati nel principio dell'*inevitabilità* e dell'*utilità sociale* del *dominio*, ovvero di «un ordine certo nel comandare e nell'obbedire»[3] – ed esaminando la concezione lispiana della natura delle società umane (ricavata soprattutto dall'analisi del libro VI della *Politica,* incentrato sull'individuazione delle cause remote e prossime dello stato di massima degenerazione dell'assetto sociale, ovvero la guerra civile), abbiamo pertanto inquadrato la preferenza di Lipsio per l'assolutismo monarchico, nonché la critica lipsiana della degenerazione conflittuale dell'assetto "fazioso" della società[4], quali espressioni della crisi della società cetuale fondata sulla naturale appartenenza dei singoli al sistema gerarchicamente strutturato degli ordini intermedi. In terzo luogo, nell'economia della presente ricerca ha assunto un posto di rilievo la proposta interpretativa avanzata da Santo Burgio, la quale rintraccia il fulcro del progetto pedagogico-politico dell'umanista brabantino nella scelta di porre la riconfigurazione della soggettività e la riscrittura del rapporto tra rinnovata soggettività e mondo esterno – fondate sul binomio *constantia*/*prudentia*

[2] Ivi, pp. 8-14.

[3] Giusto Lipsio, *La Politica* in *Opere Politiche*, 3 Voll., a cura di Tiziana Provvidera, Torino, Nino Aragno Editore, 2019, Vol. I, t. I, p. 127.

[4] Il riferimento è ai capitoli III e IV del libro VI della *Politica*.

e sull'opposizione di *opinio* e *ratio* – quali premesse imprescindibili del programma di pacificazione degli *ordines* esteriori.

Alla luce di tali premesse teoriche, e muovendo dalla centralità rivestita dalla duplice esperienza della natura radicalmente distruttiva del conflitto e dell'altrettanto radicale urgenza dell'ordine, ci siamo successivamente proposti di mostrare perché il nesso circolare che lega il processo di riforma della soggettività con l'instaurazione di un nuovo ordine politico pacificato abbia condotto Lipsio alla contemporanea *fondazione* e *polarizzazione* di *spazi interni ed esterni, privati e pubblici*, attraverso i quali neutralizzare (o perlomeno ricomporre) quelle spinte conflittuali laceranti tanto l'unità dell'io quanto l'unità della collettività. Allo stesso tempo, l'analisi della conformazione assunta dal *bellum civile* nella *Politica* e dai *publica mala* nel *De constantia* ci ha permesso di evidenziare le *radici pulsionali/passionali* dei conflitti che investono tanto l'integrità del sé quanto l'unità della collettività politica. Decostruendo l'esperienza limite del *bellum civile*, abbiamo così potuto riscontrare l'impossibilità di scindere nettamente all'interno della riflessione lipsiana i programmi di *riordinamento* e *pacificazione* della comunità politica dai progetti di *formazione*/*riformazione/disciplinamento* degli individui che la compongono: l'originalità del programma etico-politico lipsiano è stata conseguentemente individuata non tanto nell'ideazione di una dottrina politica sistematica e nella progettazione di un coerente modello istituzionale, quanto piuttosto nella proposta di una *integrale ed incessante* (perché sempre fallibile) *terapia politica delle passioni*, e nella conseguente codificazione di *pratiche di (auto)disciplinamento* del *sostrato pulsionale/passionale* dei concreti protagonisti, sia attivi che passivi, delle dinamiche politiche e sociali.

L'ultima sezione del primo capitolo è stata dedicata all'esame della proposta di *terapia filosofica* avanzata dal brabantino, incentrata sulla *coltivazione* e sull'*esercizio* della virtù della *constantia*: virtù che presiede alla costituzione di un centro di soggettività autonomo e capace di agire eticamente su di sé e nel mondo proprio perché libero dagli inganni dell'opinione e dalle lacerazioni determinate dalle passioni. Abbiamo poi osservato come tale *proposta terapeutica* procedesse

di pari passo con l'elevazione a modello di vita della figura del *saggio neostoico*, proprio in ragione del suo ancoraggio alla *constantia*; e siamo, infine, giunti ad esaminare la *declinazione attivistica* della *constantia* e del ruolo del saggio stesso, la cui funzione si è rivelata non circoscritta alla semplice contemplazione dei puri dettami della *ratio*, bensì coincidente con un'opera di continua mediazione indispensabile per il successo del processo di riforma degli *ordines esteriori* e per la conseguente conservazione dell'ordine politico-sociale riformato. Mediazione, quella del saggio neostoico, effettuata a partire da una declinazione etico-pratica (e terapeutica) dell'insegnamento filosofico, e finalizzata al "disciplinamento" dei comportamenti individuali e collettivi da ottenersi principalmente facendo affidamento su una terapia di matrice stoica degli eccessi passionali, e mediante un uso retorico ed esemplare della storia e dei modelli del passato.

II) Individuando nella *fondazione, polarizzazione* e *autonomizzazione* di spazi (spazio pubblico e spazio privato, sfera politica e sfera morale, interiorità ed esteriorità) in grado di fungere da *campi di neutralizzazione, ricomposizione e confinamento* della conflittualità umana, l'*antidoto* opposto dalla modernità allo spettro sempre incombente del *bellum civile* e della conflittualità religiosa, nel *secondo capitolo* abbiamo inteso vagliare il contributo offerto da Lipsio allo sviluppo e all'affermazione di tali dinamiche storiche, intellettuali e culturali, soffermando la nostra attenzione sulla pluralità di significati che la *religio* assunse nella riflessione etica e politica dell'umanista brabantino, per concentrarci poi sui caratteri che definiscono la proposta lipsiana di riforma dell'esperienza religiosa.

Un primo vero elemento di innovazione del pensiero politico di Lipsio è stato individuato nella sua ambivalente interpretazione del fenomeno religioso, inteso contemporaneamente come *vincolo fondamentale della vita associata* e come uno dei principali *fattori di disgregazione della comunità politica*: l'indagine ha, dunque, immediatamente messo in luce come la ridefinizione lipsiana dei caratteri della *religio*, della politica e delle loro reciproche relazioni rappresentasse una risposta alla crisi del funzione politico-sociale tradizionalmente incarnata dalla religione. Inoltre, tre premesse sono state rintracciate a fondamento di tale

operazione. In primo luogo, il riconoscimento del valore politico-sociale della religione non implicò affatto per Lipsio il ritorno all'universo concettuale medievale dove politica e religione costituivano un'unità sostanzialmente indistinguibile. In secondo luogo, una volta riconosciuta la frattura che separava la *dimensione politica* e la *sfera religiosa*, Lipsio ripensò la natura della loro relazione non tanto in termini di gerarchia, ma in termini di *polarizzazione*, ovvero di una reciproca (anche se certamente ancora parziale) *autonomizzazione*. Infine, la presa di distanza dal principio gerarchico e la conseguente polarizzazione del *politico* e del *religioso* presupponevano, a loro volta, l'individuazione dei rispettivi "campi di esistenza", ovvero di quegli spazi concettualmente ben delimitati in cui il *politico* e il *religioso* avrebbero esercitato con relativa autonomia e indipendenza la funzione di *ordinatori*: da un lato, lo *spazio pubblico e politico della collettività*, dall'altro, quello *privato e interiore della coscienza individuale*. Le indagini condotte nella prima sezione del secondo capitolo ci hanno così permesso di evidenziare come la risposta di Lipsio allo *scandalo* del dilagare delle guerre civili di religione contenesse in forma embrionale elementi del ben più radicale processo di separazione del *politico* dal *religioso* che va sotto il nome di *secolarizzazione*.

Pertanto, nella seconda sezione del secondo capitolo – dopo aver esaminato il debito nutrito dalle moderne teorie della secolarizzazione nei confronti dell'indagine weberiana sui caratteri del processo di *razionalizzazione* – abbiamo saggiato la possibilità di leggere il programma etico, pedagogico e politico di Giusto Lipsio, combinando le premesse teoriche della ricerca sociologica incentrata sull'esame dei processi di autonomizzazione delle sfere della vita con le coordinate interpretative che guidano gli studi sulla genesi delle moderne forme di soggettività, prestando particolare attenzione a quelle ricostruzioni che individuano nei fenomeni di *rigida separazione tra interiorità ed esteriorità* e di *compartimentazione psicologica del sé* l'esito dello sviluppo storico della soggettività moderna. Implicite indicazioni a orientare la ricerca in questa direzione sono state ricavate tanto dall'indagine svolta da Santo Burgio intorno al rapporto tra la complessa vicenda personale di Lipsio in materia di fede e la sua

elaborazione teorica dei temi della tolleranza religiosa e dell'uniformità confessionale, quanto dalla ricostruzione di Charles Taylor dell'apporto fornito dal neostoicismo lipsiano alla genesi degli «immaginari sociali» dell'*età secolare*.

Alla base della proposta interpretativa di santo Burgio è emersa la scelta di leggere il ribaltamento lipsiano dell'adiaforismo stoico nel quadro della sua partecipazione attiva alle vicissitudini del cristianesimo spiritualista per il tramite della *Familia Charitatis*. Secondo Burgio, l'opposizione tra *ecclesia visibilis* ed *ecclesia invisibilis* «costituiva il motivo di fondo che legittimava la pratica della dissimulazione religiosa, a fronte della sostanziale indifferenza fra gli ordinamenti ecclesiali cattolici e riformati, collocati dal punto di vista spiritualista entro una comune dimensione adiaforica in quanto ordini esterni e istituzionali»[5]. All'adiaforismo politico stoico e all'adiaforismo istituzionale spiritualista Lipsio avrebbe, invece, opposto «un più duttile atteggiamento filosofico-politico, attraverso un riuso plurimo e creativo dei materiali stoici»[6] e dei modelli etici e istituzionali della romanità classica, pervenendo così ad una quintuplice declinazione della nozione di religione. È all'interno di questa cornice spirituale e teorica che sarebbe emerso l'interesse di Lipsio nei confronti del sé quale decisiva istanza negoziale, ovvero di un io che acquisisce centralità in qualità di spazio negoziale votato alla composizione di quelle diverse *rationes* e dei diversi *ordines* costitutivi della prima età moderna. Il prosieguo dell'indagine ha tuttavia evidenziato come questo tentativo di riforma e di rinnovato coordinamento gerarchico degli *ordines* esteriori coesistesse, nella riflessione del brabantino, con tendenze ad una loro polarizzazione e ad una reciproca autonomizzazione. L'attribuzione alla rinnovata soggettività fondata sulla *constantia* della funzione di decisiva istanza negoziale – definita altrove da Burgio anche come «mediazione continua fra appartenenza in tensione reciproca»[7] – sembra, infatti, implicitamente

[5] S. Burgio, *Introduzione*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 5-30, ivi p. 28.
[6] Ivi, p. 29.
[7] Id., *Giusto Lipsio: appartenenza e natura*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, cit., pp. 31-53, ivi p. 47.

presupporre un riconoscimento da parte del brabantino della potenziale alterità e irriducibilità reciproca delle leggi soggiacenti alle *rationes* e agli *ordines* esteriori. Ed è proprio per questa ragione che la circolarità, istituita da Lipsio, tra la costruzione e la cura di una soggettività incentrata sulla costanza e sul passaggio dal dominio dell'*opinio* a quello della *ratio* e la fondazione di un nuovo ordine politico pacificato pare condurre, in ultima istanza, alla contemporanea fondazione e polarizzazione di spazi interni ed esterni, privati e pubblici, attraverso i quali neutralizzare (o perlomeno ricomporre) quelle spinte conflittuali di chiara origine passionale laceranti tanto l'unità dell'io quanto l'unità della collettività.

La scelta di interpretare la riscrittura lipsiana dei rapporti tra *religio* e politica come una tappa particolare del più ampio e complesso processo di profonda riconfigurazione della relazione tra *soggettività* e *mondo esterno*, ci è parsa poi suffragata dalla corposa indagine di Charles Taylor intorno alla genesi degli «immaginari sociali» della cosiddetta *età secolare*: a Lipsio e al suo «neostoicismo cristianizzato» è, infatti, assegnato un ruolo tutt'altro che irrilevante per quanto concerne l'affermazione delle moderne (nel senso di secolarizzate) concezioni del sé, dell'ordine naturale e sociale esterno e delle loro reciproche relazioni. Trasformazioni decisive, la cui genesi è da Taylor ricondotta al progressivo *disincantamento del mondo*, alla trasformazione della concezione cosmologica, al passaggio da una condizione di «porosità del sé» all'idea di un «sé schermato», alla sostituzione dalla convinzione circa l'*insuperabile natura caotica del mondo sociale* con l'*incrollabile fede nella possibilità di procedere ad un disciplinamento integrale dell'ordine sociale*, e, infine, alla trasfigurazione della spiritualità da dimensione puramente contemplativa a sfera principalmente attiva e legata alla prassi.

Nella terza sezione del secondo capitolo abbiamo poi concentrato la nostra attenzione sulla tripartizione lipsiana della *religio* in «*sentimento di Dio*», «*culto interiore*» e «*culto esteriore*», al fine di mostrare come anch'essa agisse nel solco dell'autonomizzazione dello spazio dell'interiorità – nella quale vigono le logiche della più assoluta *libertà* in virtù dell'*incoercibilità* della coscienza individuale –

dalla sfera della socialità esteriore – la quale è invece regolata dalle logiche del *comando* e dell'*obbedienza* e dal principio della *salvaguardia della coesione del corpo sociale*: scindendo il mondo dell'interiorità dalla dimensione politico-sociale risultava, infatti, possibile per Lipsio abbracciare il *principio della tolleranza* e, contemporaneamente, giustificare il ricorso a *pratiche di controllo sociale*, legittimando pertanto l'implementazione di politiche volte a tutelare il principio dell'*uniformità confessionale*. L'esame dell'opposizione lipsiana di *religio* e *superstitio* ha poi nuovamente messo in evidenza la centralità del riferimento alla dimensione passionale e alla sfera degli affetti. È parso evidente, infatti, come l'attenzione posta da Lipsio al valore sociopolitico degli elementi rituali del culto andasse di pari passo con un'opera di neutralizzazione delle dinamiche passionali soggiacenti alla comune esperienza religiosa e che erano alla base dei conflitti identitari di religione del suo secolo: neutralizzazione che Lipsio cercò di conseguire attraverso la dislocazione dei contenuti veritativi della *religio* dalla dimensione pubblica della comunità politica a quella privata della libera coscienza individuale.

Per comprendere appieno tutte le implicazioni insite nella concatenazione lipsiana di *religio*, *passioni* e *prudenza politica* abbiamo, inoltre, ritenuto opportuno ricondurre la nostra indagine nella concretezza del dibattito intellettuale del suo tempo. Studiando il confronto a distanza intrattenuto da Lipsio e Alberico Gentili in merito alla possibilità di fondare una *comunità politica pacificata* in un contesto caratterizzato dal *pluralismo religioso*, abbiamo potuto riconoscere come, nella prospettiva del brabantino, gli *esiti conflittuali* e *antisociali* posti in essere della *pluralità confessionale* derivino dalla tendenza all'esclusività (e di conseguenza alla sopraffazione) intimamente connaturata alle più disparate esperienze religiose: in altri termini, la conflittualità finalizzata ad «*anteporre la propria religione alle altre*» è emersa quale esito sociale inevitabile alla luce di un aspetto fondamentale della comune esperienza religiosa, ovverosia del fatto che

«la religione, se priva di ardore, non è religione»[8]. Il fondamento ultimo del rifiuto lipsiano della prospettiva della pluralità confessionale è stato così rintracciato, ancora una volta, nella riconduzione della conflittualità interconfessionale a *ragioni di ordine pulsionale/passionale*, ovvero a quei fattori pulsionali che generalmente definiscono la natura del rapporto che i singoli individui e le collettività instaurano con la dimensione religiosa: nel caso specifico preso in esame da Lipsio, l'*ardore religioso.* L'esame circostanziato della risoluzione lipsiana del *problema religioso* ha, dunque, dimostrato quanto la critica di Gentili fosse viziata da un sostanziale misconoscimento dei reali motivi che hanno guidato il brabantino nella stesura dei cruciali capitoli del IV libro della *Politica* e del *De una religione*. Misconoscimento che ha altresì impedito all'esule sanginesino non solo di riconoscere fino in fondo le fortissime affinità della sua teoria giusfilosofica della tolleranza religiosa con le ipotesi di risoluzione della conflittualità confessionale avanzate dal brabantino, ma anche di prendere atto della sostanziale coincidenza delle rispettive definizioni dell'essenza del fenomeno religioso. In effetti, le divergenze tra i due protagonisti del confronto sono sembrate circoscritte alla sola valutazione della *praticabilità sociale* e *politica* del pluralismo religioso. Il prosieguo dell'indagine ha altresì permesso di sottolineare come a determinare tale divaricazione intervenne tanto la diversa sensibilità personale con la quale i due autori si accostarono alle questioni della *libertas religionis* e della tolleranza, quanto la maggior consapevolezza nutrita da Lipsio in merito alle dinamiche passionali (e alle loro ricadute antisociali) soggiacenti alla comune esperienza religiosa individuale e collettiva: se, infatti, la declinazione intimistica della *vera religio* è emersa quale snodo cruciale della proposta di risoluzione della conflittualità interreligiosa avanzata da Lipsio, egli si è mostrato altresì cosciente della natura fortemente "elitaria" di tale soluzione, ragion per cui il favore (*politicamente motivat*o) accordato all'*uniformità confessionale* e il controllo

[8] Giusto Lipsio, *Libro dell'unica religione contro il polemista*, in *Opere Politiche*, Nino Aragno Editore, Torino 2020, Vol. II, p. 277.

rigoroso da parte dell'autorità politica sulle *forme del culto esteriore* restavano necessità ineludibili al fine di garantire l'unità e la coesione del corpo sociale.

Motivazioni molto differenti sono, invece, emerse a fondamento del dissidio intercorso tra Lipsio e Dirck Volkertszoon Coornhert, giacché si è potuto constatare come tale incomprensione affondasse le sue radici nella radicale inconciliabilità di fondo dei presupposti teorici a partire dai quali i due protagonisti della disputa presero posizione in merito al problema della tolleranza religiosa, e più in generale intorno alla relazione tra *religio* e *ratio status*, tra *libertà individuale* e *obbligo politico*. Riteniamo, infatti, che l'attenta considerazione di alcuni passaggi altamente significativi delle sue opere abbia evidenziato come una netta subordinazione del *secolare* allo *spirituale* fosse ancora pienamente operativa nella concezione di Coornhert del *politico* quale ordine in tutto e per tutto *religiosamente fondato* e *religiosamente orientato*. È apparso evidente, infatti, come il suo intento prioritario non fosse certo la conservazione dell'unità della comunità politica e la salvaguardia del maggior grado possibile di coesione del corpo sociale, ma la definizione collettiva dei contenuti della *vera religio*: processo, quest'ultimo, che nella sua ottica solo il pacifico confronto tra diverse realtà confessionali avrebbe potuto stimolare. Contestualmente, l'analisi delle premesse e dei propositi sottesi alla riforma lipsiana della *religio* svolta sino a questo punto ci ha indotto, ancora una volta, a cogliere nell'operazione intellettuale avanzata da Lipsio non un semplice ribaltamento della logica gerarchica sottesa alle considerazioni di Coornhert, ma piuttosto il passaggio ad una logica altra: quella fondata, appunto, sulla polarizzazione dello *spazio pubblico* e *politico* della *collettività* e dello *spazio privato* e *interiore* della *coscienza individuale*, e su di una perlomeno implicita e parziale autonomizzazione della sfera politica e della sfera religiosa.

III) Data l'evidenza di un serrato confronto intrattenuto da Lipsio con alcuni assi portanti della riflessione politica machiavelliana, nel *terzo capitolo* abbiamo saggiato l'estensione e l'intensità dell'influenza esercitata dalle opere del Segretario fiorentino, in particolare dal *Principe*, sulla teoria politica di Giusto

Lipsio. Una volta rilevato come l'intera produzione politica del brabantino sia attraversata da una sostanziale continuità e uniformità di giudizio in merito alla figura di Machiavelli e al fenomeno del machiavellismo, ci siamo interrogati intorno al senso degli atteggiamenti di *parziale apertura* e di *critica accettazione* assunti da Lipsio nei confronti della riflessione etica e politica del Segretario fiorentino, individuando nel confronto con la nozione machiavelliana di *prudenza* uno snodo decisivo per l'intero programma etico-politico lipsiano: abbiamo infatti potuto constatare che se, da un lato, il salvataggio della *constantia* dal rischio di risolversi in sterile inazione richiedeva di reintrodurre sotto la guida della *prudentia* la rinnovata soggettività nel *mutevole* e *instabile* "regno degli affari umani", dall'altro, la ricomposizione della frattura di *utile* e *onesto* nell'agire politico implicava necessariamente un'opera di "disciplinamento" o "addomesticazione" della *prudenza* machiavelliana. A propria volta, la possibilità per la *prudentia* di fungere da guida del *vivere civile* passava necessariamente attraverso un contenimento della sua natura *ampia*, *indistinta* e *oscura*, in quanto una prudenza in tutto e per tutto sopraffatta dall'instabilità e dalla mutevolezza che definiscono la sfera della prassi umana non avrebbe in alcun modo potuto fungere da bussola dell'azione politica: obiettivi che Lipsio cercò di perseguire attraverso una particolarissima riconfigurazione della relazione tra *prudentia* e *virtus*, poggiante su una parziale *mondanizzazione* della virtù e sulla *pluralizzazione* (da intendersi anche come *tecnicizzazione*) e sulla parziale *autonomizzazione* della prudenza stessa. Constatata la forte impronta aristotelico-tomistica sottesa alle definizioni e alla complementarità di *virtus* e *prudentia* sancite dal brabantino, l'indagine ha preso ad oggetto la nozione lipsiana di *prudentia mixta*: il "luogo teorico" in cui maggiormente si intersecano il lavoro di *specificazione*, *tecnicizzazione* e *pluralizzazione* della prudenza – indispensabile al fine di assicurare concreta effettività alla condotta prudenziale – e l'opera di *rivalutazione*, *rielaborazione* e *recupero* della prudenza machiavelliana – a propria volta funzionale alla fondazione etica della *prudentia.*

Dopo aver riconosciuto che tanto l'elezione della *prudentia* a principio guida della *vita civilis* quanto la legittimazione della *prudentia mixta* rinviavano a ben precise premesse antropologiche, abbiamo dunque proceduto ad esaminare la ricezione da parte del brabantino delle premesse fondamentali dell'antropologia politica machiavelliana della *mala contentezza*: abbiamo quindi analizzato in dettaglio i luoghi dell'opera lipsiana che confermano il pieno e consapevole riconoscimento da parte di Lipsio del ruolo decisivo esercitato dalla machiavelliana *mala contentezza* nella strutturazione della condizione umana come stato di conflitto permanente tra l'*illimitatezza del desiderio* e i *limiti posti dalla natura*, tra l'*incessante tensione verso sempre nuove e maggiori acquisizioni* (sia materiali che immateriali) e la *coscienza dell'insuperabile limitatezza delle risorse disponibili*. Il prosieguo dell'indagine ha permesso infatti di constatare come i riferimenti alle *dinamiche psicologiche e sociali* sussumibili sotto la categoria machiavelliana di *mala contentezza* diventassero sempre più frequenti ed espliciti quanto più l'indagine di Lipsio si concentrava sulle cause sottese ai fenomeni di disintegrazione dell'ordine politico-sociale, ovvero sui principali protagonisti del rivolgimento e del disordine sociale, vere e proprie *figure lipsiane della mala contentezza*. La descrizione dei caratteri e dei moventi dei sobillatori religiosi (*turbones*), della *moltitudo* e della *nobilitas* ha delineato, in effetti, una condizione psicologica coincidente nei suoi tratti fondamentali con la definizione machiavelliana di *mala contentezza*: ovvero uno stato di squilibrio interiore che dalla *paura* per la propria vita o dall'*ambizione* di riconoscimento e prestigio sociale conduce alla *perdita della soddisfazione nella presenza* e ad un'esperienza del tempo futuro dominata dall'*angoscia* o dall'*esaltazione*, portando così i soggetti che ne sono affetti ad assumere una disposizione favorevole alle più disparate trasformazioni politico-sociali.

Una volta accertata e chiarita la dipendenza della riflessione etico-politica lispiana dalle premesse teoriche dell'antropologia machiavelliana della *mala contentezza*, siamo passati a vagliare le ragioni della connotazione radicalmente negativa della dinamica passionale riscontrata nel *De constantia* e nella *Politica*.

La descrizione lipsiana dei fenomeni di destrutturazione dell'integrità del sé e dell'unità della comunità politica ci ha indotto, quindi, ad avanzare l'ipotesi di un implicito riconoscimento da parte del brabantino di una *struttura mimetica del desiderio* capace di incidere negativamente sulla tenuta dell'ordine politico-sociale: una *dinamica mimetica* connaturata all'attività desiderante, dalla quale scaturirebbero o fenomeni di vero e proprio *contagio passionale*, ovvero di *circolazione imitativo-emulativa* degli affetti, o ancora processi potenzialmente conflittuali di *appropriazione del desiderio altrui*. L'esame della *struttura mimetica del desiderio* ci ha così permesso di cogliere il radicamento della *potenza contagiosa* delle passioni e del *mimetismo* insito nell'attività desiderante nella *dimensione immaginativa* dell'uomo. La riflessione lipsiana ci è parsa, infatti, in più punti derivare la *contagiosità* delle passioni e i processi mimetici di appropriazione del desiderio altrui dalla preponderante influenza che le *impressioni prodotte dall'immaginazione* esercitano sulle vite dei singoli individui e delle collettività: assunzione che, a propria volta, ci ha permesso di cogliere come a fondamento della speculazione del brabantino si situasse il riconoscimento dell'*essenza fondamentalmente emulativa/imitativa della natura umana.* L'indagine svolta ha così messo in luce come dal duplice riconoscimento della valenza politico-sociale dell'*immaginazione* e dell'essenza *imitativa*/*emulativa* della natura umana si dipanassero sia la *pars destruens* che la *pars costruens* del progetto etico-politico del brabantino: da un lato, la convinzione dell'*ineludibile precarietà* delle società umane, in quanto costantemente esposte allo *spettro* del collasso del corpo sociale determinato dal generale e incontrollato *contagio* delle *passioni antisociali* della *mala contentezza*; dall'altro, le enormi potenzialità pedagogiche degli *exempla* storici, così come la stessa possibilità di intraprendere politiche e pratiche di *manipolazione* "*catartica*" del sostrato passionale del corpo sociale, finalizzate a prevenirne le degenerazioni antisociali.

È dunque all'interno di questo articolato quadro concettuale che abbiamo inteso leggere il passaggio di Lipsio dal rigido e integrale rifiuto stoico della dimensione passionale alla codificazione di un'operazione pedagogica e di un'arte di governo

che prevedevano un coinvolgimento, contemporaneamente strumentale e strutturale, dello stesso sostrato passionale dei soggetti nei processi di *riforma*, *rinnovamento* e *conservazione* nella *ratio* degli *ordines* esteriori: la concezione dell'uomo come essere mediamente succube dei condizionamenti dell'*immaginazione* e naturalmente predisposto all'*imitazione*, e il riconoscimento di una *dinamica mimetica* connaturata all'attività desiderante dalla quale scaturirebbero fenomeni di vero e proprio *contagio passionale*, si sono infatti rivelati all'origine della decisione di Lipsio di non ridurre il suo impegno etico-politico a una pedissequa riproposizione del tradizionale (ed elitario) rifiuto stoico delle passioni, ma di procedere, al contrario, alla codificazione di *tecniche prudenziali di manipolazione del sostrato passionale dei soggetti*, funzionali all'introduzione in seno al corpo sociale (e all'interiorità degli individui che lo compongono) di principi di *autogoverno* e di *autodisciplina* indispensabili ai fini di una compiuta "*profilassi*" dello spazio pubblico della collettività dalle ripercussioni conflittuali e disgreganti ingenerate dal libero e incontrollato gioco delle passioni.

CAPITOLO I

GUERRA CIVILE, PASSIONI E ORDINE POLITICO

SOMMARIO: 1.1 SPUNTI PER UN "RITRATTO" FILOSOFICO UNITARIO; 1.2 L'ESPERIENZA DELLA CITTÀ DIVISA: LIPSIO E LE LOTTE CIVILI NELL'EUROPA DEL XVI SECOLO; 1.3 IL SOGGETTO E LA CITTÀ DIVISA: DAI *PUBLICA MALA* DEL *DE CONSTANTIA* AL *BELLUM CIVILE* DEL VI LIBRO DELLA *POLITICA* 1.4 LA PATOLOGIA MORTALE DEL CORPO POLITICO: IL *BELLUM CIVILE* NEL VI LIBRO DELLA *POLITICA*; 1.5 LE RADICI PASSIONALI DEL *BELLUM CIVILE*: *FACTIO*, *SEDICTIO*, *TYRANNIS*; 1.6 L'IO DIVISO E I *PUBLICA MALA:* I MEDICAMENTI DELLA *CONSTANTIA*; 1.7 ATTIVISMO DELLA *CONSTANTIA* E RELATIVIZZAZIONE DEI MALI PUBBLICI.

1.1 *Spunti per un "ritratto" filosofico unitario*

Nella celebre lettera del 3 novembre 1603 a Johannes Woverius, Lipsio presenta quello che nel suo prezioso studio Mark Morford non ha esitato a definire «*the most informative of his self-portraits and probably the most reliable*»[1]. Dopo aver indicato nel suo *judicium* e nella sua *eloquentia* due dei principali lasciti della propria opera, l'umanista fiammingo sottolinea con forza il carattere "pubblico" e "pratico" della sua intera attività:

> […] *Quod judicii, ingenii, eloquii, stili quidquid in me fuit, in publicum contuli, & usui, non pompae, volui servire. vide mea vel a iuvenilibus annis, semper scintillae aliquae ad Virtutem aut Prudentiam praelucentes […] ego ad Sapientiam primus vel solus mei aevi Musas converti: ego e Philologia Philosophiam feci, vide Constantiam meam, dicet: vide Politica, idem: & hoc utrumque opus est, cui vita fortasse cum Latinis litteris manebit*[2].

Tanto il *De constantia* del 1584 quanto i *Politicorum libri sex* – afferma Lipsio – testimoniano ai suoi contemporanei, e rammenteranno ai posteri, che qualsiasi *judicium*, *ingenium* ed *eloquium* egli possedesse, li ha sempre condivisi con il pubblico, ragion per cui può con buona ragione rimarcare di essere stato sempre al servizio del bene pubblico e mai della sua esclusiva glorificazione. Questo orientamento pubblico e pratico della sua speculazione, e di riflesso della sua produzione letteraria, è sancito dal rinvio al binomio di *virtus* e *prudentia*, le due mete principali della sua intera condotta di vita sin dai suoi anni giovanili, e trova il suo coronamento nell'altrettanto celebre espressione che racchiude il senso ultimo che Lipsio attribuisce alla propria vicenda esistenziale e intellettuale, ovvero «[…] *ego ad Sapientiam primus vel solus mei aevi Musas converti: ego e Philologia Philosophiam feci* […]», che potremmo tradurre nel modo seguente:

[1] M. Morford, *Stoics and Neostoics. Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 136.
[2] ILE 03 11 03, citato in *ibidem*.

«[…] sono stato il primo, o l'unico, del mio tempo a volgere la mia erudizione alla *saggezza*; dalla *filologia* ho fatto la *filosofia*».

Per un progetto di ricerca imperniato sulla consapevolezza dell'inopportunità, se non addirittura dell'impossibilità, di isolare del tutto un pensiero dall'ambiente particolare nel quale è sorto e ha messo radici, e per questo intenzionato a ricostruire alcuni aspetti della figura e dell'opera di Giusto Lipsio inquadrandoli nelle sue specifiche coordinate spazio-temporali, materiali e culturali, può certamente apparire controverso prendere le mosse dal "morfordiano autoritratto". Questo perché anche la più rigorosa imparzialità e la più granitica obiettività analitica vacillano quando è il proprio sé a dover essere oggetto di giudizio, giacché ogni auto-percezione è sottoposta al costante rischio di una strutturale distorsione, e ogni sentimento di sé finisce con facilità per oscillare incostante tra gli estremi dell'interessata autoindulgenza, della smodata autoglorificazione, della radicale autocolpevolizzazione (che si accompagna sempre ad una più o meno velata autocommiserazione). L'equivoco può farsi ancora più marcato se si considera la condizione di non perfetta coincidenza che intercorre tra un autore e la sua opera, sia essa di natura filosofica, letteraria o artistica. Se, infatti, si abbandona l'ingenua concezione dell'opera di ingegno quale pura manifestazione del genio individuale, per intenderla innanzitutto quale fenomeno sociale determinato dal peculiare connubio tra la singolarità dell'autore e le forme di socialità, l'universo ideologico e valoriale, l'organizzazione economica in cui egli si trova ad agire, nonché la funzione sociale che questi finisce per ricoprire, non solo si potrà facilmente rendere ragione degli infiniti processi postumi di autonomizzazione delle opere dai rispettivi autori (giacché in quanto prodotto sociale l'opera d'ingegno è destinata a passare attraverso indefiniti cicli di "socializzazione", ovvero di "riscrittura" e "reinterpretazione", i quali rispondono in ultima istanza alle complessive esigenze sociali del momento), ma si potrà facilmente riconoscere una certa autonomia dell'opera dal suo autore già all'atto stesso della sua ideazione e produzione. Avendo appena qualificato l'opera di ingegno come prodotto eminentemente sociale, con tutto ciò che ne consegue,

l'autonomia dell'opera dal suo autore potrebbe per converso essere definita come una non perfetta padronanza da parte dell'autore dell'opera stessa, come una non piena consapevolezza o compiuta "razionalizzazione" della totalità dei suoi presupposti, dei suoi moventi e dei suoi fini. Detto in altri termini, dal momento che l'opera si configura quale frutto di una pluralità di fattori storico-sociali che non di rado sfuggono alla piena consapevolezza, non sorprende che l'autore stesso (che è a propria volta un prodotto storico-sociale) si faccia con la sua ideazione portatore indiretto e parzialmente inconsapevole di istanze, esigenze e finalità sociali che sfuggono ad una immediata comprensione e ad una compiuta "razionalizzazione". In questo senso, si può affermare che l'inaffidabilità insita in ogni "autoritratto" dipende non semplicemente dalla parzialità di sguardo ad esso connaturato e dai pregiudizi che esso rivela, ma anche dal fatto che in tale circostanza si manifesta con la massima evidenza l'ineluttabile scacco conoscitivo di ogni autore che si trovi a dover affrontare la sfida di oggettivare se medesimo e la sua opera. L'incapacità cioè, se non la strutturale impossibilità, di osservare e ricostruire la propria figura nella sua totalità e interezza: nel proprio autoritratto il pittore dipinge sì di sé ciò che egli intende mostrare, ma questa stessa volontà non riflette altresì una *incapacità di vedersi altrimenti*?

Tuttavia, nonostante le insidie e le criticità sopra riportate e benché sia chiaro che un autoritratto non può (e spesso non vuole) dire certo tutto del suo autore, ciò non significa affatto che esso non dica nulla, anzi può suggerire molto se ci si approccia ad esso in modo adeguato, come nel caso del "*self-portrait*" sapientemente tratteggiato da Lipsio nella lettera a Woverius da cui siamo partiti.

La ragione principale del nostro interesse per la rappresentazione che Lipsio offre di sé in questo scambio epistolare dipende non tanto, o perlomeno non esclusivamente, dall'evidente rinvio che viene fatto alle nozioni e agli ideali tipici della tradizione stoica quali la *virtus*, la *prudentia* e la *sapientia*[3], il quale è semmai una riprova dell'intenzione dell'umanista fiammingo di fondare sui principi

[3] Il rinvio alle nozioni e ai precetti fondamentali della tradizione stoica è rimarcato dal già citato M. Morford, *Stoics and Neostoics. Rubens and the Circle of Lipsius*, cit., p. 137.

cardine dello stoicismo la coerenza e l'unitarietà della propria condotta di vita nonché della sua figura pubblica. Essa, piuttosto, risiede nella forte sottolineatura del carattere pragmatico della sua attività intellettuale, il quale deve essere inteso in senso forte come costante tentativo di incidere "concretamente" con la sua riflessione filosofica, e con la conseguente produzione letteraria, sia sul piano etico che nella mutevole e plurale realtà politico-sociale del suo tempo. In effetti, che l'esaltazione dell'orientamento pragmatico del suo approccio alla filosofia rappresenti il fulcro dell'*autoritratto* che Lipsio intende lasciare ai suoi contemporanei e ai posteri, trova una prima conferma nella derivazione senecana della più celebre tra le espressioni contenute nella lettera a Woverius. Si tratta della già citata massima che figura come titolo del presente capitolo, ovvero «*ego e Philologia Philosophiam feci*», la quale rappresenta il capovolgimento positivo della «*itaque quae philosophia fuit facta philologia est*»[4], espressione presente nelle *Lettere a Lucilio* di Seneca. Il filosofo di Cordova, infatti, dopo aver dimostrato «con quanto ardore i principianti vadano verso tutto ciò che è bello e buono, se qualcuno li esorta e li incita», aveva ammonito che

> […] si va fuor di strada in parte per colpa dei maestri, che ci insegnano a discutere, non a vivere, in parte per colpa dei discepoli, che frequentano le lezioni dei maestri non già con l'intenzione di coltivare l'anima, ma l'intelligenza [*ingenium*]. Perciò quella che fu filosofia, è divenuta pura filologia[5].

Risulta così con chiarezza come il collocamento lipsiano del lavoro filologico in posizione ancillare rispetto alla speculazione filosofica sia speculare, non solo concettualmente ma anche nella scelta lessicale e terminologica, alla critica avanzata da Seneca nei confronti della frequente degenerazione della filosofia in filologia, ragion per cui si può ragionevolmente leggere nell'esaltazione lipsiana della natura pragmatica del suo impegno intellettuale e del suo lascito filosofico

[4] Seneca, *Lettere a Lucilio*, XVII-XVIII, 108, 23, trad. it. A cura di U. Boella, Torino, Utet, 1995, p. 862.
[5] Ivi, p. 863.

complessivo la definitiva testimonianza della compiuta ricezione degli insegnamenti del "suo" maestro Seneca.

Ora, crediamo che un'ulteriore e definitiva conferma della bontà della lettura che abbiamo appena esposto la si possa trovare in alcuni luoghi del *De constantia*, l'opera che nell'ipotesi interpretativa che intendiamo avanzare rappresenta la pietra angolare di un progetto filosofico finalizzato a fissare le condizioni di possibilità, validità ed efficacia di ogni agire etico e politico nel mondo. Nel capitolo IV del II libro troviamo, infatti, un'esortazione alla saggezza che contiene tutti gli elementi che saranno alla base dell'esaltazione della torsione pragmatica del suo impegno intellettuale contenuta nella lettera a Woverius. Le argomentazioni di Langio, il vero protagonista del dialogo, sono infatti tutte volte a fissare il carattere prioritario degli studi filosofici rispetto all'amore per le *bonae litterae* ai fini del perseguimento della *constantia* e della *firmitas* d'animo. Nelle parole di Langio le arti liberali «devono essere il nostro rudimento non l'opera, la via non la meta»[6], giacché queste esercitano una positiva influenza su coloro che le coltivano solo nella misura in cui predispongano le loro anime e i loro ingegni alla successiva acquisizione della sapienza più propriamente filosofica[7]. In caso contrario, il rischio è di condividere il medesimo destino dei Proci dell'*Odissea* che «non senza motivo vengono irrisi per avere, lasciata Penelope, rivolto i loro sguardi alle ancelle»[8]. È a partire da queste generali considerazioni sulla superiorità della filosofia rispetto all'attività filologica, e più in generale rispetto allo studio delle arti liberali, che Langio esorta il giovane Lipsio del dialogo ad incamminarsi senza ulteriori indugi sul percorso che conduce alla sapienza. Egli, non a caso, lo ammonisce chiedendogli

> […] Perché mi correggi Tacito se la tua vita non è emendata? Perché mi spieghi Svetonio se rimani nelle tenebre dell'errore? Perché studi Plauto e gli togli con diligenza qualche macchia, quando sopporti che il

[6] Giusto Lipsio, *La costanza*, II, 4, trad. it. A cura di D. Taranto, Napoli, Bibliopolis, 2004, p. 146.
[7] Ivi, p. 147.
[8] *Ibidem.*

> tuo animo sia trascurato e insudiciato? Passa una buona volta ad occupazioni migliori e prepara una dottrina che non ti serva solo alla pompa ma all'uso. Convertiti alla saggezza che ti corregga i costumi, che tranquillizzi e rischiari l'animo torbido e sordido. Quella è capace di imprimerti la virtù, di suggerirti la costanza, solo lei può aprirti il tempio della dritta ragione[9].

Una volta chiarito l'orientamento pragmatico della riflessione filosofica di Giusto Lipsio, da intendersi appunto come impegno costante ad esercitare una tangibile influenza positiva sul piano etico, politico e sociale, riteniamo sia giunto il momento di valutare il senso complessivo di tale *pragmaticità*, interrogandoci innanzitutto sulle finalità verso le quali essa si dirige. Detto altrimenti, dovremmo chiarire in nome di quali finalità Lipsio proceda convintamente in direzione di una declinazione pragmatica, ovvero etico-politica, della sua riflessione filosofica.

Una prima valida risposta, per quanto non priva di una certa approssimazione, può essere la seguente: in nome della pace, come si può agevolmente evincere da alcuni luoghi testuali del *De constantia* e dei *Politicorum libri sex*. In effetti, il dialogo del 1584, assegnando alla *constantia* il ruolo decisivo di "scudo" di cui il saggio dispone per "schermarsi" dai *publica mala* e farvi così fronte, può essere interpretato anche come il tentativo di porre la suddetta virtù a fondamento di ogni possibile *tranquillità* e *pace interiore*. Esemplificativo a tal proposito è quanto afferma Langio al giovane Lipsio del dialogo nel capitolo VI del libro I, opportunamente intitolato «Lode alla Costanza e seria esortazione a seguirla»:

> […] Vero re e vero uomo libero, colui che si sottomette solo a Dio immune dal giogo degli affetti e della fortuna. Come certi fiumi che si dice passino attraverso i mari conservando le loro onde, così accadrà a te attraverso i tumulti che ti circondano senza portare via nessuna salsedine da questo pelago di mari. Cadrai, la costanza ti rialzerà, vacillerai, ti sosterrà. Sarai spinto nell'acqua o in un laccio, la costanza ti consolerà e ti porterà via dal soglio della morte. Liberati solo e drizzati e dirigi la tua nave a quel porto dove regna la sicurezza e la pace, vero

[9] Ivi, p. 148.

> asilo e rifugio dalle preoccupazioni e dai turbamenti. Ché una volta che l'avrai coscienziosamente raggiunto, la tua patria potrà non solo essere turbata ma anche cadere mentre tu sarai inconcusso. E mentre nembi e tempeste e fulmini ti cadranno attorno, proclamerai con voce alta e forte: … *mediis tranquillus in undis*[10].

La pacificazione dell'interiorità del saggio propugnata nel *De constantia* è altresì speculare all'evidente progetto di pacificazione degli *ordini esteriori* e *mondani* che attraversa i *Politicorum libri sex* del 1589, come dimostrano gli innumerevoli rimandi al tema della pace disseminati in tutta l'opera. A tal proposito, riteniamo che meritino una particolare considerazione due specifici riferimenti alla pace fatti da Lipsio nella *Politica*, dal momento che questi si collocano nel luogo dell'opera in cui, perlomeno apparentemente, sembrerebbe meno lecito attenderseli. Il riferimento è al V libro della *Politica*, consacrato all'esame di quella parte della *prudenza propria* del principe che va sotto il nome di *prudenza militare*. Ora, il V libro, quasi a voler suggerire un'implicita circolarità, si apre con una lode della prudenza civile «che è foriera di pace»[11] – definizione che Lipsio trae dall'approfondito esame della *prudentia civilis* condotto nei libri precedenti –, per chiudersi con un'accorata esortazione alla pace e una devota invocazione al suo principale artefice.

Come è noto, il V libro della *Politica* è in un certo senso il più "tecnico" dei sei, giacché in esso Lipsio procede continuamente e senza soluzione di continuità dall'esame dei caratteri specifici della già menzionata *prudenza militare* alla trattazione delle principali tematiche afferenti alla tradizione teorica del *bellum iustum*, quali la definizione della *iusta causa* della guerra esterna e, più in generale, della natura del *bellum iustum*, dello *iustum proelium* e della *iusta pax*[12]. Tale

[10] Ivi, I, 6, p. 91.
[11] Giusto Lipsio, *La Politica*, V, 1, in *Opere Politiche*, 3 Voll., a cura di T. Provvidera, Torino, Aragno, 2019, vol. I, t. II, p. 489.
[12] Per un primo inquadramento generale dei principali fondamenti teorici della moderna dottrina del *bellum iustum* e della sua evoluzione storica rinviamo a A. A. Cassi, *Lo Ius in bello nella dottrina giusinternazionalista moderna. Annotazioni di metodo e itinerari di indagine*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVIII, 2009, t. II, pp. 1141-1168; M. Fabbrini, *Storia del diritto di guerra. Dal Ius fetiale romano al progetto "Per la*

peculiarità compositiva si riflette nella strutturazione sostanzialmente triadica del libro, conforme alla tendenza della coeva trattatistica di ispirazione romanistica di scomporre la più generale esperienza bellica e incasellare le principali norme di condotta ad essa riferibili nei tre sottoinsiemi dello *ius ad bellum*, dello *ius in bellum* e dello *ius ad pacem*. Qui, infatti, Lipsio, dopo aver inizialmente proposto una definizione generale della *prudenza militare*, procede esaminando le sue possibili manifestazioni e applicazioni *in suscipiendo et gerendo et deponendo*, volendo fare eco alla nota espressione ciceroniana. Egli è cioè intenzionate ad offrire ai sovrani, cui è destinata l'opera, *sententiae* ed *exempla* che possano guidarli nell'esercizio della *prudenza militare* nell'atto di intraprendere la guerra, durante la sua conduzione e all'atto di porvi fine. Proprio nella terza e ultima sezione del V libro della *Politica*, quella che idealmente corrisponde all'esposizione dei principi dello *ius ad pacem* nella tradizionale trattatistica *de bello*, troviamo dunque una esortazione alla pace altamente significativa. Dopo aver ribattuto alla nota sentenza secondo cui «*Pace e concordia sono utili ai vinti; per i vincitori sono soltanto un bell'ornamento*»[13], dimostrando ai suoi lettori che «la pace per i vincitori non soltanto è onorevole, ma è perlopiù utile e anche sicura»[14], Lipsio termina la sua trattazione nel modo seguente:

> Fin qui mi sono rivolto agli uomini. Ora mi rivolgo a te, Eterno Nume, che *sei Dio di pace, non di discordie.* A te rivolgo queste brevi ma ferventi preghiere: *Oh! spada del Signore, fin quando non riposerai? Rientra nel tuo fodero, arrestati e taci! Abbi per noi pensieri*

pace perpetua" di Immanuel Kant, Arcidosso, Effigi edizioni, 2017; C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*, Milano, Adelphi, 1991; S. Pietropaoli, *Jus ad bellum* e *jus in bello*. *Genealogia di una grande dicotomia del diritto internazionale*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVIII, 2009, pp. 1169-1213 e Id., *Mitologie del diritto internazionale moderno. Riflessioni sull'interpretazione schmittiana della genesi dello jus publicum europaeum*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVII, 2008, pp. 465-498.

[13] Giusto Lipsio, *La Politica*, V, 20, cit., Vol. I, t. II, p. 675.

[14] Ivi, p. 677.

di pace e non di sventura, per darci uno scopo e una speranza, e di questo ti invochiamo e per questo viviamo[15].

Sospendendo per il momento il giudizio in merito all'indiscutibile affinità delle tesi contenute nel V libro della *Politica* con i processi primo-moderni di profonda riconfigurazione della teoria del *bellum iustum*, è nostra opinione che la scelta di Lipsio di aprire e chiudere il libro da lui interamente dedicato alla trattazione dell'essenza, delle molteplici forme e manifestazioni, e dei differenti possibili usi della *prudenza militare*, con un esplicito riferimento al nesso che lega l'esercizio della virtù civile all'istaurazione della pace, con una "razionale" esortazione dei vincitori alla pace e, infine, con una preghiera diretta a Dio in qualità di suo primo e vero artefice, rappresenti una solida conferma dell'ipotesi che vede una costante tensione alla pace informare e pervadere tutta la "pragmatica" riflessione etico-politica dell'umanista brabantino.

Tuttavia, riconoscere nella tensione alla pace il filo rosso del percorso filosofico di Giusto Lipsio non aggiunge più di tanto rispetto all'*autoritratto* da cui siamo partiti nell'*incipit* del presente paragrafo. Essa non è che un primo passo in direzione di una ricostruzione quanto più possibile attendibile e coerente della figura dell'umanista brabantino e dell'unitarietà di fondo della sua speculazione, anche perché non si può certamente sostenere che si tratti di un elemento caratteristico ed esclusivo della sola riflessione lipsiana, trattandosi al contrario di un vero e proprio *leitmotiv* che attraversa carsicamente, e in forme e secondo modalità di volta in volta differenti, l'intera tradizione etica e politologica occidentale[16]. Basti pensare alla centralità della dialettica tra pace spirituale e pace terrena nell'economia generale della riflessione politica cristiana di pensatori del

[15] Ivi, p. 685.

[16] Tra gli innumerevoli studi che dimostrano come i concetti antitetici di pace e guerra attraversino l'intera riflessione filosofica occidentale, qui ci limitiamo a segnalarne i seguenti: C. Altini (a cura di), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, Il Mulino, 2015; M. Scattola (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003; E. Ciccotti, *La guerra e la pace nel mondo antico*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1971; D. Losurdo, *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Roma, Carocci, 2016.

calibro di Agostino[17] e Tommaso d'Aquino[18], come pure all'ideale di pace universale modellato sull'esempio dell'Impero Romano che sorregge il programma politico dell'opera dantesca[19]. Si pensi poi a quei pensatori che condivisero con Lipsio i fermenti politici, sociali e culturali che tormentarono il XVI secolo, tra i quali spiccano gli animatori della cosiddetta scuola di Salamanca, l'Erasmo del famoso adagio *Dulce bellum inexpertis*[20] del 1515 e della *Querela pacis*[21] del 1517, nonché l'Alberico Gentili del *De iure belli libri tres*[22] del 1598 con l'impegno ivi profuso nel porre le fondamenta giuridico-filosofiche di un

[17] Agostino definisce la pace «un bene tanto grande che normalmente non si sente nulla di più dolce, non si brama nulla di più desiderabile e da ultimo non si può trovare nulla di meglio anche nella realtà terrena e mortale» (Agostino, *De civitate Dei*, XIX, 11, trad. it. *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Milano, Bompiani, 2001, p. 959) e aggiunge che «Chiunque osservi assieme a me le realtà umane e la nostra natura comune, riconosce che come non vi è nessuno che non voglia godere, così non vi è nessuno che non voglia possedere la pace» (ivi, XIX, 12, 1, p. 960), e può pertanto concludere affermando quanto segue: «la pace del corpo […] è la costituzione ordinata delle parti; la pace dell'anima irrazionale è la quiete ordinata degli appetiti; la pace dell'anima razionale è l'accordo ordinato della conoscenza e dell'azione; la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute dell'essere animato; la pace dell'uomo mortale e di Dio è l'obbedienza ordinata nella fede sotto la legge eterna; la pace degli uomini è la concordia ordinata; la pace della casa è la concordia ordinata dei suoi abitanti nel comandare nell'obbedire; la pace della città è la concordia ordinata dei cittadini nel comandare e nell'obbedire; la pace della città celeste è la società che ha il massimo ordine e la massima concordia nel godere di Dio e nel godere reciprocamente in Dio; la pace di tutte le cose è la tranquillità dell'ordine. L'ordine è la disposizione di realtà uguali e disuguali, ciascuno al proprio posto» (ivi, XIX, 13, 1, pp. 963-964).

[18] Il posto della pace nel pensiero di Tommaso d'Aquino è l'oggetto dello studio di F. Truini, *La pace in Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova, 2008. Sullo stesso tema si veda anche il più sintetico, ma non per questo meno calzante, G. Pirola, *La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino*, in M. Scattola (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, cit., pp. 43-62, in particolare pp. 52-59.

[19] Oltre all'intero trattato *De Monarchia*, due dei i più noti esempi del nesso fortissimo istituito da Dante tra l'ideale di pace universale e quello della monarchia universale si trovano nella celeberrima giustificazione teologica e provvidenzialistica dell'Impero romano svolta da Giustiniano nel canto VI del *Paradiso*, e in *Convivio* IV, V, 8, dove infatti leggiamo: «Né 'l mondo mai non fu né sarà sì perfettamente disposto come allora che alla voce d'un solo, principe del roma[n] populo e comandatore, si [descrisse, sì] come testimonia Luca evangelista. E però [che] pace universale era per tutto, che mai, più non fu né fia, la nave dell'umana compagnia dirittamente per dolce cammino a debito porto correa».

[20] Erasmo da Rotterdam, *Adagi*, trad. it. a cura di E. Lelli, Milano, Bompiani, 2013, pp. 2143-2185. Ma si veda anche Erasmo da Rotterdam, *La guerra piace a chi non la conosce*, trad. it. a cura di D. Canfora, Palermo, Sellerio, 2015.

[21] Erasmo da Rotterdam, *Il lamento della pace*, trad. it. a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1968.

[22] Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, Introduzione di D. Quaglioni, trad. it. a cura di P.Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008.

rinnovato ordine internazionale pacificato. E per concludere, non si può non citare l'esigenza avvertita nei secoli XVII e XVIII di costruire dei veri e propri *progetti di pace perpetua*[23] sulla scorta delle principali innovazioni gius-filosofiche e gius-internazionalistiche. Parafrasando Aristotele, si potrebbe dunque affermare che anche *la pace si dice in molti modi*, come si è appena potuto constatare sulla scorta della centralità che questo tema riveste nella speculazione di un numero difficilmente quantificabile di protagonisti della storia del pensiero filosofico occidentale.

Stando le cose in questi termini, potrebbe sembrare di aver sin qui girato a vuoto nel nostro tentativo di individuare gli elementi distintivi della riflessione di Giusto Lipsio, giacché aver riconosciuto la tensione alla pace quale fondamento dell'impegno filosofico dell'umanista di Overijse ci ha condotto a collocarlo in una pressoché millenaria tradizione di pensiero, i cui confini risultano a prima vista così sfumati e i cui contenuti appaiono ad un primo sguardo al contempo così generici ed eterogenei, che è serio il rischio che un osservatore poco attento possa confondere e appiattire tutti coloro che ne fanno parte in una generale indistinzione. Tuttavia, non riteniamo sia corretto giungere ad una simile conclusione, dal momento che le nebbie in cui la nostra ricerca sembra ormai incagliata possono facilmente essere diradate, permettendoci così di conseguire un primo rilevante progresso conoscitivo. Il passo decisivo da compiere consiste nella scelta di accostarsi con profondità storica a questa lunga, e solo apparentemente informe, tradizione di pensiero, intendendo cioè anch'essa come un prodotto storico-sociale soggetto al variare dei tempi e dei contesti e, quindi, caratterizzato da ben precise evoluzioni e scansioni interne.

[23] Per un esame dell'idea di pace perpetua si rinvia ai seguenti studi: D. Archibugi, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Teoria politica», 9, 2 (1993), pp. 95-116; Id., *L'utopia della pace perpetua*, in «Democrazia e Diritto», 32, 1 (1992), pp. 349-378; M. Bazzoli, *Stagioni e teorie della società internazionale*, Milano, LED, 2005, in particolare pp. 67-88; M. L. Lanzillo, *Progettare la pace. Ordine sovrano, equilibrio di potenza e cosmopolitismo nel Settecento*, in C. Altini (a cura di), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, pp. 159-187; L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006, in particolare § 8 (*Per la pace perpetua*) pp. 285-346.

Esponendo sommariamente poco sopra i caratteri del V libro della *Politica*, abbiamo in effetti già avuto la possibilità di intuire come la riflessione lipsiana sulle due nozioni antitetiche di guerra e pace si inserisca a pieno titolo nel solco dei processi primo-moderni di profonda riconfigurazione *dell'ordine filosofico dei discorsi de bello et pace*, il cui tratto distintivo può essere rintracciato nel passaggio dal rifiuto categorico della guerra ad una più sottile strategia "indiretta" votata al perseguimento della pace mediante una rigorosa delimitazione concettuale delle forme di legittimo esercizio dell'azione bellica. Una simile strategia poggiava su un più generale superamento della *concezione metamorfica* della guerra, caratteristica dei sistemi di pensiero premoderni. Superamento che venne a propria volta perseguito procedendo in direzione di una "implacabile" scomposizione della più generale e pervasiva esperienza del conflitto all'interno delle «cesure proprie del sistema concettuale politico moderno, che distingue rigorosamente guerra interna da guerra esterna, violenza pubblica da violenza privata, giudizio da sanzione, pubblica sicurezza da difesa pubblica, potere giudiziario da potere militare»[24].

Benché, come anticipato, simili considerazioni costituiscano un ragguardevole avanzamento conoscitivo, esse non sono tuttavia di per sé sufficienti ai fini del conseguimento dell'obiettivo che ci siamo prefissati con la presente indagine. La collocazione di Lipsio nel novero delle evoluzioni primo-moderne della riflessione filosofica *de bello et pace* non risolve in modo definitivo il problema dell'individuazione dei caratteri più personali e peculiari della sua vicenda esistenziale e intellettuale. La condivisione di un medesimo orizzonte ideale e di una identica tensione esistenziale all'interno di un preciso movimento storico-sociale e culturale non implica, infatti, di per sé l'insorgere di una perfetta identità di vedute sul piano teorico e di una sostanziale identità di intenti sul piano della

[24] M. Scattola, *Introduzione*, in Id., (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, giustizia e conflitto tra Medioevo e prima età moderna*, cit., pp. 9-41, ivi p. 19. Per un'ampia disamina delle differenze che intercorrono tra dottrine premoderne e teorie moderne della guerra, è d'obbligo rinviare almeno a C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*, cit., in particolare pp. 161-206.

prassi. In altri termini, bisogna a tutti i costi evitare l'illusione di poter ricostruire compiutamente la figura di un autore e di poter fissare i caratteri specifici del suo pensiero semplicemente derivandoli meccanicamente e deterministicamente dalla sola analisi degli elementi costitutivi del più ampio contesto sociale e culturale nel quale questo si è trovato ad operare. Sebbene si possa riconoscere con facilità quanto un simile esito deterministico svilisca ogni ricerca che voglia dirsi storicamente e filosoficamente fondata, ciò non ne attenua la pericolosità né lo rende meno insidioso, giacché i suoi semi si annidano potenzialmente proprio nel taglio interpretativo "integralmente storicizzante" che intendiamo dare al presente lavoro. In effetti, sulla scorta delle principali innovazioni metodologiche e concettuali introdotte dalla scuola storica delle *Annales*, è nostra opinione che una "storicizzazione integrale" del piano delle idee e dei quadri mentali conduca inevitabilmente ad un considerevole ridimensionamento dell'idea di autonomia dell'individuo, da intendersi nel senso della ben nota espressione di Lucien Febvre secondo cui «un individuo non è mai altro che quello che la sua epoca ed il suo ambiente sociale gli consentono di essere»[25]. Commentando questo assunto, Luigi Ferrari ha acutamente sottolineato come esso postuli l'esistenza di precisi limiti oltre i quali nessun uomo può spingersi nel tentativo di comprendere e modificare se stesso e la realtà circostante. Limiti che in ultima istanza corrispondono alla «costellazione delle condizioni psico-sociali attuali e della storia profonda che grava sulle spalle di ogni generazione»[26]. Tuttavia, affermare la dipendenza, se non proprio la diretta derivazione, delle individualità dai più ampi quadri materiali e mentali propri dell'epoca di riferimento, non implica certamente un radicale annichilimento della soggettività e del suo "spazio di manovra", ragion per cui non legittima in alcun modo la deriva meccanicistico-deterministica della ricerca

[25] Per un quadro d'insieme della teoria della storia e della storiografia avanzata dalla scuola delle *Annales* è d'obbligo rinviare almeno a L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, Torino, Einaudi, 1976; M. Bloch, *Apologia della storia*, Torino, Einaudi, 2009; F. Braudel, *Storia misura del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1997.

[26] L. Ferrari, *L'ascesa dell'individualismo economico*, Tortona – Alessandria, Vicolo del Pavone, 2016, p. 31. Ma per un esame rigoroso dei fondamenti concettuali e metodologici di questa corrente storiografica ci permettiamo di rinviare all'intero § 1 (Ivi, pp. 3-68).

storica e filosofica evocata poco sopra. L'adesione attiva a consapevole al comune orizzonte teorico e pratico che informa il quadro mentale di un'epoca (nel nostro caso la tensione alla pace) non si configura, infatti, come un processo unidirezionale e meccanico che relega i singoli soggetti in posizione di mera ricezione passiva, perché, come già abbiamo avuto modo di osservare, essa è il frutto dalla peculiare e sempre differente interazione "attiva" degli insopprimibili fattori soggettivi con le oggettive condizioni materiali, sociali, valoriali e culturali di riferimento. Da tale constatazione consegue che di ogni costruzione filosofica – ma ciò vale in generale per ogni opera d'ingegno – si può ben dire che essa conserva i caratteri dell'*unicità* e dell'*irripetibilità*, pur essendo fortemente e direttamente dipendente dalle *condizioni materiali e spirituali* del suo tempo. In questo senso, al fine di definire la specificità e la singolarità filosofica di Giusto Lipsio nel contesto più ampio della sua partecipazione "attiva" ai *quadri materiali e mentali* del suo tempo, riteniamo che non sia appropriato limitare la nostra indagine alla sola individuazione e definizione della meta finale del suo itinerario esistenziale e intellettuale, ma che sia al contrario opportuno estenderla all'esame dei personalissimi e molto spesso tortuosi percorsi da lui intrapresi di volta in volta per raggiungerla.

Al fine di procedere in questa direzione, riteniamo sia inevitabile esporre per grandi linee i principali presupposti, i debiti interpretativi, nonché gli obiettivi specifici del presente lavoro. I punti fermi che hanno guidato la nostra indagine sulla vicenda esistenziale e sull'impegno filosofico dello studioso di Overijse vanno rintracciati in quelle proposte interpretative – pensiamo in particolare a quella avanzata da Santo Burgio – che si ripropongono di ricostruire l'unitarietà e la sistematicità della vicenda esistenziale e filosofica di Lipsio, individuando il senso complessivo del suo intero progetto etico, pedagogico e politico nella circolarità da lui istituita tra la riconfigurazione della soggettività e una riforma complessiva degli *ordines* esteriori, da cui discende in senso più generale una profonda riscrittura della natura stessa del rapporto che intercorre tra rinnovata soggettività e mondo esterno. Nel solco di questo filone esegetico, è nostra

intenzione esaminare il doppio movimento di riconfigurazione della soggettività e di rinnovamento, se non addirittura di rifondazione, degli "ordini esteriori", approfondendone i presupposti antropologici ed evidenziando la centralità di questi ultimi nel complesso dell'economia generale del programma etico, pedagogico e politico dell'umanista brabantino. In buona sostanza, il nostro proponimento è di addentrarci nella maniera più circostanziata possibile nel "cuore" dell'antropologia etica e politica di Giusto Lipsio, che reputiamo possa essere individuato nel riconoscimento, perlopiù implicito ma non per questo meno pervasivo, dell'essenza *imitativo-emulativa* della natura umana. La convinzione che sorregge questo lavoro è che tale riconoscimento costituisca il fulcro a partire dal quale si dipanano, per così dire, tanto gli aspetti "solari" quanto quelli "notturni" del pensiero di Giusto Lipsio, ovvero sia la *pars destruens* che la *pars costruens* che vanno a comporre il suo programma etico-politico. Da ciò consegue che solo assegnandogli il giusto rilievo risulterà possibile armonizzare in modo coerente quegli aspetti della riflessione filosofica lipsiana che ad una preliminare osservazione possono apparire intimamente contraddittori e difficilmente conciliabili. Al riguardo, basti pensare alla compresenza nel sistema filosofico di Lipsio della coscienza pessimistica dell'ineludibile precarietà delle società umane, la quale si riflette in una decisa affermazione della superiorità ontologica dello *spazio dell'interiorità* di contro alla sostanziale vacuità di tutto ciò che è mondano, con l'esaltazione dell'assoluta libertà del volere e la ferma convinzione di potere e dovere agire attivamente, con *funzione riformatrice* e *disciplinante*, sulle condotte individuali e sugli ordini mondani. O, ancora, si pensi al perlomeno apparente contrasto tra la fermezza e la stabilità della *constantia* e la natura multiforme e difficilmente circoscrivibile della *prudentia*. Si pensi, infine, alla coesistenza di atteggiamenti (di chiara matrice stoica) di radicale condanna e rifiuto della dimensione passionale/pulsionale con la codificazione di un programma pedagogico e di un'arte di governo che prevedono un coinvolgimento, sì strumentale ma sistemico, dello stesso sostrato passionale nel processo votato al

rinnovamento nella *ratio* degli *ordines esteriori* e ad assicurare le condizioni della loro conseguente conservazione.

Per meglio chiarire questa nostra allusione alla presenza nel pensiero del filosofo di Overijse di posizioni a prima vista contradditorie, può forse essere utile rinviare alla penetrante descrizione tratteggiata da Remo Bodei di quel movimento di pensiero alla cui affermazione e diffusione nell'Europa dei secoli XVI e XVII Lipsio diede il massimo contributo. Il riferimento è naturalmente al neostoicismo, la cui prerogativa essenziale viene appunto ravvisata nel generale tentativo di combinare in un'unità concetti e istanze oppositivi. Nel suo pregevole studio sulla *Geometria delle passioni* Bodei, individuando l'aspirazione ultima del neostoicismo nella messa in campo di tecniche per limitare le «spinte centrifughe di un'epoca ricca di lacerazioni»[27], ha prodotto un lucidissimo affresco di questa dinamica interna di composizione degli opposti, che è opportuno riportare nella sua interezza:

> Il neostoicismo sembra contribuire a produrre effetti paradossalmente opposti. Per un verso, infatti, rafforza e accredita l'idea di una ragione universale che unisce gli uomini al di là delle passioni e degli interessi differenti e locali che li dividono; dall'altro li rinchiude dentro le rigide strutture di uno Stato autoritario. Asseconda così, insieme, la nascita e lo sviluppo del diritto internazionale moderno e quello degli Stati nazionali; rilancia l'idea di patto, di tolleranza civile e religiosa, di comprensione fra civiltà, popoli e individui diversi e predica poi, in alcuni casi, la persecuzione e il rogo. Riporta alla luce – contro il particolarismo feudale – l'idea stoica di cosmopolitismo e, contro il potere imperiale degli Asburgo, già sentito come estrinseco, la necessità di rispettare il desiderio di libertà e di indipendenza dei popoli. Una simile tensione tra tendenze universalistiche ed esigenze di fondazione dello Stato nazionale favorisce, da un lato, il rafforzamento dell'idea per cui lo *jus gentium* è regolato, *anche in caso di guerra*, da precise norme universali di reciprocità; da un altro lato, accresce il peso

[27] R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità. Filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 234.

> della sovranità dello Stato, il cui ruolo è diventato tanto più importante quanto più si è frantumata l'unità religiosa. A livello politico e a livello personale, la risultante di questi due vettori produce una compenetrazione tra razionalità e disciplina, controllo sociale e autocontrollo delle passioni individuali. L'enfasi posta sulla sovranità trova il suo parallelo nella funzione dominante attribuita alla coerenza e alla volontà individuale[28].

La ricostruzione dei caratteri del neostoicismo avanzata da Remo Bodei è per noi particolarmente preziosa. Questa, infatti, sottolineando la natura ambivalente degli esiti della riflessione neostoica, ci conforta nel nostro proposito di leggere il duplice processo di riconfigurazione della soggettività e di rinnovamento degli ordini mondani alla luce dell'ulteriore impegno che caratterizza l'intero itinerario intellettuale di Giusto Lipsio: lo sforzo, cioè, di ricomporre in unità, o se non altro di armonizzare, coppie concettuali in tensione o persino in rapporto di radicale opposizione. All'interno di una simile prospettiva, reputiamo di non essere troppo lontani dalla verità asserendo che la stessa circolarità sancita da Lipsio tra la *riforma della soggettività* e la *riforma delle istituzioni* altro non sia che un tentativo di *riconfigurazione e riscrittura* del binomio concettuale *io-mondo*, il cui immediato e forse principale portato politico potrà essere individuato, come intendiamo mostrare nel prosieguo dell'analisi, nella polarizzazione delle nozioni di *pubblico* e *privato*. Allo stesso tempo, non si possono non citare gli altri due poli concettuali della riflessione politica lipsiana, la cui peculiare interazione rappresenta l'architrave del programma etico-politico dell'umanista fiammingo, ovvero le due virtù della *constantia* e della *prudentia* (benché, come vedremo, l'inclusione della prudenza nel novero delle *virtutes* non sia affatto scontata nella riflessione lipsiana). Consapevoli della rilevanza di questo secondo binomio concettuale, dedicheremo nel corso dell'intera trattazione particolare attenzione all'esame della particolare conformazione che esso assume nell'ambito della proposta filosofica avanzata da Giusto Lipsio, per concentraci poi sui presupposti

[28] Ivi, p. 235.

antropologici che hanno guidato il pensatore di Overijse nella scelta di strutturare il suo lascito filosofico in senso marcatamente *retorico*, *esemplare* e *terapeutico*.

Tuttavia, in questo primo capitolo intendiamo sottoporre ad adeguata considerazione e valutazione un'altra coppia concettuale cui abbiamo implicitamente fatto riferimento nel corso delle argomentazioni sin qui svolte, e che riteniamo sia all'origine non tanto di singoli e specifici aspetti della speculazione di Giusto Lipsio, bensì della decisione che al principio del presente paragrafo abbiamo definito come fondativa del suo intero percorso esistenziale e intellettuale: quella, cioè, di approcciare alla filosofia in senso pragmatico e con finalità di ordine principalmente etico-politico. Il binomio concettuale che sarà, dunque, al centro delle indagini che immediatamente seguiranno è quello costituito dalle nozioni di *ordine* e *conflitto*. È nostra opinione, infatti, che partendo dalla duplice esperienza della natura radicalmente distruttiva del conflitto e dell'altrettanto radicale urgenza dell'ordine, si potrà meglio intendere il significato più profondo del vincolo circolare che lega il processo di riforma della soggettività con l'instaurazione di un nuovo ordine politico pacificato. E riteniamo si potrà altresì meglio comprendere come e perché questo doppio movimento conduca, in ultima istanza, alla contemporanea fondazione e polarizzazione di spazi interni ed esterni, privati e pubblici, attraverso i quali neutralizzare, o perlomeno ricomporre, quelle spinte conflittuali (di chiara origine passionale) laceranti tanto l'unità dell'io quanto l'unità della collettività.

Sarebbe però improprio parlare di conflitto in termini generici, giacché tanto nella biografia di Lipsio quanto nella sua riflessione etico-politica esso si manifesta nella sua forma più radicale, quella del *dissidio civile*, sulla cui *valenza paradigmatica* dovremmo ora concentrare il nostro interesse.

1.2 *L'esperienza della città divisa: Lipsio e le lotte civili nell'Europa del XVI secolo*

Sulla centralità dell'esperienza dei conflitti civili nella biografia di Giusto Lipsio si è già ampiamente e diligentemente dedicata la storiografia filosofica che

più di recente ha manifestato interesse per la vicenda esistenziale e per il percorso intellettuale dell'umanista brabantino. Per tale ragione nella presente fase dell'indagine non ci attarderemo più del dovuto su questo specifico aspetto della questione, anche perché dovremmo inevitabilmente dedicargli una maggiore e più circostanziata attenzione quando esamineremo nel dettaglio le peripezie confessionali che costituiscono l'elemento più appariscente dell'intricato itinerario esistenziale di Lipsio, e che gli costarono tra non pochi dei suoi contemporanei la dubbia fama di indecifrabile *proteo* e l'accusa, singolarmente paradossale, di *incostanza* religiosa. In ogni caso, qualche parola in merito deve essere spesa, ma piuttosto che presentare una cronaca delle diverse posizioni assunte da Lipsio nel corso della sua vita in merito ai dissidi civili del suo tempo, e in particolare al conflitto civile olandese che mise la sua stessa persona di fronte al pericolo concreto di una morte violenta, riteniamo sia più opportuno mostrare come l'esperienza diretta e indiretta della guerra civile costituisca lo scenario di fondo a partire dal quale Lipsio procedette alla composizione sia del *De constantia* che dei *Politicorum libri sex*.

Partiamo, dunque, dal *De constantia*, la cui prima edizione per i tipi dell'Officina Plantiniana risale al 1584, benché una prima versione dell'opera circolasse già a partire dal settembre dell'anno precedente. Come è noto, la stesura del dialogo è strettamente legata all'assedio della città di Anversa portato avanti dalle truppe spagnole guidate dal Governatore dei Paesi Bassi Spagnoli, il futuro Duca di Parma e Piacenza Alessandro Farnese. L'opera, infatti, è esplicitamente dedicata e consacrata «Ai nobili e Magnifici Consoli e al Senato e al popolo d'Anversa»[29], in ragione dello splendore, della virtù, della prudenza e dell'umanità dimostrati dalla città tanto nei confronti di Lipsio medesimo[30], quanto più in generale «dei buoni e dei dotti»[31]. È facile immaginare che lo stato deplorevole in

[29] Giusto Lipsio, *La costanza, Al Lettore*, cit., p. 75
[30] *Ibidem.* Qui Lipsio si riferisce chiaramente al suo soggiorno ad Anversa, presso l'amico e stampatore Plantin, avvenuto nel 1578 durante il trasferimento da Lovanio alla città Leida, nella cui Università avrebbe ricoperto in qualità di docente la cattedra di storia e diritto.
[31] *Ibidem.*

cui versava la città di Anversa all'atto della composizione del dialogo abbia reso più vivida la memoria di Lipsio di altri episodi deprecabili connessi al conflitto civile in corso, alcuni dei quali avevano rischiato di coinvolgerlo direttamente. Ad esempio, era pressoché inevitabile che l'assedio spagnolo di Anversa riportasse alla memoria la furia che già si era abbattuta sulla città nel corso del cosiddetto Sacco di Anversa del 4 novembre 1576, provocato dall'ammutinamento dei *tercios* spagnoli. Ma, in effetti, lo stato di conflittualità endemica gravante sui Paesi Bassi perlomeno dalla cosiddetta "Rivolta dei pezzenti" dell'agosto del 1566, e successivamente radicalizzato dall'intransigente regime di terrore istituito dal Duca d'Alba Fernando Álvarez de Toledo nel corso del suo governatorato sui Paesi Bassi Spagnoli, rappresentava la ragione principale delle prime "peregrinazioni" dell'umanista brabantino. Già nel 1571 i disordini politici e confessionali dei Paesi Bassi avevano indotto Lipsio ad intraprendere quel percorso che dalla città di Lovanio lo condusse a Liegi, a Dôle, a Vienna e, infine, a Jena, dove nell'ottobre del 1572 gli venne assegnata la cattedra di storia ed eloquenza nella locale università. Dopo aver fatto ritorno a Lovanio nel 1575, furono ancora una volta le violenze politiche e militari che rischiavano di abbattersi sulla città a spingerlo nel 1578 a trasferirsi nella città di Leida e ad accettare la proposta avanzatagli dell'amico Janus Dousa di esercitare la docenza nella locale università: agli occhi di Lispio, la vittoria riportata a Gembloux dall'allora governatore don Giovanni d'Austria e da Alessandro Farnese contro l'esercito dei ribelli orangisti, e la conseguente prossimità delle truppe spagnole alla città di Lovanio, rappresentavano una minaccia di prima grandezza che non poteva in alcun modo essere ignorata. In questo senso, è nostra opinione che la scelta di dedicare il *De constantia* alla città di Anversa non debba essere intesa come una decisione meramente episodica ed estemporanea, ma che vada invece interpretata, da un lato, alla luce della funzione narrativa svolta dai *publica mala* all'interno del dialogo, e dall'altro, tenendo conto della temperie politica, sociale e culturale nella quale ha preso forma l'opera stessa. Temperie che, come abbiamo visto, era segnata in prima istanza dalla radicalizzazione della rivolta indipendentista in risposta alla

politica di terrore e alle connesse pratiche sanguinarie portate avanti dal Duca d'Alba, e successivamente dalle prime evidenti manifestazioni del mutamento della lotta indipendentista in vero e proprio conflitto religioso e civile. L'assedio di Anversa, dunque, rappresenterebbe solo l'ultimo di una lunga serie di episodi legati alla conflittualità endemica dei Paesi Bassi, la cui importanza forse risiede nell'aver definitivamente indotto Lipsio a muovere senza ulteriori remore il grande passo dalla filologia alla filosofia. La funzione pubblica e terapeutica che Lipsio intende assegnare al *De constantia* è, infatti, esplicitata sin dalla dedica che apre l'opera, nella quale l'autore ascrive tra le ragioni che lo spingono a raccomandarne la lettura il suo carattere innovativo, giacché egli ritiene di essere con ogni probabilità il primo «a tentare di riaprire e di rendere praticabile quella via della saggezza a lungo resa impercorribile dalle spine, quella che, congiunta con le lettere divine, possa condurci alla tranquillità ed alla quiete»[32].

Come abbiamo anticipato, l'esperienza dei conflitti civili non fa da sfondo esclusivamente alla stesura del *De constantia*, ma svolge al contrario un ruolo cruciale anche per quanto concerne la composizione della principale opera politica di Lipsio, i *Politicorum libri sex*. Incrociando la lettura dell'opera del 1589 con l'esame delle vicende politicamente più rilevanti che lo vedono coinvolto durante gli anni del soggiorno leidense, si può notare come alcuni dei principali cardini della riflessione politica dell'umanista brabantino – quali la preferenza per il principato esposta nel II libro della *Politica*, la critica radicale della cosiddetta *poliarchia* o, ancora, l'urgenza di implementare la disciplina militare negli eserciti argomentata nel V libro della *Politica* – rappresentino il naturale e definitivo portato teorico di posizioni da lui più volte assunte nei riguardi delle trasformazioni che stavano investendo le lotte civili dei Paesi Bassi. Tutte le principali ricostruzioni della storia personale di Giusto Lipsio indicano nell'anno 1584, e soprattutto nell'assassinio dello *Statolder* delle Province del Nord Guglielmo il

[32] *Ibidem.* Domenico Taranto, il curatore dell'edizione italiana del *De constantia* cui facciamo riferimento, precisa che l'espressione «congiunta con le lettere divine» è assente nella *Dedica* inclusa nella I edizione dell'opera del 1584, ragion per cui essa costituisce un'aggiunta apportata da Lipsio a partire dalla II edizione del 1585.

Taciturno, un vero e proprio punto di svolta destinato ad incidere sia sul piano esistenziale che su quello della teorizzazione politica. La morte di Guglielmo il Taciturno, e il contestuale inasprirsi del conflitto tra le Province del Nord facenti parte dell'Unione di Utrecht e i Paesi Bassi meridionali sotto il controllo spagnolo, spinsero infatti Lipsio a constatare la strutturale debolezza insita nel nuovo assetto istituzionale olandese, inducendolo così a maturare nel tempo il proposito, concretizzatosi poi nel 1591, di abbandonare la città di Leida per fare ritorno nei Paesi Bassi meridionali.

A tal proposito, è particolarmente utile per i nostri fini l'esame condotto da Jeanine De Landtsheer su una lunga lettera scritta da Lipsio a Theodorus Leeuwius, un suo vecchio allievo che all'atto dello scambio epistolare ricopriva il ruolo di consigliere della Corte d'Olanda: si tratta di un documento prezioso, non solo perché conferma la svolta impressa dall'assassinio di Guglielmo il Taciturno al conflitto civile dei Paesi Bassi, ma soprattutto perché, riportando una prima testimonianza di posizioni dottrinali che Lipsio sistematizzerà in forma compiuta nella *Politica* del 1589, dimostra quanto fosse rilevante l'influenza esercitata dalle vicende civili, istituzionali e militari che intercorsero a partire dal 1584 sull'elaborazione della teoria politica ivi contenuta. Dopo aver implicitamente ricondotto il terremoto politico in corso negli Stati Generali delle Province del Nord alla scomparsa di Guglielmo il Taciturno – definito non a caso come «*grandem illam columnam quae sola fulciebat*», ovvero come «possente colonna che da sola sosteneva [gli Stati Generali]» –, Lipsio sottopone al suo interlocutore una serie di considerazioni che culminano in un abbozzo del programma politico che sarà poi dettagliatamente articolato nel trattato del 1589, e che viene così sintetizzato:

> *Itaque vident et culpant omnes: nemo emendat. quia revera evertenda haec forma reipub[licae] est, non convertenda. Confusio ista*

> *consiliolum tollenda, πολυαρχία removenda: et caput salutis nostrae ponendum in capite uno*[33].
>
> E così tutti vedono e incolpano: nessuno corregge, perché questa forma di Stato è da capovolgere, non da convertire. La confusione determinata dai diversi consigli deve essere abolita, la *poliarchia* deve essere rimossa, e la tutela del bene comune deve essere affidata ad un unico uomo [traduzione nostra].

Come anticipato, Lipsio giunge a simili conclusioni dopo aver sottoposto a severissima critica tanto l'assetto istituzionale assunto dalle Province del Nord e da lui definito *poliarchia*, quanto la pressoché assoluta assenza di disciplina militare che si poteva riscontrare negli eserciti indipendentisti, e ciò con argomentazioni perfettamente sovrapponibili a quelle avanzate in vari luoghi della *Politica* e delle *Annotazioni alla Politica*. Basti pensare soprattutto a *Politica* II, 2 e ad *Annotazioni* II, 1 per quanto concerne l'eccellenza del principato rispetto alle altre possibili forme di *dominio*, e a *Politica* V, 13 dove il brabantino si impegna in una minuziosa trattazione della «vera e rigida disciplina» militare.

Nella lettera a Theodorus Leeuwius le milizie orangiste vengono descritte come «senza disciplina né ordine, con mani che afferrano e piedi che sbandano»[34], caratteri che in massima parte dipendono dalla circostanza che «la maggior parte di loro sono giovani soldati, reclutati frettolosamente, scelti dalla feccia, e nei quali nulla indica la presenza di forza o di coraggio»[35]. Altrettanto negativo è il giudizio riservato a coloro che figurano nelle alte gerarchie militari, che non a caso sono definiti come «uomini avventati, ciechi, frettolosi, la cui unica prudenza e precauzione, come si potrebbe giurare, consiste nel non fare nulla con prudenza o

---

[33] Petrus Burmannus, *Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum tomi V*, 5 vols, Leiden, Samuel Luchtmans, 1724-1727, 1, 39-41, no. 37. Citato anche in J. De Landtsheer, *Pius Lipsius or Lipsius Proteus?*, in J. De Landtsheer, H.J.M. Nellen (eds), *Between Scylla and Charybdis. Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2011, pp. 303-349, ivi p. 319.

[34] *Ibidem*: «*Milites vide. sine disciplina reperies, sine ordine, manibus rapaces, pedibus fugaces* […]».

[35] *Ibidem*: «*Adde quod tyrones, quod subitarii, quod e faece collecti: in quibus nihil aut virium, aut animorum*».

cautela»[36], ragion per cui Lipsio può a buon diritto chiedersi quale speranza di successo si possa mai riporre in un esercito privo di *peritia*, di *imperio* e di *coercitione*[37]. L'amara constatazione della penosa condizione in cui versavano gli eserciti delle Province del Nord contiene in forma embrionale nozioni che sono alla base della proposta di riforma integrale della disciplina militare delle milizie europee contenuta nel già menzionato tredicesimo capitolo del V libro della *Politica*. Qui la *disciplina*, che è definita come un «RIGOROSO ADDESTRAMENTO DEL SOLDATO ALLA FORZA E AL VALORE»[38], viene ulteriormente suddivisa in «quattro parti o funzioni»[39] che corrispondono all'esercizio (*Exercitio*), all'ordine (*Ordo*), alla coercizione (*Coercitio*) e agli esempi (*Exempla*), delle quali le prime due «conducono al conseguimento soprattutto della FORZA, la terza del VALORE, gli ultimi di entrambi queste virtù»[40].

Intendiamo ora soffermarci brevemente solo sulla natura dell'*esercizio* dell'*ordine* e della *coercizione*, giacché nelle considerazioni qui avanzate da Lipsio è possibile al massimo grado riconoscere il logico approfondimento di quegli spunti di riflessione già presenti in forma embrionale nella lettera a Theodorus Leeuwius.

Con il termine *EXERCITIO*, Lipsio intende l'addestramento costante delle reclute all'uso delle armi e alle fatiche militari[41], la cui necessità e utilità è dimostrata «anche dalla cosa stessa e dalla ragione, poiché essendo la pratica, e un certo esercizio, necessari a perfezionare qualsiasi arte, perché – si interroga il brabantino – dovremmo trascurare ciò in relazione all'arte militare, *senza la quale le altre arti non potrebbero neppure esistere*?»[42].

---

[36] *Ibidem*: «*Jam ipsi duces quid? temerarii, caeci, properi: ut unam illis provisionem cautionemque hanc jures, nihil provide agere, nihil caute*».
[37] *Ibidem*: «[…] *sine peritia autem, imperio, coercitione, quae potest esse felix militia?*».
[38] Giusto Lipsio, *La Politica*, V, 13, cit., Vol. I, t. II, p. 577.
[39] *Ibidem.*
[40] *Ibidem.*
[41] *Ibidem.*
[42] *Ibidem.*

L'*ORDO* – la cui totale assenza nelle milizie orangiste Lipsio aveva ampiamente stigmatizzato – deve essere invece perseguito e conservato tanto nell'organizzazione dell'esercito «in legioni, coorti, centurie e decurie»[43], quanto negli spostamenti delle truppe e nella costruzione degli accampamenti, poiché «*nulla è tanto utile agli uomini, né tanto appropriato quanto l'ordine*»[44]. Questo principio generale deve, dunque, essere rigorosamente applicato anche all'esercizio dell'arte militare, in quanto non solo «*un esercito ben organizzato è il più bello da guardare per gli amici e il più terribile per i nemici*»[45], ma soprattutto perché

> […] *un esercito ben ordinato, e composto di molte parti è facile a dividersi e a riunirsi secondo il bisogno.* E lo si può comandare più facilmente, dal momento che *il soldato obbedisce al centurione e il centurione al tribuno.* E così in virtù dell'ordine *l'esercito può ricevere in contemporanea i comandi del generale, e a un minimo cenno sono tutti pronti a obbedire senza confusione*[46].

Ugualmente necessaria è, infine, la *COERCITIO*, pratica fondamentale per reprimere e tenere a freno il comportamento dei soldati[47], e attraverso la quale imprimere nel loro animo e nella loro condotta la *continentia*, la *modestia* e l'*abstinentia*[48]. Secondo Lipsio, la *continentia* da inculcare nella milizia mediante la *coercitio* deve essere osservata soprattutto nell'alimentazione e nell'attività sessuale, poiché «entrambe queste attività corrompono le forze, e *i soldati si disamorano dalla forza e dalla virtù per l'abitudine ai piaceri*»[49]. La *modestia*, invece, deve essere esercitata nel parlare, nel vestire, ma in particolare nell'agire[50], «affinché i soldati siano umili e obbedienti, *attenti non solo ad un segnale ma ad*

[43] Ivi, p. 585.
[44] Ivi, p. 587.
[45] Ivi, p. 585.
[46] *Ibidem.*
[47] Ivi, p. 587.
[48] Ivi, pp. 588-589.
[49] Ivi, p. 589.
[50] *Ibidem.*

un semplice cenno del loro comandante»[51]. L'osservanza della *modestia* nella condotta si rivela, quindi, fattore decisivo per distinguere il buon combattente dai «soldati curiosi e testardi», ovvero da quei militi «*più propensi a esaminare e discutere gli ordini dei comandanti che ad eseguirli*»[52]. È però nella definizione dei fini che Lipsio assegna all'*abstinentia* che si può meglio scorgere con quanta intensità la memoria vivida delle lotte civili e delle sue dinamiche concrete abbia inciso sulla riflessione teorico-politica dell'umanista brabantino. L'osservanza dell'*abstinentia* prevede, infatti, «che i soldati si astengano dalle violenze e dalle rapine» e che non gli venga in alcuna circostanza consentito di essere «*insolenti nei confronti della civile popolazione locale*»[53]. E questo perché gli eserciti

> *Devono convivere con la popolazione locale conformemente alle leggi civili, e l'animo non diventi insolente per il fatto di essere armati, perché lo scudo imbracciato dal tuo esercito ha l'obbligo di assicurare la pace tra gli indigeni*[54].

Ragion per cui – così Lipsio suggella la sua argomentazione – è necessario che questi «attraversino il territorio in modo tale che *non soltanto una sola mano, ma neppure una sola orma, possa dirsi aver procurato danno a chi era in pace*»[55].

Ancora più lampante è poi la consonanza tra la proposta avanzata a Theodorus Leeuwius di lasciarsi alle spalle i dissidi che pesavano sulla condotta politica degli Stati Generali attraverso l'instaurazione di una forma di Stato monarchica, e la dimostrazione dell'eccellenza del principato rispetto non solo al governo aristocratico e popolare, ma anche a forme di governo misto. Dopo aver individuato nel *dominio* [*Imperio*] – definito come un «certo ordine nel comandare e nell'obbedire»[56] – «il pilastro di tutte le cose umane»[57], Lipsio in *Politica* II, 2

[51] Ivi, p. 595
[52] *Ibidem.*
[53] Ivi, p. 597.
[54] *Ibidem.*
[55] *Ibidem.*
[56] Ivi, II, 1, cit., Vol. I, t. II, p. 127.
[57] *Ibidem.* Lipsio assegna poco più avanti al dominio la funzione di imprescindibile vincolo che regge l'intera vita associata: «*Governare ed essere governato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli*. Questo è senza dubbio *il vincolo che tiene coeso lo Stato, quello spirito*

procede con la classificazione delle varie forme di dominio – ovvero «principato, dominio degli ottimati [*Optimatum*] e dominio del popolo [*Populi status*]»[58] – e con la dimostrazione dell'eccellenza del *principato*, la quale fa leva non soltanto sulla constatazione della superiore antichità del principato[59], ma anche sulla sua maggior conformità alla *natura* e alla *ragione*: alla natura, perché come nella vita animale «si riscontra questa immagine di esercizio del potere»[60] così anche nella maggior parte del genere umano «*soltanto pochi desiderano la libertà: i più vogliono principi giusti*»[61]; alla ragione, perché «pare che *un unico corpo politico deve essere retto da un'anima sola*, così come una nave deve essere guidata da un solo nocchiero»[62]. L'eccellenza del principato risiede, dunque, nella sua capacità di produrre *vincoli*, e cioè relazioni di comando-obbedienza, naturalmente e razionalmente predisposti all'*ordine* e alla *pace*, di contro alla condizione di permanente conflittualità che inevitabilmente promana dal *dominio dei molti*:

> E cosa credi che comporti la democrazia [*Plures*] se non disordini [*Turbas*]? Proprio come *se in cielo dovessero esserci due soli, vi sarebbe il pericolo che ogni cosa possa bruciare e consumare.* Poiché *è difficile che sempre possano coesistere potenza e concordia.* Perciò *nell'interesse della pace bisogna affidare il potere a uno solo.* Si legge, anzi io stesso l'ho visto con i miei occhi, spesso *non essersi trovato miglior rimedio per porre fine alle discordie civili che il governo di uno solo*[63].

vitale che tante migliaia di uomini respirano, che di per sé non sarebbero nulla se non un peso o una preda qualora venisse loro sottratta quella mente direttrice del potere. Questo è, infine, quella verga di Circe, al cui tocco le fiere e gli uomini diventano mansueti, e che *tutti gli uomini feroci, ciascuno secondo il proprio timore, piega all'obbedienza*» (Ivi, p. 129).

[58] Ivi, II, 2, p. 129.

[59] Ivi, p. 133: «[…] ed è certo che *tutti i popoli antichi dapprima obbedirono a re.* E che *fu* [il principato] *tra gli uomini la prima denominazione di dominio*. Tanto che con grandissima verità scrisse Giustino nella sua prefazione: *sin dalle origini il potere sulle genti e sulle nazioni era nella persona dei re*».

[60] *Ibidem.*

[61] *Ibidem.*

[62] Ivi, p. 135.

[63] *Ibidem.*

Un'analoga simmetria può facilmente essere rinvenuta tra la sprezzante descrizione, contenuta nella lettera del 1585, dei caratteri e dei moventi principali dei protagonisti della *poliarchia* olandese, e la critica radicale della degenerazione faziosa del corpo sociale e della rilevanza che in tale assetto assumono i cosiddetti «spiriti tribunizi», avanzata da Lipsio nel VI libro della *Politica*. È bene, dunque, concludere questa prima fase dell'indagine esaminando più dettagliatamente gli elementi che accomunano la lettera a Theodorus Leeuwius e l'analisi delle cause del *bellum civile* svolta da Lipsio nel VI libro della *Politica,* giacché riteniamo che tale consonanza rappresenti una definitiva conferma dell'ipotesi che riconosce nell'esperienza diretta delle lotte civili olandesi il principale filo rosso intorno al quale risulta possibile ricostruire ed evidenziare l'intima coerenza e l'unitarietà di fondo della riflessione politica dell'umanista brabantino.

Nella lettera al suo vecchio studente, pur riconoscendo la presenza negli Stati Generali di uomini sì privi di esperienza ma comunque onesti, Lipsio descrive la maggioranza dei suoi componenti come «cattiva, avida di guadagno, e piegata al proprio interesse piuttosto che al bene comune», cosicché «quei tanti Sinoni si impongono facilmente su quei pochi Priami e consegnano questa Troia al nemico»[64]. La condanna dei loro comportamenti faziosi ed egoistici e delle loro finalità recondite, che contribuiscono attivamente ad alimentare la spirale autodistruttiva che si è abbattuta sulla comunità nazionale, è dunque assoluta e senza appello:

> Nosti ipse eorum ingenia et mores: et quam unum hoc curent, ut per publicam hanc tempestatem sarcinulas suas salvas habeant, imo auctas. Hi sunt vultures patriae, hirudines aerarii, qui adflixere rempub. iltam et adfligent, quamdiu locus iis in puppi. Quid censes? victoriam spectare eos aut meliorem statum? imo tumultum, noctem, turbas: e

[64] Petrus Burmannus, *Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum tomi V,* cit., 1, 39–41, no. 37: «E quibus alii boni, sed imperiti: pars magna mala, lucri cupida, et suae, non publicae rei. Itaque multi isti Sinones facile imponunt pauculis illis Priamis, et Trojam hanc produnt hosti». Citato anche in J. De Landtsheer, *Pius Lipsius or Lipsius Proteus?*, cit., p. 317, e in J. Waszink, *Introduction*, in Justus Lipsius, *Politica. Six books of politics or political instructions*, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, p. 25.

> quibus creverunt, et per quae vivunt. Redeant enim et revolvantur ipsi iterum ad suas tenebras, si sol aliquis illucescat firmae bonaeque gubernationis. Ut blattae et stelliones lucem fugiunt: sic quietem rapones isti[65].
>
> Tu conosci i loro caratteri e le loro maniere e come c'è solo una cosa a cui tengono veramente a cuore, cioè come possono tenere al sicuro le loro sostanze, e persino aumentarle nel mezzo di questa pubblica tempesta. Sono avvoltoi che predano sulla loro patria, sanguisughe che dissanguano il tesoro pubblico, che hanno afflitto e continuano ad affliggere lo Stato, finché ci sarà posto per loro sulla poppa. Che cosa pensi? Che cerchino di ottenere la vittoria o di pervenire ad una condizione migliore? Al contrario, essi sono votati al tumulto, alla notte, all'agitazione, che li fanno prosperare e per i quali vivono. Perché finirebbero per congedarsi e tornare di nuovo alle loro tenebre se il sole del fermo e buon governo risplendesse. Come gli scarafaggi e le tarantole fuggono dalla luce, allo stesso modo questi ladri hanno paura della tranquillità [traduzione nostra].

L'amara descrizione appena riportata ci sembra che sia perfettamente sovrapponibile a quella dell'*ambizione* degli «spiriti tribunizi», che in *Politica* VI, 4 vengono da Lipsio additati come una delle cause dell'insorgere dei moti sediziosi della plebe. Scrive, infatti, il brabantino che, dal momento che «*ogni moltitudine, come il mare, è per sé stessa immobile*»[66], ne consegue che è «*nei sobillatori che sta il movente e l'origine di ogni tumulto*»[67]. E nella categoria dei sobillatori rientrano, tra gli altri, sia quegli uomini accecati dall'ambizione

> i quali *degeneri nella vita privata e pericolosi nella pubblica, non hanno alcuna speranza se non nel creare discordie*. E che *contano di raggiungere nei disordini quelle cariche che, in condizioni normali, sanno di non poter mai ottenere*[68].

[65] *Ibidem.* Citato anche in J. De Landtsheer, *Pius Lipsius or Lipsius Proteus?*, cit., p. 318.
[66] Giusto Lipsio, *La Politica*, VI, 4, cit., vol. I, t. II, p. 705.
[67] *Ibidem.*
[68] *Ibidem.*

Ma anche figure come

> […] i falliti per debiti e coloro che hanno sperperato il proprio patrimonio, i quali certamente, *perduta ogni credibilità in tempo di pace, ora che tutto è sconvolto si rallegrano e nell'incertezza generale si sentono pienamente sicuri. Tranquilli nei disordini, turbolenti nella pace*; E che avidamente *vanno seminando disordine da disordine, guerra da guerra*[69].

Una volta chiarita la centralità della guerra civile olandese nella riflessione politica di Giusto Lipsio, dobbiamo però segnalare come l'interesse del pensatore brabantino per il *bellum civile* non si esaurisca nella sola analisi dei caratteri peculiari assunti dalle lotte civili che afflissero la sua patria. Al contrario, dobbiamo constatare come nella definizione della nozione di *bellum civile*, nell'esame dei suoi caratteri essenziali e nell'elaborazione degli assetti istituzionali da perseguire per scongiurarlo, Lipsio proceda attraverso un movimento, per così dire, controintuitivo. Detto altrimenti, piuttosto che fare del conflitto civile dei Paesi Bassi il modello primario della sua definizione, egli finisce per interpretare le dinamiche di fondo del *bellum civile* cui suo malgrado si trovò ad assistere in prima persona alla luce di uno "strumentario" concettuale derivato dall'elaborazione razionale di episodi di conflittualità civile a lui meno prossimi.

In effetti, facendo affidamento sulle più recenti ricostruzioni della biografia lipsiana – pensiamo in particolare alle ricostruzioni fondate su un minuzioso e particolareggiato esame della sua corposa corrispondenza epistolare, tra le quali spiccano, ad esempio, quelle di Jan Waszink, di Jan Papy e della già menzionata Jeanine De Landtsheer[70] – risulta con chiarezza come e quanto la funzione esercitata dalla nozione di *bellum civile* nell'economia generale del pensiero politico di Lipsio sia segnata dal confronto indiretto, ma non per questo meno profondo e sentito, con l'esempio delle contemporanee guerre civili di religione in corso in Francia, e dalla conseguente presa di coscienza delle loro dinamiche

[69] *Ibidem.*
[70] J. De Landtsheer, *Pius Lipsius or Lipsius Proteus?*, cit., pp. 303-349.

fondamentali. In questo senso, crediamo si possa ragionevolmente sostenere che tanto il diretto coinvolgimento nelle vicende del conflitto civile olandese, quanto l'interpretazione di quest'ultimo sulla scorta delle dinamiche politiche e sociali sottese ai dissidi civili e confessionali francesi, costituiscono i principali fattori che rendono ragione della collocazione della riflessone politica di Giusto Lipsio nell'*orizzonte teorico della conservazione politica*, caratteristico della riflessione politica della prima età moderna.

Solide conferme della validità di questa ipotesi interpretativa possono essere desunte dalla lettura di un importante contributo di Jan Waszink[71], nel quale l'autore non si limita ad una approfondita esposizione delle numerosissime analogie disseminate nella *Politica* e nella corrispondenza epistolare di Lipsio tra la deprecabile condizione sociale e politica dei Paesi Bassi e le terribili vicende delle guerre civili francesi, bensì si spinge sino ad istituire un importante parallelismo tra i caratteri principali dell'elaborazione politico-istituzionale lipsiana e la peculiare parabola teorica percorsa dal movimento dei cosiddetti *politiques* francesi. Parallelismo per noi particolarmente rilevante, dal momento che ci consente di precisare più compiutamente il retroterra culturale in cui ha avuto origine una riflessione politica che non abbiamo esitato a collocare nell'orizzonte teorico della conservazione politica: collocazione giustificata dal fatto che gli esisti cui tale speculazione conduce – ovvero, come abbiamo anticipato, la contestuale fondazione e polarizzazione di *spazi interni* ed *esterni*, *privati* e *pubblici*, dominati dall'ordine ed esenti dal conflitto – non sono altro che la logica conclusione di un percorso intellettuale mosso sin dall'inizio dall'intento di *neutralizzare*, nei limiti delle umane possibilità, tutte le manifestazioni di conflittualità che possono attentare tanto all'*integrità dell'io* quanto all'*unità della collettività politica*.

[71] J. H. Waszink, *Virtuous deception: The Politica and the wars in the Low Countries and France, 1559-1589*, in G. Tournoy, J. De Landtsheer and J. Papy (eds.), *Iustus Lipsius Europae lumen et columen: Proceedings of the International Colloquium, Leuven, 17-19 September 1997*, Leuven, Leuven University Press, 1999, pp. 248-267.

Entrando ora nel merito della ricostruzione avanzata da Jan Waszkin, notiamo come l'autore proceda a partire da una scansione in quattro fasi della corrispondenza epistolare tenuta dall'umanista brabantino fino all'anno della pubblicazione della *Politica*[72].

Un primo periodo, che copre l'arco cronologico che va dalla fine degli anni '60 del XVI secolo al 1584, nel quale la posizione assunta da Lipsio in merito alla situazione politica e sociale del tempo si traduce in manifestazioni, perlopiù generiche, di preoccupazione per l'insorgere della guerra nei Paesi Bassi (ma anche in Francia) e per il caos sociale e istituzionale ad essa connesso[73]. Nel complesso, quindi, la corrispondenza di questo periodo testimonierebbe il primo interesse di Lipsio per i temi della pace, della sicurezza individuale e collettiva, nonché della natura e delle conseguenze del conflitto, che saranno poi approfonditi sia nelle fasi successive della sua corrispondenza che all'interno delle sue principali opere filosofiche.

Nella seconda fase della corrispondenza, che va dal 1584 all'aprile del 1586, Waszink rintraccia, oltre alle ormai consuete preoccupazioni per la violenza dilagante e la conflittualità endemica vigenti nei Paesi Bassi, i primi sintomi rilevanti della generale sfiducia nutrita da Lipsio nei confronti delle forme di governo collegiali e rappresentative che, come abbiamo visto, confluiranno nella critica radicale della cosiddetta *poliarchia*. Questa fase è, tuttavia, intervallata anche da alcune manifestazioni di entusiasmo legate all'arrivo sul suolo olandese del conte di Leicester Robert Dudley[74], il quale dapprima fungeva da terzo rappresentante della regina Elisabetta I e da comandante delle truppe inglesi presenti sul territorio in conformità agli accordi stabiliti tra la corona inglese e la Repubblica delle Sette Province Unite con il trattato di Nonsuch, per assumere poi successivamente (sembra anche contro la volontà esplicita della corona) il titolo di governatore generale della Repubblica delle Sette Province Unite.

[72] Ivi, p. 255.
[73] Ivi, p. 255-256.
[74] Ivi, p. 256.

Il terzo periodo della corrispondenza copre l'arco temporale che va dall'arrivo del conte di Leicester al viaggio intrapreso da Lipsio nell'autunno del 1586. Secondo Waszink, in questi scambi epistolari l'interesse di Lipsio si concentra soprattutto sui problemi che rischiavano di minare l'azione di governo portata avanti dal conte di Leicester. Al riguardo, lo studioso sottolinea come in questa fase Lipsio vedesse nel conte di Leicester, e più in generale nell'appoggio inglese, l'unica ancora di salvezza su cui i Paesi Bassi avrebbero potuto fare affidamento, benché riconoscesse che sulla politica inglese gravava un grave deficit di comprensione del carattere del popolo olandese[75]. Inoltre, è in questa fase che Lipsio iniziò con sempre maggiore insistenza ad attribuire all'assetto istituzionale olandese la responsabilità principale dell'insorgere dei primi rilevanti dissidi tra gli Stati Generali della provincia olandese e il Leicester e le fazioni calviniste presso le quali egli riscuoteva i maggiori consensi[76]. Dall'esame complessivo di questo periodo della sua corrispondenza emerge, dunque, l'immagine di un Lipsio intento ad armonizzare la sua visione positiva dell'intervento inglese, e della figura del Leicester in particolare, con la sua totale avversione per le politiche di coercizione religiosa e il sentimento di lealtà che in quel momento lo vincolava ad alcune delle principali figure istituzionali della città di Leida e agli Stati Generali olandesi[77]. Da un lato sembra, infatti, che Lipsio addossasse principalmente sulla frangia calvinista del partito del conte di Leicester la responsabilità principale dell'insorgere dei dissidi tra il Leicester stesso e gli Stati Generali: in effetti, dovendo far fronte alle radicali proposte di riforma religiosa avanzate dai calvinisti, agli Stati Generali non restava altra via che opporsi a colui che rappresentava il loro principale punto di riferimento politico[78]. Dall'altro, però, si può evincere che nell'ottica di Lipsio fu proprio l'impossibilità di fare pieno affidamento sugli Stati Generali ad indurre il conte di Leicester ad appoggiarsi alle fazioni calviniste più radicali, il cui rinnovato attivismo politico avrebbe

[75] *Ibidem.*
[76] Ivi, pp. 256-257.
[77] Ivi, pp, 258-259.
[78] Ivi, p. 258.

inevitabilmente messo in discussione i fondamenti stessi della vita civile olandese in generale, e leidense in particolare, quali ad esempio le rinomate politiche di tolleranza religiosa[79]. Non a caso, Waszink segnala come fu proprio sullo sfondo del conflitto a bassa intensità tra il partito del conte di Leicester e gli Stati Generali che Lipsio incominciò a nutrire sempre meno fiducia in merito al futuro politico delle Province del nord[80], al punto da iniziare a maturare il proposito di allontanarsi definitivamente dalla città di Leida per fare ritorno nei Paesi Bassi meridionali. Sappiamo, infatti, che nell'autunno del 1586 Lipsio informò l'Università di Leida del proposito di dimettersi dal suo incarico per ragioni di salute, riuscendo però ad ottenere dal consiglio dell'Università di Leida solo un congedo per malattia della durata di circa sei mesi, durante i quali avrebbe potuto giovarsi dei poteri curativi delle acque termali situate nelle vicinanze della città di Francoforte. Pur accettando questa formula di compromesso, egli confidava di fare ritorno nei Paesi Bassi meridionali dopo aver beneficiato delle cure termali e del periodo di riposo dagli impegni accademici. Tuttavia, dopo essere rimasto bloccato alcune settimane ad Oldenburg a causa delle campagne militari in corso in Westfalia, decise di non spingersi oltre e alle soglie dell'inverno tornò nuovamente a ricoprire i suoi precedenti incarichi universitari a Leida[81].

La quarta fase della corrispondenza epistolare di Lipsio, che Waszink colloca dalla primavera del 1587 al giugno del 1589, è naturalmente quella che riscuote maggiormente il nostro interesse, non solo perché copre pressoché interamente l'arco temporale che vede il brabantino impegnato nella stesura della *Politica*, ma soprattutto perché negli scambi epistolari incentrati sull'esame delle attuali temperie politiche e sociali i riferimenti alle recenti vicende francesi si fanno sempre più insistenti e centrali[82]. Dall'esame particolareggiato di questi rimandi,

[79] Sul punto si veda anche J. De Landtsheer, *Pius Lipsius or Lipsius Proteus?*, cit., p. 321.
[80] J. H. Waszink, *Virtuous deception: The Politica and the wars in the Low Countries and France, 1559-1589*, cit., p. 257.
[81] Per una descrizione più dettagliata di questi importanti passaggi della biografia lipsiana rinviamo ancora a J. De Landtsheer, *Pius Lipsius or Lipsius Proteus?*, cit., pp. 321-324.
[82] J. H. Waszink, *Virtuous deception: The Politica and the wars in the Low Countries and France, 1559-1589*, cit., p. 259.

Waszink desume che la sfiducia radicale di Lipsio nei confronti dell'*assetto poliarchico* degli Stati Generali della Repubblica delle sette Province Unite affondasse le sue radici proprio nell'esempio negativo offerto degli Stati Generali francesi, i quali non solo avevano fallito nel mantenimento della pace e dell'unità interna, ma si erano dimostrati del tutto inadeguati nel pervenire ad una risoluzione durevole del conflitto civile una volta che questo era esploso[83]. Inoltre, egli soggiunge che, agli occhi di Lipsio, gli Stati Generali francesi non solo non erano stati in grado di porsi come *potere neutro* e *super partes*, e perciò capace di porre un freno all'aggressività e alla violenza delle opposte fazioni, ma addirittura avevano preso parte attivamente alla violenta degenerazione faziosa della società francese: o entrando essi stessi nella contesa o finendo per essere usati strumentalmente dai partiti in lotta reciproca. In conclusione, dopo aver constatato la presenza nei meccanismi istituzionali olandesi delle stesse crepe e delle medesime criticità che tanta sofferenza avevano già arrecato e continuavano a procurare alla Francia, non sorprende che Lipsio temesse che esiti per nulla dissimili potessero abbattersi anche sulle Province Unite[84].

Muovendo da queste ultime considerazioni, Waszink elenca i fondamentali elementi di contiguità tra la dottrina politica di Lipsio e la riflessione dei *politiques* francesi: innanzitutto l'importanza cruciale assegnata da Lipsio alla *majestas* e all'*auctoritas* del sovrano, la cui grave carenza sperimentata sotto il regno di Enrico III di Francia era stata lungamente e abbondantemente biasimata nella letteratura politica riconducibile ai *politiques*[85]. In secondo luogo, la piena condivisione da parte di Lipsio della necessità, già sancita dai *politiques*, di subordinare la *religio* alle necessità della politica[86]. In terzo luogo, la scelta di Lipsio di legare strettamente l'esame della politica religiosa svolto del IV libro della *Politica* all'analisi del *bellum civile* effettuata nel VI libro della *Politica*[87], la

[83] Ivi, p. 260.
[84] *Ibidem.*
[85] Ivi, pp. 263-264.
[86] Ivi, p. 264.
[87] *Ibidem.*

quale rinvia all'inestricabile connubio di fattori civili e confessionali che furono all'origine delle guerre civili francesi. In quarto luogo, l'identica attenzione dimostrata da Lipsio e dai *politiques* in merito ai criteri di selezione dei consiglieri del principe[88]. In quinto luogo, il riconoscimento di un pericolo mortale per la vita associata nella tendenza delle *factiones* ad impadronirsi totalmente delle leve principali della vita politica[89], la cui massima manifestazione può essere appunto rintracciata nel conflitto tra la Lega Santa e il partito ugonotto che sconvolse interamente gli assetti istituzionali francesi e ne condizionò gravemente la dinamica politica. Infine, la necessità stabilita da Lipsio di istituire un esercito permanente da porre sotto l'esclusivo comando del sovrano, in modo da limitare l'influenza della nobiltà sulle milizie e sulle politiche militari[90]. Anche quest'ultima presa di posizione traeva, infatti, ispirazione dagli episodi delle guerre di religione francesi, giacché il legame diretto tra gli eserciti e la nobiltà aveva consentito a quest'ultima di usare la forza militare in suo possesso contro la stessa monarchia, finendo così per aggravare la condizione generale di disordine[91]. Ed è per questa ragione che, secondo Waszink, la proposta lipsiana di riforma dell'arte militare contenuta nel V libro della *Politica* si traduce nella trasformazione della figura del soldato ideale da nobile a funzionario, il che naturalmente implicava una critica radicale dell'ideologia militare della *nobilitas*: critica che risulta ben visibile tanto nella preferenza accordata da Lipsio alla fanteria a scapito della cavalleria, quanto nella piena legittimazione delle vittorie militari ottenute per mezzo degli stratagemmi (considerati, invece, disonorevoli dall'ideologia militare aristocratica)[92]. Come è evidente, si tratta di temi di enorme rilevanza, che meritano di essere inquadrati anche nel solco di quelle ricostruzioni storiografiche, a nostro parere più che fondate, che rintracciano nell'affermazione dell'assolutismo politico la crisi finale della società cetuale e del suo sistema

[88] *Ibidem.*
[89] *Ibidem.*
[90] *Ibidem.*
[91] Ivi, p. 265.
[92] Ivi, p. 264.

gerarchico delle appartenenze. Secondo tali ipotesi interpretative, l'assolutismo, costituendosi sulla polarità sovrano-suddito, avrebbe livellato in una generalizzata sudditanza individuale le differenze giuridico-istituzionali dei diversi soggetti sociali, finendo progressivamente per annullare ogni forma di gerarchia e di gradazione della loro soggezione all'unica autorità[93]. In questo senso, tanto la predilezione di Lipsio per l'assolutismo monarchico quanto la sua critica della degenerazione conflittuale dell'assetto "fazioso" della società possono essere letti come espressioni della profonda crisi attraversata dalla società cetuale, la quale si fondava, invece, sul principio della naturale appartenenza dei singoli ad un sistema gerarchicamente strutturato di ordini intermedi.

Ora, dal momento che il parallelismo tra Lipsio e i *politiques* è circoscritto da Jan Waszink alle sole posizioni politiche assunte da questi ultimi a partire dagli anni '80 del XVI secolo[94], appare imprescindibile approfondire il suo riferimento alla particolare parabola evolutiva entro cui si sviluppò il movimento dei *politiques* francesi. Intendiamo, pertanto, soffermarci sulla parabola teorica attraversata dai *politiques*, poiché da un lato crediamo che un simile percorso evolutivo abbia scandito anche l'itinerario intellettuale di Giusto Lipsio, sebbene in forme meno nette e univoche, e dall'altro riteniamo che questo rappresenti uno schema evolutivo a tal punto ricorrente nel pensiero politico della prima età moderna da accomunare gran parte di coloro che, a vario titolo, hanno "forgiato" la propria riflessione filosofica nell'ambito dell'*orizzonte teorico della conservazione politica*.

È opinione di Jan Waszink che la condizione di endemica conflittualità della società francese della seconda metà del XVI secolo favorì l'emergere di due differenti posizioni politiche: l'una tendente a rinvigorire il potere e il ruolo istituzionale degli organi di governo rappresentativi a scapito del potere regio,

[93] D. Taranto, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano, Franco Angeli, 1994, in particolare pp. 8-14.

[94] J. H. Waszink, *Virtuous deception: The Politica and the wars in the Low Countries and France, 1559-1589*, cit., p. 263.

facendo leva sulle antiche tradizioni costituzionali; l'altra intenzionata a consolidare l'autorità regia e a ridimensionare al massimo i corpi intermedi feudali e regionali, al fine di obbligare le fazioni in lotta alla riconciliazione attraverso la generale sottomissione ad un'unica autorità centrale. Le traversie politiche direttamente esperite dai *politiques* li avrebbero, dunque, indotti ad assumere entrambe le posizioni: negli anni '60 del XVI secolo, quando la reggente Caterina de' Medici e il re Carlo IX dimostrarono di mirare alla soppressione del calvinismo, essi si opposero alle tendenze assolutistiche della monarchia francese, rimarcando la necessità di rispettare le antiche leggi e le tradizioni costituzionali che riconoscevano piena legittimità ad istituzioni rappresentative quali i Parlamenti e gli Stati Generali[95]; le prospettive iniziarono però a mutare dopo la Strage di San Bartolomeo del 1572, che mostrò gli effetti nefasti di un potere centrale debole, cosicché a partire dal 1574 i *politiques* si allontanarono progressivamente dalle originarie inclinazioni costituzionalistiche, per arrivare a sostenere la causa di un'autorità regia forte e assoluta al fine di salvaguardare almeno l'integrità territoriale e istituzionale dello Stato[96].

Si tratta di una lettura ampiamente condivisa dalle principali ricostruzioni storiografiche delle guerre di religione in Francia e del pensiero politico francese della prima età moderna, tra le quali riteniamo che meriti una particolare attenzione quella proposta da Luigi Gambino nel suo dettagliatissimo saggio su *I politiques e l'idea di sovranità (1573-1593)*. Secondo Gambino, piuttosto che in una teoria univoca della sovranità, il principale fattore di continuità della riflessione dei *politiques* francesi risiede nel principio della «priorità dell'esigenza di ordine e unità dello Stato»[97], che presupponeva a sua volta «il superamento delle divisioni causate dalle controversie in materia di fede e un atteggiamento di tolleranza nei confronti dei Protestanti»[98], benché tale politica di tolleranza religiosa fosse inizialmente concepita come una fase intermedia da concludere mediante «un

[95] Ivi, p. 261.
[96] Ivi, p. 262.
[97] L. Gambino, *I politiques e l'idea di sovranità (1573-1593)*, Milano, Giuffrè, 1991, p. 42.
[98] *Ibidem.*

concilio nazionale o generale che, dirimendo le controversie dottrinarie, avrebbe ricostituito l'unità dei Cristiani»[99]. Per quanto concerne, invece, le concezioni della sovranità appoggiate, da un lato, dai *politiques* e dagli ugonotti moderati e, dall'altro, dai cattolici intransigenti della Lega, assistiamo ad un completo ribaltamento delle posizioni a partire dal 1584. Un fenomeno che deve essere «posto in relazione con l'influenza determinante degli interessi che si incentravano nella questione dinastica»[100], giacché la morte del duca d'Alençon e d'Angiò Francesco Ercole di Valois e l'assenza di eredi diretti del re Enrico III rendevano l'ugonotto Enrico di Navarra il primo nella linea di successione al trono di Francia. Dal 1574, infatti, si può osservare come la convergenza politica tra *politiques* e ugonotti – ovvero il primo episodio delle guerre civili francesi «in cui il fattore religioso è dichiaratamente posto in subordine a quello politico»[101] – assunse la forma di un fronte comune da opporre agli abusi del potere regio, il che presupponeva «l'accettazione da parte dei *Politiques* di un modello di Stato proposto dalla pubblicistica ugonotta, con indubbie e significative aperture alla teoria della sovranità popolare»[102]. Al contrario, a partire dal 1584 vediamo i *ligueurs* fare progressivamente leva sul favore delle masse popolari, in un percorso che li condusse ad abbandonare la difesa della legge salica per abbracciare convintamente la teoria della sovranità popolare in qualità di «mezzo più efficace

[99] Ivi, pp. 42-43.
[100] Ivi, p. 119.
[101] Ivi, p. 28.
[102] Ivi, p. 37. Afferma Gambino che tale convergenza risulta palese nel progetto di riorganizzazione dello Stato francese emerso dagli stati provinciali di Nîmes, terminati nel gennaio del 1575: «Nelle deliberazioni dell'assemblea si può percepire l'influsso delle teorie ugonotte che si richiamavano al principio della sovranità popolare», dal momento che la «prevalenza del principio dell'elezione di coloro che devono ricoprire cariche pubbliche trova ampio accoglimento nell'ordinamento dettato dall'assemblea di Nîmes» (Ivi, p. 34). Inoltre, la posizione assunta dal maresciallo di Damville, allora principale esponente dei *politiques*, trovava un appoggio dottrinario in alcune tesi già avanzate da Théodore de Bèze in merito alla legittimità del diritto di resistenza: «Si deve distinguere tra Corona e re, tra l'autorità e la persona: questa è fallibile perché soggetta alle passioni umane, l'altra è sacra perché deriva da Dio. Tale duplicità rende possibile il conflitto che si manifesta quando il re, con la tirannide, offende la Corona. In tal caso traditore e ribelle è chi, servendo il re, combatte contro la Corona. C'è un dovere inderogabile che incombe sui prìncipi e sui funzionari della Corona: quello di difenderla contro chiunque, non escluso il re» (Ivi, p. 40).

per legittimare l'opposizione prima al governo di Enrico III e poi all'assunzione al trono di Enrico IV»[103]. Contestualmente, osserviamo l'emergere di una nuova convergenza tra ugonotti moderati e *politiques*, nella quale però sono questi ultimi a dettare la cornice teorica di riferimento, riassumibile nella ferma convinzione secondo cui «il valore preminente dell'unità dello Stato può realizzarsi solo sotto la guida di un monarca al cui potere non possono essere frapposti ostacoli»[104].

Riteniamo però che sarebbe un errore desumere da queste pur eccellenti ricostruzioni storiche che la parabola teorica attraversata dai *politques* rispondesse esclusivamente a ragioni contingenti di convenienza politica: difatti, una simile presa di posizione implicherebbe un implicito disconoscimento della reale influenza esercitata sulla loro riflessione dalla duplice esperienza dell'illimitata potenza distruttiva dei conflitti civili e dell'incapacità dimostrata dai poteri rappresentativi di farvi fronte ristabilendo l'ordine. Come si potrebbe spiegare poi l'insorgere di un affine movimento di pensiero nell'itinerario intellettuale di pensatori che sperimentarono sì direttamente o indirettamente il dramma delle guerre civili, senza però prendere parte attiva nei conflitti, e il cui mutamento di opinione non avrebbe, quindi, permesso di trarre alcun vantaggio spendibile politicamente?

Abbiamo visto come Lipsio condividesse il proposito di rafforzare e consolidare le prerogative del potere regio fatto proprio dai *politiques* a partire dalla morte del duca d'Alençon e d'Angiò, ma forse non è del tutto fuori luogo istituire un ulteriore parallelismo tra le scelte esistenziali e le posizioni politiche assunte dal brabantino negli anni di Jena e nella prima fase del suo soggiorno leidense e le finalità anti-monarchiche che caratterizzarono la prima fase della riflessione e dell'azione dei *politiques* francesi. Redigendo un bilancio delle peripezie che segnarono la storia personale di Lipsio, Jeanine De Landtsheer ha affermato che «il suo soggiorno all'università di Jena fu puramente accidentale»[105], dettato cioè dal vantaggio di

[103] Ivi, p. 119.
[104] *Ibidem.*
[105] J. De Landtsheer, *Pius Lipsius or Lipsius Proteus?*, cit., p. 347: «*Lipsius's correspondence makes it clear that his sojourn at Jena University was purely accidental*[…]».

conseguire una stabile posizione accademica, e che non esistono prove di una sua adesione al culto luterano, benché in due orazioni pubbliche «espresse sicuramente idee luterane o idee anticattoliche»[106] e in una terza «sfogò il suo disgusto per la crudeltà e la violenza inflitta ai Paesi Bassi dal duca d'Alba»[107]. Anche la scelta di stabilirsi a Leida sarebbe, inoltre, riconducibile a considerazioni "opportunistiche", dal momento che egli intendeva «evitare i continui disordini religiosi e politici del suo paese natale»[108] e la «città tollerante gli garantiva l'atmosfera serena che cercava»[109]. Tuttavia, al di là dell'indubbia convenienza dettata dalle migliori condizioni di vita e dalle valutazioni opportunistiche sulle maggiori e più rosee prospettive di carriera, è nostra opinione che alla base delle iniziali scelte di vita effettuate da Lipsio vi fosse anche l'assunzione di una prospettiva politica più generale, segnata dalla sfiducia nei confronti dell'aggressiva politica imperialista condotta dalla corona spagnola nei Paesi Bassi. Da ciò non si può inferire con certezza che Lipsio abbia assunto negli anni del suo insegnamento all'università di Jena e nei primi anni del suo soggiorno a Leida un orientamento politico incline alle teorie della sovranità popolare e favorevole a forme di netta limitazione del potere regio. Ciononostante, pensiamo che parziali indizi in tal senso possano essere rinvenuti non solo nel contenuto antispagnolo e anticattolico delle *Orationes de duplici concordia* menzionate dalla De Landtsheer, ma anche nell'altissimo apprezzamento per la figura e per l'azione politica di Guglielmo il Taciturno, nonché nella stessa scelta di riparare prima in Germania e poi a Leida per garantirsi un'esistenza all'insegna di una maggiore tranquillità civile e di un regime di tolleranza religiosa infinitamente superiore rispetto a quello che avrebbe sperimentato nella sua terra natia. Se, dunque, la scelta di lasciare i Paesi Bassi meridionali in favore della tollerante Leida può essere interpretata alla stregua di un indiretto riconoscimento della bontà della

[106] *Ibidem.*
[107] *Ibidem.*
[108] Ivi, pp, 347-348: «*Once again he had chosen to settle in this town because he wanted to avoid the continuous religious and political turmoil in his native country*».
[109] Ivi, p. 348: «*The tolerant city offered him the serene atmosphere he was looking for*».

politica inizialmente condotta dagli Stati Generali delle Province del Nord, ne consegue che è ancora nell'incapacità dimostrata dalla *poliarchia* (questa volta olandese) di porre fine alle lotte civili che laceravano il paese che bisogna collocare lo spartiacque che persuase Lipsio dell'urgenza di aderire senza ulteriori esitazioni ai principi guida dell'*assolutismo politico*.

A riprova del fatto che ci troviamo di fronte ad una dinamica non circoscritta ai soli confini delle guerre di religione francesi e delle lotte civili dei Paesi Bassi, ci preme segnalare come il passaggio da simpatie repubblicane e popolari a programmi politici marcatamente assolutistici abbia scandito anche il percorso intellettuale di Alberico Gentili, insigne giurista ed esule italiano in Inghilterra, il quale condivideva con Lipsio un'identica aspirazione all'ordine e alla pace e medesime ispirazioni neostoiche. È risaputo che la critica filosofica e giusinternazionalistica che si è interessata alla figura e all'opera dell'esule sanginesino si è a lungo interrogata sulla natura apparentemente contraddittoria della sua riflessione: se, infatti, il Gentili del *De legationibus*[110] appariva chiaramente influenzato dalla teoria della *limited monarchy* e dal paradigma ideologico repubblicano, già la pubblicazione delle tre *Commentationes de iure belli*[111] e del *De iure belli libri tres*[112] testimoniano una chiara convergenza verso il modello bodiniano della sovranità, la quale divenne esplicita (se non addirittura radicale) con la stesura delle *Regales disputationes libri tres*[113]. Ciò ha indotto non pochi commentatori a parlare di un "secondo Gentili" e di una sua deriva spiccatamente assolutista[114]. Diego Panizza ha efficacemente descritto

[110] Albericus Gentilis, *De legationibus libri tres*, Londini, excudebat Thomas Vautrollerius, 1585.
[111] Albericus Gentilis, *De iure belli commentatio prima*, Londini, excudebat Johannes Wolfius, 1588; Albericus Gentilis, *De iure belli commentatio secunda*, Londini, excudebat Johannes Wolfius, 1588; Albericus Gentilis, *De iure belli commentatio tertia*, Londini, apud Johannes Wolfius, 1589.
[112] Albericus Gentilis, *De iure belli libri tres*, Hanoviae, excudebat Guilielmus Antonius, 1598; trad. it., *Il diritto di guerra*, Introduzione di D. Quaglioni, Traduzione di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008.
[113] Albericus Gentilis, *Regales disputationes libri tres*, Londini, apud Thomas Vautrollerium, 1605.
[114] Per un quadro generale del pensiero politico di Alberico Gentili si vedano: D. Panizza, *Le idee politiche di Alberico Gentili*, in «Il Pensiero Politico» 9 (1976), pp. 20-56; Id., *Il pensiero politico*

quest'ultima fase della riflessione politica di Gentili come caratterizzata da «una logica puramente conservatrice e accrescitiva dello Stato, una assai lunga esenzione del potere sovrano dai dettami del diritto naturale e dell'etica, quietismo politico e un ideale di saggezza basato sull'*apatheia* e sull'*ataraxia*»[115], ma l'evoluzione più recente degli studi gentiliani ha più volte rimarcato come «la frattura politico-ideologica che separa l'iniziale repubblicanesimo del sanginesino dal tacitismo delle *Regales disputationes* non è poi così profonda»[116]. Tale ipotesi di lettura è stata brillantemente compendiata da Davide Suin, secondo cui:

> L'esito assolutista della riflessione gentiliana non deve essere tuttavia semplicisticamente letto come opportunistica adesione alla causa monarchica di un intellettuale asservito alla Corona né tantomeno quale contraddittoria militanza a favore di una forma di regime radicalmente lontana dai valori politico-civili di un presunto primo Gentili 'repubblicano'[117].

A rigore, quindi, non si dovrebbe parlare di *frattura* ma semmai di *svolta*, poiché il vero filo conduttore dell'intera riflessione politica del sanginesino deve essere individuato nella sua adesione alle prospettive del realismo politico di tradizione machiavelliana e guicciardiniana, che guidò il suo impegno intellettuale sempre nella direzione che maggiormente sembrava garantire la realizzazione del «valore supremo ed irrinunciabile della politica»[118], ovvero la salvaguardia dello

---

di Alberico Gentili. Religione, virtù e ragion di stato, in *Alberico Gentili. Politica e religione nell'età delle guerre di religione*. Atti del Convegno Seconda Giornata Gentiliana (San Ginesio, 17 maggio 1987), a cura di D. Panizza, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 53-213; D. Suin, *Tra diritto e teologia: il problema del potere nella riflessione di Alberico Gentili*, Genova, Genova University Press, 2021. Una chiara esposizione delle tesi assolutiste presenti nelle *Regales disputationes* si trova anche in Id., *Sovrani e sudditi: la riflessione di Alberico Gentili tra assolutismo e cosmopolitismo*, in «Storia e Politica», IX 2 (2017), pp. 255-278. Sul punto rinviamo anche C. Malandrino, *Alberico Gentili nella Politica di Althusius*, in *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica.* Atti del Convegno Internazionale (Padova, 20-22 novembre 2008), a cura di M. Ferronato e L. Bianchin, Padova, Cedam, 2011, pp. 129-147.

[115] D. Panizza, *Il pensiero politico di Alberico Gentili*, cit., p. 116.

[116] D. Suin, *Repubblicanesimo e realismo politico nel De legationibus di Alberico Gentili*, in «Il Pensiero Politico», XLVIII, 3 (2015), pp. 431-448, ivi p. 448.

[117] Id., *Tra diritto e teologia: il problema del potere nella riflessione di Alberico Gentili*, cit., pp. 173-174.

[118] Id., *Repubblicanesimo e realismo politico nel De legationibus di Alberico Gentili*, cit., p. 446.

Stato e la conservazione della sua concordia interna. E anche nel caso di Alberico Gentili le ragioni dell'attribuzione alla monarchia assoluta di una funzione salvifica non si limitano a ciò che Panizza ha definito come «una sorta di logoramento e disincanto finale generato dalla lunga controversia con il fondamentalismo religioso dei teologi di Oxford»[119], ma affondano le loro radici nell'esperienza diretta delle fratture politico-sociali emerse nei primi anni del regno di Giacomo I Stuart: infatti, in uno scenario «caratterizzato dal confronto dialettico tra Parlamento e Corona, dal contrasto giurisdizionale tra corti della prerogativa regia […] e corti di *common law* […] e dal più vasto conflitto economico tra monarchia, *country gentry* e "*industrious classes of people*"»[120] la crisi politico-istituzionale minacciava seriamente di dar luogo a fenomeni di disintegrazione della compagine statale.

Attraverso questa digressione finale crediamo, dunque, di aver fornito un'ulteriore dimostrazione del ruolo centrale, o forse sarebbe più opportuno dire *fondativo*, che il *bellum civile* esercitò nella genesi e nello sviluppo di quell'orizzonte teorico-politico della prima modernità che intese risolvere l'antitesi di ordine e conflitto attraverso l'adozione di politiche istituzionali orientate in senso esplicitamente e marcatamente conservativo. Prescindendo dalle convenienze politiche contingenti e dagli opportunismi individuali, riteniamo, infatti, che la duplice esperienza della radicalità dei conflitti civili e dell'incapacità delle forme di governo popolari, rappresentative o miste di far fronte all'altrettanto radicale urgenza di porvi fine, fu all'origine di una reazione, di natura prima psicologica e poi intellettuale, che condusse non pochi dei protagonisti della riflessione politica della prima età moderna ad elaborare una *teoria* e un'*immagine* della *sovranità* e del *sovrano*, le cui funzioni nell'economia generale dei rispettivi programmi filosofico-politici sembrano non discostarsi molto da quella notoriamente assegnata da Antonio Gramsci al fenomeno politico del cesarismo:

[119] D. Panizza, *Il pensiero politico di Alberico Gentili*, cit., p. 173.
[120] D. Suin, *Tra diritto e teologia: il problema del potere nella riflessione di Alberico Gentili*, cit., p. 173.

ossia una «soluzione "arbitrale", affidata a una grande personalità, di una situazione storico-politica caratterizzata da un equilibrio di forze a prospettiva catastrofica»[121].

D'altronde, che Lipsio intendesse fondare il suo programma politico di pacificazione sull'*assolutezza* e la *terzietà* della *sovranità principesca*, trova conferma nella centralità assegnata alla *clementia*, senecanamente intesa non come *contrappeso esterno* alla potenza sovrana, bensì come disposizione del superiore ad *autolimitare con giudizio* il proprio potere sui subordinati[122]: si tratta, pertanto,

[121] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 1975, vol. III, p. 1619. (*Quaderno 12* (XXX) § 27).

[122] Su questo aspetto della relazione tra sovranità e clemenza nella riflessione di Seneca si rimanda a P. Stacey, *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 33-34: «*Clementia is conceptualised as a supra-legal quality, operating over and above existing local law. It is thus the quintessential virtue of absolutism, and its exercise is held to be in conformity with universal ius. The effect of this conceptual structure is that, in demonstrating his clementia, the emperor can be regarded not only as the embodiment of sapientia, but also as the epitome of iustitia. The seeming contradiction is that it is in the operation of his power beyond and above human law – in acts of clemency in the face of injustices caused by human moral infirmity – that Seneca's princeps shows himself to be most in conformity with ius and lex, understood in Stoic terms as synonyms of divine ratio*. […] *the truly merciful prince is a supremely rational person who knows how to judge in accordance with cosmic principles of law and justice* […]. *To be a virtuous prince is to be a person who is capable of possessing and exercising this type of liberum arbitrium. It is to be a properly free person. Somewhat paradoxically, Seneca's theory then binds the prince to this divine law by formulating a severe ethical regime for him. He is subjected – indeed enslaved, as one passage puts it – to the rule of universal ratio, the lex naturae*». E Ivi, p. 54: «*But it is notable that Seneca chooses this type of scenario in De clementia in order to epitomise what it is to be a human: if error is human, mercy is humane. For every act of mercy in which a protagonist rises to behaviour which shows them acting at the peak of their human capacities, there is a party on the receiving end of such excellent behaviour which is acknowledged to have behaved less admirably. Mercy can only be exhibited towards an inferior, whether that inferiority is designated by some institutional mark of lesser social or political or legal status, or whether it is simply manifested in a momentary moral error*. […] *Mercy causes you to stop short of bringing fully to bear all the physical or legal power which you have at your disposal over another person; and its preferred sphere of operation is the judicial.Where human justicemight demand ius for iniuria, mercy remits punishment even when it is merited*». Per un esame complessivo sul significato della sovranità in Seneca si rinvia anche a Id., *The Sovereign Person in Senecan Political Theory*, in «Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts» 2, 2 (2011), pp. 15-73. Che Lipsio condivida questa concezione sovra-legale della clemenza e del suo esercizio è confermato dal passaggio di *Politica* II, 13 in cui si ammette la non perfetta coincidenza di *clementia* e *iustitia*: «Si discosta un po', lo ammetto, questa Luna da quell'ardente Sole di giustizia, ma non se ne separa; se ne distingue ma non confligge con esso. Non se ne abbia a male la giustizia se il nostro principe non sempre aderisce ad essa in maniera pedissequa, poiché ciò non potrebbe accadere senza gran danno e rovina del genere umano. Le male azioni, infatti, *e le scelleratezze non hanno limite*; *Il commettere crimini e il cadere nell'errore è connaturato tanto agli individui*, […] *quanto agli*

di una *virtus* «benigna e propizia»[123] che «mitiga e placa»[124], ovvero di una «VIRTÙ D'ANIMO CHE DALLA PENA E DALLA VENDETTA INCLINA VERSO UNA MITEZZA TEMPERATA DAL GIUDIZIO»[125], il cui possesso ed esercizio distingue il vero sovrano dal tiranno. L'intera trattazione lipsiana della *clementia* si rivela perfettamente fedele all'impianto argomentativo adottato da Seneca nel *De clementia* per dimostrare la *politicità* della suddetta virtù e l'*utilità* e l'*onorabilità* che derivano da una sua adeguata messa in pratica[126]. Lipsio, non a caso, introduce il tema della valenza politica della *clementia* riportando alcune affermazioni estrapolate dall'opera di Seneca:

> La clemenza fra tutte le virtù conviene assai all'uomo perché è la più umana. Ma – *A nessuno conviene tanto quanto a un re o a un principe*: Perché *in costoro si esercita molto di più e si manifesta in un ambito maggiore*[127].

organismi pubblici, e non vige norma che valga a vietarlo o a limitarlo. Perciò è necessario che il principe spesso dissimuli, e *preferisca figurare di aver trovato i sudditi buoni anziché di averli resi tali*» (Giusto Lipsio, *La Politica*, II, 13, cit., Vol. I, t. I, p. 185).

[123] Giusto Lipsio, *La Politica*, II, 12, cit., Vol. I, t. I, p. 179.

[124] *Ibidem.*

[125] *Ibidem.*

[126] Per un'analisi circostanziata del confronto di Lipsio con il *De Clementia* di Seneca, e delle ragioni, teoriche, politiche e autobiografiche sottese all'enfasi da lui posta sulla virtù della *clementia* si rinvia a V. Soen, *The Clementia Lipsiana: Political Analysis, Autobiography And Panegyric*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), *(Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 207-231; e Id., *Challenges to Clemency: Seneca, Lipsius and the Dutch Revolt*, in A. Coroleu, D. Defilippis, R. Green, F. Rädle, V. Rees, D. Sacré, M. Woods and Ch. Wulf (eds.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis. Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Uppsala 2009)*, Leiden-Boston, Brill, 2012, 2. Voll., Vol. II, pp. 1039-1048.

[127] *Ibidem.* Lipsio qui si riferisce rispettivamente a Seneca, *De clementia*, I, 3, 2-3 e I, 5, 2: «Fra tutte le virtù, nessuna s'addice di più all'essere umano non essendovene nessuna più umana […]. […] Fra tutti, nondimeno, la clemenza non s'addice a nessuno più che al re o al principe. Forze ingenti tornano a onore e gloria solo se esercitano un potere benefico: avere vigore per recar danno significa infatti avere una forza distruttiva» (Seneca, *De clementia*, I, 3, 2-3, trad. it. *La clemenza* in Lucio Anneo Seneca, *La clemenza. Apolocyntosis. Epigrammi. Frammenti*, a cura di L. De Biasi, A. M. Ferrero, E. Malspina, D. Vottero, Torino, Utet, 2009, pp. 155, 157); «Come dicevo, quindi, la clemenza è sì secondo natura per tutti gli uomini, ma s'addice specialmente ai sovrani, quante più occasioni trova presso di loro per esercitare la sua salvaguardia e quanto più esteso è l'ambito in cui può manifestarsi. Quanto poco danno, infatti, reca la crudeltà dei privati cittadini! L'efferatezza dei principi è una guerra» (Ivi, I, 5, 2, pp. 167, 169).

L'esercizio della clemenza è, dunque, *politicamente utile*, giacché permette al sovrano di dotarsi dell'*amore dei sudditi*, il principale fattore di sicurezza e di stabilità del regno:

> Poiché nessuna sentinella, nessuna arma proteggono tanto quanto l'Amore. Le altre difese possono essere violate con la forza o con l'inganno: ma *ecco una rocca inaccessibile, ecco una fortezza inespugnabile: il non aver bisogno di fortezze*. La clemenza conduce anche alla stabilità, *perché stabilissimo è quel dominio nel quale i sudditi gioiscono*. E per contro – *Nessuno ha mantenuto a lungo un potere odiato*. Impara da tutti gli eventi del passato: *coloro che temperarono il dominio con la bontà e la clemenza furono circondati da lealtà e serenità, e trovarono i nemici stessi più equanimi di quanto non lo fossero i propri sudditi per gli altri re*[128].

Al contrario, una gestione del potere in cui la ricerca della *giustizia* non sia bilanciata dalla *clemenza* si rivela deleteria in vista tanto del perseguimento dell'interesse pubblico quanto della salvaguardia del *princeps* stesso. Da un lato, infatti, la natura degli uomini fa sì che «*la severità, con l'esser troppo assidua, perde di autorità*»[129], e induce per un «deprecabile spirito di contraddizione» a commettere «*più frequentemente proprio quei reati che più spesso si puniscono*»[130]; dall'altro, solo un *moderato timore* doma gli uomini, mentre «*una*

[128] Ivi, p. 181. Da confrontare con Seneca, *La clemenza*, I, 13, 5, cit., p. 223: «Questo tipo di principe, sicuro grazie a se stesso, non è per nulla bisognoso di scorte, possiede le armi solo per decorazione». E con Seneca, *La clemenza*, I, 19, 6, cit., p. 245: «Non c'è bisogno di costruire delle roccaforti svettanti verso l'alto, né di fortificare colline cui è difficoltoso dare la scalata, né di recidere i fianchi delle montagne, di farsi circondare da mura tortuose e da torrette: sarà la clemenza a garantire l'incolumità del re, anche in campo aperto. Una sola è la fortificazione che non può essere espugnata: l'amore dei cittadini».

[129] Ivi, II, 13, p. 185. Qui Lipsio riprende un concetto elaborato da Seneca in *La clemenza*, I, 22, 2, cit., p. 255: «Limitando il ricorso alle pene, d'altra parte, si emendano meglio i costumi della cittadinanza: una massa di individui che commettono misfatti crea infatti l'assuefazione a commetterli; meno pesante risulta il biasimo, se attenuato da una pioggia di sanzioni, e con un impiego incessante la severità perde il principio curativo più grande che possiede: l'autorevolezza».

[130] *Ibidem.* Ancora una riproposizione di un argomento tratto da Seneca, *La clemenza*, I, 23, 1, cit., pp. 255, 257: «Vedrai inoltre che a essere spesso perpetrate sono quelle azioni che vengono spesso punite. Nel giro di cinque anni tuo padre fece cucire dentro un sacco più persone di quante subirono la stessa sorte in tutti i secoli precedenti, per quel che ne sappiamo. I figli ardivano molto

paura costante e acuta […] *li eccita alla vendetta*»[131]. Ammonisce infatti Lipsio che

> […] la crudeltà *procura più timore che potere*. *Il timore e il terrore, però, non sono saldi vincoli di amore: appena rimossi, quanti avranno cessato di temere inizieranno ad odiare. E, trovati i capi, prenderanno coraggio*[132].

Esercitare la clemenza conduce, inoltre, alla gloria, poiché «*nulla avvicina in maggior modo gli uomini agli dèi se non il procurare salvezza ad altri uomini*»[133]. Essa, tuttavia, – come d'altronde aveva sostenuto Seneca stesso – necessita di essere praticata *cum iudicio*, «perché senza di quello essa sarebbe debolezza e mollezza, e dunque una iattura e non certo una virtù»[134]. Anche nei confronti della

meno compiere l'ultimo dei sacrilegi, finché tale delitto era rimasto senza legge. Con la loro profondissima saggezza, infatti, quegli uomini sommi, abilissimi conoscitori della natura, preferirono trascurare quell'atrocità in quanto incomprensibile e collocata oltre i confini dell'arditezza umana, piuttosto che mostrare, mentre la punivano, che la si poteva compiere sul serio; pertanto, i parricidi iniziarono a esserci insieme con quella famosa legge e fu la pena a svelar loro quel gesto scellerato […]».

[131] *Ibidem*. Una riproposizione fedele della tesi di Seneca, *La clemenza*, I, 12, 4, cit., p. 215: «Un timore ben disciplinato, infatti, mitiga gli animi, mentre uno forte e persistente, che sospinge in frangenti disperati, ridesta all'arditezza chi langue e lo esorta a saggiare ogni via di scampo».

[132] Ivi, p. 187.

[133] Ivi, II, 12, p. 181. Da confrontare con Seneca, *La clemenza*, I, 5, 6-7, cit., p. 173: «Non s'addice al re un'ira efferata e inflessibile, poiché egli non si eleva molto al di sopra di colui al cui livello si pone andando in collera; se invece concede la vita, [se] concede l'incarico a chi è sotto processo e si meriterebbe di perderlo, fa ciò che non è permesso a nessuno, tranne che al padrone del mondo: la vita, infatti, può essere tolta anche a un superiore, ma non può essere concessa se non a un inferiore. Salvare è privilegio di una condizione di fortuna più elevata, che deve essere ammirata soprattutto quando le succede di avere il medesimo potere degli dèi, grazie ai quali veniamo alla luce, buoni e cattivi. Attribuendo pertanto a sé l'animo degli dèi, il principe veda di buon grado alcuni tra i cittadini, poiché sono utili e buoni, altri li lasci vivere per far numero; si rallegri dell'esistenza di certuni, tolleri quella di altri». E con Seneca, *La clemenza*, I, 7, 1, cit., p. 177: «Dal momento che ho fatto cenno agli dèi, non potrò far cosa migliore per il principe che stabilire questo come esempio qui conformarsi, affinché egli voglia essere per i cittadini quale vorrebbe che gli dèi fossero per lui».

[134] Ivi, II, 13, pp. 183-185. Da confrontare con Seneca, *La clemenza*, I, 2, 2, cit., pp. 153, 155: «Non sta bene, tuttavia, perdonare in modo indiscriminato: infatti, quando è cancellata la distinzione tra cattivi e buoni, ne conseguono disordini e vizi dilaganti. Bisogna pertanto far uso di un certo discernimento, che sappia distinguere i caratteri curabili da quella senza speranza. È necessario possedere una clemenza che non sia né rivolta indiscriminatamente a tutti né inaccessibile, poiché perdonare tutti è segno di crudeltà tanto quanto non perdonare nessuno. Dobbiamo mantenere la giusta misura, ma, poiché un equilibrio perfetto è arduo, quanto andrà oltre la linea dell'equità faccia volgere la bilancia dalla parte più umana».

clementia, quindi, vige il principio stoico per cui la *moderazione* costituisce la *conditio sine qua non* per l'affermazione della virtù.

1.3 *Il soggetto e la città divisa: dai* publica mala *del* De constantia *al* bellum civile *del VI libro della* Politica

Alla luce di quanto abbiamo sino ad ora constatato, riteniamo imprescindibile estendere la nostra attenzione dall'esame dell'influenza esercitata dai conflitti civili europei sulla genesi e la strutturazione della riflessione politica lipsiana quale spazio teorico votato alla ricomposizione della diade concettuale oppositiva di *ordine* e *conflitto*, all'analisi della conformazione concretamente assunta dal *bellum civile* nel *De constantia* e nei *Politicorum libri sex*. Siamo, infatti, convinti che rappresenterebbe un segno di grave leggerezza interpretativa sminuire il peso esercitato dall'esperienza di questa specifica forma di conflittualità, intendendolo semplicemente come effetto della sofferta partecipazione di Lipsio al peculiare andamento assunto dal conflitto civile olandese, e dell'indiretta cognizione delle vicende delle lotte civili e confessionali francesi. Ricondurre la centralità assunta dai dissidi civili nel sistema etico-politico lipsiano esclusivamente alla forte impressione psicologica ed emotiva determinata dalle contingenze esterne del momento, comporterebbe un ridimensionamento di fatto dell'esperienza del *bellum civile* e del relativo concetto: fare esperienza del conflitto, anche della manifestazione più estrema dell'umana conflittualità, non ne determina di per sé l'elevazione a *pietra angolare* di un programma di rinnovamento pedagogico, etico e politico. Se le cose stessero semplicemente in questi termini, non solo risulterebbe arduo ribadire la natura non episodica e non estemporanea dell'interesse di Lipsio per il fenomeno della guerra civile, ma non si potrebbe cogliere appieno il significato della definizione del *bellum civile* quale *esperienza politicamente fondativa* e come *nozione paradigmatica* nell'ambito del sistema filosofico lipsiano.

È necessario, dunque, esplicitare il fulcro della prospettiva interpretativa che ci ha guidato nella presente indagine: è nostra opinione che l'asserita centralità del *bellum civile* nel complesso della riflessione etico-politica di Giusto Lipsio rifletta il riconoscimento, al fondo di questa radicale forma di inimicizia, di una dinamica i cui effetti distruttivi e destrutturanti investono tanto la relazione che intercorre tra la soggettività e il mondo esterno quanto il rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso. In questo senso, riteniamo sia legittimo ipotizzare che tanto le vicende che segnarono le lotte civili dei Paesi Bassi quanto gli episodi più significativi delle guerre di religione in Francia non rappresentino altro, nell'ottica di Lipsio, che manifestazioni storiche particolari di una pressoché inesorabile "legge di sviluppo" relativa ai corpi politici e sociali e agli individui che li compongono. E proprio al fine di neutralizzarne, limitarne o quantomeno posporne i nefasti esiti autodistruttivi, altrimenti destinati inesorabilmente a ripresentarsi ciclicamente, Lipsio procedette – come abbiamo già accennato – nella direzione della contemporanea fondazione e polarizzazione di spazi interni ed esterni, privati e pubblici, attraverso i quali neutralizzare le dinamiche conflittuali (come vedremo di chiara origine passionale) responsabili sia dello smarrimento dell'unità del sé che del venir meno dell'unità della comunità politica.

Prima di entrare nel merito di questi aspetti cruciali della teorizzazione politica del brabantino, non possiamo però perdere di vista l'obiettivo che ci siamo posti poco sopra: quello cioè di cogliere il significato più profondo del vincolo, istituito da Lipsio, tra il processo di riforma della soggettività e il programma di fondazione/rifondazione di un nuovo ordine politico pacificato. Tentando di cogliere il significato di questo duplice movimento di pensiero guardando innanzitutto all'articolazione dell'antitesi concettuale delle nozioni di *ordine* e *conflitto*, abbiamo potuto constatare la centralità, perlomeno sul piano esperienziale, di quella forma radicale di conflittualità che va sotto il nome di guerra civile. Ora, ad una primissima lettura, la scelta di orientare il proprio progetto etico-politico verso la duplice finalità della riforma della soggettività e della riforma degli ordini mondani, può essere spiegata rinviando alla coscienza

dell'esistenza di un'affine trama conflittuale, e pertanto di identiche esigenze di ordine, tanto nella dimensione della vita associata quanto sul piano dell'individualità isolata. Una simile ipotesi suggerisce, inoltre, la possibilità di intendere la circolarità di riforma della soggettività e riforma degli ordini politico-sociali come esito della volontà di esercitare una medesima *attività diagnostica* e *terapeutica* nei due campi distinti dell'*interiorità del soggetto* e dell'*esteriorità della vita politica*. Tuttavia, è forte il rischio di incappare in un grave anacronismo storiografico: approcciandosi astoricamente ai concetti, diviene quasi naturale attribuire alle nozioni di *individuo* e *comunità*, *interiorità* ed *esteriorità*, *sfera privata* e *sfera pubblica*, un grado di autonomia, chiarezza e definizione concettuale per nulla scontati nell'orizzonte teorico-politico della prima modernità, e si finisce in questo modo per interpretare gli *approdi* del programma etico-politico di Lipsio alla stregua di *premesse* della sua riflessione: confortati in ciò dalle acquisizioni più radicate e diffuse nella storiografia filosofica che ha preso ad oggetto il pensiero politico dell'umanista di Overijse, riteniamo che una rigorosa distinzione delle coppie concettuali ora menzionate non figuri come premessa della riflessione politica lipsiana, ma che rappresenti, invece, uno dei frutti più rimarchevoli della sua strategia teorico-politica, che abbiamo già descritto come votata alla neutralizzazione delle cause di natura passionale responsabili dell'insorgere delle forme più radicali di conflittualità.

Come risulterà ormai evidente, le premesse di tale strategia politica devono essere ricercate precisamente nell'esperienza limite del *bellum civile*. E ciò in virtù della sua radicale ambivalenza, ovvero del fatto che essa definisce processi estremi di distruzione e disarticolazione di *unità fondamentali*, in assenza delle quali però il concetto stesso di guerra civile verrebbe privato di ogni consistenza teorica. Da ciò consegue che l'aspetto teoricamente più rilevante e gravido di conseguenze insito nella moderna configurazione della nozione di *bellum civile* consiste nel fatto che essa, descrivendo uno spazio di radicale confusione, conflagrazione ed estremizzazione di opposti, piuttosto che costituirsi come un concetto politico tra gli altri, rappresenta il terreno principale a partire dal quale si sono poste le basi

per lo sviluppo dell'apparato concettuale della politica moderna. Ed è questa la principale ragione dell'attribuzione al *bellum civile* di una *funzione paradigmatica* nell'ambito del pensiero politico della prima età moderna.

Tuttavia, è nostra opinione che Lipsio spinse la sua riflessione al di là della constatazione della già menzionata radicale ambivalenza insita nell'esperienza della guerra civile; e cioè del fatto che questa «presupponga l'esistenza di una comunità politica»[135] pur essendo «il prodotto del disfarsi di quella comunità e dell'emergere (o del riemergere) di identità parziali più forti di quella comune»[136]. L'ipotesi che intendiamo vagliare attentamente nelle pagine che seguono connette, infatti, la centralità del *bellum civile* nell'economia generale della riflessione etico-politica di Lipsio alla presa di coscienza da parte del brabantino della seguente circostanza fondamentale: il fatto cioè che la dinamica autodistruttiva che definisce l'esperienza limite del *bellum civile* non circoscrive i suoi nefasti effetti al solo piano dei corpi politici e sociali, ma coinvolge contemporaneamente anche la sfera della soggettività, ponendo così in primo piano la necessità di ridefinire la relazione tra *io* e *mondo*. Di conseguenza, solo dopo aver riconosciuto la guerra civile nel suo significato più profondo di fenomeno di massima disarticolazione tanto dell'*unità politica fondamentale* (la comunità politica) quanto del *soggetto*, riteniamo si possa comprendere pienamente il senso della circolarità, stabilita da Lipsio, tra la riforma della soggettività e quella degli ordinamenti mondani. Circolarità che, per converso, non è altro che il segno dell'impossibilita di procedere alla fondazione di un nuovo ordine politico-sociale pacificato, senza la contemporanea costruzione di un *centro di soggettività* capace di *agire eticamente* e *politicamente* su di sé e nel mondo proprio perché parzialmente autonomo da esso, ossia libero dagli inganni dell'*opinione* e dalle lacerazioni determinate dalle *passioni* che "infestano" la sfera mondana.

Tenendo presente la definizione appena proposta di guerra civile quale massima manifestazione della disarticolazione dell'originaria *unità del corpo politico* e

[135] A. Colombo, *Guerra civile e ordine politico*, Roma-Bari, Laterza, 2021, p. 205.
[136] *Ibidem.*

dell'*unità del sé* (dalla cui centralità discende un programma etico-politico fondato sul nesso circolare che lega la costruzione e la cura di una soggettività incentrata sulla *constantia*[137] e la fondazione di un nuovo ordine politico pacificato[138]), crediamo si possa individuare una strategia discorsiva unitaria alla base della trattazione dei *publica mala* nel *De constantia* e dell'esame del VI libro della *Politica* relativo alle cause del *bellum civile* e alle possibili strategie di prevenzione e risoluzione dello stesso. Da un lato, infatti, un'attenta lettura del VI libro della *Politica* non soltanto permette di cogliere le ragioni dell'elevazione del *bellum civile* a principale paradigma interpretativo della conflittualità politica e confessionale della prima età moderna, ma conferma in via definitiva l'intenzione di Lipsio di muovere il suo impegno intellettuale verso la codificazione di precise strategie di neutralizzazione del conflitto. Dall'altro, la serrata riconsiderazione dei *publica mala* portata avanti da Langio nel *De constantia* può essere interpretata non soltanto come la prima tappa di una *"terapia" delle scissioni del sé,* ma anche come una strategia funzionale al superamento di quell'atteggiamento di *rifiuto del mondo* e di *fuga* da esso (assunto dal giovane Lipsio all'inizio del dialogo), in presenza del quale vengono meno le precondizioni per la "costruzione" di quel nucleo duro di soggettività su cui fondare l'efficacia di ogni agire etico e politico nel mondo.

In virtù di queste considerazioni, dunque, intendiamo procedere a ritroso, partendo cioè dallo studio del libro VI della *Politica* per giungere ad esaminare il nesso che nel *De constantia* lega la natura dei *publica mala* alle diverse manifestazioni del fenomeno della *perdita* o *scissione del sé*.

[137] La virtù della *constantia* deve essere intesa come «la forza invincibile di un animo retto che non si lascia esaltare né abbattere dalle cose esterne e fortuite […], insita nell'animo non a causa dell'opinione ma del retto giudizio e della retta ragione» (Giusto Lipsio, *La costanza*, I, 4, cit., p. 86).

[138] Un'operazione incentrata principalmente sull'esercizio della *prudentia* e sull'applicazione alla dimensione politica, militare, amministrativa e religiosa di pratiche di disciplinamento del sostrato passionale.

1.4 *La patologia mortale del corpo politico: il* bellum civile *nel VI libro della* Politica

Come abbiamo più volte anticipato, il VI e ultimo libro della *Politica* testimonia la volontà di Lipsio di fornire una definizione il più possibile univoca dell'essenza della guerra civile, e un'analisi delle sue cause e delle possibilità di farvi fronte. Osservando nel suo complesso l'impianto discorsivo che sorregge gli otto capitoli che compongono il VI libro, salta immediatamente all'occhio, da un lato, l'identificazione del *bellum civile* con la *patologia mortale* del corpo politico, e dall'altro la conseguente scelta di approcciare ad un simile oggetto di indagine assumendo una "prospettiva clinica", fondando cioè l'esame della realtà socio-politica sul metodo di osservazione indiziario e congetturale che già si era affermato nella logica casistica della scienza medica cinquecentesca. La definizione della dinamica più generale sottesa al *bellum civile*, la scomposizione del fenomeno nelle sue *cause prossime* e *remote* e l'esame particolareggiato di queste ultime sono, infatti, incentrati su una peculiare articolazione di *exempla* del passato e *sententiae* e *praecepta* relativi al tempo presente e al tempo futuro, la quale rinvia al rapporto tra le fasi della conoscenza "diagnostica", della previsione "prognostica" e dell'ipotesi "terapeutica" che definiscono la pratica medica.

In considerazione anche del frequente impiego della terminologia medica da parte dello studioso di Overijse, e della funzione tutt'altro che irrilevante svolta dalla metafora organicistica nella sua teoria politica, l'individuazione a fondamento dell'impianto argomentativo del VI libro della *Politica* dei principi conoscitivi e delle logiche operative della medicina naturalistica cinquecentesca ci obbliga ad una ulteriore digressione intorno al contesto culturale e intellettuale nel quale ha preso forma il programma etico-politico che è oggetto della presente indagine. Numerosi studiosi da differenti prospettive interpretative hanno sottolineato come, soprattutto a partire dall'età rinascimentale, la medicina, in qualità di scienza pratica e particolare, abbia rappresentato un solido punto di appoggio, se non addirittura il principale modello metodologico e operativo, per lo sviluppo della riflessione politica della prima età moderna. Il frutto più

manifesto dell'ascendente esercitato dai saperi naturalistici rinascimentali può, dunque, essere rinvenuto nella trasposizione – cui poco sopra abbiamo accennato – all'analisi della realtà politica dei metodi della *diagnosi*, della *prognosi* e della *terapia* che scandiscono l'arte medica. A tal proposito, riteniamo che un simile sviluppo rappresenti la logica conseguenza della condivisione da parte di questi due campi del sapere e dell'agire umano (in questa fase del loro sviluppo storico) di un comune orizzonte *induttivo*, *congetturale* e *probabilistico*. Tale condivisione è, a propria volta, foriera di importanti conseguenze epistemologiche e metodologiche. Come ha segnalato Aurelio Musi, infatti:

> Se la medicina come la politica si avvalgono di procedure non assolute, ma probabili, allora discendono due conseguenze importanti: la loro integrale pertinenza al mondo della storia; il primato della pratica sull'astrazione e sulla teorizzazione[139].

Detto altrimenti, l'identico orientamento dell'indagine teorica a fini pratici e operativi, la comune tendenza a configurarsi quali *saperi congetturali* e *indiziari*, e la condivisione di un affine *procedimento induttivo* (che dalla scomposizione del *caso particolare* cerca di ricavare *leggi generali di sviluppo*), rivelano altresì la comune centralità dell'*esperienza del particolare* e della *cognizione del passato* ai fini della costruzione di un sapere e di un insieme di pratiche capaci di incidere concretamente nello sviluppo dei processi reali, siano essi di natura fisiopatologica o di natura socio-politica. Il senso della metafora organicistica applicata al corpo politico-sociale, e dell'impiego del lessico medico nell'esame delle realtà e delle dinamiche politiche, non si esaurisce, quindi, nell'efficacia stilistica, retorica ed evocativa delle analogie relative agli oggetti principali di questi due campi del sapere (il corpo umano e il corpo politico), bensì riflette une vera e propria prossimità epistemologica e metodologico-operativa.

La questione, appena emersa, del ruolo "giocato" dall'*esperienza del particolare* e dalla *cognizione del passato* assume, poi, particolare rilevanza in

[139] A. Musi, *La disciplina del corpo. Le arti mediche e paramediche nel Mezzogiorno moderno*, Napoli, Guida, 2011, p. 75.

vista di una corretta comprensione dei presupposti generali entro i quali si sviluppò il pensiero politico della prima modernità. Presupposti che riteniamo debbano essere chiaramente distinti dai fondamenti di quel movimento di pensiero comunemente noto come *scienza politica moderna*. Non potendo soffermarci adeguatamente in queste pagine su di un tema così rilevante, ci limitiamo a suggerire la possibilità di rintracciare i principali presupposti concettuali di un approccio compiutamente scientifico (nel senso moderno dell'espressione) alla politica nei seguenti "principi": in primo luogo, nella negazione dell'esistenza di un *ordine naturale* del mondo delle cose, a causa della loro evidente irrazionalità e conflittualità; in secondo luogo, nella pretesa di fondare *ex nihilo*, e con assoluto rigore razionale e geometrico, un ordine artificiale privato dell'irrazionalità e della conflittualità che gravano sulla concreta esistenza umana; e, infine, nella conseguente svalutazione dell'*esperienza del particolare* e della conoscenza della storia[140]. Se quindi, come scrive Giuseppe Duso, all'origine della concezione moderna dell'uomo e della politica «sta la denuncia della non scientificità della riflessione etica, che è anche politica, dell'antica *praktiké epistéme*»[141] – la quale è riconducibile appunto alla circostanza che l'esperienza figura come «elemento determinante per questo modo antico di intendere la scienza pratica»[142], essendo essa indispensabile «per conoscere l'animo umano e la modalità dei rapporti tra gli uomini, elementi questi dell'agire umano non riconducibili ad un oggetto

[140] Sulla paternità hobbesiana della cosiddetta "frattura epocale" posta in essere dalla scienza politica moderna si rimanda a G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Monza, Polimetrica, 2007, p. 44-45: «Con Hobbes si assiste esplicitamente al tentativo di azzerare il modo di pensare la politica proprio dell'antica scienza pratica […]. L'azzeramento del pensiero della filosofia pratica è accompagnato dalla negazione del ruolo che l'esperienza rivestiva nel modo antico di pensare la politica. La realtà delle associazioni umane non è più significativa e queste sono considerate come irregolari e ingiuste. È lo *stato di natura*, inteso non certo come stato *originario* dell'uomo, ma come situazione in cui l'uomo si troverebbe fuori dalla società, a costituire lo stratagemma teorico utile a questa operazione, con la quale si viene a creare uno spazio libero, una *tabula rasa*, su cui una nuova scienza, che si ispira al rigore geometrico, può tracciare le sue linee per garantire finalmente pace e ordine tra gli uomini».
[141] Id., *Introduzione*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Roma, Carocci, 2015, p. 20.
[142] *Ibidem*.

dall'esattezza matematica»[143] –, ne consegue che a mutare radicalmente nel passaggio dall'antica *praktiké epistéme* alla *moderna scienza della politica* è la relazione tra *esperienza diretta* della realtà politica, *cognizione indiretta* della stessa ottenuta mediante la conoscenza del passato e rispettiva *concettualizzazione.* E ciò nel senso che è stato magistralmente descritto da Merio Scattola, secondo il quale:

> Se nelle dottrine (antiche e) medievali l'esperienza rimaneva per dire fissa, sia come trama di un ordine eterno sia come origine del moto perpetuo della condizione umana, mentre le idee chiamate a descriverla plasmavano su di essa per successive variazioni, ora fisso è il concetto, mentre l'esperienza è il variabile indeterminato che nel concetto deve trovare posto, venendovi conficcato a forza[144].

Come è chiaro, il programma etico-politico di Giusto Lipsio non prevede affatto né di inserire a forza il *caso particolare* e *concreto* nella *struttura unificante del concetto,* né di ridurre l'*esperienza diretta* e il *sapere storico* ad elementi marginali e accessori rispetto alla perfetta coerenza interna di un apparato concettuale geometricamente (e quindi astrattamente) costruito. Esso, infatti, rappresenta una delle massime espressioni di quella *declinazione pratica del sapere politico* tipicamente primo-moderna, il cui segno più distintivo può forse essere colto nella sua natura mediana. Nel fatto cioè di configurarsi come pensiero del politico che funge da "ponte" tra due mondi: il già trapassato mondo classico e quello medievale in lenta ma progressiva agonia, e il mondo moderno destinato a prenderne il posto. Mondi caratterizzati da modalità difficilmente conciliabili di intendere la vita, l'uomo e la politica. In questo senso, l'itinerario filosofico di Lipsio si situerebbe nel mezzo di quella svolta epocale che Stephen Toulmin ha descritto nei termini di un passaggio da una filosofia pratica fondata sulle metodologie dalla medicina clinica, del sapere e della prassi giuridica, della

[143] *Ibidem.*
[144] M. Scattola, *Introduzione,* in *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna,* cit., p. 24.

casuistica morale e della retorica applicata al ragionamento, ad una declinazione marcatamente teoretica del sapere filosofico[145], focalizzata cioè sulla ricerca di principi atemporali e universalmente validi e, pertanto, implicante una svalutazione della comunicazione *orale* in favore della forma *scritta*, del *locale* a beneficio del *generale*, del *particolare* a vantaggio dell'*universale* e, infine, della *temporalità* rispetto all'*atemporale eternità*.

Collocando la riflessione politica di Lipsio all'interno della più generale cornice teorica che abbiamo appena esaminato per grandi linee, risulta con evidenza come tanto la decisione di congetturare una *terapia* del *bellum civile* combinando insieme i metodi della *diagnosi* e della *prognosi* dell'analisi medica, quanto più in generale la scelta di strutturare la *Politica* contemporaneamente come uno *speculum principis* dalle evidenti finalità pedagogico-politiche e come un testo di *loci communes* fatto di costanti rimandi ad *exempla* e *sententiae* delle *auctoritates* del passato, non possano in alcun modo essere ridotte a mere scelte stilistiche. Esse, al contrario, riflettono una piena e consapevole elevazione della conoscenza storica a «fonte stessa della scienza del governo»[146], nonché l'individuazione negli *exempla particolari* della storia dello strumento cardine di una prassi di governo del sé e della società fondata sull'*imitazione di modelli esemplari*[147]. In questo senso, è allora possibile applicare alla riflessione politica di Lipsio quanto Luigi Zanzi ha asserito in merito alla funzione della storia nel metodo di Machiavelli,

---

[145] S. Toulmin, *The Hidden Agenda of Modernity*, New York, Free Press, 1990, p. 34: «*These four changes of mind - from oral to written, local to general, particular to universal, timely to timeless - were distinct; but, taken in an historical context, they had much in common, and their joint outcome exceeded what any of them would have produced by itself. All of them reflected a historical shift from practical philosophy,whose issues arose out of clinical medicine, iuridical procedure, moral case analysis, or the rhetorical force of oral reasoning, to a theoretical conception of philosophy* […]».

[146] Giusto Lipsio, *La Politica, De consilio et forma nostri operis*, cit., Vol. I, t. I, p, 23.

[147] A nostro parere una vera e propria dichiarazione di intenti in questa direzione la si può trovare in *Politica* I, 9, dove Lipsio, dopo aver definito la memoria madre della *prudentia*, asserisce della storia, «la quale altro non è che l'anima e la *vita della memoria*», che «veramente è maestra, poiché in essa *come in uno specchio tu puoi ornare e forgiare la tua vita a imitazione delle virtù altrui.* Nella storia, *questo soprattutto è utile e salutare, l'avere davanti agli occhi esempi di ogni genere testimoniati da un'illustre tradizione; di qui potrai apprendere ciò che devi imitare per il bene tuo e dello Stato, e ciò che devi evitare, perché turpe nelle cause e negli effetti*» (Ivi, I, 9, p. 119).

ovvero che questa diviene «principio esplicativo delle cose ed insieme premessa operativa»[148], in quanto «il passato mostra in quale natura ha radici il presente, donde esso cresce e come in esso ci si può innestare»[149]. Il che, conseguentemente, vuol dire riconoscere l'adesione dell'umanista brabantino alla svolta compiuta dal segretario fiorentino «da una considerazione retorico-filologica di tutti i casi di azione umana conservati dalla tradizione […] ad una ricostruzione storiografica dell'esperienza passata per ottenere una spiegazione idonea a far sì che dal passato si possa avere utile esperienza [per il futuro]»[150].

Questa digressione, necessaria a chiarire il quadro epistemologico e metodologico nel quale si inserisce la riflessione politica lipsiana, è importante anche al fine di fissare in forma definitiva i punti di contatto e le differenze che intercorrono tra il programma etico-politico dell'umanista brabantino e i più generali processi di riconsiderazione del binomio di *ordine* e *conflitto* svoltisi nell'ambito della contemporanea riflessione giuspolitica e giusinternazionalistica. Abbiamo, in effetti, più volte sostenuto l'opportunità di collocare il programma etico-politico di Giusto Lipsio all'interno dell'orizzonte teorico della conservazione politica, in quanto votato a risolvere l'antitesi concettuale di ordine e conflitto attraverso la fondazione e la contemporanea polarizzazione degli spazi dell'*interiorità* e dell'*esteriorità*, della *privatezza* e della *sfera pubblica*. E all'inizio del presente capitolo abbiamo segnalato l'affinità di una simile strategia con le trasformazioni semantiche e concettuali cui andò incontro la nozione di guerra nella riflessione giusinternazionalista della prima età moderna. Un complesso movimento di pensiero che Merio Scattola ha significativamente descritto come teso a neutralizzare il conflitto attraverso meccanismi di esternalizzazione, ovvero mediante la dislocazione dello stesso in uno spazio

[148] L. Zanzi, *I "segni" della natura e i "paradigmi" della storia: il metodo del Machiavelli*, Manduria, Lacaita, 1981, p. 91.
[149] *Ibidem.*
[150] Ivi, pp. 278-279.

neutro ed esterno[151]. È qui evidente il riferimento alle note tesi di Carl Schmitt sui processi di limitazioni del conflitto attraverso la *giuridificazione* e la *statualizzazione* della guerra, i quali caratterizzerebbero la genesi del cosiddetto *ius publicum europeum*. Come è ampiamente noto, la ricostruzione schmittiana dello *ius publicum europaeum* ruota intorno al rifiuto dell'identificazione del concetto neutrale di nemico con quello discriminatorio di criminale operata dai teorici medievali del *bellum iustum*, da cui in ultima istanza dipenderebbe la degenerazione del *bellum iustum* nel fenomeno della guerra totale e della *stasis*[152]. La neutralizzazione delle distruzioni arrecate dalla guerra totale e dai conflitti civili passava, dunque, per il processo di *statualizzazione* della guerra, il quale a sua volta richiedeva l'elevazione degli Stati territoriali al rango di *personae morales*. Solo attribuendo alle autorità statali la medesima dignità giuridico-politica, e circoscrivendo a queste stesse l'esercizio della guerra, il nemico poteva infatti cessare di «costituire qualcosa "che deve essere annientato"»[153] per trasformarsi in avversario di egual rango con cui sarebbe addirittura stato possibile stipulare un trattato di pace a conclusione della contesa militare.

Da quanto detto, sembra legittimo dedurre che anche per Schmitt la guerra civile figura come uno dei principali moventi dell'intero sviluppo dello *ius publicum europaeum*. E tuttavia, tale constatazione ci pone di fronte ad un paradosso apparentemente irresolubile se è vero, come hanno affermato tanto Luca

[151] M. Scattola, *Introduzione*, in *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, cit., p. 32: «Il conflitto che domina le relazioni tra i singoli uomini, tra gli "individui elementari" dello stato di natura, viene risolto immaginando e creando individui di grado superiore [gli Stati] all'interno dei quali il dissidio tra gli uomini può essere azzerato nella misura in cui tali nuovi soggetti si fanno carico del conflitto, lo assumono al loro livello e si propongono come le uniche istanze legittimate a produrlo e a gestirlo».

[152] Ad esempio, riferendosi al divieto dell'uso in guerra di frecce e di macchine di lunga gittata Schmitt scrive che «Meno noto, ma assai più importante, è il fatto che la Glossa avesse subito reso problematica l'efficacia di questo divieto, rovesciandolo anzi nel suo contrario, in quanto lo riferiva alla sola guerra ingiusta, mentre nella guerra giusta ogni mezzo era lecito alla parte che si trovava nel giusto. La connessione tra guerra giusta e guerra totale si fa qui già visibile. Nelle guerre tra fazioni confessionali dei secoli XVI e XVII si era inoltre vista la connessione, non meno importante, tra la guerra giusta e totale e la guerra interna, cioè la guerra civile» (C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991, p. 165).

[153] Ivi, p. 166.

Scuccimarra quanto Eugenio Di Rienzo, che il *bellum civile* finì per essere sostanzialmente escluso dai processi di *giuridificazione* dell'esperienza bellica ora sinteticamente tratteggiati. Le ragioni dell'esclusione del conflitto civile dalla *guerre en forme* dello *ius publicum europaeum* andrebbero così ricercate, da un lato, nella circostanza che esso «poneva in causa non più un conflitto all'interno del quadro del diritto internazionale, bensì uno scontro sui fondamenti di esso, per il quale lo *jus publicum europeum* non poteva predisporre regole»[154]; e dall'altro nella «decisa ridefinizione del vocabolario politico dell'epoca, in virtù della quale la "guerra non pubblica", intesa come "guerra non statale", non solo era per principio ingiusta, ma non poteva più nemmeno essere considerata propriamente "guerra nel senso del nuovo diritto internazionale"»[155]. Detto altrimenti, il *silenzio* in merito alla guerra civile, l'incapacità di *definirla* e di tracciarne rigorosamente i confini, non rappresentano indici di disinteresse per il tema, ma al contrario rivelano la centralità di un'esperienza qualificantesi al contempo come *assurdità logica* e *negatività assoluta*. La riflessione *de bello* imperniata sullo *ius naturae* e sullo *ius gentium* scontava, infatti, l'incapacità strutturale di applicare al fenomeno del *bellum civile* un apparato categoriale e concettuale sorto in funzione della radicale negazione della suddetta esperienza conflittuale.

Ora, è vero, come è stato da più parti osservato, che la riflessione politica di Lipsio condivide con gran parte della contemporanea trattatistica *de bello* l'assunzione dell'assolutismo monarchico come unica prospettiva di governo in grado di garantire la conservazione della pace e della concordia all'interno della comunità politica; ed è vero pure che nella *Politica* si può agevolmente scorgere «quel processo di "necessaria" monopolizzazione statuale del legittimo esercizio della forza fisica che a livello categoriale avrebbe condotto ad una sempre più netta separazione tra l'universo della "guerra" e quello della "guerra civile", aprendo la strada ad una modalità peculiarmente moderna di concettualizzazione della

[154] E. Di Rienzo, *Il diritto delle armi. Guerra e politica nell'Europa moderna*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 46.
[155] L. Scuccimarra, *Combattere con le parole. Note sulla semantica della guerra civile nella prima età moderna*, in «Giornale di Storia Costituzionale», XXVI, 2 (2013), pp. 45-63, ivi p. 52.

politica»[156]. Se però, come abbiamo visto, il valore assegnato all'*esperienza diretta* della realtà politica e al *sapere storico* allontanano Lipsio dalla pretesa di fondare *ex nihilo* un ordine politico radicalmente artificiale, del tutto privo della naturale conflittualità che caratterizza la concreta esistenza umana, ne consegue che la strategia di risoluzione della guerra civile da lui adottata non poteva che essere molto diversa da quella incentrata sulla sua espulsione dall'*ordine del dicibile*. Strategia che, come abbiamo visto, si fondava a sua volta sulla radicale negazione della consistenza concettuale e della coerenza interna del *bellum civile*. In Lipsio, invece, la presenza costante del conflitto nella trama della storia umana, nonché il ciclico ripresentarsi dei dissidi civili, testimoniano l'esistenza di limiti invalicabili per l'agire politico dell'uomo. Questi sono a propria volta riconducibili al *fato*, ovvero alla prima «causa remota» del *bellum civile*, che nelle pagine del VI libro della *Politica* assume le sembianze di una *ferrea legge evolutiva* da cui nessuna realtà politica può in ultima istanza esimersi,

> perché dagli avvenimenti di ogni epoca appare certo che Dio, quasi in modo solenne, per mezzo del fato manda in rovina grandi imperi. *La grandezza precipita su se stessa: alla crescita della prosperità gli dei posero questo limite*[157].

Ed è vana l'illusione di chi crede di poter sfuggire al decreto divino che stabilisce che:

> *Nulla è immune dal pericolo dei cambiamenti: non ne è esente la terra, né il cielo, né l'universo intero nella sua armonia. Benché sia retto dall'azione di Dio, esso non conserverà eternamente quest'ordine, ma verrà un giorno che ne cambierà il corso. Tutte le cose procedono secondo ordini ben definiti: debbono nascere, crescere, morire*[158].

Naturalmente, se è vero che da simili presupposti non poteva generarsi una teoria politica fondata sulla pretesa dell'assoluta eradicazione dall'ordine politico-

[156] Ivi, pp. 49-50.
[157] Giusto Lipsio, *La Politica*, VI, 2, cit., Vol. I, t. II, p. 693.
[158] Ivi, p. 697.

sociale del conflitto in generale, e del *bellum civile* in particolare, cionondimeno queste stesse premesse non guidarono Lipsio nel vicolo cieco della *passiva inazione politica*, bensì mossero la sua riflessione in direzione di una codificazione (perlopiù implicita) di una vera e propria *politica medica* o *medicina politica*, avente ad oggetto il *sostrato pulsionale/passionale* dei corpi individuali e collettivi. Da ciò, in definitiva, consegue che l'originalità, se così si può dire, del programma etico-politico lipsiano deve essere ricercata non tanto nell'ideazione di una dottrina politica sistematica dal carattere radicalmente innovativo e nella progettazione di un coerente modello istituzionale, quanto piuttosto nella proposta di una *integrale ed incessante* (perché sempre fallibile) *terapia politica delle passioni*, e nella conseguente codificazione di *pratiche di disciplinamento* e *auto-disciplinamento* del *sostrato pulsionale/passionale* dei concreti protagonisti, sia attivi che passivi, delle dinamiche politiche e sociali.

Alla luce delle considerazioni ora svolte, è giunto il momento di esaminare nel dettaglio gli aspetti maggiormente significativi della trattazione lipsiana dell'essenza del *bellum civile*, delle sue «cause prossime e remote» e delle condotte da adottare al fine di prevenirlo o per porvi fine.

Segnaliamo sin da subito che la struttura argomentativa adottata qui dal brabantino rinvia già ad un preciso programma di intenti e ad una chiara qualificazione generale dell'oggetto dell'indagine. Lipsio, infatti, precisa quasi immediatamente di non aver alcuna intenzione di «discutere sul modo di condurre una guerra civile»[159], e ciò non semplicemente perché «è simile o addirittura identico a quanto detto a proposito delle guerre esterne»[160], ma soprattutto in virtù del fatto che «il saggio principe non deve tanto pensare a come condurla, quanto a come evitarla»[161]. D'altra parte, la necessità per il sovrano di assumere un atteggiamento prudenziale finalizzato a prevenire simili sviluppi è sancita nelle righe immediatamente seguenti:

[159] Ivi, p. 692.
[160] *Ibidem.*
[161] *Ibidem.*

> E certamente è necessario estinguere le scintille alle origini dei moti civili o, una volta accese, nessuna prudenza umana ti manterrà indenne. Conseguenza necessaria sarà la distruzione o la rivoluzione [*Necessario aut interitus consequetur, aut mutatio rerum*][162].

Già da queste affermazioni preliminari si può facilmente cogliere la connotazione radicalmente negativa del concetto, la quale è sancita, come abbiamo anticipato, dalla sua identificazione con la *patologia mortale* del corpo politico. Circostanza che conferma la compiuta collocazione della trattazione lipsiana nel novero dei processi primo-moderni di risemantizzazione negativa della categoria di *bellum civile*, rispetto alla connotazione neutrale di *guerra cetuale* attribuitagli dai pensatori politici tardomedievali[163]. Tuttavia, è bene precisare che lo studioso di Overijse non recepì in modo passivo questi fenomeni di risemantizzazione, ma vi contribuì attivamente attraverso il suo lavoro filologico e il costante rimando alle *auctoritates* dell'antichità classica, se è vero che – come sostiene ancora Scuccimarra – fu proprio in virtù della rinnovata vitalità di cui godettero in particolare le fonti classiche latine che il termine assunse il significato radicalmente negativo di «forma radicalizzata di "*discordia civium*" capace di mettere in questione i fondamenti stessi del patto associativo»[164]. L'equiparazione del bellum civile alla *patologia mortale* del corpo politico è, non a caso, portata avanti sin dalle primissime pagine che aprono il VI libro della *Politica*, mediante la tessitura della consueta trama di rimandi alle *sententiae* di classici quali Omero, Tacito, Sallustio, Cicerone, Lucano e Seneca. Non è dunque un caso che il primo capitolo espliciti sin dal titolo l'intenzione dell'autore di dare inizio alla sua trattazione del *bellum civile* ponendo «*sotto gli occhi le sue miserie*»[165], a cui fa seguito una prima specificazione del significato generale dell'espressione:

---

[162] *Ibidem.*
[163] Un esame sintetico e al contempo esaustivo di questi processi è offerto da L. Scuccimarra, *Combattere con le parole. Note sulla semantica della guerra civile nella prima età moderna*, in «Giornale di Storia Costituzionale», XXVI, 2 (2013), pp. 45-63.
[164] Ivi, p. 47.
[165] Giusto Lipsio, *La Politica*, VI, 1, cit., p. 687.

> Chiamo guerra civile UNA GUERRA IN CUI I SUDDITI COMBATTONO CONTRO IL PROPRIO PRINCIPE, O GLI UNI CONTRO GLI ALTRI, di cui nulla è più infausto, nulla è più orribile, e che a buon diritto potrei definire un vero mare di sventure[166].

La parte successiva del capitolo è, quindi, interamente dedicata da Lipsio alla minuziosa esposizione del radicale sovvertimento di tutti i principi del buon vivere civile determinato dall'insorgere dei conflitti civili: «E in effetti – si domanda retoricamente Lipsio – quale sorta di scelleratezza è estranea alla guerra civile? *Che vi resta di umano o di divino, che ancora non sia stato cancellato o profanato?*»[167]. Questi interrogativi evidenziano come l'equiparazione del *bellum civile* al *mortiferus morbus* per eccellenza si rifletta nella rappresentazione del conflitto civile come spazio della radicale negazione non soltanto delle norme primarie della vita associata, ma anche dei fondamenti più sacri che definiscono la comune appartenenza al genere umano, come dimostra tra l'altro questa lunga citazione tratta dalla *XXX Filippica* di Cicerone:

> *Pare che non possa avere cari né famiglia, né le leggi dello Stato, né i diritti della libertà che si diletta delle discordie, del massacro dei cittadini, della guerra civile. Un tale individuo, a mio parere, va espulso dal consorzio umano e bandito dai confini dell'umana natura*[168].

I sovvertimenti dettati dai dissidi civili consistono dunque di «rovine minori», come possono essere il venir meno della fedeltà degli eserciti, la totale assenza di ogni forma di obbedienza, l'inesorabile corruzione della *disciplina* – incentivata dalla circostanza che «*i corruttori sono ovunque all'erta e la slealtà rimane impunita*»[169] –, e l'impossibilità di riscontrare manifestazioni di fedeltà anche tra i

[166] *Ibidem.*
[167] Ivi, p. 689.
[168] *Ibidem.*
[169] *Ibidem.*

civili, poiché i sentimenti della paura e della necessità determinano nella maggior parte dei casi la loro adesione alle diverse fazioni in lotta[170].

Già solo la presentazione di questa tipologia di sconvolgimenti rende ragione dell'asserzione di Lipsio, secondo cui

> […] *tutto è miserando nelle guerre civili, ma niente è più misero quanto la vittoria stessa. La quale, seppur conseguita dai migliori, rende i vincitori più feroci e più sfrenati; e, se tali non fossero per indole, lo diventerebbero per necessità. I comandanti, infatti, accaniti nell'accendere la lotta civile, sono incapaci di moderarsi nella vittoria*[171].

Ma sconvolgimenti ben più drastici e sanguinosi sono prodotti dalla radicale *empietà* connaturata ai conflitti civili, e cioè dal fatto che la frattura dei *vincoli sociali* posta in essere dal *bellum civile* si estende sino a determinare il collasso dei più elementari e basilari legami familiari: nella guerra civile assistiamo, infatti, non soltanto ad «*Eserciti contrapposti appartenenti allo stesso sangue*»[172], ma si possono osservare anche «*Uomini appartenenti al medesimo esercito contrapporsi, e padri e figli prestare giuramenti diversi*»[173]. Ed è naturale che in una condizione segnata dall'implosione dei fondamenti stessi dei legami comunitari e familiari abbiano luogo disgrazie di ogni tipo, quali «*Proscrizioni di innocenti per la colpa d'esser ricchi, supplizi di uomini illustri, città devastate dagli esili e dagli assassini, i beni dei miseri cittadini venduti o donati come bottino* di nemici»[174].

Queste prime considerazioni avanzate da Lipsio ci suggeriscono l'opportunità di approfondire ulteriormente l'analogia organicistico/patologica in ragione della quale abbiamo parlato di una equiparazione, operata dal brabantino, del *bellum civile* con la *patologia mortale* del corpo politico: in effetti, la panoramica degli

[170] Ivi, p. 689-691.
[171] Ivi, p. 691.
[172] Ivi, p. 689.
[173] *Ibidem.*
[174] *Ibidem.*

esiti nefasti prodotti dai dissidi civili, da un lato, già contiene degli espliciti rimandi a dei generici *eccessi passionali*, dall'altro sembra delineare l'immagine più generale di un *corpo che si rivolta contro se medesimo* o, più precisamente, di un *corpo che perde la sua originaria unità perché scisso dai dissidi che vedono coinvolti i suoi elementi costitutivi*. Un fenomeno che risulta in termini analogici molto prossimo a ciò che nel vocabolario medico contemporaneo va sotto il nome di *patologia autoimmune*, e che pertanto ci permette di sottolineare ancora una volta l'intima connessione tra l'esame lipsiano del *bellum civile* e la sua critica dell'articolazione in fazioni dei corpi politici e sociali, cui abbiamo più volte fatto riferimento nelle pagine precedenti.

1.5 *Le radici passionali del* bellum civile*:* Factio, Sedictio, Tyrannis

Al fine di risolvere questo intreccio di *diagnosi delle ragioni pulsionali* della degenerazione faziosa del corpo politico-sociale e di conseguente *terapia del sostrato passionale* dei protagonisti della dinamica sociale, procediamo ora ad esaminare minuziosamente i passaggi che scandiscono la trattazione lipsiana del *bellum civile*. Come abbiamo anticipato, Lipsio avvia la sua "scomposizione" della nozione di guerra civile, distinguendo tra «cause prossime» e «cause remote», intendendo con *remote* «QUELLE CHE SONO LE PRIME E VERE CAUSE, MA CHE TUTTAVIA SONO RICONDUCIBILI IN MISURA MINORE, O IN MODO MENO VISIBILE, AL LORO EFFETTO»[175], e definendo invece le *prossime* come «QUELLE CHE, ORIGINATESI DALLE PRIME, SONO DIRETTAMENTE CONNESSE ALL'EVENTO CHE NE SCATURISCE, E SONO CHIARAMENTE RAVVISABILI»[176].

Sulla prima delle due cause remote, ovvero il *fato*, ci siamo già in parte soffermati e vi ritorneremo in seguito, mentre la seconda è individuata da Lipsio nel *lusso*. Tuttavia, in questa fase dell'indagine non approfondiremo né le ragioni della feroce critica lipsiana del *luxus*, né la conseguente esaltazione dell'istituto

[175] Ivi, VI, 2, p. 693.
[176] *Ibidem.*

romano della censura extralegale dei costumi, poiché riteniamo sia più opportuno dedicare maggior spazio all'analisi di questi temi all'interno dell'esame più generale dei rapporti che intercorrono tra la riflessione politica del brabantino e l'antropologia machiavelliana della *mala contentezza*; quando cioè analizzeremo la pretesa lipsiana di sottoporre l'intera *sfera passionale* ad un rigoroso esercizio di (auto)governo e di (auto)disciplina, in risposta alla natura radicalmente antisociale delle *passioni acquisitive* e delle *passioni del riconoscimento*.

In queste pagine intendiamo invece prestare particolare attenzione alle tre «cause prossime» del *bellum civile*, ossia la *Factio*, la *Seditio* e la *Tyrannis*, limitandoci in questa fase a mostrare come al fondamento di questi tre *prodromi* del più generale processo di disarticolazione dell'originaria unità del corpo politico Lipsio riconosca una *comune dinamica pulsionale*, per opporsi alla quale egli si orienta verso la codificazione di un'*arte di governo prudenziale* incentrata su pratiche di *disciplinamento passionale*.

Con il termine *factio*, Lipsio fa riferimento alla vera e propria «divisione in fazioni» della comunità politica: una scelta lessicale altamente significativa, se si considera l'importanza assunta dal vocabolo nel contesto della riflessione politologica romana tardo-repubblicana. La *factio* descrive infatti «LA COALIZIONE DI POCHI O DI MOLTI FRA LORO, E IL PROPRIO DISSENSO DAGLI ALTRI»[177], ragion per cui si possono dare due differenti tipologie di *factiones*. Da un lato, la «coalizione dei molti» che «è manifestamente dannosa, perché facendo conto sulla propria forza, inclina subito alla violenza e alle armi»[178]: una condotta che fa sì che «*la fazione che nella lotta interna è più debole, piuttosto che cedere ai propri concittadini si allea con lo straniero*»[179]. Dall'altro, la «coalizione formata dai pochi e dai potenti», di cui non si può certo dire che sia meno letale per l'unità e la concordia interna del corpo politico, in quanto lo stesso Aristotele ammoniva

[177] Ivi, VI, 3, cit., p. 697.
[178] Ivi, p. 699.
[179] *Ibidem.*

che progressivamente «*le fazioni dei nobili trascinano a sé e in diversi partiti anche tutto il popolo*»[180].

A questo punto Lipsio procede senza soluzione di continuità dalla descrizione dei tratti caratteristici della *factio* all'individuazione delle sue radici pulsionali, indicando sin da subito il «*Fons factionis*», e cioè l'origine della divisione in fazioni, nelle passioni dell'*odium* e della *ambitio.* Scrive, infatti, il brabantino che la *factio* «spesso trae origine dagli odi privati o pubblici tra le famiglie nobili»[181]. Ma in misura ancora maggiore le *factiones* rappresentano il frutto avvelenato dall'ambizione e dalla volontà tipicamente nobiliare di primeggiare sugli altri a qualsiasi costo, poiché «nessuno tra quelli che governano guarda a quanti stanno peggio, ma solo a quelli che stanno meglio»[182], ragion per cui il tipico esponente della *nobilitas* può essere descritto – riprendendo questa volta una nota espressione di Seneca – come «tanto preoccupato di non vedere nessuno davanti a sé, quanto di non vedere se stesso dietro qualcuno»[183]. È, dunque, in ragione della *ambitio* e delle disastrose conseguenze antisociali che ne derivano che Lipsio può equiparare le *factiones* ad una «autentica peste degli Stati», giacché queste, come aveva già asserito Tito Livio,

> *furono e saranno la rovina di molti popoli, più delle guerre esterne, più della fame, delle malattie e di tutti gli altri flagelli che sono attribuite all'ira divina come le più feroci tra le pubbliche calamità*[184].

Nel complesso, quindi, la passione della *ambitio* sembra qui connotarsi come una sorta di *passione del riconoscimento* e *della primazia*. Ipotesi che riteniamo venga avvalorata dal fatto che Lipsio, nel congetturare i possibili interventi atti a *prevenire* l'insorgere della divisione in fazioni della comunità politica, non si limita a riproporre il precetto, già aristotelico, di «*cercare, per mezzo delle leggi,*

[180] *Ibidem.*
[181] Ivi, p. 697.
[182] *Ibidem.*
[183] Ivi, p. 699.
[184] *Ibidem.*

di proibire le cospirazioni e le fazioni dei nobili»[185], bensì suggerisce al sovrano di non «consentire alcun segno distintivo o differenza di titoli e di abiti» all'interno della *nobilitas*, e cioè di «*comporre i dissidi di quanti hanno autorità e potere*»[186] impedendo loro «*che assumano nuovi titoli, né altra cosa che li possa mettere in conflitto tra loro*»[187]. In altri termini, proponendo un programma di generale livellamento dei membri delle aristocrazie, da conseguire attraverso la radicale soppressione dei *segni esteriori* della loro gerarchia interna e delle rispettive differenze di *status*, Lipsio manifesta la volontà tagliare alla radice i principali fattori scatenanti delle condotte antisociali connesse allo sviluppo incontrollato della passione della *ambitio*.

Anche nell'esame lipsiano della genesi, dell'evoluzione e dei rimedi della *seditio* è possibile riscontrare il medesimo movimento di pensiero. La genesi della *sedictio*, che è definita come un «MOTO IMPROVVISO E VIOLENTO DELLA MOLTITUDINE CONTRO IL PRINCIPE O CHI RICOPRE CARICHE PUBBLICHE»[188], è infatti ricondotta principalmente a moventi di natura passionale/pulsionale. Essa può insorgere a causa dell'oppressione e della *paura*, in risposta alla quale – come aveva già sostenuto Aristotele - «*si ribellano tanto quelli che hanno fatto dei torti di cui temono le pene, quanto quelli che si aspettano dei torti e vogliono premunirsi prima di subirli*»[189]. Essa, inoltre, può derivare dall'indulgenza che alimenta la dissolutezza e la sfrenatezza della plebe[190]. Ma, soprattutto, essa è frequentemente causata

> dalla povertà e dalle ristrettezze, perché *sempre in una comunità, coloro che nulla hanno invidiano i nobili, esaltano i malvagi, odiano il vecchio, bramano il nuovo: per disdegno della propria condizione cercano di sovvertire ogni cosa*[191].

[185] Ivi, p. 701.
[186] *Ibidem.*
[187] *Ibidem.*
[188] Ivi, VI, 4, p. 703.
[189] *Ibidem.*
[190] *Ibidem.*
[191] Ivi, p. 705.

A nostro avviso quest'ultima citazione contiene un passaggio particolarmente rilevante dell'argomentazione lipsiana: in effetti, come abbiamo potuto riconoscere nella *ambitio* la *radice pulsionale* della violenta degenerazione faziosa dell'assetto sociale, da queste ultime considerazioni emerge con chiarezza come il fondamento pulsionale della *sedictio* popolare vada invece individuato principalmente nella *passione acquisitiva* dell'*invidia.*

Come abbiamo poco sopra anticipato, anche la possibilità di prevenire o di porre rimedio alla *sedictio* è da Lipsio affidata all'assunzione di specifiche condotte miranti ad esercitare un'influenza diretta e decisiva sul retroterra passionale dei suoi protagonisti principali.

Ora, le contromisure da opporre alla *sedictio* sono differenti a seconda del livello di gravità dei rivolgimenti popolari. Innanzitutto, Lipsio esorta ad intervenire con tempestività e incisività al manifestarsi dei primi sintomi della sedizione, giacché «*ogni male preso sul nascere facilmente si stanca*»[192] come dimostra il fatto che «spesse volte *i primi tumulti si sono placati con misure moderate*»[193]. Le misure «tempestive e moderate» proposte da Lipsio sono finalizzate, per l'appunto, a «placare gli eccessi passionali dei sediziosi». Tale risultato potrà essere perseguito, o inviando «sul posto chi possa mettere in guardia i rivoltosi, e soprattutto chi è *un buon parlatore e possiede l'arte e l'autorità per placare la moltitudine*»[194]; o facendo sì che sia il sovrano stesso ad atterrire e ad instillare timore nella moltitudine in subbuglio, recandosi personalmente sul luogo dei tumulti: si tratta di una misura più che sufficiente dal momento che – sostiene Lipsio sulla scorta dell'autorità di Lucano – «*una sedizione, che non ardisce nulla di forte, svelerà animi codardi e giovani soldati che pensano soltanto alla fuga*»[195]. La deliberata e strumentale sollecitazione delle passioni della *paura* e del *timore* si configura, quindi, come una *"manipolazione" del sostrato passionale* particolarmente appropriata alla natura della *plebe*, che Lipsio non a caso descrive

[192] Ivi, p. 709.
[193] *Ibidem.*
[194] *Ibidem.*
[195] Ivi, p. 711.

come «*gente più coraggiosa nel ribellarsi che nel combattere*»[196], e nella cui natura è pertanto insito «*tentare più di ottenere che di difendere la libertà*»[197].

Diversi sono, invece, gli accorgimenti da adottare in presenza di forme di *sedictio* più consistenti, i quali possono prevedere financo il ricorso alla forza militare. Tuttavia, una preparazione adeguata alle insidie dello scontro militare con i sediziosi richiede che il sovrano si adoperi «*per eliminare in modo infallibile la compattezza della moltitudine*»[198]: un risultato che Lipsio suggerisce di conseguire combinando la ormai consueta manipolazione del sostrato passionale dei sediziosi con l'impiego di quelle forme della *frode* che definiscono la cosiddetta *prudentia mixta*, esaminata dal brabantino nel IV libro della *Politica*. Il sovrano deve infatti rapportarsi alla *moltitudo* sediziosa in modo tale da suscitare la *speranza* e contemporaneamente instillare la *paura*[199], e deve procedere poi ad infrangerne l'iniziale compattezza corrompendone una parte «per mezzo di ricompense segrete», «ingannandola», «rabbonendola con le parole» e, infine, «seducendola con promesse ambigue» da cui si potrà agevolmente recedere in una fase successiva»[200].

Volgiamoci ora alla terza e ultima «causa prossima» del *bellum civile*, la *tirannide*, che secondo Lipsio consiste essenzialmente nel «DOMINIO VIOLENTO DI UNO SOLO, CHE TRASCENDE I COSTUMI E LE LEGGI»[201]: da un lato, il *ricorso sistematico alla violenza* è inevitabile, in quanto il tiranno esercita il proprio potere in un clima di odio generalizzato nei confronti della sua figura, il che ingenera timori costanti e sospetti generalizzati che alimentano a propria volta la spirale degli odi reciproci; dall'altro, il *trascendimento dei costumi e delle leggi* dipende dal fatto che «presso i tiranni *il diritto è creato dalle armi; e col terrore si calpestano le leggi*»[202]. In questo senso, la tirannide si connette ai processi di

[196] *Ibidem.*
[197] *Ibidem.*
[198] Ivi, p. 713.
[199] *Ibidem.*
[200] *Ibidem.*
[201] Ivi, VI, 5, pp. 715-717.
[202] Ivi, p. 717.

disintegrazione dell'unità del corpo politico, poiché essa si fonda sul totale sovvertimento del fine che "legittima" l'autorità del sovrano, ovvero il perseguimento della *salus populi.* In altri termini, il tiranno esercita il suo potere e la sua autorità a detrimento dell'intera collettività politica di riferimento: suscitando l'odio nei sudditi, i tiranni finiscono per vedere nella propria comunità politica il principale nemico che minaccia di abbatterli alla prima occasione propizia; inoltre, proprio perché «*vitiosissimi*», i tiranni sospettano più «*i virtuosi dei malvagi e sempre l'altrui virtù incute timore*»[203], ragion per cui essi si adoperano sistematicamente affinché «*in nessun luogo possa più scorgersi alcunché di onorevole*»[204].

Risulta però ancora più utile ai fini della presente indagine prestare attenzione ai potenziali rimedi da opporre alla tirannide. Lipsio individua due possibili opzioni, ossia «deporre il tiranno o tollerarlo»[205]. Tuttavia, pur riconoscendo la scelta del tirannicidio come connaturata ad «un animo sublime, al quale sembra *preferibile morire piuttosto che vedere in faccia il tiranno*»[206], e pur sostenendo di non essere «contrario a questo metodo, sapendo che *i Greci tributavano onori divini ai tirannicidi*»[207], egli definisce l'opzione della *tolleranza* e della *sopportazione* come «una condotta più saggia, e di maggiore utilità pubblica»[208].

Come è evidente, anche la scelta della sopportazione della tirannide comporta un intervento sul sostrato passionale dei sudditi, affinché questi possano disporsi nel modo migliore all'obbedienza che dovrebbe essergli propria: infatti, solo abbandonando la disposizione d'animo ad una libertà priva di limiti, mitigando il proprio ardore, imparando l'obbedienza e «*diventando esperto nel conciliare l'interesse con ciò che è onesto*»[209], il suddito cesserà di preferire «*la ribellione ostinata a costo della rovina, piuttosto che la sicurezza a prezzo*

[203] Ivi, p. 719.
[204] *Ibidem.*
[205] Ivi, p. 723.
[206] *Ibidem.*
[207] *Ibidem*.
[208] Ivi, p. 725.
[209] Ivi, p. 729.

dell'obbedienza»[210], giungendo così a riconoscere il vantaggio di «*avere uno solo cui obbedire piuttosto che una libertà piena di discordie*»[211].

Ad una prima lettura, l'ambivalenza tra la legittimazione etica del tirannicidio e la sua espulsione dal novero delle opzioni politiche praticabili, nonché l'esaltazione dell'*utilità* dell'obbedienza, possono apparire intimamente contraddittorie, ma in realtà non rappresentano altro che il portato teorico conseguente alla constatazione delle disgrazie arrecate alla vita civile dalla disobbedienza in generale, e dal tirannicidio in particolare. Segnala, infatti, Lipsio che innumerevoli *exempla* tratti dalla storia dimostrano non solo l'impossibilità di abbattere la tirannide «senza causare lo sterminio di chi la sradica»[212], ma che al regicidio inesorabilmente seguono «le fazioni, i dissidi e le guerre intestine»[213]: ragioni più che sufficienti per negare il *valore politico* del tirannicidio, soprattutto se si considera che nella prospettiva del brabantino «*una guerra civile è peggiore e più miseranda di una tirannide o di un dominio iniquo*»[214].

In definitiva, si tratta di assunzioni del tutto coerenti con la generale *strategia conservativa di neutralizzazione* delle premesse del *bellum civile*, che abbiamo sin qui cercato di illustrare nei suoi passaggi fondamentali. Una strategia di neutralizzazione sugellata dalla risposta di Lipsio al quesito su «come deve comportarsi un uomo onesto nella guerra civile»[215], se cioè «deve egli starsene lontano oppure deve prendere posizione»[216]. *Ratio et exempla* a supporto delle due alternative non mancano. Da un lato, infatti, la ragione pare suggerire di astenersi dai conflitti civili «perché *non è possibile preparare o intraprendere una guerra civile con mezzi onesti*»[217]; non mancano poi esempi illustri a sostegno di questo genere di condotte, tra i quali primeggiano quelli di Quinto Ortensio che «*si*

[210] *Ibidem.*
[211] *Ibidem*.
[212] Ivi, p. 725.
[213] Ivi, p. 727.
[214] *Ibidem.* Sul punto si rinvia anche a L. Scuccimarra, *Combattere con le parole. Note sulla semantica della guerra civile nella prima età moderna*, cit., p. 49.
[215] Ivi, VI, 6, p. 731.
[216] *Ibidem.*
[217] *Ibidem.*

gloriava di non aver mai preso parte a una guerra civile»[218], e di Asinio Pollione che «*pregato da Ottaviano di partire al suo fianco per la battaglia di Azio, rispose: "me ne starò lontano dalla vostra contesa e sarò preda del vincitore"*»[219]. Dall'altro, però, Lipsio è cosciente della difficoltà di giustificare una simile scelta, giacché non si comprende perché in presenza di un conflitto «un uomo onesto dovrebbe separarsi dai propri compagni»[220]. D'altra parte, proprio al fine di censurare simili comportamenti, Solone aveva sancito che:

> *In caso di guerra civile* […] *chi non si schiererà con una delle due parti contendenti, ma solitario e isolato si sottrarrà alla comune sciagura della città, costui sia privato della casa, della patria, di tutti i suoi beni, e sia esule e profugo*[221].

Si tratta della nota legge di Solone che comminava l'*atimia*, ovvero la privazione dei diritti civili, a quei cittadini che nel corso del conflitto intestino avessero assunto una postura neutrale, la quale occupa un posto di rilievo negli ormai celebri studi di Giorgio Agamben sulla *guerra civile come paradigma politico*: ricerche che a nostro parere contengono una delle più ambiziose e originali ricostruzioni del fenomeno greco della *stásis*. Naturalmente non possiamo svolgere in questa sede un esame approfondito del testo agambeniano, ma riteniamo comunque proficuo soffermarci brevemente su alcune delle sue tesi portanti. Il punto di partenza dell'indagine di Agamben è la constatazione del fatto che «la guerra civile assimila e rende indecidibili il fratello e il nemico, il dentro e il fuori, la casa e la città»[222], condizione che spiega bene perché al termine *stásis* si sovrapponga di consueto quello di *guerra fratricida*: l'indistinzione generata dalla *stásis* fa sì, infatti, che «l'uccisione di ciò che è più intimo non si distingue da quella di ciò che è più estraneo»[223]. Muovendo da tali presupposti, Agamben

[218] Ivi, p. 733.
[219] *Ibidem.*
[220] Ivi, p. 735.
[221] *Ibidem.*
[222] G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, in Id., *Homo sacer (1995-2015)*, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 251-310, ivi p. 264.
[223] *Ibidem.*

definisce la *stásis* greca come «una soglia di indifferenza fra *oikos* e *polis*, fra parentela di sangue e cittadinanza»[224], oltrepassata la quale ha luogo una *politicizzazione* dello spazio originariamente impolitico della famiglia e una *depoliticizzazione* dello spazio originariamente politico della *polis*[225]. Ora, una "conferma documentale" di questa ipotesi che rintraccia nel fenomeno della *stásis* una «soglia di politicizzazione/depoliticizzazione» è ricavata da Agamben proprio nella norma attribuita a Solone, e riportata anche da Lipsio nel VI libro della *Politica*, la quale testimonia come la scelta di non prendere posizione nell'ambito dei conflitti civili equivalesse, per la mentalità greca, «a essere espulso dalla polis e confinato nell'*oikos*, a uscire dalla cittadinanza per essere ridotto alla condizione impolitica del privato»[226]. Secondo Agamben, dunque, la mentalità giuridico-politica greca approcciò alla *stásis* sulla base di due doveri tra loro perfettamente coerenti, e cioè appunto quello di prendere posizione a favore di una delle parti in conflitto, e quello di esercitare l'*amnestía*, che consiste nel «non fare un cattivo uso della memora»[227] perseguendo legalmente «qualcuno per crimini commessi durante la *stásis*»[228]. Ai fini della nostra indagine, l'aspetto più rilevante della ricostruzione di Agamben concerne però la sottolineatura della *politicità* degli obblighi ora menzionati, giacché se «da una parte, non prendervi parte [alla *stásis*] è *politicamente colpevole*, dall'altra, dimenticarla una volta finita è un *dovere politico*»[229]. Dunque, la coesistenza di due dettami in apparenza antitetici testimonia l'impossibilità, all'interno dei quadri mentali della grecità classica, di risolvere il dilemma della *stásis* operando una scelta netta e definitiva in favore della *politicizzazione* o della *depoliticizzazione* o, in altri termini, a favore della *politicità del pubblico* o dell'*impoliticità del privato.*

[224] *Ibidem.*
[225] Ivi, pp. 264-266.
[226] Ivi, p. 265.
[227] Ivi, p. 267.
[228] *Ibidem.*
[229] *Ibidem.*

Al contrario, la *strategia conservativa di neutralizzazione* delle premesse del *bellum civile* prospettata da Lipsio pare sottintendere una parziale *legittimazione politica* dell'*impoliticità della sfera privata*. L'esistenza di *rationes* ed *exempla* a supporto tanto della partecipazione ai conflitti civili quanto dell'astensione da essi induce, infatti, Lipsio a non escludere del tutto nessuna delle due possibili opzioni di condotta. Ci troviamo, dunque, di fronte ad una deroga dei rigidi dettami stabiliti dalla norma di Solone, la quale poggia, per l'appunto, sulla distinzione dei *privati cittadini* da coloro che a vario titolo hanno preso parte attivamente alla vita politica della comunità. Ne consegue che i personaggi pubblici che si sono dati «*alla vita politica col proposito di condurvisi nel modo migliore*»[230] dovranno «comportarsi *come le pecore che, una volta disperse, seguono il loro gregge*»[231], dovranno cioè prendere posizione nel conflitto intestino tenendo però sempre a mente che «*un cittadino saggio e onesto affronta a malincuore l'inizio di una guerra civile e non ama portarla alle estreme conseguenze*»[232]. Lo stesso non si può dire, però, di chi si è sempre tenuto distante dalla vita politica e dalle cariche pubbliche: questi «*non potrà trovare nessuna soluzione più sicura, né più onorevole che tenersi lontano da ogni conflitto*»[233], e sarà pertanto opportuno che «*si scelga una qualche città tagliata fuori dalla guerra, nel mentre si risolvono tali questioni*»[234], prestando però attenzione a «*non mostrarsi più incline alla fazione peggiore*»[235] nel mentre si tiene alla larga dai dissidi cittadini.

Non c'è dubbio che le considerazioni ora riportate rispecchino le condotte assunte dal brabantino nel corso del suo difficile itinerario esistenziale, e ne forniscano in un certo senso la giustificazione. Tuttavia, è nostra opinione che esse vadano ben al di là di un mero tentativo di *legittimazione teorica* delle proprie personali scelte di vita. Siamo convinti, cioè, che tali argomentazioni esprimano il

[230] Giusto Lipsio, *La Politica*, VI, 6, cit., p. 735.
[231] *Ibidem.*
[232] Ivi, p. 738.
[233] *Ibidem.*
[234] *Ibidem.*
[235] *Ibidem.*

riconoscimento del *valore politico* della scelta, *impolitica* per eccellenza, di ripiegare nella sfera del privato: nella prospettiva avanzata dal brabantino, infatti, la via della *neutrale astensione dai conflitti civili* e del *ritiro nell'impoliticità del privato* non è mai fine a se stessa, ma al contrario rappresenta un argine (potenzialmente decisivo) da opporre al contagio incontrollato degli eccessi passionali, da cui ha origine e da cui trae alimento il *bellum civile*.

1.6 *L'Io diviso e i* publica mala*: i medicamenti della* Constantia

Abbiamo anticipato come la *centralità paradigmatica* dell'*esperienza limite* e del relativo *concetto* di *bellum civile* nell'economia generale della riflessione etico-politica di Lipsio risieda nel fatto che la forza autodistruttiva che da esso promana non circoscrive i suoi nefasti effetti al solo piano dei corpi politici e sociali, ma coinvolge contemporaneamente anche la sfera della soggettività, ponendo così in primo piano la necessità di ridefinire la relazione tra *io* e *mondo.* Detto altrimenti, solo riconoscendo nel *bellum civile* il fenomeno di massima disarticolazione tanto dell'*unità del corpo politico* quanto dell'*unità del sé*, si potrà comprendere appieno il senso della *circolarità*, sancita da Lipsio, tra la riforma della soggettività e quella degli ordinamenti mondani: circolarità che riflette l'impossibilita di procedere alla costruzione di un *nuovo ordine politico-sociale pacificato*, senza la contemporanea fondazione di un *centro di soggettività* capace di *agire eticamente* e *politicamente* su di sé e nel mondo proprio perché parzialmente autonomo da esso, ossia libero dagli inganni dell'*opinione* e dalle lacerazioni determinate dalle *passioni* che "infestano" la sfera mondana.

Abbiamo, inoltre, fatto accenno alla presenza di una *strategia discorsiva unitaria* alla base della trattazione dei *publica mala* nel *De constantia* e dell'esame del VI libro della *Politica* relativo alle cause del *bellum civile* e alle possibili strategie di prevenzione e risoluzione dello stesso. In effetti, il raffronto tra l'*incipit* del *De constantia* e il VI libro della *Politica* permette di cogliere un'identica strategia di *reductio ad passionem*, per così dire, nel senso che analogamente ai

fenomeni di destrutturazione dell'unità dell'ordine politico, così anche i processi di disarticolazione dell'integrità del sé rinviano, in ultima istanza, ad una matrice di tipo passionale: a riprova di come nella prospettiva dell'umanista brabantino le diverse manifestazioni di conflittualità, che investono con forza distruttiva l'integrità interiore del soggetto e le relazioni intersoggettive, celino sempre all'origine un fenomeno di assoggettamento della *ratio* al giogo di un retroterra passionale privo di ogni controllo.

Procediamo dunque per gradi. Innanzitutto, notiamo che i *dissidi civili* fungono da vero e proprio *motore* della narrazione del *De constantia,* giacché è da essi che trae origine quella condizione di *perdita del sé*/*scissione del sé* che il giovane Lipsio del dialogo si illude di sanare attraverso le sue peregrinazioni. Così, infatti, Lipsio motiva al suo più anziano interlocutore il senso ultimo del viaggio da lui intrapreso:

> Dopo avergli detto liberamente e con verità dei turbamenti del Belgio, dell'insolenza degli Ufficiali e dei soldati, aggiunsi in ultimo un'altra, ma più intima causa della mia partenza. Chi, infatti, gli dissi, Langio, ha un petto tanto ferreo e fermo da sopportare a lungo questi mali? Siamo come vedi già da tanti anni gettati nel flusso delle guerre civili, e come in un procelloso mare siamo agitati da più venti di turbe e sedizioni. Ozio e quiete per il mio cuore? Mi interrompono le trombe e lo strepito delle armi. Orti e campagna? Soldati e sicari mi spingono in città. Così ho preso la risoluzione, abbandonato l'infesto e infausto Belgio, (mi perdoni il Genio della patria), di andare *γῆν πρό γῆς* [*di terra in terra*] come dice il poeta e di fuggire in un qualunque posto – *ubi nec Pelopidarum facta neque nomen audiam* [*dove non senta più parlare delle gesta e dei nomi dei Pelopidi*][236].

La riconduzione del *morbo* del giovane Lipsio – della sua *infermità* e *mollezza d'animo* – a fattori di ordine pulsionale/passionale emerge sin dalla critica della vacuità della *peregrinatio* svolta da Langio nei primi tre capitoli del I libro. Questi,

[236] Giusto Lipsio, *La costanza,* I, 1, cit., p. 79.

infatti, dà avvio alla sua *azione terapeutica*[237] suggerendo al suo interlocutore di fuggire non la «patria ma le passioni»[238], così da poter «fermare e formare l'animo in modo tale che la quiete sia per noi anche nei turbamenti e la pace in mezzo alle armi»[239]. Si rivela pertanto ingenuo il *giovanile* proponimento di Lipsio di affidarsi alle peregrinazioni per sfuggire *ai dardi e alla polvere dei presenti conflitti*[240], giacché in assenza di un preventivo *esercizio di disciplinamento e autogoverno del proprio sostrato passionale* la *peregrinatio* si dimostra non soltanto vana, ma addirittura controproducente. Da un lato, infatti, il tentativo di rifuggire dai turbamenti causati dai dissidi civili risulta destinato all'inconcludenza, in quanto – così argomenta Langio – ritenere che il fuggire e il peregrinare possano in qualche modo sanare una "malattia" che promana dall'animo stesso è condotta non dissimile da quella dei *febbricitanti* che «inquieti giacciono a letto e si rigirano e cambiano posizione con la speranza di un sollievo»[241]: in presenza di un *animo malato* attribuire potere terapeutico al *luogo* o al *moto* equivarrebbe, infatti, a credere all'esistenza di una «qualche regione [della terra] che temperi la paura, che raffreni la speranza, che espella questo cattivo umore dei vizi dal quale siamo imbevuti»[242]. Dall'altro, però, se le peregrinazioni possono talvolta fungere da *distrazione dai mali presenti*[243], è vero anche che «tutte queste voluttà esterne

[237] Insiste molto sulla giustapposizione di metafore mediche e militari John Sellars nel suo *Justus Lipsius's De Constantia. A Stoic Spiritual Exercise*, in «Poetics Today», 28, 3 (2007), pp. 339-362. Per un esame particolareggiato della centralità del *modello medico* nella riflessione stoica si rinvia a M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, in particolare § 9 (*Il tonico degli Stoici: filosofia e autogoverno dell'anima*), § 10 (*Gli Stoici e l'estirpazione delle passioni*), § 13 (*La terapia del desiderio*), pp. 338-425; 507-534.

[238] Giusto Lipsio, *La costanza*, I, 1, cit., p. 80.

[239] *Ibidem.*

[240] *Ibidem*: «Io in modo abbastanza giovanile risposi: no Langio fuggiamo da quelli, certo i mali raccontati colpiscono l'animo più lievemente di quelli visti, poniamoci fuori dai dardi e come si dice dalla polvere di questo conflitto. Non senti Omero che prudentemente ci ammonisce – *ἐκ βελέων, μή πού τις ἐφ' ἕλκεϊ ἕλκος ἄρηται* [*teniamoci lontani dalla mischia, dai colpi, perché ferita non si aggiunga a ferita*]».

[241] Ivi, I, 2, p. 81

[242] Ivi, p. 82.

[243] Ivi, pp. 82-83: «Ma lo stesso moto e il movimento, tu dici, ha questa forza: che la visione quotidiana dei costumi, dei luoghi e degli uomini, ricrea e solleva l'animo abbattuto. Ma Lipsio sbagli. Infatti per dire la cosa seriamente, io non svaluto il peregrinare a tal punto da pensare che non influisca per nulla sull'uomo e sui suoi affetti. No, un'influenza ce l'ha, ma è capace di

insidiano l'animo e sotto l'apparenza di giovargli lo feriscono maggiormente»[244], perché come «i medicamenti meno validi non espellono l'umore cattivo, ma lo smuovono, così questo vano diletto irrita e accresce in noi il flutto di quelle passioni»[245]: passioni che non di rado, se *arrestate*, «crescono e traggono forze dall'intervallo»[246].

La condizione patologica che affligge l'animo di Lipsio non è, tuttavia, episodica, bensì affonda le sue radici nell'*eterogena* e *conflittuale* composizione dell'uomo stesso, nel suo essere cioè un amalgama di *anima* e *corpo*, elementi subordinati a due principi guida nettamente divergenti: da un lato la *ratio*, o per essere più precisi la *recta ratio*, che coincide con «il vero giudizio e senso delle cose umane e divine (almeno in quello per cui esse ci riguardano)»[247]; dall'altro, l'*opinio*, ovvero «il futile e fallace giudizio sugli stessi oggetti»[248]. Rammenta al riguardo Langio al suo giovane interlocutore,

> […] che nell'uomo ci sono due parti, l'anima e il corpo, quella più nobile che si riferisce allo spirito e al fuoco, l'altra più vile che ha di

togliere certi tedi leggeri dell'animo, come la nausea, non le malattie che penetrate più in profondità nessuna medicina esterna può raggiungere. Il canto, il vino il sonno, non raramente risanarono quei primi moti dell'ira, del dolore e dell'amore, ma mai quella malattia che ha messo radici e ha preso piede. Qui accade lo stesso e la peregrinazione forse guarirà alcuni leggeri languori, ma non sanerà i veri. Infatti quei primi nati dal corpo ancora nel corpo bruciano per così dire la superficie cutanea dell'anima, e per questo non è sorprendente se vengono detersi quasi con un solo colpo di spugna, non così accade alle passioni inveterate la cui sede, o per meglio dire, il cui regno è la stessa superfice dello spirito».

[244] Ivi, I, 3, p. 84.

[245] *Ibidem.*

[246] *Ibidem*: «L'animo infatti non a lungo si distoglie da sé, ma sebbene contro voglia subito è risospinto nella sua abitazione e nell'antica coabitazione dei suoi mali. Quella stessa visione di monti e città ti riporta al pensiero della tua patria, e in mezzo al gaudio vedrai o udirai qualcosa che ridesterà la sensazione del tuo dolore. O, se per poco riposerai, quello sarà un momento breve come un sonno e, subito risvegliato, la tua febbre sarà la stessa o ancora più forte. Alcune passioni arrestate infatti crescono e traggono forze dall'intervallo». Commentando questi passaggi del *De constantia*, Santo Burgio ha letto nella critica della *peregrinatio* «la critica di una terapia opinativa fondata sull'illusorio mutare dell'oggetto, dei paesaggi del visibile, naturali e morali». La fuga, infatti, si risolve in una «erranza patologica, se non si pone autenticità, o meglio se non ci si avvia ad una autentica appropriazione di sé, rispettivamente, nel vissuto morale, politico, religioso» (S. Burgio, *Dalla fuga al governo. Il valore iniziatico della "constantia"*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Catanzaro, Rubbettino, 2009, pp. 99-116, ivi p. 111.

[247] Ivi, I, 4, p. 87.

[248] *Ibidem.*

> mira la terra. Congiunte tra loro ma discordi rispetto ad una certa concordia, esse non facilmente si accordano quando si tratti del comando o dell'obbedienza. Ognuna vuole infatti comandare e maggiormente quella che non deve. La terra tenta di portare sé sopra il fuoco e il suo fango al di sopra del cielo. Di qui nell'uomo nascono dissidi, disordini e assidue battaglie tra le due parti che combattono tra loro e i cui comandanti sono rispettivamente la ragione e l'opinione[249].

L'eccellenza della *ratio* – di quella «superiore facoltà di comprendere e di giudicare che è come la perfezione dell'animo dell'uomo»[250] – è direttamente connessa alla sua origine divina. Sostiene infatti Langio che come

> il girasole e certi altri fiori si volgono spontaneamente sempre al sole, così la ragione fa con Dio e con la propria origine. Ferma ed immobile nel bene, sentendo sempre una e medesima cosa, volendo e fuggendo sempre uno e il medesimo oggetto, fonte e scaturigine del retto consiglio e del retto giudizio. Obbedire ad essa significa comandare, sottomettersi, presiedere a tutte le cose umane. Chiunque l'ascolti sottomette, infatti, le cupidità e i moti esuberanti dell'animo, chi la segue come un filo di Teseo è sicuro dall'errore in tutti i labirinti della vita[251].

L'origine dell'*opinio* – definita come «una vana immagine ed ombra della ragione»[252] – deve essere invece individuata nel corpo, il quale pur traendo «vita e movimento dall'anima a sua volta sottopone all'anima le immagini delle cose attraverso le finestre dei sensi»[253]. Contrariamente alla *ratio,* l'*opinio* si caratterizza per il fatto di essere «vana, incerta, fallace, cattiva consigliera e giudice»[254], ragion per cui abbandonarsi alla sua guida equivale a fluttuare

[249] Ivi, I, 5, p. 88.
[250] *Ibidem.*
[251] Ivi, p. 89.
[252] Ivi, p. 90.
[253] Ivi, pp. 89-90.
[254] Ivi, p. 90.

«sempre sospesi, queruli, turbati, privi di equità sia verso Dio che verso gli uomini»[255]. In questi termini, infatti, Langio delinea la sua deleteria influenza:

> Quello che appetisce oggi disprezza domani, quello che apprezza e condanna lo fa senza giudizio, grata ai sensi corporei e indulgente in ogni direzione. Come l'occhio che considera le cose attraverso la nebbia o l'acqua, le vede in modo falso, così fa l'animo attraverso la nube dell'opinione. Se vi rifletti ecco la genitrice dei mali, ecco l'autore in noi di una vita perturbata e confusa. Se ci affaticano le cure è a causa sua, per essa ci distraggono le passioni e ci comandano i vizi[256].

È chiaro quindi che la guarigione del *sé* dalla condizione patologica di *scissione* e *smarrimento* implica necessariamente l'affrancamento dell'animo dalla tirannia delle passioni generata dall'*opinio* e la sua riconduzione sotto il «legittimo

[255] *Ibidem.*

[256] *Ibidem.* La derivazione lipsiana delle passioni dall'opinione rinvia alla tradizionale identificazione stoica delle passioni con forme di *falsi giudizi* e *false credenze*. Sull'apparente paradossalità dell'equivalenza di passione e giudizio si è lungamente soffermata Martha Nussbaum, la quale ne ha dimostrato l'intima coerenza con la concezione greca dei sentimenti: «Contrariamente ad appetiti come la sete e la fame, essi detengono un importante elemento cognitivo: essi impersonificano vari modi di interpretare il mondo. Il modo di sentire che si accompagna all'esperienza di un'emozione è ancorato saldamente su credenze e giudizi ben precisi che ne costituiscono la base e il fondamento, in modo tale che ogni emozione particolare nel suo complesso può essere valutata come vera o come falsa, e anche come razionale irrazionale, a seconda di come valutiamo la credenza sulla quale si fonda» (M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, cit., pp. 389-390). Il fondamento cognitivo delle emozioni può, dunque, essere rintracciato nei *giudizi di valutazione*, i quali presuppongono «che si ascriva un valore elevato a dei "beni esterni" […] che […] non stanno sotto il diretto controllo dell'agente, e che possono subire l'influsso di ciò che accade nel mondo» (Ivi, p. 390). Di conseguenza, è a partire dai giudizi di valutazione che prende corpo la falsa credenza – oggetto precipuo della terapia stoica delle passioni – secondo cui il bene del soggetto non risiede nella sua interiorità, «ma consiste, piuttosto, in una rete di connessioni tra l'agente e certi oggetti mondani instabili quali gli amici amati, la città, i possedimenti, le condizioni dell'azione» (*Ibidem*). Al tempo stesso però, la Nussbaum riconosce come l'identificazione stoica di passione e giudizio fosse funzionale ad esaltare «la necessità e l'efficacia della filosofia come arte di vita»: «Se le passioni non sono delle agitazioni subrazionali provenienti dalla nostra natura animale, ma delle modificazioni della nostra facoltà razionale, allora, per essere moderate ed eventualmente curate, esse devono venire accostate mediante una tecnica terapeutica che utilizzi le arti della ragione. E se le passioni coincidono in tutto e per tutto coi giudizi, se non v'è alcuna parte di esse che risieda al di fuori della facoltà razionale, allora un'arte razionale che modifichi in modo sufficiente i giudizi, ricercando quelli corretti e sostituendoli a quelli falsi, sarà effettivamente sufficiente a curare […] da tutti i mali che vengono causati dalle passioni» (Ivi, p. 388).

dominio» della *ratio*. Nell'esprimere tale convincimento Lipsio, per bocca di Langio, è tanto esplicito quanto risoluto:

> Scaccia dunque Lipsio questi vani e perfino dannosi rimedi, che non sono altro che veleni e ammetti quelli preferibili e severi. Cambi di sole e di suolo? Cambia piuttosto l'animo che, una volta sottratto al dominio legittimo della ragione, hai malamente affidato alle passioni. Dalla corruzione di quello deriva questa disperazione, dal vizio di quello quel languore. È necessario che tu muti l'animo, non di luogo. E fare in modo non di essere altrove, ma di essere diverso. […] Cosa importa l'esser venuto in luoghi pacifici se porti con te la guerra? In mezzo alla quiete i turbamenti ti stanno intorno e persino in te stesso. Combatte infatti e combatterà sempre con sé quest'animo discorde, desiderando, fuggendo, sperando e disperando. E come quelli che per paura volgono le spalle e maggiormente si espongono al pericolo, essendo disarmati e girati di spalle, così questi vagabondi e queste reclute per i quali mai ci fu guerra con le passioni, ma solo fuga[257].

Tale progetto di *renovatio animii* votato ad *immunizzare* il sé «dal giogo degli affetti e della fortuna»[258], a rendere l'animo insensibile alle perturbazioni prodotte dalla *speranza* e dalla *paura*[259], fa perno sull'elevazione della virtù della *constantia*, l'unica realmente capace di opporsi alla *volubilità* e all'*instabilità* che naturalmente e inevitabilmente discendono dal dominio dell'*opinio*[260]. È dunque nella *constantia* che risiede, al contempo, «la speranza e il presidio» della *salus animi* del giovane Lipsio del dialogo, e più in generale dell'uomo, giacché essa rappresenta quella «forza invincibile di un animo retto che non si lascia esaltare né

[257] Ivi, I, 3, pp. 84-85.
[258] Ivi, I, 6, p. 91.
[259] *Ibidem*: «Hai visto sui blasoni e negli scudi di alcuni degli odierni re quel sublime ed invidiabile *Nec spe nec metu*? Quella scritta ti si addice».
[260] Ivi, pp. 90-91: «Come vedi dunque, Lipsio, compagna dell'opinione è la volubilità, la sua caratteristica il mutamento e il pentimento continuo. Ma compagna della ragione è la costanza della quale ti esorto fermamente a rivestire l'anima. Perché ti rivolgi alle cose vane ed esterne? Questa è la sola Elena che ti presenterà il vero e legittimo farmaco in cui troverai l'oblio delle preoccupazioni e dei dolori. E anche una sola volta che l'avrai bevuto e mandato giù, alto ed eretto contro ogni caso, stabile col medesimo accento, né propendendo o pendendo come i piatti di una bilancia, ti impossesserai di quella grande qualità che ci avvicina a Dio: non essere mosso».

abbattere dalle cose esterne e fortuite»[261]. Si tratta di una *firmitas* «insita nell'animo non a causa dell'opinione ma del retto giudizio e della retta ragione»[262], ben diversa, quindi, dalla *pervicacia*, che è la «forza di un animo ostinato, prodotta dal fumo della gloria e della superbia»[263], ovvero dell'«eccessivo apprezzamento di sé» suscitato dagli inganni dell'opinione[264]. Al contrario, *madri* della *constantia* sono la *pazienza* e la *dimissio animi*, che Langio definisce come «la sopportazione volontaria e senza querela di tutte le cose che accadono ed incidono sull'uomo dall'esterno»[265]. *Disposizione verso il mondo* che a propria volta necessita di essere distinta dall'*abiezione* (anch'essa generata dall'*opinio*), la quale coincide, invece, con «un certo torpore di un animo marcescente, vero e proprio vizio la cui origine è il disprezzo di sé»[266].

Che il libero e incontrollato *gioco delle passioni* rappresenti per il brabantino lo scenario meno idoneo per la *costruzione* di «un animo retto» e capace di non lasciarsi «esaltare né abbattere dalle cose esterne e fortuite», trova un'ulteriore e definitiva conferma nell'analisi dei nemici della *constantia*. Innanzitutto, sono «i falsi beni e i falsi mali»[267] – rispettivamente «ricchezze, onori, potenza, salute, longevità»[268] e «povertà, infamia, impotenza, malattie, morte»[269] – a lottare nell'interiorità di ciascun uomo «contro la rocca della costanza»[270]. Si tratta di un'evidente riproposizione della nozione stoica di *ἀδιάφορα*[271], giacché la loro

[261] Ivi, I, 4, p. 86.
[262] *Ibidem.*
[263] Ivi, p. 87.
[264] *Ibidem.*
[265] *Ibidem.*
[266] *Ibidem.*
[267] Ivi, I, 7, p. 92.
[268] *Ibidem.*
[269] *Ibidem.*
[270] *Ibidem.*
[271] È nota la tripartizione stoica degli enti in *cose buone*/*desiderabili*, *cose cattive*/*indesiderabili* e *indifferenti*. Sottolinea in proposito Sellars che: «*The only things classified as "good" are virtue and things that participate in virtue. Likewise, the only things that are "bad" are vice and those things that participate in vice*. […] *Everything else is "indifferent" (adiaphoron), including one's own life, reputation, health, poverty or wealth and all other external objects*» (J. Sellars, *Stoicism*, Durham, Acumen, 2006, p. 110). Ancora Sellars segnala poi come la nozione di *ἀδιάφορα* sia stata oggetto di ulteriori e successive rielaborazioni: «*The category of "indifferents" (adiaphora) was itself subdivided into "preferred indifferents" (proēgmenon), "non-preferred indifferents"*

falsità (che corrisponde a un giudizio di *indifferenza*) è una diretta conseguenza del loro carattere «contingente ed esterno»[272], del fatto cioè che si tratta di «cose che non sono in noi ma intorno a noi, che propriamente né giovano né ledono quell'uomo interiore, cioè l'animo»[273]. La presa di coscienza della natura "*adiaforica*" dei *falsi beni* e dei *falsi mali esteriori* non deve però essere letta alla stregua di una sottovalutazione della loro negativa influenza sul piano dell'esistenza individuale e della vita associata. Al contrario, ammettendo che il più delle volte *beni e mali esteriori* sono percepiti e considerati come *reali* «a causa

(apoproēgmenon) and what we might call genuinely "indifferent indifferents" or "neutral indifferents". […] *Thus the original rather harsh position has been softened. Rather than claiming that all externals should be a matter of pure indifference, the Stoics now suggest that there is nothing wrong with preferring some indifferents over others. It is perfectly natural, they suggest, to prefer to be healthy rather than ill, or rich rather than poor. Health and wealth would be examples of "preferred indifferents", with sickness and poverty being "non-preferred indifferents".* […] *In Stoic terminology, the preferred indifferents that contribute to our physical well-being have value (axia) but they are not good in the way that virtue is good. Health has a certain value (owing to its contribution to our physical self-preservation), but it is not good* […]. *Things that have value, such as health, wealth, reputation and so on, are all things that can accumulate; one can be more or less healthy, more or less rich. But virtue, by contrast, does not admit of degrees and cannot be added to in this way […]. If something is right or wrong, good or bad, then there are no degrees of goodness. Thus a good life is equally good whether it is long or short, so death cannot affect it* […]. *Moreover, all bad actions are equally bad, say the Stoics, no matter how serious or trivial they may appear to be. This also means that the goodness of a good life cannot be increased by the addition of health or wealth. So although these things may have some value, they remain merely preferred indifferents and do not contribute to the goodness of a good life*» (Ivi, pp. 111-112).

[272] Giusto Lipsio, *La costanza*, I, 7, cit., p. 92.

[273] *Ibidem.* Tale giudizio riflette la stoica subordinazione degli *ἀδιάφορα* alla virtù. Al riguardo, Martha Nussbaum ha scritto che per gli stoici la virtù è di per sé sufficiente al raggiungimento dell'*eudaimonia*, e che essa «non è affetta dalle circostanze esterne, sia (apparentemente) per quanto riguarda la sua acquisizione che per il suo mantenimento, una volta acquisita» (M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, cit., p. 382); al contrario, le «realtà che non stanno sotto il controllo dell'agente – come la salute, la ricchezza, l'assenza di dolore, il buon funzionamento delle facoltà corporee – sono prive di valore intrinseco e nei confronti dell'*eudaimonia* non esercitano neppure una relazione causale di tipo strumentale» (*Ibidem*). L'incommensurabilità assoluta vigente tra virtù e *ἀδιάφορα* pone, tuttavia, il problema del senso sotteso alla nozione di *indifferenti preferibili*, che la studiosa ipotizza di risolvere nei seguenti termini: «Potremmo dire che gli indifferenti preferibili hanno una sorta di valore di secondo grado, e sono ordinati al di sotto della virtù secondo quel tipo di gerarchia nota alla filosofia contemporanea con il nome di "ordinamento lessicale": dapprima dobbiamo soddisfare tutte le condizioni richieste dalla virtù e, una volta fatto questo, possiamo procedere a considerare le condizioni degli indifferenti. Oppure potremmo affermare che il valore degli indifferenti derivi dalla relazione produttiva che essi intrattengono con la virtù in quella che è la maturazione del bambino, il cui orientamento naturale verso questi beni esteriori svolge un ruolo positivo di importanza cruciale nel processo di sviluppo» (Ivi, p. 383).

dell'opinione e del sentire comune del volgo»[274], Lipsio – sempre per il tramite di Langio – riconosce in essi la scaturigine di

> quelle quattro passioni capitali che contengono e consumano tutta la vita umana, la cupidità e la gioia, la paura e il dolore. Delle quali le prime due si rapportano a qualche opinabile bene, le altre due ai mali. Tutte ledono e turbano l'animo e, se non si provvede, lo gettano giù dalla sua condizione ma non allo stesso modo. Infatti mentre la quiete e la costanza dell'animo sono come in una eguale disposizione dei piatti di una bilancia, queste respingono questo equilibrio le prime innalzandolo, le seconde deprimendolo[275].

Mutando il suo eloquio da medico a militaresco, Langio indica poi nelle passioni della *simulazione*, della *pietà* e della *compassione* i primi e più pervicaci ostacoli ad un corretto esercizio della *constantia*:

> Ebbene Lipsio mi sembra di aver abbastanza prevaricato la mia costanza e di aver fino ad ora difeso la causa del tuo dolore. Ma feci ciò come i comandanti animosi e fiduciosi per attrarre in campo e alla battaglia tutte le tue forze con le quali strenuamente ora combatterò, prima con qualche scaramuccia, poi in campo aperto con le insegne spiegate. Tra le scaramucce inoltre tre passioni sono da abbattere col primo attacco (per dirla con gli antichi) fortemente nemiche della nostra costanza: la simulazione, la pietà, la compassione[276].

La *simulazione* consiste nel fingere «un dolore pubblico che in realtà è privato»[277], giacché i «mali pubblici smuovono e turbano gli uomini non perché quel danno riguarda molti, ma perché tra molti riguarda proprio loro»[278]:

---

[274] *Ibidem.*
[275] Ivi, pp. 92-93. Secondo John Sellars è qui possibile rintracciare «*an echo of Cicero's analysis of the Stoic theory of emotions in the Tusculan Disputations (3.24–25). Desire and joy are the product of false goods either expected in the future or present right now; fear and sorrow, the product of false evils either expected or present now*» (J. Sellars, *Justus Lipsius's De Constantia. A Stoic Spiritual Exercise*, cit., pp. 345-346).
[276] Ivi, I, 8, p. 95.
[277] *Ibidem*.
[278] Ivi, p. 97.

> Come infatti un fulmine pur se caduto soltanto su uno, fa tremare anche quelli che gli stanno intorno, così in queste grandi e comuni rovine il danno tocca pochi, mentre la paura tutti. E se elimini la paura avrai soppresso anche il dolore[279].

Langio indica dunque nell'assunzione di una prospettiva cosmopolita un primo *medicamento* contro i turbamenti prodotti dai *publica mala* e dalle passioni ad essi connesse. Egli, infatti, così incalza il suo giovane interlocutore:

> Ecco se la guerra scoppiasse tra gli Etiopi o gli Indi per nulla saresti commosso (ti trovi infatti al di là della situazione di pericolo), se presso i Belgi piangi, gridi, ti percuoti la fronte e le gambe. Ma se piangi proprio per i pubblici mali perché tale differenza? Quella non è la mia patria, mi rispondi. Stolto, non condividono forse gli uomini con te la stessa stirpe e lo stesso destino? La stessa volta del cielo, lo stesso blocco di terra? Credi che la patria s'identifichi con quanto questi monti racchiudono e questi fiumi circondano? Erri, essa è l'universo mondo dovunque vi sono uomini nati dal medesimo seme celeste. Egregiamente una volta Socrate, a chi gli chiedeva quale fosse la sua patria, rispose di essere cittadino del mondo[280].

L'iniziale riluttanza manifestata dal Lipsio del dialogo a fare propria la «nuova e rigida sapienza»[281] propugnata dal suo più anziano ospite chiama in causa la seconda passione da refutare in quanto avversa alla *constantia*: la *pietà* nella sua forma di «eccessivo amore della patria». Pur concedendo che nel suo dolore per l'infausta condizione in cui versa il Belgio si cela anche la preoccupazione per le sorti di beni e affetti che lo interessano direttamente, Lipsio inizialmente non è affatto propenso a considerare la sua afflizione per i *publica mala* come una mera copertura di *angosce* e *dolori privati*:

> Piango infatti per prima cosa la patria, la piango e continuerò a farlo anche se nessuna situazione pericolosa ci fosse per me nel suo pericolo.

[279] Ivi, I, 9, p. 97.
[280] *Ibidem.*
[281] Ivi, I, 10, p. 100.

> E a buon diritto visto che è lei che mi ha accolto, sostenuto, nutrito: per sentimento comune è lei la più santa ed antica genitrice. Ma ora tu mi dai per patria l'universo, chi lo nega? Ma tu stesso confessi che, oltre questa grande patria comune, ce ne sia un'altra più circoscritta e particolare cui sono più strettamente unito da un certo qual vincolo arcano[282].

Ora, la critica di questo «eccessivo amore della patria» che «il volgo chiama pietà»[283] ruota tutta intorno alla dimostrazione della genesi non *naturale*, ma *convenzionale* e *istituzionale* della suddetta passione. Inizialmente, agli occhi del giovane Lipsio del *De constantia*, l'esistenza di una *patria* «più circoscritta e particolare» a cui ciascuno risulta emotivamente vincolato appare suffragata dalla «solida traccia della natura»[284]:

> Rivolgiti agli animali vedrai le fiere che amano e riconoscono le loro tane, gli uccelli i nidi. Gli stessi pesci, pur in un grande e sterminato oceano, godono ad abitare solo una sua parte. E degli uomini che potrei dire? Dato che, civili o barbari che siano, sono tanto legati al suolo natio che, diventati uomini, concordano nel morire per esso ed in esso[285].

Si tratta però – così controbatte Langio – di «parole incerte e vuote», incapaci di andare al di là di «un'opinione inutile e volgare»[286], poiché se è indubbia la presenza in ciascun uomo di «una certa inclinazione e amore verso questa più piccola patria»[287], è vero anche che essa discende non dalla natura, bensì «dai costumi e dalle istituzioni»[288] o, per meglio dire, dalla *sicurezza* e dal *giovamento* che gli *interessi privati* traggono dall'esistenza di *costumi e istituzioni comuni*. È

[282] *Ibidem.*
[283] Ivi, I, 11, p. 101.
[284] Ivi, I, 10, p. 100.
[285] *Ibidem.*
[286] Ivi, I, 11, p. 101.
[287] Ivi, p. 102.
[288] *Ibidem.* Ma anche Ivi, p. 103: «Secondo il mio giudizio questo affetto dunque deriva dalle istituzioni, che se fosse della natura, come tu pretendevi, perché non sarebbe uguale in tutti e diffuso nella stessa misura? Perché i nobili e i ricchi amano e curano maggiormente la patria, mentre meno i plebei ed i poveri, la maggior parte delle cure dei quali, tralasciato il pubblico, si rivolge a sé?».

la stessa genealogia della *societas* e della *vita civilis* a dimostrare l'origine non naturale di questo vincolo affettivo:

> Dopo che gli uomini abbandonata quella vita rude ed errabonda, sono stati spinti dai campi alle città e cominciarono a costruire e case e mura, a fare assemblee e a esercitare popolarmente la forza al di fuori o per difendersi, ecco necessariamente e per forza di cose nascere una certa comunità tra loro e una società di diverse cose. Ebbero congiunti insieme terra e certi confini, in comune templi e fori e erari e tribunali e, ciò che fu il vincolo più forte, cerimonie, diritti e leggi. Cose tutte queste che la nostra avarizia prese ad amare e a curare come sue, in ciò non errando del tutto. In verità infatti ciascuno dei cittadini ha un suo diritto in quelle che non differiscono dai possessi privati se non perché non appartengono a uno solo. E questo consorzio espresse questa forma e figura di un nuovo stato che chiamiamo repubblica e proprio quella, Patria. Nella quale, avendo compreso gli uomini di quanta importanza fosse alla salute di ciascuno, furono introdotte leggi atte a giovarle ed a difenderla. Cosa che fu imposta anche dal costume degli antenati che ha un valore pari alle leggi. Da ciò deriva che godiamo dei suoi vantaggi, dolendoci dei suoi danni, perché se quella è salva lo sono pure le nostre private ricchezze, che invece sono annientate se quella è morente. Di qui la carità, ovvero l'amore che le portiamo a causa del bene pubblico (verso cui ci spinge una certa occulta provvidenza di Dio) che i nostri antenati aumentarono con tutti quei fatti e detti che ne accrebbero la maestà[289].

Naturalmente, la decostruzione dell'*amor patrio* portata avanti da Langio non sfocia in un elogio di una *individualistica ed appartata asocialità*, perché, a ben vedere, il suo *razionale temperamento* mira anche, se non soprattutto, ad assicurare l'efficacia delle condotte virtuose dei *cives*. Afferma in proposito Langio:

> Se vuoi che a buon diritto sia amato dai cittadini [lo Stato], lo confesso, che sia difeso, lo riconosco, che si muoia per lei [la patria], lo permetto, non già però che per lei ci si dolga ci si abbatti ci si lamenti.

[289] Ivi, pp. 102-103.

> *Dulce et Decorum est pro patria mori* [*Morire per la patria è bello, è dolce*], ha detto con grande assenso del teatro il poeta Venusino: ma ha detto morire non piangere. Così dobbiamo essere buoni cittadini per essere anche uomini buoni, cosa che smettiamo di essere quando entriamo nel lutto o nei lamenti come donne o bambini[290].

La critica e l'attenuazione degli eccessi dell'amor patrio rientrano, dunque, a pieno titolo nel più ampio sforzo lipsiano che Santo Burgio ha definito di rielaborazione dell'«*immotum robur* della costanza in una nuova interpretazione del tema umanistico della *vita activa*»[291], il cui fulcro risiede nell'individuazione della *vera virtus* nella «via media fra torpore e superbia, fra mancanza ed eccesso di attività»[292].

Identiche finalità, d'altronde, sono rinvenibili a fondamento della critica lipsiana della terza passione *fortemente nemica* della costanza: la *compassione* [*miseratio*]. Essa, infatti, esaspera l'innata propensione dell'animo a «dolersi alla vista di un dolente»[293], ragion per cui è definita da Langio come «una malattia», un «vizio di un animo debole e pusillanime che si lascia scuotere alla vista di un male altrui»[294], che moltiplica le sofferenze invece di attenuarle. Come è evidente, anche il rifiuto della compassione non cela affatto l'intenzione di innalzare a modello di condotta una sorta di *misantropica e disinteressata insocievolezza*, ma mira al contrario a garantire concreta efficacia all'*agire altruistico*: nelle parole di Langio, non si tratta di essere «tanto duri e ferrei da non volerci volgere ed

[290] Ivi, p. 104.
[291] S. Burgio, *Dalla fuga al governo. Il valore iniziatico della "constantia"*, cit., p. 109.
[292] *Ibidem.*
[293] Giusto Lipsio, *La costanza*, I, 12, cit., p. 105: «Come è caratteristica di colui che soffra agli occhi, di avere gli occhi cisposi alla vista di un cisposo, così accade all'animo di dolersi alla vista di un dolente». Una chiara rielaborazione della conclusione di Seneca, *La clemenza*, II, 6, cit., p. 293: «La compassione si avvicina all'infelicità: ne possiede infatti qualcosa e lo acquisisce da lei. Gli occhi che di fronte al rossore di altri occhi si riempiono anch'essi di lacrime, devi saperlo, sono deboli, per Ercole, così come è una malattia, non una forma di buonumore, ridere sempre in risposta a chi ride e aprire la propria bocca in risposta allo sbadiglio di tutti. La compassione è vizio degli animi che restano eccessivamente sbigottiti dall'infelicità: se la si pretende dal sapiente, è quasi come pretendere lamenti e gemiti durante le esequie di uno sconosciuto».
[294] *Ibidem*.

inchinare davanti al dolore altrui»[295], bensì di rapportarsi alle altrui sofferenze «purché sia per giovare non per dolerci»[296]. È dunque in vista sia della *preservazione del sé* che della *salvaguardia della proficuità della propria azione virtuosa nel mondo,* che la nuova soggettività riformata nel segno della *constantia* deve volgersi dalla *compassione* [*miseratio*] alla *misericordia* [*misericordia*]. Virtù, quest'ultima, aliena da ogni forma di mollezza e di abiezione, che coincide con «l'inclinazione dell'animo a sollevare l'altrui bisogno o l'altrui lutto»[297]:

> Ma mi dirai che è umano affliggersi e compatire. Sì ma non è giusto. O pensi che una qualche virtù possa consistere nella mollezza e nell'abiezione dell'animo? Io potrei farti passare davanti alcuni vecchi avari ed alcuni Euclioni parsimoniosi, alla cui vista tu tirerai fuori più presto mille lacrime che un soldo dalla borsa. Mentre quello veramente misericordioso non compiangerà nessuno, ma tuttavia farà le stesse cose o più grandi di quelle del misericordioso. Guarda i mali altrui con occhi umani, ma tuttavia retti. Parlerà col volto contratto, ma non in modo lugubre e abbattuto, consolerà fortemente, gioverà in modo liberale e farà benignamente più di quanto dirà, e porgerà all'indigente e al caduto più la mano che le parole[298].

[295] *Ibidem.*
[296] *Ibidem.*
[297] Ivi, pp. 105-106. L'influenza senecana è evidente, benché l'antitesi lipsiana di *compassione* [*miseratio*] e *misericordia* [*misericordia*] non sia perfettamente sovrapponibile all'opposizione senecana di *misericordia* e *clementia*. Leggiamo infatti in Seneca, *La clemenza*, II, 5, cit., pp. 285, 287: «[la compassione (*misericordia*)] è infatti il vizio di un animo meschino, che soccombe di fronte allo spettacolo dei mali altrui. Pertanto, essa è comunissima nelle persone peggiori: sono vecchiette e donnicciole quelle che si lasciano intenerire dal pianto dei più sciagurati, quelle che, se solo venisse loro permesso, aprirebbero le porte della prigione. La compassione [*misericordia*] non guarda la causa, ma la situazione; la clemenza, invece, si approssima alla ragione». Lipsio pare quindi intento a trasferire sulla *miseratio* la definizione senecana della *misericordia* come «afflizione [*aegritudo*] provocata dallo spettacolo dell'infelicità altrui o una tristezza innescata dai mali altrui, che essa crede capitino a chi non se li merita» (Ivi, p. 287), e a recepire nella sua concezione della *misericordia* i tratti distintivi della *clementia*.
[298] Ivi, p. 106. Si tratta di un'ulteriore rielaborazione di argomenti rinvenibili in Seneca, *La clemenza*, II, 6, cit., pp. 289, 291: «Il sapiente non prova quindi compassione, poiché ciò non avviene senza infelicità. Egli compirà di buon grado e con animo elevato tutte le azioni che coloro che provano compassione intendono compiere: verrà in soccorso al pianto altrui, senza aderirvi; offrirà la mano al naufrago, all'esiliato il ricovero, al bisognoso l'elemosina, non quella, insultante, buttata dalla maggioranza di coloro che vorrebbero sembrare pietosi, provando disgusto per quelli che aiutano e temendo il loro contatto, ma l'offrirà da uomo a uomo, dal

1.7 *Attivismo della* Constantia *e relativizzazione dei mali pubblici*

L'esame della prima *scaramuccia* che ha coinvolto le tre passioni «fortemente nemiche della nostra costanza» ha messo chiaramente in luce come la riforma del sé nel segno della *constantia* sia volta non soltanto alla realizzazione del tradizionale ideale stoico di imperturbabilità del saggio, bensì miri soprattutto ad *orientare all'azione* la rinnovata soggettività imperturbata e imperturbabile: come abbiamo anticipato, la *tranquillitas animi* del saggio lipsiano – raggiungibile solo mediante la fondazione, per il tramite della costanza, di un *centro di soggettività* libero dagli inganni dell'*opinione* e dalle lacerazioni determinate dalle *passioni* che "infestano" la sfera mondana – può porsi quale *ideale e modello di vita* solo fungendo da *precondizione* per la *partecipazione attiva* della rinnovata soggettività ai processi di pacificazione degli ordinamenti politici e sociali: in caso contrario, infatti, una *tranquillitas animi* votata all'*inazione* si risolverebbe in nient'altro che in una forma larvata di *abiezione*.

Ciò spiega, d'altra parte, la compresenza nella *constantia* lispiana di motivi consolatori e di persistenti e insistenti esortazioni all'azione, tema sui cui per primo

patrimonio condiviso in comune; grazierà un figlio in virtù del pianto di sua madre, intimerà di slegare le catene, sottrarrà alla condanna ai giochi nel circo e farà seppellire un cadavere, anche se di un reo, ma compirà questi gesti con mente tranquilla, mantenendo in viso l'espressione che gli compete. Il sapiente non proverà compassione, quindi, ma verrà in soccorso e porterà giovamento, nato com'è per un'assistenza aperta a tutti e per il bene pubblico, dal quale offrirà a ciascuno la sua parte». Franco Buzzi, comparando questi passi del *De constantia* con le argomentazioni svolte in *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, III, 19, così sintetizza il senso dell'antitesi lipsiana di *miseratio* e *misericordia*: «Lipsio sembra condividere l'opinione stoica che distingue tra la partecipazione sentimentale o emotiva al male altrui – basata sull'apparenza e l'eccitazione della fantasia – e l'opera di condivisione che nasce dall'esercizio della ragione, la quale urge a fare ciò che si deve fare. In ogni caso rivendica il significato cristiano di "misericordia", sgravandolo dall'accusa di "*aegritudo*" di cui lo caricano gli stoici, per ricondurla, invece, alla sua vera e propria origine, che è la carità ovvero l'amore di Dio» (F. Buzzi, *Seneca nel pensiero cristiano di Giusto Lipsio*, in Id., *Teologia, politica e diritto tra XVI e XVII secolo*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2005, pp. 217-249, ivi p. 245). Un rapido esame della critica mossa dal gesuita Martin Del Río nel suo *Syntagma tragoediae latinae* alla *distorsione stoicheggiante* operata da Lipsio delle nozioni cristiane di *miseratio* e *misericordia* è presente in J. Papy, *Neostoic Anger: Lipsius's Reading and Use of Seneca's Tragedies and De ira*, in K. A. E. Enenkel, A Traninger (eds.), *Discourses of Anger in the Early Modern Period*, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 126-142, ivi pp. 130-140.

si è soffermato Gerard Oestreich[299]. Come è noto, ponendo l'accento sulle nozioni cardine di *constantia*, *firmitas* e *patientia*, lo studioso tedesco ha individuato la modernità filosofico-politica del neostoicismo lipsiano non soltanto nella fiducia nella *vis* pedagogica della *disciplina*, ma anche nella marcata propensione all'effettualità e nel carattere spiccatamente pratico della sua dottrina[300],

[299] Oestreich non è stato l'unico a porre l'accento sull'*attivismo* insito nell'esortazione lipsiana alla *constantia*. Domenico Bosco, ad esempio, ripercorrendo gli itinerari cinquecenteschi della *constance*, ha colto nella riflessione lipsiana l'intento di elevare «il piano della terapeutica a dottrina della virtù attiva, trasformando il campo d'azione dai recessi dell'io al mondo intero, prospettando, oltre al conforto, gli itinerari dell'ordine da fare». In questi termini, infatti, lo studioso descrive l'orizzonte etico che sorregge l'invito del brabantino ad abbracciare la costanza: «In questi orizzonti la dottrina della costanza, che Lipsio professava, nasceva non tanto dal desiderio di vincere la fortuna, quanto piuttosto dalla volontà di servirsene positivamente ai fini del perfezionamento morale e umano. Dentro lo schema di quel celebre combattimento tra uomo e fortuna, la parola della costanza diventava un invito a giudicare ciò che accade alla luce dei veri valori, ritrovando un piano di intelligibilità nelle cose più sconvolgenti e drammatiche: esemplificate (molto realisticamente) proprio attraverso gli eventi del tempo, quali erano le calamità pubbliche o i mali privati, che sembravano colpire insieme buoni e malvagi. A questo scopo, coniugando sapientemente stoicismo, platonismo, agostinismo, Lipsio muoveva verso la sua consolazione, capace di indurre all'azione: ed era lo stoicismo del foro interiore e della partecipazione all'Ordine; era il platonismo del combattimento della ragione contro l'opinione e dell'anima contro il corpo; ed era, infine, un agostinismo che si affissava profondamente sugli immutabili decreti di Dio e sul nulla umano» (D. Bosco, *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, 2 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1988, Vol. I, pp. 350-351). Domenico Taranto, invece, pur riconoscendo nel *De constantia* l'intento di «recuperare uno spazio per l'azione umana» e di sottrarla «all'ignavia del ritiro solipsistico dal mondo», ha sottolineato l'incapacità dell'opera di fornire risposte certe in merito al *che fare*: «l'imperativo categorico della necessità dell'azione» mal si concilia, infatti, con la sostanziale impossibilità per il soggetto di pervenire preventivamente alla certezza della razionalità e degli esiti della propria azione (D. Taranto, *Una cura per i mali pubblici: la costanza tra teodicea e disciplina del sé*, Introduzione a Giusto Lipsio, *La costanza*, cit., pp. 9-47, ivi pp. 36-37). Un «ponte tra razionalità del soggetto e razionalità del mondo, capace di far intravedere delle risposte plausibili al problema del che fare», Lipsio lo avrebbe così trovato nella *Politica* «attraverso una rimeditazione dello statuto conoscitivo della prudenza e del suo legame con il sapere storico, che gli avrebbe consentito […] di non considerare del tutto insondabile il futuro e del tutto priva di luce la contingenza» (Ivi, p. 41).

[300] G. Oestreich, *L'intento politico di Giusto Lipsio. De constantia… in publicis malis (1584)*, in Id., *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 35-63, ivi, p. 40: «Questa inclinazione verso l'effettualità fa della sua dottrina una dottrina spiccatamente pratica che serve all'uomo nella sua interezza, ma che però soprattutto deve essergli d'aiuto nel suo rapportarsi alla sfera pubblica, nel suo rapporto con la comunità, come fa capire appunto il titolo *in publicis malis*. Non si dice *in privatis malis*, né *in privati et publicis malis*. Il punto di partenza, l'intento vero e proprio sono piuttosto i *mala publica*, è l'atteggiamento verso di essi». Del medesimo avviso anche D. Bosco, *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, 2 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1988, Vol. I, pp. 370-371: «Non doveva essere esclusiva intenzione del *De constantia* quella di forgiare la capacità umana d'accettazione, perché, anzi, la *recta ratio* voleva esprimersi in un *facere*, costruito sullo "*scire*" e fortificato nella pazienza. E se si pensa al detto lipsiano: "Non si acquista la saggezza facendo voti, ma facendo

perfettamente compendiati nella declinazione della *constantia* quale virtù finalizzata non all'atarassia e all'evasione dal mondo, ma alla perseveranza e alla risolutezza dell'agire anche nella «pubblica sfortuna»:

> […] non compassione o evasione dal mondo, ma agire e dar buona prova nella pubblica sfortuna. Lo stoicismo che Lipsio qui insegna non vede la perfezione dell'uomo nella sua tranquillità d'animo e nell'atarassia, bensì nel costante perseverare e nel risoluto agire. Questa filosofia aspira dunque al modello romano ma prende contemporaneamente elementi ideologici del calvinismo attivo e del gesuitismo, maestro delle passioni, che metteva in rilievo la libera volontà[301].

La propensione all'azione e il rifiuto dell'abiezione che caratterizzano l'*imperturbabilità* del saggio lipsiano, attraversano poi come un filo rosso l'intera riconsiderazione dei *publica mala* portata avanti da Langio nella sezione successiva dell'opera: l'efficacia terapeutica dell'opera di *eliminazione* o *alleggerimento* dei mali pubblici risiede, infatti, nel suo porsi quale *strategia funzionale* al superamento di quell'atteggiamento di *rifiuto del mondo* e di *fuga* da esso (assunto dal giovane Lipsio all'inizio del dialogo), in presenza del quale vengono meno le precondizioni per la "costruzione" di quel nucleo duro di

---

sforzi", si vedrà che la Provvidenza, agli occhi di Lipsio, non impediva l'azione, ed il mondo del *nunc fluens* si trova affidato egualmente alle mani umane».

[301] Id., *Lo stoicismo romano e la riforma militare orangista*, in Id., *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, cit., pp. 233-267, ivi p. 238. Costanza, così intesa, che avrebbe pertanto rappresentato il fondamento ideologico dell'accettazione incondizionata (ma libera e consapevole) del potere costituito, incidendo direttamente sui processi di formazione della burocrazia moderna e dell'esercito permanente: «L'ideale dell'individuo nel mondo politico, così come definito da Lipsio, è il cittadino che agisce secondo ragione, autoresponsabile, che domina gli affetti, che accetta la lotta. Lipsio con questo ideale è talmente in consonanza con lo spirito del tempo che presto anche la rappresentazione dello Stato concorderà con la sua antropologia. Perché l'immagine lipsiana dell'uomo e del mondo trasposta nella sfera della politica richiede la razionalizzazione dello Stato e del suo apparato, l'autodominio dei principi, il disciplinamento dei sudditi e un forte armamento attraverso un esercito. Con ciò si sono nominati i princìpi fondamentali del primo Stato moderno e Lipsio ha contribuito in modo sostanziale con la sua *Politica* cinque anni dopo la pubblicazione della *Constantia* a porre anche le basi spirituali alla comprensione razionale di quel medesimo Stato. Il modello creato da Lipsio nella *Constantia* per l'uomo politicamente attivo è tanto più importante in quanto tendenze scettiche dell'epoca miravano al rifiuto dell'impegno pubblico o addirittura al disprezzo degli uffici statali» (Id., *L'intento politico di Giusto Lipsio. De constantia… in publicis malis (1584)*, cit., pp. 59-60).

soggettività su cui fondare l'efficacia di ogni agire etico e politico nel mondo. Passaggio indispensabile al fine di trarre fuori il giovane Lipsio dalle sabbie mobili di una sofferenza *autoalimentantesi*, *autoreferenziale* e *inconcludente*:

> Mentre infatti gli altri [moti passionali] hanno un fine determinato e quasi uno scopo (l'amante gioire, l'irato vendicarsi, l'avaro conquistare e così gli altri), solo in questo [il dolore assunto a causa della Repubblica] non troverai nessun proposito al di fuori di se stesso. […] tu piangi certo ora la rovina della tua patria e come dici il suo precipizio, ma a qual fine? E cosa speri o ti aspetti da ciò? Forse che riconduci sulla retta via ciò che erra, che stabilizzi ciò che cade o per scacciare col dolore l'imminente peste e rovina della patria? Niente di tutto ciò, è solo per poter dire quella trita parola: mi dolgo. Questo lutto è dunque tra l'altro inutile e vano[302].

La *relativizzazione* dei *publica mala*, e la conseguente *eliminazione* o *alleggerimento* del loro influsso destabilizzante, poggia su una «quadruplice schiera» *argomentativa*:

> Con la prima – è ancora Langio a parlare – combatterò per dimostrare come questi mali pubblici siano inviati e distribuiti da Dio, con la seconda come siano necessari e discendano dal fato, terzo come ci siano utili, in ultimo come essi non siano né insopportabili né nuovi[303].

La dimostrazione dell'*origine divina* dei mali pubblici irrobustisce la *constantia* del soggetto, giacché permette di cogliere appieno l'*insensatezza*, l'*inutilità* e financo l'*empietà* insite negli atteggiamenti di dolente opposizione all'ordine stabilito dalla *provvidenza.* Se infatti tutto, persino stragi, guerre e tirannidi (con la sola eccezione del peccato), è riconducibile a Dio in qualità di prima causa, ne consegue che fremere e resistere a tale ordine provvidenziale equivale a «tentare […] di strappargli lo scettro e d'impedirgli di governare a suo piacimento»[304].

[302] Giusto Lipsio, *La costanza*, I, 13, cit., p. 107.
[303] *Ibidem.*
[304] Ivi, I, 14, p. 111.

Disposizione tanto empia quanto stolta, in quanto «quei decreti celesti conserveranno il loro ordine e la loro forza sia nei confronti di chi vuole, sia di chi si ribella»[305], ragion per cui è indice di saggezza porre fine a questo vano sforzo e predisporsi a seguire «quella forza che ci attrae dall'alto»[306] e ad accogliere con piacere «ciò che piace a Dio»[307].

La dimostrazione della *necessità* dei mali pubblici rinvia alla *necessità propriamente naturale* e al *fato.* Per necessità naturale Langio intende la naturale inclinazione degli enti alla mutazione e alla rovina:

> Come la ruggine è riconosciuta per natura capace di consumare il ferro, la carie o il tarlo, il legno, così gli animali, le città, i regni, hanno interne e proprie cause per la loro distruzione. […] E come i fiumi sono portati nel mare da un corso costante ed agevole, così tutte le cose umane attraverso questa (per così dire) rovina, si fanno strada verso la loro meta. Quella meta è la morte e la distruzione di cui ministri e strumenti sono la peste, le guerre e le stragi. Se dunque la morte è necessaria, necessarie sono le stragi che la producono[308].

L'esistenza del *fato* è, invece, presentata come l'inevitabile portato dell'onnipotenza di Dio e della sua volontà. Così Langio replica all'iniziale scetticismo e sfrontatezza del suo inesperto interlocutore:

> Se infatti c'è Dio, c'è la Provvidenza e se c'è questa allora c'è una decisione e un ordine delle cose, se infine questo, allora una ferma e determinata necessità degli eventi. […] Non ci è infatti possibile pensare Dio e quella eterna mente, altrimenti che come una scienza e una previsione eternamente presenti in lui. Mentre lo sentiamo come fisso, fermo, immutabile, sempre identico e simile a sé, non flettente, né fluttuante rispetto a quelle cose che una volta volle o vide […]. Se

[305] *Ibidem*: «Rideremmo se qualcuno legasse una barchetta ad una rupe e tirasse ripetutamente una fune, pensando che la roccia gli si avvicini mentre è lui che va verso di lei, ma non è maggiore la nostra stoltezza visto che legati a quella rupe dell'eterna provvidenza, tirando e recalcitrando, vogliamo che lei segua noi piuttosto che noi lei?».
[306] *Ibidem.*
[307] *Ibidem.*
[308] Ivi, I, 15, p. 113.

> confesserai che ciò è vero (ed è necessario che tu lo faccia, se non vuoi spogliarti di ogni senso e ragione), dovrai egualmente ammettere che tutti i decreti divini sono fermi ed immutabili dall'eternità e per l'eternità. Ma da lì emerge la necessità e quel fato di cui ti prendi gioco[309].

Egli è tuttavia consapevole della delicatezza dell'argomento, ragion per cui procede ad esaminare quattro distinte concezioni del *fato*. Innanzitutto, egli introduce la nozione di *fato matematico*, «quello che lega e incatena fermamente tutte le azioni e gli eventi alla forza ed alla posizione delle stelle»[310], e i cui «primi propugnatori furono i Caldei e gli astrologi»[311]. L'espressione *fato naturale* designa, invece, «l'ordine delle cause naturali che (ove non siano impedite), con la propria forza e natura producono un effetto determinato e sempre identico a sé»[312]. Queste due prime concezioni del fato sono esaminate e liquidate piuttosto rapidamente, mentre più articolato è il confronto con il cosiddetto *fato violento* propugnato dagli stoici: riconosce infatti Langio che le definizioni del fato fornite da Seneca e Crisippo – rispettivamente «la necessità di ogni cosa ed azione che nessuna forza può rompere»[313] e «la forza spirituale che governa con ordine questo universo»[314] – non «si allontanano troppo dal retto e dal vero, purché le si interpreti sanamente e con moderazione»[315]. Tuttavia, soggiunge Langio, gli stoici sono stati accusati di empietà per aver sottomesso sia Dio che la volontà umana al fato stesso, ma a ben vedere si tratta di accuse perlopiù infondate, dovute in gran parte a scelte lessicali infelici[316]: Gellio, ad esempio, testimonia come Crisippo abbia sostenuto

[309] Ivi, I, 17, pp. 118-119.
[310] Ivi, I, 18, pp. 119-120.
[311] Ivi, p. 120.
[312] *Ibidem.*
[313] Ivi, p. 122.
[314] *Ibidem.*
[315] *Ibidem.*
[316] Ivi, pp. 122-123: «Si attribuiscono loro due empietà: che attaccano Dio al carro del destino e che al fato ugualmente sottomettono le azioni interne e della nostra volontà. Né io vorrei discolparli risolutamente da entrambe queste colpe. Dai loro pochi scritti che ci restano, c'è sia da poter trovare ciò, sia anche affermazioni maggiormente convenienti. […] Ma tuttavia i veri stoici, non hanno mai apertamente professato tali dottrine, o se qualcosa di simile è loro scappato,

contemporaneamente la potenza e la necessità del fato e l'esistenza del libero arbitrio umano[317]; mentre Seneca non intendeva «sottomettere Dio al fato»[318] ma in un certo senso «Dio a Dio»[319], giacché «quelli di loro [degli stoici] che più si avvicinarono al vero chiamavano Fato tanto la stessa provvidenza quanto Dio»[320].

Nel complesso, dunque, secondo Langio il *fato violento* degli stoici non si discosta molto dal *vero fato* che a questo punto egli si accinge ad illustrare. Esso è definito come «il decreto immobile della provvidenza inerente alle cose mobili e che fissa irrevocabilmente le singole cose al loro ordine, luogo e tempo»[321]. Definendo il fato *decreto della provvidenza*, Langio introduce una distinzione tra provvidenza stessa e fato: la prima è infatti concepita come quella forza – «universale, indivisa e stretta»[322] – insita in Dio «di vedere, di sapere e di governare tutto»[323], mentre il fato

> sembra dover discendere fino alle cose stesse ed essere riferito a ciascuna di esse, sì da essere, per così dire, la distribuzione e lo sviluppo di quella comune Provvidenza generale che agisce distintamente e attraverso le parti[324].

In altri termini, se la *provvidenza* «è in Dio e solo a lui si può attribuire»[325], il *fato* promana indubbiamente da Dio «ma deve essere compreso nelle cose»[326]. Da che consegue che, sebbene siano inseparabili, la provvidenza risulta «più forte e anteriore rispetto al fato, come il sole precede la luce, l'eternità il tempo, l'intelletto la ragione […]»[327]. Inoltre, precisa Langio che l'espressione *inerente alle cose*

---

come avviene in quel calore dello scrivere o del dissertare, la cosa appartiene più alle parole che alla cosa ed al senso».

[317] Come segnala il curatore dell'edizione italiana del *De constantia*, il riferimento è ad Aulo Gellio, *Notti Attiche*, VII, 2.

[318] Giusto Lipsio, *La costanza*, I, 18, cit., p. 123.

[319] *Ibidem.*

[320] *Ibidem.*

[321] Ivi, I, 19, p. 126.

[322] *Ibidem.*

[323] *Ibidem.*

[324] *Ibidem.*

[325] Ivi, p. 127.

[326] *Ibidem.*

[327] *Ibidem.*

mobili sta a significare che il fato agisce su di esse senza violenza o coazione, ma conformemente al proprio moto interno e alla loro natura:

> Necessariamente nelle cause propriamente necessarie (vale a dire le cause seconde); naturalmente nelle naturali, volontariamente nelle volontarie, accidentalmente nelle contingenti. Così rispetto alle cose non porta nessuna violenza o coazione, ma come è proprio di ciascuna fare o sopportare, così dirige e piega le singole cose. Ma se tu lo riconduci tuttavia alla sua origine, vale a dire alla provvidenza o a Dio, si potrà affermare costantemente e senza tentennamenti che necessariamente avvengono tutte le cose che avvengono a causa del fato[328].

Infine, il fato imprime non soltanto l'*ordine* delle cose e degli eventi, ovvero «la serie e la relazione delle cause»[329] da cui traggono la loro origine, ma anche il luogo e il tempo della loro manifestazione, poiché esso coincide con «quell'ammirevole e mai esplicabile forza attraverso la quale tutti gli eventi sono fissati a certi luoghi dello spazio e a certi momenti del tempo»[330]:

> Il fato ha rovesciato Tarquinio dal trono, sia pure ma l'adulterio l'ha preceduto, vedi dunque l'ordine. Il fato ha ucciso Cesare? Sì, ma anche nella curia e presso la statua di Pompeo, vedi il luogo. Il Fato ha voluto che Domiziano fosse ucciso dai suoi, ammazzato in quella stessa ora, la quinta, che egli invano cercava di evitare, vedi il tempo[331].

Tuttavia, al Lipsio del dialogo il *vero fato* appena illustrato appare difficilmente distinguibile dal *fato violento* degli stoici, ragion per cui Langio passa ad approfondire i «quattro confini» che separano le due concezioni. In primo luogo, Langio sottolinea che gli stoici

> sottomettono Dio al Fato […], mentre noi sottomettiamo il Fato a Dio che vogliamo sia liberamente l'autore e l'attore di tutte le cose,

[328] Ivi, p. 128.
[329] *Ibidem.*
[330] *Ibidem.*
[331] Ivi, pp. 128-129.

> capace di trascendere e di rompere a suo piacimento quelle schiere e quelle spire intrecciate del fato[332].

In secondo luogo, gli stoici postulano l'esistenza di un ordine naturale eterno di cause, mentre Langio non solo non considera eterne le cause seconde, ma riconosce a Dio la capacità di agire indipendentemente dalla natura o contro di essa per il tramite di miracoli e prodigi[333]. In terzo luogo, gli stoici sembrano propensi a negare la *contingenza* nelle cose, mentre una corretta concezione del fato deve ammettere «sia il contingente che il fortuito negli eventi»[334]. Infine, gli stoici paiono negare la libertà del volere, *gettando* «dentro alla volontà una forza violenta», mentre il *vero fato* propugnato da Langio è «in accordo con la libertà dell'arbitrio»[335].

---

[332] Ivi, I, 20, pp. 129-130.

[333] Ivi, p. 130: «[…] quelli suppongono una serie di cause naturali svolgentesi dall'eternità, noi né pensiamo sempre ad una causalità naturale (Dio, infatti, a causa dei prodigi e dei miracoli, spesso agisce indipendentemente da, o perfino contro, la natura), né la poniamo *ab aeterno* poiché le cause seconde non sono eterne. La loro origine è certamente contemporanea a quella del mondo».

[334] *Ibidem.*

[335] *Ibidem.* Commentando questa sezione del dialogo, Sellars segnala come la distanza della posizione di Langio dalle dottrine stoiche rimanga minima: «*He suggests four points in which these true fates differ: (a) the Stoics make God subject to fate, (b) they posit an eternal natural order of causes, (c) they deny all contingency, and (d) they deny freedom of the will. Yet Langius has already shown that (a) is more a matter of expression than anything else; he has affirmed (b) himself; he has pointed out that (d) is simply a misrepresentation. That leaves just (c), the denial of contingency. The Stoics do indeed deny contingency, but Langius's version of contingency involves what he calls secondary causes and so is by no means uncaused. The Stoics themselves also draw distinctions between different types of causes as part of their compatibilist account of free will*» (J. Sellars, *Justus Lipsius's De Constantia. A Stoic Spiritual Exercise*, cit., p. 350). Simili conclusioni anche in F. Buzzi, *Seneca nel pensiero cristiano di Giusto Lipsio*, cit., pp. 235-236: «Si deve osservare che, nel *De constantia* […], Lipsio non sembra in grado di dare una risposta affatto convincente e rigorosa alle obiezioni che tale teoria suscita, non solo dal punto di vista filosofico, ma anche dal punto di vista tipicamente cristiano. Ovviamente le obiezioni cristiane alla dottrina storica del fato sono due. Infatti chi la ammette deve concedere: 1) che Dio viene fatto dipendere dal fato e 2) che la libertà umana è tolta. Lipsio tenta di cavarsela un po' a stento, quanto ad argomentazione, perché si limita ad addurre le convinzioni fatte proprie dal cristianesimo: 1) Dio, come causa prima, trascende tutte le cause seconde, perciò non può ritenersi soggetto alla necessità che governa la natura; 2) Certo Dio conosce ciò che l'uomo sceglierà, ma ciò non significa che egli imponga all'uomo di scegliere ciò che questi, al contrario, sceglierà liberamente […]. Per un altro verso Lipsio si rifiuta esplicitamente di rispondere a queste domande sceglie la via del silenzio. È meglio, secondo lui, non entrare in discussioni e ricerche così impegnative; insomma, è meglio concludere il discorso con un dignitoso "*nescio*", piuttosto che prolungarlo senza via d'uscita».

La salvaguardia della libertà del volere e dell'arbitrio umano è un passaggio particolarmente delicato nell'economia complessiva del ragionamento svolto da Langio, in quanto chiama in causa il rapporto tra *fato*, *libertà* e *peccato*. Il fato è infatti definito come «una prima causa che a tal punto non sopprime le cause seconde da non agire se non attraverso di esse»[336], e la volontà stessa rientra nel novero delle cause seconde, ragion per cui non si può in alcun modo sostenere che essa sia negata o coartata da Dio[337]. E, tuttavia, si è soliti obiettare che dall'*infallibilità* della previsione divina non può che discendere la *necessità* del peccato, con la conseguente negazione della libertà dell'arbitrio e della volontà umana, conclusioni che Langio rigetta con decisione: certamente l'uomo pecca come previsto dalla prescienza divina, ma avendo Dio previsto la libertà del peccato, ne consegue che *l'uomo pecca per necessità liberamente*[338]. E in ciò, soggiunge Langio, non è lecito scorgere alcuna colpa, giacché Dio «non è fautore se non del bene»[339]:

> Ti muovi verso la virtù? Egli ne sarà consapevole e ti aiuterà, verso il vizio? Ne sarà consapevole e lo permetterà. Né da qui discende per lui una qualche colpa. Se cavalco e porto avanti un cavallo zoppo, dipende da me lo spingerlo, ma da lui l'essere zoppo. Se suono una cetra male accordata e con le corde non ben tese, il fatto che discordi ammetterai sia un vizio dello strumento e non mio[340].

Non si può certo negare che l'esposizione di Langio non sia gravata, per così dire, da una certa enigmaticità, ma il prosieguo del suo ragionamento dimostra come l'armonizzazione dell'*infallibilità della prescienza divina* con l'*assoluta libertà del volere* poggi sul "confinamento" di questa assoluta libertà al solo piano

[336] *Ibidem.*
[337] *Ibidem.*
[338] Ivi, pp. 131-132: «In che modo essi dicono, se Dio ha previsto che io avrei peccato, e se tale previsione non può fallire, io potrei non peccare necessariamente? Lo ammetto, necessariamente, ma non come tu l'intendi, visto che qui interviene la tua libera volontà. Dunque certamente previde ciò e tu pecchi in quel modo che è stato previsto, previde che fosse libero, dunque per necessità tu pecchi liberamente».
[339] Ivi, p. 132.
[340] *Ibidem.*

dell'*interiorità* del soggetto, ovvero su una seria limitazione della capacità della volontà stessa di incidere sulla trama naturale degli eventi. Afferma infatti Langio che Dio «ha lasciato all'uomo solo l'arbitrio, con cui possa, se vuole, lottare o resistere a Dio, non anche la forza con cui lo possa»[341]:

> Come in una nave mi è lecito passeggiare, e correre tra i ponti o i banchi dei rematori senza che in nulla questo mio piccolo movimento abbia la forza di fermare il suo corso, così in questa nave del fato in cui tutti siamo trasportati, è lecito che le nostre volontà corrano e vadano ancora oltre, ma non che fermino o facciano cambiare rotta alla nave[342].

Ora, se da un lato la dimostrazione della *necessità* e della *fatalità* dei *publica mala* funge da potentissimo medicamento per l'animo, perché conferma la *vacuità*, l'*autoreferenzialità* e l'*inconcludenza* delle sofferenze da essi provocate[343], dall'altro però essa sembra «offrire un pretesto all'ignavia», facendo cioè nuovamente della *tranquillitas animi* una condizione potenzialmente prodromica all'*inazione* e all'*abiezione*:

> Se infatti i mali pubblici provengono dal fato e questo non può essere né vinto né evitato – si domanda non a caso Lipsio –, a che pro affaticarsi ulteriormente a causa della patria e a suo favore? Perché non affidiamo tutto a quel grande e indomito rettore obbedendogli, come si dice, a mani giunte[344]?

Il rifiuto dell'ignavia fa leva sulla già illustrata inclusione della volontà e dell'azione umane nell'*ordine delle cause intermedie*[345]. Al tempo stesso però l'individuazione della *vera virtus* nella «via media fra torpore e superbia, fra

[341] *Ibidem.*
[342] *Ibidem.*
[343] Ivi, I, 21, pp. 134-135: «Non c'è altro rimedio al giogo della necessità che volere ciò verso cui essa ci costringe. In modo eccellente ha detto il migliore dei sapienti […]: puoi essere invincibile, se non scendi in nessun combattimento dal quale non sia in tuo potere uscire vincitore».
[344] Ivi, I, 22, p. 135.
[345] Ivi, p. 136: «Chi infatti ti ha mai detto – controbatte ancora Langio – che il vero fato agisca da solo, senza l'aiuto delle cause medie? È destino che tu generi dei figli certamente, ma prima è necessario che tu sia unito a tua moglie. È destino che tu guarisca ma a condizione che tu ricorra ad un medico ed alle medicine. Lo stesso accade qui. Se è destino che sia salvata questa nave che rischia di andare a fondo per i marosi, lo è ugualmente combattere per lei e difenderla».

mancanza ed eccesso di attività»[346], impone di evitare di scivolare nel vizio opposto dell'*accanita pervicacia.* Langio, pertanto, suggerisce di calibrare il proprio *attivismo* verso la patria sulla scorta di quei *segni* e *indizi* che, permettendoci di congetturarne lo sviluppo futuro, ci offrono altresì la possibilità di giudicare preventivamente la razionalità (ovvero la conformità alla *provvidenza* e al *fato*) delle nostre condotte[347]:

> Né tu subito devi pensare che il momento estremo urti la tua patria. Cosa ne sai? Sai se questa è un'agitazione e una commozione passeggera o una malattia mortale? Porta dunque soccorso e spera tanto a lungo quanto, come dice un vecchio adagio, il malato ha ancora un soffio di vita. Perché se da indizi certi e chiari ti apparirà fatale la rovina, allora a mio giudizio varrà quel detto […], non combattere col Dio. E con sicurezza ti proporrò l'esempio di Solone che durante l'occupazione di Atene da parte di Pisistrato, vedendo come fossero inutili tutti i suoi sforzi per la libertà, deponendo lo scudo e le armi davanti alla Curia, disse: o patria a te con le parole e con le azioni ho portato aiuto, rientrando poi a casa deciso a stare quieto in futuro. Fai

[346] S. Burgio, *Dalla fuga al governo. Il valore iniziatico della "constantia"*, cit., p. 109.

[347] Sull'identificazione lipsiana del *libero arbitrio* umano con la *consapevole adesione* ai disegni divini si rinvia a J. Papy, *Fate And Rule, Destiny And Dynasty: Lipsius's Final Views On Superstition, Fate And Divination In The Monita Et Exempla Politica (1605)*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), *(Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, cit., pp. 193-205, ivi p. 202: «*Instead of passivity and abandonment of public affairs, citizens had to live with Fate and make use of the secondary causes through which Fate itself operated. The ruler, for his part, had to adopt constancy and use prudence in order to detect and follow God's divine plan with obedience: only the ruler who yields to Gods Providence and the necessity of things and who adapts his government to these, has true power*». Indagando sulla relazione tra *fato* e *governo* nei *Monita et exempla politica*, ancora Jan Papy ha rintracciato nel «*providentialist pragmatism*» espresso per la prima volta nel *De constantia* un punto fermo dell'intera riflessione lipsiana sul tema del libero arbitrio: «*Decline and death being part of the fundamental order of things, necessity not only operated in the natural world. Also in political bodies, towns, states and kingdoms, as Lipsius abundantly illustrated in his Monita et exempla politica, beginning, growth, flourishing and downfall are part of the eternal law, the divine decree.* […] *In other cases, unexpected intermediary causes, the so-called fatum politicum, interferes in the rational order and the concatenation of causes. The wise ruler is prepared to live with this fatum politicum, which often changes the course of history in a cynic way*» (Ivi, p. 203).

> questo, cedi a Dio, cedi al tempo, e se sei un buon cittadino riserva te stesso per destini più miti e migliori[348].

Volgiamoci a questo punto alla dimostrazione dell'*utilità* dei *publica mala*. In *De constantia* II, 7 Langio ribadisce che le calamità pubbliche sono buone sia nell'origine[349] che nel fine, «perché dirette sempre al bene ed alla salute»[350]. Giudizio valido sia per le *calamità semplici*, «quelle che vengono semplicemente da Dio senza nessun intervento della mente o della mano dell'uomo»[351], che per quelle *miste*, le quali provengono sì da Dio «ma attraverso lo strumento degli uomini»[352]. La benignità di Dio è, dunque, tale «da convertire la nostra malignità in nostra salute, e il peccato in bene»[353], giacché dalle stesse calamità si può ricavare un utile *esercizio*, un utile *castigo* e un'utile *punizione*[354]. L'utilità dell'*esercizio* deriva dal fatto che esso istruisce alla forza e alla virtù[355]. L'utilità del *castigo* risiede, invece, nella *correzione*, giacché esso influenza i nostri comportamenti secondo due modalità: «come una frusta quando abbiamo peccato, come un freno in caso contrario»[356]. Infine, l'utilità della *punizione* consiste nella soppressione dei peccati che non possono essere emendati e nella punizione di coloro che risultano irrimediabilmente inclini al vizio[357].

---

[348] Giusto Lipsio, *La costanza*, I, 22, cit., pp. 136-137.
[349] Ovvero Dio, da cui «non è possibile che emani qualche male più di quanto è concepibile che lui stesso sia male» (Ivi, II, 6, p. 150).
[350] Ivi, II, 7, p. 152.
[351] *Ibidem*. Rientrano in questo insieme «la fame, la sterilità, i terremoti, i crolli, le inondazioni, le malattie, la morte».
[352] *Ibidem.* Fanno parte, invece, di questo gruppo «la tirannide, le guerre, l'oppressione, le stragi».
[353] *Ibidem.*
[354] Ivi, II, 8, p, 156: «La maggior parte, infatti, di quest'invio di calamità, se guardi bene, o esercita i buoni, o castiga gli erranti, o punisce gli improbi, e tutto ciò per il nostro bene».
[355] *Ibidem*: «Vediamo gli atleti esercitarsi per vincere attraverso molti duri esercizi, pensa che accada lo stesso a noi in questa palestra di calamità».
[356] Ivi, II, 9, p. 158. Un esempio della prima forma di castigo sono i flagelli abbattutisi sui Belgi: «Da tempo noi Belgi siamo caduti e corrotti dalle ricchezze e dalle mollezze e abbiamo preso la via precipitosa dei vizi. Ma quel Dio ci ammonisce e ci chiama con clemenza infliggendoci qualche piaga, affinché ammoniti da quelle, torniamo in noi e ancor più a lui. Ci toglie i beni perché li usavamo per il lusso, la libertà perché ne abusavano per la licenza e con queste indulgente verga delle calamità ci fa espiare e purgare i nostri vizi» (*Ibidem*).
[357] Ivi, II, 10, p. 159. Secondo Langio, dunque, la punizione è buona per tre ordini di motivazione: in primo luogo, lo è dalla prospettiva divina, giacché la sua «eterna e immota legge di giustizia postula che i peccati degli uomini vengano o emendati o tolti» (*Ibidem*); in secondo luogo, la

Pur rinfrancato dal discorso di Langio, Lipsio tuttavia ammette di essere tormentato dall'apparente ineguaglianza delle pene divine:

> Perché infatti accade, se la bilancia della giustizia è imparziale: *che spesso non tocca i colpevoli e uccide gli immeritevoli e gli innocenti*. Perché dissi alcuni popoli vengono rovinati pur non avendolo meritato, e le colpe dei genitori spesso ricadono sui posteri e sui discendenti[358]?

Alla prima obiezione secondo cui non sempre la giustizia divina punisce i colpevoli, Langio replica asserendo che Dio non «tralascia malamente i malvagi», bensì «differisce la pena»; e che la sollecitudine manifestata da Lipsio al riguardo riflette un desiderio di vendetta incompatibile con i propositi *correttivi* sottesi ai castighi divini:

> Tu sei esagitato dalla passione e mosso da una certa cupidità di vendetta, quello è lontanissimo da ciò e mira all'esempio ed alla correzione degli altri. Sa ottimamente a chi e quando la punizione può essere utile. I tempi sono di grande importanza e spesso una medicina salutare data in un momento non opportuno può tramutarsi in rovina[359].

A riprova «che la punizione degli empi viene talvolta differita ma non tolta»[360], Langio avanza poi una tripartizione delle pene divine in *interne*, *postume* ed *esterne*. Le *interne* sono «quelle che toccano l'animo ma si ripercuotono anche sul corpo come sono le angosce, il pentimento, la paura e i mille rimorsi di coscienza»[361]. Le *postume* «si rivolgono sempre all'animo ma quando è già libero e separato dal corpo, come sono quelle che, arrivata la morte, attendono gli

---

punizione apporta degli indubbi benefici sul piano sociale, poiché la società «non può stare o perpetuarsi se tutto rimanesse impunito ai violenti e agli scellerati» (*Ibidem*); in terzo luogo, essa è buona per gli stessi peccatori, in quanto l'impunità non fa altro che prolungare la loro scellerata e misera esistenza: «Come la morte è spesso inviata in modo clemente ai buoni, prima di un loro delitto, così ai malvagi insanabili nei loro delitti che a tal punto amano che non li si può distogliere se non con l'amputazione. Dio dunque frena il loro corso sfrenato e benignamente toglie coloro che peccano insieme a coloro che stanno per peccare» (Ivi, p. 160).

[358] Ivi, II, 12, p. 165.
[359] Ivi, II, 13, p. 168.
[360] Ivi, p. 169.
[361] Ivi, II, 14, p. 170.

scellerati»[362]. Le *esterne* sono quelle «che toccano il corpo o che lo riguardano da vicino, come la povertà, l'esilio, il dolore, le malattie e la morte»[363]. Affliggendosi per la mancata punizione dei colpevoli, Lipsio dimostra, dunque, di circoscrivere il castigo divino alle pene esterne, le sole chiaramente visibili, mentre Langio lo esorta a tenere a mente *la lentezza e la varietà del supplizio* inflitto da Dio:

> Quello non è punito ora? Aspetta, lo sarà. Non nel corpo? Ma forse nell'animo. Non da vivo? Ma certo da morto. – *Numquam antecedentem scelestum Deservit pede poena claudo* [Mai la Vendetta zoppa lasciò davanti a sé il colpevole]. Quell'occhio divino vigila sempre e quando credi che dorma, chiude solo un occhio. Tu sii solo equo nei suoi confronti e non giudicare vanamente il tuo giudice, tu che sarai da lui giudicato[364].

Per quanto concerne, invece, l'*ingiusta punizione degli innocenti*, Langio replica asserendo innanzitutto come nessuno sia privo della macchia del peccato[365], e che lamentarsi dell'*ineguaglianza* dei castighi divini non è che un empio e superbo tentativo di strappare «la bilancia dalle mani della giustizia celeste»[366]: essendo l'animo a peccare «attraverso gli strumenti del corpo e dei sensi ma in modo tale che l'importanza e la gravità del crimine sia solo in esso»[367], ne consegue che soltanto a Dio, l'unico in grado di scrutare nelle profondità del nostro animo, spetta di giudicare della gravità delle colpe di ognuno[368].

---

[362] *Ibidem.*
[363] *Ibidem.*
[364] Ivi, II, 15, p. 174.
[365] Ivi, II, 16, p. 175: «So, infatti, che pecchiamo ed abbiamo peccato tutti, nati nell'infermità, viviamo nell'infermità e gli arsenali del cielo, per dirla col poeta satirico, sarebbero già esauriti se fossero stati scagliati fulmini contro coloro che lo meritavano».
[366] *Ibidem.*
[367] Ivi, pp. 175-176.
[368] Ivi, pp. 176-177: «Lui è il solo che può pesare i meriti, lui quello che […] vede nel suo vero volto la virtù o il vizio. Chi si imporrà a lui che esplora parimenti l'interno e l'esterno? Che conosce il corpo e l'anima? La lingua e il cuore? Al quale è manifesto perfino il nascosto? Che vede ad una chiara luce non solo i fatti ma le loro cause e progressi? […] Noi al contrario siamo in una nube, e non vediamo non solo i delitti nascosti sotto l'abito o (come dicono) in seno, ma a malapena quelli espliciti e già venuti alla luce. Non distinguiamo, infatti la stessa colpa e la sua violenza, ma solamente qualche esterna traccia di essa già compiuta e passata. Spesso ci appaiono migliori quelli che per Dio sono i peggiori e reietti al contrario gli eletti».

Infine, nello *scambio delle pene*, nel fatto cioè che sovente le colpe dei padri ricadono sui discendenti, Langio non riconosce alcunché di ingiusto e di sorprendente. L'ereditarietà di benefici, multe e castighi è, infatti, un principio comunemente accettato e praticato negli ordinamenti umani, ragion per cui non c'è ragione di vietare a Dio ciò che è «consentito ad un qualche re o a una dinastia»:

> Dimmi amico, i benefici che sono stati dati ai nostri antenati per la loro virtù dai Principi, non passano ai discendenti? Senza dubbio passano e avviene altrimenti per le multe o le pene che, come penso, gli furono comminate per colpa? Ecco nell'alto tradimento o nel crimine di lesa maestà manifestamente appare che alcuni sono in colpa, altri in pena e l'umanità sevizia si è spinta tanto in là da emettere leggi capaci di colpire con l'eterna povertà figli innocenti […][369].

Ad un livello più profondo dell'analisi, inoltre, lo scambio delle pene operato dalla giustizia divina risulta giustificato, se così si può dire, anche dal fatto che Dio concepisce e vede le famiglie le città e i regni non «come qualcosa di vario e di confuso, ma come un corpo e una natura»[370]. Se dunque esiste «un certo vincolo e una certa società di leggi e di diritto che lega insieme i grandi corpi e che costituisce, anche tra quelli separati dalle età, una certa comunione di pene e di ricompense»[371], ne consegue che «in ogni punizione esterna Dio non guarda solo alle cose presenti, ma guarda anche al passato e pesa in modo equo sulla bilancia della giustizia il peso di questi due tempi»[372].

Passiamo ora ad esaminare l'ultimo argomento funzionale alla *relativizzazione* dei *publica mala*: la dimostrazione «che i mali che ora sopportiamo non sono né gravi né nuovi»[373], da perseguire tramite «la ragione e la comparazione»[374]. È infatti l'*opinio* ad ingigantire l'entità dei mali pubblici, ma i timori da questi

[369] Ivi, II, 17, p. 177.
[370] Ivi, p. 178.
[371] *Ibidem.*
[372] *Ibidem.* Nel passaggio immediatamente successivo Langio però precisa che ad essere trasferite non sono le colpe ma i castighi, e più precisamente quelli «che concernono propriamente il corpo e le ricchezze non l'interno dell'animo».
[373] Ivi, II, 18, p. 181.
[374] Ivi, II, 19, p. 182.

suscitati non possono che infrangersi contro un animo avvezzo alla *razionalità* e temprato dalla *firmitas*. Se, ad esempio, temiamo che una guerra o una tirannide ci «esaurirà attraverso la molteplicità dei tributi»[375], la ragione ci rammenta che la povertà non è che un ritorno all'originaria condizione di assenza di proprietà[376]; se temiamo che i mali pubblici ci trasformino in esuli, la ragione ci ricorda che il «sapiente è straniero dovunque egli sia, l'insensato esule dovunque»[377]; se temiamo la morte per mano del tiranno, la ragione ci dimostra che la natura fa «altrettanto ogni giorno»[378]. Secondo Langio, dunque, ad atterrirci delle pubbliche calamità è «principalmente la vana immagine delle cose e lo strepito»[379], frutti avvelenati dell'*opinio* contro i quali però l'occhio disincantato della *ratio* ha facile gioco:

> Ecco, le guardie, ecco le spade! Cosa – si chiede retoricamente Langio – ti faranno gli uni e le altre? Ti uccideranno. Cos'è l'uccisione? Una semplice morte e, affinché non ti atterrisca il nome, l'allontanamento dell'anima dal corpo. Tutte queste schiere di soldati e tutte le minacce delle spade fanno lo stesso di quello che fa una febbre, un chicco d'uva, un verme. Ma sarà più dura? Al contrario, più leggera: poiché quella febbre che sembri preferire, spesso tormenta un uomo per un anno intero, mentre qui si è trafitti d'un colpo e in un momento[380].

La *comparazione storica* permette invece di abbandonare l'erronea convinzione secondo cui i tempi presenti sono i più infelici. Falsa certezza che affonda le sue radici nell'innata propensione *melanconica* dell'ingegno umano a «volgere lo sguardo energicamente sulle cose tristi e dimenticare le liete»[381]:

---

[375] Ivi, p. 183.
[376] *Ibidem*: «E che cos'è sarai dunque povero. La natura che ti ha fatto così ti rapirà come ti ha fatto? Se un tale nome triste ed infame ti dispiace, cambialo sarai più libero. La fortuna ti ha sollevato, se lo ignori, mettendoti in un luogo più sicuro, nessuno ti potrà più consumare, quello che ritenevi un danno è un rimedio».
[377] *Ibidem.*
[378] *Ibidem.*
[379] *Ibidem.*
[380] Ivi, pp. 183-184.
[381] Ivi, II, 20, p. 186.

> Come le mosche ed altri simili insetti non stanno a lungo sui luoghi lisci e levigati ma si attaccano a quelli scabrosi, così la mente con questo lamento passa sopra la sorte migliore e non abbandona quella aspra. L'esamina, la guarda ed ingegnosamente l'aumenta di molto. E come gli amanti non vedono che la loro donna, ritenendola la migliore tra tutte, così i dolenti nel loro lutto. Ci fingiamo cose vane, né piangiamo solo i mali presenti ma anche i futuri. E qual è il prezzo di tanta sagacia? Non diversamente da quando un movimento di polvere da lontano ha fatto talvolta uscire un esercito degli accampamenti, così ci butta giù l'ombra, spesso falsa, di una futura situazione di pericolo[382].

Al lamento di Lipsio per il tributo di sangue versato dal Belgio a causa dei dissidi civili, Langio oppone, dunque, l'esempio delle immani sofferenze patite dai Giudei[383], dai Greci[384] e dai Romani[385], nonché la testimonianza delle devastazioni inflitte dalla conquista spagnola al «nuovo mondo»[386]. All'afflizione di Lipsio per «la peste, la fame, i tributi e le rapine» odierne, Langio contrappone poi *exempla*

[382] *Ibidem.*
[383] Langio riporta che meno di sette anni di guerre civili ed esterne causarono più di un milione di vittime (Ivi, II, 21, pp. 187-189).
[384] Ivi, II, 22, p. 190: «[…] la Grecia è stata talmente esausta e sfrondata da questo continuo ferro delle calamità che come Plutarco tramanda, […] non si potesse costituire da tutto il suo territorio un corpo di tremila soldati».
[385] *Ibidem*: «La sola seconda guerra punica nelle sole Italia, Spagna, Sicilia ha consumato più di un milione e mezzo di uomini […] in un periodo inferiore al totale di diciassette anni. La guerra civile tra Cesare e Pompeo trecentomila e ancora di più le armi di Bruto, Cassio, e Sesto Pompeo».
[386] Ivi, p. 191: «Quanti funerali, quante stragi o buon Dio produssero quei pochi Spagnoli che, prima d'ottant'anni fa, sono passati in quelle vaste e nuove terre. Io non diserto qui delle cause o del diritto di guerra ma solo degli eventi. Scorgo quell'ingente estensione di terre che è grande non dico a vincersi ma anche solo a vedersi, invasa da gruppi di venti o trenta soldati e dappertutto quelle popolazioni inermi cadono come fa il grano sotto la falce».

storici di pestilenze[387], carestie[388] e vessazioni[389] di gran lunga più mortali e gravose. Alle recriminazioni di Lispio per le odierne «sevizie ed uccisioni inaudite»[390], Langio oppone, infine, l'esempio degli atti di *crudelitas* di cui si macchiarono Silla[391], Servio Galba[392], Lucio Licinio Lucullo[393], Ottaviano[394], Antonino Caracalla[395], Mitridate[396], Voleso Messala e Teodosio[397].

In definitiva, il *raffronto storico*, configurandosi come una sorta di *sguardo panoramico* capace di abbracciare la *molteplicità dei tempi* e di cogliere il *corso*

[387] Ivi, II, 23, pp. 192-193: «[…] una peste in Giudea sotto il re David ne ha inghiottiti in meno di un giorno settantamila. Sotto gli imperatori Gallo e Volusiano la peste sviluppatasi in Etiopia invase tutte le province romane devastandole continuamente e incredibilmente per quindici anni. […] Tuttavia quella che sotto Giustiniano infuriò su Bisanzio e i suoi dintorni fu più insigne per impeto e per violenza, la cui forza fu tale da portare alla morte ogni giorno cinquemila e talvolta anche diecimila persone. […] Infine nell'età di Petrarca, come lui stesso riporta, la peste si abbatté tanto forte sull'Italia che di mille uomini ne sopravvissero a stento dieci».
[388] Ivi, p. 193: «Sotto l'imperatore Onorio a Roma era tanto il prezzo e la scarsità del raccolto che gli uomini già minacciavano i loro simili e nel circo fu apertamente udita quella voce che fosse messa in vendita carne umana. In tutta l'Italia durante la devastazione dei Goti sotto l'impero di Giustiniano, la fame fu tanta che nel solo Piceno perirono di fame cinquantamila uomini e al posto del cibo si mangiarono non solo carni ma addirittura escrementi umani».
[389] Ivi, p. 194: «Sotto l'impero romano, quasi tutte le province pagavano ogni anno la quinta parte del frutto delle terre da pascolo e la decima per i campi coltivati. Né Antonio e Cesare smisero di esigere in un solo anno i tributi di nove. Dopo l'uccisione di Giulio Cesare, quando si presero le armi per la libertà, i singoli cittadini furono comandati di versare la venticinquesima parte dei loro beni e di più tutti i Senatori sei assi per ciascuna tegole dei tetti delle loro case. Un contributo tanto grande risulta incredibile ai nostri sensi e a versarsi e a credersi. Cesare Ottaviano […] esigeva ed accettò l'ottava parte dei loro beni dai liberti».
[390] Ivi, II, 24, p. 195.
[391] *Ibidem*: «Tu conosci il nome di Silla, di quel fortunato? Dunque anche l'infame ed immane proscrizione con cui elimino da una sola città *millia quattor & septingintos* cittadini».
[392] Ivi, pp. 196-197: «Ecco Servio Galba in Spagna, convocati gli abitanti di tre città per trattare dei loro affari, ne fece trucidare repentinamente settemila tra i quali c'era il fiore della gioventù».
[393] Ivi, p. 197: «Nella stessa regione il console Lucio Licinio Lucullo fece uccidere dai soldati mandati, contro i patti stipulati nella città dei Cauci, ventimila persone».
[394] *Ibidem*: «Ottaviano presa Perugia, *scelti trecento dei due ordini tra coloro che si erano arresi, alle idi di marzo li feci immolare come vittime davanti all'altare eretto in onore del divo Giulio*».
[395] *Ibidem*: «Antonino Caracalla, irritato contro gli abitanti di Alessandria per non so quale scherzo che gli avevano fatto, entrò in quella città con aria pacifica e convocata tutta la gioventù nel campo, la fece circondare di soldati che al suo cenno la uccisero ad uno ad uno. Usò la stessa crudeltà nei confronti del resto degli abitanti tanto che questa popolosa città s'esaurì del tutto».
[396] *Ibidem*: «Il re Mitridate con una sola lettera fece uccidere ottantamila Romani sparsi per l'Asia a causa dei loro commerci».
[397] *Ibidem*: «Fin qui non ti ho parlato che di pagani profani ed empi, ma eccoti anche tra quelli che erano devoti al Dio vero, l'imperatore Teodosio che con sommo delitto e frode a Tessalonica, convocati nel teatro, quasi per assistere ai giochi, settemila persone innocenti, li fece uccidere dai suoi soldati».

regolare delle umane vicende[398], rinfranca l'animo del soggetto rivelandogli come la sua particolare miseria sia in realtà *comune* e *condivisa* dall'intero genere umano, e gli consente pertanto di rifuggire, una volta per tutte, la *melanconica* e *autoreferenziale* amplificazione delle proprie sofferenze:

> Pensa a questo Lipsio e solleva attraverso la comunione delle miserie il peso delle tue. E come ai trionfatori suole esser messo al seguito un servo che, in mezzo al trionfo ed allo stesso gaudio, esclama "Tu sei un uomo", così a te sia sempre presente quest'ammonimento: che queste sono cose umane. In modo tale che come il lavoro, se condiviso con molti, diventa più leggero, così accada per il tuo dolore[399].

L'iniziazione di Lipsio alla *constantia* giunge così a termine, e il dialogo si chiude con una supplica di Langio «a quell'eterno fuoco divino» affinché la scintilla dell'onestà appena appiccata nell'animo del giovane Lipsio possa d'ora in avanti ardere veramente in lui «non a parole o in apparenza, ma nelle cose e nei fatti»[400].

---

[398] Ivi, II, 26, p. 202. Qui Langio esorta il suo interlocutore a rapportarsi con *olimpica distanza* alle cose umane: «Ti metto se vuoi in quell'alto Olimpo, osserva tutte le città, le province, i regni e pensa che tu vedi altrettanti ricettacoli di calamità umane. Queste sono come anfiteatri ed arene in cui si svolgono quei cruenti giochi della fortuna». Sellars rintraccia qui una sorta di implicita anticipazione della nozione di *moral distance* tematizzata da David Hume, ovvero l'idea secondo cui siamo naturalmente propensi a preoccuparci per le cose a noi più prossime: «*Whereas contemporary discussions of moral distance try to show that we should give as much assistance to those far away as we do to those nearby, however, Langius's argument has a quite different goal. His aim is to show that moral distance can distort our perception of public evils, making our own troubles appear much worse than they actually are. If we step back and consider those evils within a wider historical context, we shall see that in fact they are neither especially grievous nor unusual. Here, then, the idea of "moral distance" is deployed not in order to encourage us to assist others but, rather, in order to help us put our own troubles into a wider context*» (J. Sellars, *Justus Lipsius's De Constantia. A Stoic Spiritual Exercise*, cit., p. 355).

[399] *Ibidem.*

[400] Ivi, II, 27, p. 203.

CAPITOLO II

LA *RELIGIO* COME VINCOLO POLITICO-SOCIALE: GIUSTO LIPSIO TRA UNIFORMITÀ CONFESSIONALE E TOLLERANZA RELIGIOSA

SOMMARIO: 2.1 *BELLUM CIVILE* E GUERRE DI RELIGIONE NELLA PRIMA ETÀ MODERNA; 2.2 GIUSTO LIPSIO NELLA CRISI RELIGIOSA DELLA PRIMA ETÀ MODERNA; 2.3 LA *RELIGIO* LIPSIANA NELLA STORIA DELLA CONFESSIONALIZZAZIONE E DELLA SECOLARIZZAZIONE; 2.3.1 SOGGETTO E MONDO: IL LIPSIO DI SANTO BURGIO E DI CHARLES TAYLOR ALLA LUCE DELLA «*RAZIONALIZZAZIONE*» WEBERIANA; 2.4 FORME DELLA *RELIGIO:* «*SENTIMENTO DI DIO*», «*CULTO INTERIORE*» E «*CULTO ESTERIORE*»; 2.5 *LIBERTAS RELIGIONIS*, PASSIONI RELIGIOSE E PRUDENZA POLITICA NELLA POLEMICA INDIRETTA CON GENTILI; 2.6 *LIPSIUS POLEMICUS*: UNIFORMITÀ CONFESSIONALE E TOLLERANZA RELIGIOSA NELLA POLEMICA CON COORNHERT.

2.1 Bellum civile *e guerre di religione nella prima età moderna*

Nel capitolo precedente, esaminando il posto occupato dalla guerra civile nella riflessione etica e politica di Giusto Lipsio, abbiamo incidentalmente assegnato alla nozione di *bellum civile* una *funzione paradigmatica* nell'ambito del pensiero politico della prima età moderna: espressione che denota come il termine *bellum civile*, piuttosto che rappresentare un concetto politico tra gli altri, designi l'esperienza fondamentale entro la quale si è sviluppato l'intero sistema concettuale della riflessione politica moderna. Sulla scorta di tali considerazioni abbiamo, dunque, colto nella riflessione lipsiana sul bellum civile i segni di una precisa e decisiva consapevolezza: del fatto, cioè, che la dinamica autodistruttiva che definisce l'esperienza limite del *bellum civile* non circoscrive i suoi nefasti effetti al solo piano dei corpi politici e sociali, ma coinvolge contemporaneamente anche la sfera della soggettività, ponendo così in primo piano la necessità di ridefinire la relazione tra *io* e *mondo.* Detto altrimenti, la guerra civile, nel suo significato più profondo di fenomeno di massima disarticolazione tanto dell'*unità della comunità politica* quanto del *soggetto*, costituisce il *centro di irradiazione* del duplice programma lipsiano di riforma della soggettività e di riforma degli ordinamenti mondani.

Le ipotesi dell'elevazione del *bellum civile* a paradigma della *concettualità politica moderna*, e della piena partecipazione di Lipsio a questa dinamica intellettuale e culturale, meritano un supplemento di indagine benché siano ampiamente condivise dai più recenti indirizzi della riflessione polemologica e da tradizioni filosofiche e storiografiche più che consolidate. L'individuazione delle ragioni dell'eccezionalità del *bellum civile* dei moderni passa, infatti, attraverso un confronto con le altre manifestazioni storiche della conflittualità e dell'inimicizia interumana: si tratta di un passaggio dirimente, giacché non solo forme di conflittualità intestina e fratricida puntellano l'intera storia conosciuta delle civiltà umane, ma il tentativo di tematizzarle e sistematizzarle concettualmente non è certo caratteristico della sola età moderna, della sua riflessione etico-politica, della sua storiografia e della sua teoria morale. Certo, risulta pienamente condivisibile

quanto affermato da David Armitage, secondo cui «gli europei della prima età moderna vedevano nei loro contrasti interni il momento culminante di un ciclo di analoghe guerre combattute in tutta Europa fin dalla caduta dell'Impero romano, e che sembravano seguire il modello delle guerre civili romane»[1]. Ma è proprio la centralità delle fonti romane (nonché del modello greco della *stasis*) nella moderna definizione della nozione giuridica e filosofico-politica di *bellum civile* a vanificare ogni tentativo di interpretarne la funzione paradigmatica come conseguenza dell'eccezionale intensità che avrebbe caratterizzato la conflittualità intestina sperimentata dai moderni.

D'altronde, un simile giudizio appare perlomeno azzardato da una prospettiva storica: come opportunamente rammenta Alessandro Colombo, la *stasis* rappresentò una dinamica costante della storia greca, al punto che «dal 500 al 300 a.C., dalle guerre persiane all'epoca ellenistica, quasi trecento guerre civili investirono il sistema delle *poleis*, raggiungendo il proprio picco nel corso della guerra del Peloponneso (431-404 a.C.), quando una sola "gigantesca guerra civile" sembrò attraversare e dividere tutto il mondo greco»[2]. Lo stesso vale anche per la realtà romana, la quale sperimentò un «ciclo quasi ininterrotto di disordini e guerre civili che accompagnò il lungo e travagliato declino dell'era repubblicana a partire dal massacro di Tiberio Gracco e dei suoi seguaci nel 133 a.C.»[3]. Che dire poi della lunga e stratificata epoca medievale: è vero che si tratta del contesto storico-culturale dove si manifestano le maggiori difficoltà nel distinguere con chiarezza

[1] D. Armitage, *Guerre civili. Una storia attraverso le idee*, Roma, Donzelli, 2017, p. 83.
[2] A, Colombo, *Guerra civile e ordine politico*, cit., p. 14. Secondo l'autore «Diversi elementi contribuirono a questa epidemia di conflitti intestini: il carattere peculiare della *polis* greca – il suo particolarismo, la sua passione per l'autonomia, il carattere aperto e conflittuale della sua competizione politica interna; la frequenza dei cambiamenti costituzionali radicali (dai lunghi anni di trasformazione dal monopolio aristocratico dell'epoca arcaica alla struttura della città-Stato classica fino alla cruenta oscillazione, anche al suo interno, tra oligarchia e democrazia, o tra una fazione oligarchica e un'altra); le pressioni stesse dell'ambiente internazionale, dall'espansione persiana tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C. (che ebbe l'effetto non di unire, ma di dividere il mondo greco) all'affermazione dell'egemonia ateniese (e alle reazioni contro di essa) nella seconda metà del V secolo a.C. fino alle grandi e ricorrenti "guerre generali" come quella del Peloponneso» (Ivi, p. 15).
[3] Ivi, p. 20.

la guerra civile dalla guerra esterna e dalle altre forme di violenza, e ciò in ragione della strutturale assenza di rapporti di fedeltà esclusiva su base territoriale, e della conseguente pluralizzazione dei soggetti titolari di prerogative politiche[4]; allo stesso tempo, però, l'assenza di una chiara definizione del *bellum civile*, e più in generale di una differenziazione delle diverse manifestazione dell'umana conflittualità, non è indice di una condizione di stabile e diffusa pacificazione dei rapporti sociali ma semmai del contrario, come dimostra la propensione della ricerca storica e sociologica a rintracciare nell'*aggressività* una delle principali strutture psicologiche della mentalità medievale[5]. Ancora Colombo sottolinea come i modelli classici del *bellum civile* romano e della *stasis* greca tornarono con forza alla ribalta «nell'epoca della crisi dei Comuni, grazie al concorso di tre condizioni favorevoli»[6], quali «la riscoperta del diritto romano, lo sviluppo di città sufficientemente coese da distinguere tra sfera interna e sfera esterna e, appunto, la loro successiva spaccatura in fazioni»[7]. Inoltre, un'identica «ossessione per i conflitti civili permeò il pensiero politico italiano anche tra il Quattrocento e il primo Cinquecento»[8], facendo dello spettro del conflitto civile «uno degli argomenti favoriti contro l'ordinamento repubblicano e a favore del governo

[4] Ivi, p. 23.
[5] Luigi Ferrari, ad esempio, individuando nell'esiguità dei surplus agricoli, nella cronica mancanza di forza lavoro, e nell'eccedenza dei terreni e delle altre risorse economiche naturali i «vincoli assoluti di lungo periodo delle forze produttive» della società feudale, definisce la struttura della mentalità medioevale come segnata dai vincoli opposti dell'*aggressività* e dell'*ineludibilità dell'aggregazione pacifica*. Se, da un lato, tutta la storia medievale è attraversata dalla necessità «di aggregarsi, ora nel clan (o famiglia allargata) ora in signorie, ora nei feudi, per motivi militari o per la necessità di produrre di più e meglio senza dispersione di forza lavoro» (L. Ferrari, *L'ascesa dell'individualismo economico*, cit., p. 82), dall'altro la precarietà economica generale e il conseguente rimedio del «prelievo forzato del surplus altrui» imponevano un «quotidiano rapporto delle popolazioni con l'aggressività», la quale risultava necessaria tanto «come strumento efficace di impossessamento» quanto «come necessaria difesa – anche mentale – dall'assalto altrui» (Ivi, p. 79). In altri termini, il «continuo stato di minaccia fisica per fame o aggressione molto probabilmente imponeva un'educazione e una strutturazione della personalità che esaltasse l'abitudine, il gusto e la propensione alla violenza nei rapporti» (ivi, p. 81).
[6] A, Colombo, *Guerra civile e ordine politico*, cit., p. 24.
[7] *Ibidem.*
[8] Ivi, p. 25.

principesco»[9], percepito come la sola forma di governo in grado di salvare la comunità cittadina dalla spirale autodistruttiva innescata dalla divisione in fazioni.

La rilevanza assunta dal tema delle lotte civili nell'arco di tempo che va dal Basso Medioevo all'affermazione del pensiero umanistico, è ribadita anche da Gabriele Pedullà nel suo circostanziato e stimolante studio sul valore dei tumulti nella riflessione machiavelliana: Pedullà, infatti, apre la sua ricerca constatando che «l'esaltazione della concordia e il vituperio della discordia»[10] non fosse affatto una peculiarità dell'umanesimo quattrocentesco[11], come dimostra l'aforizzazione e il costante riuso che, a partire dalla fine del Duecento, investì il monito «*concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur*» pronunciato da Micipsa ai suoi eredi nel decimo capitolo del *Bellum Iugurthinum* di Sallustio:

> Già ampiamente attestata nelle enciclopedie francesi del XIII secolo, come i *Moralium dogma philosophorum* o la *Summa virtutum et vitiorum* di Guillaume Perrault, in Italia la ritroviamo nelle opere di autori diversissimi: da Orfino da Lodi a Brunetto Latini, da Marsilio da Padova a Francesco Petrarca, da Flavio Biondo a Matteo Palmieri, da Alamanno Rinuccini a Pietro Crinito, da Enea Silvio Piccolomini a Girolamo Savonarola e oltre. Da lì sarebbe progressivamente passata sui cartigli dei palazzi o come emblema sulle pareti decorate, nelle crestomazie di massime celebri, nei verbali delle pratiche del comune: anche senza contare tutte le parafrasi più o meno letterali e limitandosi alle sole citazioni *ad verbum,* il motto di Micipsa riappare infatti sostanzialmente ovunque[12].

Ora, l'indagine svolta da Pedullà assume per il presente studio una particolare rilevanza, in quanto la descrizione dei caratteri che segnarono la tematizzazione umanistica dei tumulti e delle contese civili pone in evidenza tendenze di pensiero che riscontriamo anche nel percorso intellettuale di Giusto Lipsio, quali

[9] *Ibidem.*
[10] G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Roma, Bulzoni, 2011, p. 19.
[11] *Ibidem.*
[12] Ivi, pp. 20-21.

l'inscindibilità di pensiero politico e riflessione pedagogica, e la conseguente centralità della retorica e della funzione educativa dei modelli esemplari. Sostiene infatti Pedullà che nella prospettiva dei «teorici politici quattrocenteschi la lotta ai tumulti fa parte di un più generale processo educativo del cittadino»[13], e ciò si riflette nella convinzione secondo cui «la concordia civica si ottiene attraverso la lotta del singolo individuo contro le proprie stesse pulsioni egoistiche»[14]: ovvero attraverso un percorso «di graduale addomesticamento dell'animale-uomo» fondato in gran parte sulla forza educativa dell'esempio degli antichi[15]. Una ragguardevole testimonianza di questa sintesi umanistica di progetto politico e prassi pedagogica è individuata da Pedullà nel quinto libro del *De institutione reipublicae* di Francesco Patrizi da Siena, dove l'esame sul valore politico della concordia e sulla natura distruttiva delle contese intestine che hanno distrutto Roma è seguito, senza alcuna soluzione di continuità, da una riflessione sulla concezione platonica dell'anima tripartita[16], a conferma che nella prospettiva politica umanistica «il tumulto nella città si vince sconfiggendo prima il tumulto nell'animo»[17]. Allo stesso tempo però, nella lettura di Pedullà «l'ossessione pedagogica»[18] rappresenta il vero limite della riflessione umanistica sulle contese civili, poiché essa determina, in ultima istanza, l'impossibilità di una riflessione non moralistica sulla natura dei conflitti civili, trasformando così il tumulto in «una sorta di convitato di pietra»[19], in «un ospite che viene evocato soltanto nel momento in cui lo si congeda per mezzo di un congiuntivo esortativo»[20], e legittimando pertanto l'applicazione alla riflessione politica quattrocentesca delle

[13] Ivi, p. 31.
[14] Ivi, p. 32.
[15] Ivi, p. 33.
[16] Ivi, p. 35.
[17] Ivi, p. 37.
[18] Ivi, p. 39.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*

categorie utilizzate da Nicole Loraux nella sua analisi dell'*oblio del conflitto* nel pensiero politico greco[21].

In ogni caso, questa disamina evidenzia ulteriormente come la funzione paradigmatica svolta dal *bellum civile* nella teoria politica moderna non possa essere spiegata rinviando ad una anomala virulenza e intensità delle forme di conflittualità sperimentate dai moderni, e alla conseguente maggior interesse nutrito dai moderni per il tema dei dissidi civili. La discontinuità della riflessione moderna sul *bellum civile* può essere invece rintracciata nell'inedita modalità con cui la mentalità moderna si è rapportata al conflitto e alla sua più radicale manifestazione: un rapporto imperniato essenzialmente sul *radicale rifiuto* e sulla *negazione assoluta*, che rinvia ad un'incrollabile fiducia nelle capacità umana di espellere il conflitto dalla vita interiore e dalla vita associata. Per chiarire il senso di queste affermazioni è bene cercare di riannodare le fila del discorso ritornando sull'espressione da cui siamo partiti, ovvero che il *bellum civile* rappresenta l'esperienza fondamentale entro la quale si è sviluppato l'intero sistema concettuale della riflessione politica moderna. Ma come definire questa esperienza? Nel precedente capitolo abbiamo in effetti caratterizzato il *bellum civile* moderno come uno spazio di radicale confusione, conflagrazione ed estremizzazione di opposti. In questo senso, si è rivelata centrale la constatazione

[21] *Ibidem.* A ben vedere, però, la rimozione della conflittualità intestina e fratricida pare non essere una dinamica caratteristica della sola riflessione politica greca ed umanistica. La maggior parte degli studiosi che rintracciano nella letteratura e nella riflessione politica della prima età moderna i primi segni della propensione a interpretare la conflittualità del tempo, se non addirittura l'intera dinamica politico-sociale, attraverso la categoria di *bellum civile*, riconoscono che una simile sussunzione non era affatto scontata e che si limitò a un preciso arco temporale, la cui conclusione è pressoché universalmente individuata intorno alla seconda metà del XVIII secolo. David Armitage, ad esempio, rintraccia nella narrazione rivoluzionaria una strategia di rimozione della memoria della guerra civile, finalizzata all'affermazione di una concezione maggiormente positiva della storia, nella quale «sarebbe stata una sequenza di rivoluzioni, e non una serie di guerre civili, a costituire la vicenda centrale non di una congenita lotta, ma della moderna emancipazione, che si apriva con le rivoluzioni americana e francese per poi svilupparsi nel corso della storia» (D. Armitage, *Guerre civili. Una storia attraverso le idee*, cit., p. 98). Giorgio Agamben, invece, riconosce il medesimo movimento di pensiero nella critica filosofica della seconda metà del XX secolo, la quale avrebbe marginalizzato gli studi sulla guerra civile proprio in virtù della maggior dignità assegnata al concetto di rivoluzione (G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, cit., pp. 11-12).

agambeniana della circostanza che «la guerra civile assimila e rende indecidibili il fratello e il nemico, il dentro e il fuori, la casa e la città»[22]: un dato di fatto che giustifica la definizione della *stásis* greca come «soglia di indifferenza fra *oikos* e *polis*, fra parentela di sangue e cittadinanza»[23], oltrepassata la quale ha luogo una *politicizzazione* dello spazio originariamente impolitico della famiglia e una *depoliticizzazione* dello spazio originariamente politico della *polis*[24]. Ma anche nella lettura di Alessandro Colombo la guerra civile si distingue dalle altre forme di conflittualità in virtù della radicale ambivalenza che essa introduce, determinando il collasso di distinzioni e opposizioni concettuali «che, per abitudine, saremmo tentati di dare per scontate: quelle tra prossimità ed estraneità, diritto e violenza, polarizzazione e frammentazione, "pubblico" e "privato", "interno" e "internazionale"»[25]. Un primo segno dell'ambivalenza della guerra civile può essere così individuato nella «compresenza, al suo interno, del massimo dell'unificazione e del massimo della divisione»[26]: afferma infatti Colombo che, qualificandosi come conflittualità intestina, «la guerra civile è quasi inevitabilmente sentita e rappresentata come "guerra fratricida"»[27], e tuttavia «nello stesso momento in cui le due parti in lotta affermano assolutamente la propria co-appartenenza, la negano in modo altrettanto assoluto»[28], dando luogo ad un vero e proprio paradosso esistenziale:

> […] quella che, in termini giuridici, dovrebbe valere come guerra interna – precisa ancora Colombo –, diventa in termini emotivi la più esterna delle guerre esterne. Mentre, reciprocamente, se è vero che non c'è nemico più radicale del concittadino rinnegato o espulso, neppure il

[22] G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, cit., p. 264.
[23] *Ibidem.*
[24] Ivi, pp. 264-266.
[25] A. Colombo, *Guerra civile e ordine politico*, cit., p. 205.
[26] *Ibidem.*
[27] *Ibidem.*
[28] Ivi, p. 207.

più rinnegato dei concittadini riesce a essere «ripulito» del tutto di ogni traccia di prossimità[29].

Una simile dinamica di confusione e indifferenziazione coinvolge anche il rapporto tra diritto e violenza e tra sfera pubblica e sfera privata. In primo luogo, nell'esperienza del bellum civile il diritto non è annullato ma semmai "pervertito", giacché l'ambivalente tendenza delle fazioni in conflitto ad affermare e contemporaneamente negare la loro appartenenza alla medesima comunità politica poggia sul costante richiamo al diritto[30], ragion per cui il diritto è sì «rimesso al centro dello scontro»[31] ma solo dopo aver disinnescato il «suo statuto di neutralità»[32], degradandolo così da baluardo contro la violenza «a suo strumento supplementare»[33]. In secondo luogo, «il collasso dell'autorità comune» che si verifica negli episodi di guerra civile, innescando un duplice e contraddittorio processo di *privatizzazione della violenza pubblica* e di *politicizzazione della violenza privata*, determina a sua volta il venir meno della separazione del pubblico dal privato, fenomeno che a propria volta è il segno di una vera e propria *dissoluzione del politico*[34].

Sulla scorta delle considerazioni appena svolte, ci sembra che la definizione più calzante del *bellum civile* possa essere rintracciata in una tanto acuta quanto nota espressione di Carl Schmitt, secondo la quale «la guerra civile non è semplicemente una guerra priva di forma (al contrario essa si serve delle forme del diritto e della giustizia), bensì è la più atroce distruzione della forma mediante la forma»[35]. Una volta compreso che la guerra civile coincide, in ultima istanza, con l'esperienza di un *radicale collasso della possibilità stessa della forma*, si può comprende più agevolmente perché la relazione tra *bellum civile* e teoria politica moderna abbia assunto le forme del *radicale rifiuto*, della *reazione* e della

[29] *Ibidem.*
[30] Ivi, p. 211.
[31] Ivi, p. 213.
[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*
[34] Ivi, pp. 225-228.
[35] C. Schmitt, *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 46.

negazione assoluta. Si può cioè comprendere perché l'intero sistema concettuale della riflessione etico-politica moderna si sia orientato nella direzione della radicale negazione della *possibilità* e della *pensabilità* stessa della guerra civile, pur vivendola come uno spettro sempre incombente: negazione perseguita attraverso una rigorosa sistematizzazione concettuale – inedita per metodicità e sistematicità – di quelle stesse coppie oppositive che l'esperienza della guerra civile tende a sospingere in una condizione di generale indistinzione. Più precisamente, l'antidoto escogitato dalla modernità nei confronti dello spettro sempre incombente del *bellum civile*, e cioè della condizione (politica e prepolitica al contempo) di autodistruttiva esasperazione dell'umana conflittualità, poggia dunque sulla rigorosa definizione concettuale, e sulla conseguente polarizzazione/autonomizzazione, di spazi – spazio pubblico e spazio privato, sfera politica e sfera morale, interiorità ed esteriorità – in grado di fungere da *campi di neutralizzazione, ricomposizione e confinamento* delle spinte conflittuali che attraversano la natura umana e innervano la vita associata.

Abbiamo già avuto modo di verificare come la fondazione e la contemporanea polarizzazione degli spazi dell'*interiorità* e dell'*esteriorità*, della *privatezza* e della *sfera pubblica*, siano al centro del programma lipsiano di riforma della soggettività e degli ordini mondani. E abbiamo altresì individuato la medesima dinamica a fondamento dei progetti giusinternazionalistici di neutralizzazione del conflitto attraverso meccanismi di esternalizzazione e dislocazione dello stesso in uno spazio neutro ed esterno. A ben vedere, però, ad un processo di *esternalizzazione del conflitto*, si accompagna un movimento contrario di *interiorizzazione* che chiama in causa la sfera religiosa. C'è in effetti un generale accordo nella riflessione filosofico-politica, nella ricerca storica e nell'indagine sociologica a ricondurre la specificità delle forme di conflittualità manifestatesi a partire dalla prima età moderna alla particolare conformazione assunta dalla conflittualità religiosa e interconfessionale. Scrive in proposito ancora Alessandro Colombo, che la spirale di conflitti e dissidi che investì le nuove comunità religiose apparse dopo la frattura della cristianità europea prodotta dalla Riforma protestante generò,

innanzitutto, «qualcosa di simile a una "letteratura militante" della guerra civile»[36], contribuì poi all'opera di risemantizzazione negativa della nozione di *bellum civile*[37], ma soprattutto fu all'origine della concezione secondo cui «l'assetto sociale non potesse più essere giustificato dal fatto di realizzare in sé una particolare idea di giustizia, bensì dal solo fatto di riuscire ad assicurare effettualmente l'ordine e la pace»[38]. D'altronde, la ragione della *riabilitazione* della nozione classica di *bellum civile* e della sua elevazione al rango di principale paradigma interpretativo della conflittualità religiosa e interconfessionale è presto spiegata: essa è infatti una categoria che bene rappresenta il movimento conflittuale di separazione e differenziazione – una vera e propria creazione di alterità e differenza, causa dell'aspro conflitto – a partire da una salda identità e da un'unità originaria.

Un'interessante lettura teologico-politica della sovrapposizione del *topos* letterario romano del *bellum civile* sui cruenti conflitti religiosi che devastarono il Cinquecento e il Seicento europeo, è avanzata da Gilberto Sacerdoti[39]. È opinione dell'autore che la crisi degli universalismi medievali produsse non soltanto il moltiplicarsi delle soggettività religiose in conflitto, ma determinò la riattivazione dello scontro tra istanze secolari e teologiche che aveva segnato l'età medioevale. A suo modo di vedere,

> di fronte al meno noto scontro teologico-politico, che vede da una parte il tentativo di interferenza clericale nella libertà dei governi secolari, e dall'altra il tentativo di quegli stessi governi di assoggettarsi l'autorità teologica, il pur colorito conflitto tra cattolici e riformati sembra impallidire[40].

[36] A. Colombo, *Guerra civile e ordine politico*, cit., p. 26.
[37] Ivi, p. 27
[38] *Ibidem.* Qui l'autore riprende considerazioni già svolte da Roman Schnur nello studio su *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Milano, Giuffrè, 1979, in particolare pp. 63 e seguenti.
[39] G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Macerata, Quodlibet, 2016.
[40] Ivi, p. 73.

Al presentarsi di un'alterità conflittuale e competitiva in seno all'uniformità confessionale europea si sovrappose, dunque, la lotta tra potere secolare e potere ecclesiastico. In gioco era il monopolio del titolo di *Vicarius Christi* o *Vicarius Dei*: monopolio su cui già dall'età basso-medioevale la ierocrazia papale aveva fondato la sua *plenitudo potestatis*, ovvero una potestà «tanto spirituale che terrena che trasformava il papa in "*verus imperator*", permettendogli di rivendicare una "signoria feudale" sui "singoli sovrani"»[41]. La lacerazione delle due massime fonti di autorità dell'universalismo cristiano (Impero e Papato), con conseguente pluralizzazione sia dell'ecclesia che delle formazioni proto-statuali, diede luogo a una radicalizzazione delle faglie di conflitto latenti, ma produsse anche delle sinergie – solo in apparenza impreviste. Applicando una terminologia polemologica, si potrebbe dire che al "nemico esterno", rappresentato sin dall'età medievale dal potere secolare, si aggiunse ora un "nemico interno" (rispettivamente i papisti per i riformati, e questi ultimi per i cattolici), dando così luogo a una "lotta intestina" alla sfera religiosa cristiana per il dominio della stessa. Le reciproche accuse di eresia non impedirono, però, a cattolici e riformati di condividere una concezione essenzialmente ancillare del potere politico, nella definizione delle sue finalità e dei suoi rapporti con l'organizzazione ecclesiastica:

> Da un lato c'erano i gesuiti, che continuavano a rivendicare per il papa una supremazia sul potere laico non inferiore a quella sancita da Bonifacio VIII nella bolla *Unam Sanctam*. E dall'altro la stessa dottrina veniva ora buona anche per i *dissenters*. Cartwright (il *leader* del neo-calvinismo inglese, e il grande nemico di Whitgift) rivendica non meno del gesuita Bellarmino il controllo dello Stato da parte della Chiesa; per molti aspetti le sue teorie sono l'esatto parallelo delle pretese papali, e il suo punto di vista non è meno teocratico di quello del papato medievale[42].

[41] Ivi, p. 68.
[42] Ivi, p. 76.

Non può dunque sorprendere, per converso, la ripresa delle teorie imperialistiche medievali e il loro adeguamento alle esigenze di legittimazione dei nascenti Stati nazionali. La diffusione capillare dell'opera di Jean Bodin, e la progressiva radicalizzazione del suo impianto teorico, si spiegherebbero così a partire dalla centralità che assunse, nelle controversie dell'epoca, la nozione di "sovranità assoluta", intesa come perpetua, indivisibile e coincidente con il potere di fare e abrogare leggi. Nozione, questa, che portava «a radicale coerenza il concetto bartoliano del *superiorem non recognoscens* – cioè quel concetto di *perfetta autonomia del potere civile* che nel secolo XIV era stato elaborato dal maggiore dei giuristi medievali, Bartolo da Sassoferrato»[43], e che fece di Bodin il perfetto «erede di tutti i motivi della lotta dell'Impero medievale contro le pretese papali»[44]. Al potere civile – e ad esso soltanto – si attribuiva così la capacità di porre un freno al conflitto endemico che vedeva coinvolte le nuove soggettività religiose e politiche.

L'influenza delle guerre di religione non si limita tuttavia al solo ambito teologico-politico, ma interviene anche nell'epocale processo di riconfigurazione della soggettività e dei rapporti che questa deve intrattenere con il mondo esterno e i suoi ordinamenti: ancora una volta, appare centrale la dinamica di progressiva polarizzazione/autonomizzazione che investe, da un lato, gli spazi dell'interiorità e dell'esteriorità, dall'altro, la dimensione morale e religiosa e la sfera del politico. In proposito, ha scritto Reinhart Koselleck che

> la fine delle guerre civili di religione e la trasformazione della guerra in guerra tra Stati sono due fenomeni corrispondenti, radicati entrambi nella separazione tra morale e politica, là implicitamente, qui esplicitamente[45].

[43] Ivi, p. 64.
[44] *Ibidem*.
[45] R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 43.

Ma l'autonomizzazione di sfera politica e dimensione morale procedette, a sua volta, di pari passo con un processo di rigorosa separazione dello spazio dell'esteriorità politico-sociale dalla sfera di un'interiorità progressivamente sempre più *intima* e *privatizzata*: detto altrimenti, solo confinando le diverse manifestazioni della vita religiosa in uno spazio dell'interiorità idealmente autonomo e separato dalle influenze del mondo esteriore, risultava possibile porre fine all'indistinzione di moventi religiosi e motivazioni politiche che era all'origine delle guerre civili di religione.

Nelle pagine che seguono intendiamo, dunque, vagliare il contributo offerto da Lipsio allo sviluppo delle dinamiche, storiche, intellettuali e culturali sin qui abbiamo descritto. Per farlo, soffermeremo la nostra attenzione sulla pluralità di significati che la *religio* assume nella riflessione etica e politica dell'umanista brabantino, per concentrarci poi sui caratteri che definiscono la proposta lipsiana di riforma dell'esperienza religiosa.

2.2 *Giusto Lipsio nella crisi religiosa della prima età moderna*

Guardare alla crisi della religione nella prima età moderna, ossia alla sua incapacità di esercitare la funzione di imprescindibile vincolo politico-sociale, attraverso la lente dell'opera di Giusto Lipsio, pone, come è ormai ampiamente riconosciuto, l'annoso e forse non pienamente risolvibile problema di vagliare il rapporto tra la personale vicenda religiosa lipsiana, dai contorni a prima vista contraddittori, e le differenti definizioni della *religio* rinvenibili in punti diversi della produzione intellettuale dell'umanista brabantino. Come abbiamo già potuto constatare, tra la fine del 1571 e l'inizio del 1572 Lipsio si allontanò dai Paesi Bassi, con ogni probabilità a causa dell'acuirsi delle problematiche politiche e religiose sorte sotto il governo del Duca d'Alba, per trasferirsi nello Stato luterano di Sassonia-Weimar, dove insegnò nell'università protestante di Jena dal 1572 al 1574, avendo lì ottenuto la cattedra di Storia ed Eloquenza.

Jeanine De Landtsheer, cercando nella corrispondenza dell'umanista brabantino un filo conduttore della sua travagliata vicenda confessionale, ha mostrato come già durante il soggiorno di Jena si posero le condizioni che determinarono la diffusione, già tra i suoi contemporanei, dell'immagine di un Lipsio incostante in materia religiosa, se non addirittura di un Lipsio fautore di un vero e proprio indifferentismo religioso e, quindi, guidato nelle sue scelte confessionali da considerazioni meramente opportunistiche. Al riguardo, De Landtsheer sottolinea come l'accettazione della candidatura alla cattedra di Storia ed Eloquenza fosse vincolata al rispetto di tre condizioni, quali l'adesione al credo luterano e la presentazione della qualifica di *magister artium* e di una testimonianza di integrità morale[46]. In realtà – prosegue De Landtsheer – non si trattava di condizioni particolarmente proibitive, potendo Lipsio vantare l'esplicita raccomandazione del rettore dell'Università di Jena, il teologo Tilemann Heshuss, nonché la protezione del duca Johann Wilhelm. Tuttavia, come abbiamo già accennato nel capitolo precedente, proprio agli anni del soggiorno a Jena risalgono delle *orationes* dal contenuto religiosamente problematico, la cui successiva pubblicazione e circolazione (prodottasi senza il consenso dell'autore, che ne rifiutò sempre la paternità) fu alla base della scrupolosa osservazione cui furono sottoposte le posizioni di Lipsio in materia religiosa in seguito al suo ritorno nei Paesi Bassi Meridionali e alla sua esplicita riconciliazione con la fede cattolica: l'*Oratio funebris* per il già citato Johann Wilhelm di Sassonia, nella quale Lipsio «*openly criticized elements of the Catholic faith in favour of Lutheranism, although some of these themes were probably introduced to pay tribute to the creed of the deceased*»[47]; e l'*Oratio de duplici concordia* dove, dopo aver nuovamente preso le parti della fede luterana e criticato quella cattolica, Lipsio equiparava la politica di tolleranza e concordia religiosa portata avanti dal successore di Johann Wilhelm, il duca Augusto di Sassonia, alla *Pax Augustea*[48].

[46] J. De Landtsheer, *Pius Lipsius or Lipsius Proteus?*, cit., p. 310.
[47] *Ibidem.*
[48] Ivi, p. 311.

A complicare la posizione di Lipsio c'era poi il lungo soggiorno nella Leida calvinista durato dalla primavera del 1578 al 1590, anni di intensa attività intellettuale ed accademica, come testimoniano il lavoro alla seconda edizione riveduta delle opere di Tacito e al commento degli *Annali*, la pubblicazione del *De Constantia* e dei *Politicorum libri sex*, nonché la titolarità della cattedra di Storia e Diritto e la sua nomina a rettore dell'Università di Leida per il 1587 e il 1588. Un così lungo soggiorno in terra calvinista, peraltro costellato da una così intensa attività intellettuale e una così prestigiosa considerazione nel mondo accademico leidense, non poteva non generare i sospetti degli ambienti cattolici più intransigenti circa la reale consistenza della sua riconciliazione con le autorità dei Paesi Bassi Meridionali e con le gerarchie cattoliche. In realtà, se non si possono escludere motivazioni opportunistiche alla base di alcune scelte assunte da Lipsio durante la sua permanenza a Jena, ben diverso è il caso del lungo soggiorno leidense, come emerge dall'attenta analisi della sua corrispondenza del periodo svolta da Jeanine De Landtsheer. Da questa, infatti, abbiamo già potuto evincere come fossero state le turbolenze politico-religiose della sua terra natìa a convince Lipsio a recarsi nella ben più tollerante Leida, benché il crescente prestigio accademico e le importanti funzioni amministrative assegnategli non gli impedirono in alcun modo di ribadire la natura temporanea del suo soggiorno e il suo desiderio di fare ritorno nei suoi possedimenti nel Brabante non appena la situazione politico-militare lo avrebbe consentito[49]. Inoltre, dalla corrispondenza non emergono indizi relativi ad una rinuncia di Lipsio alla fede cattolica e ad una sua conversione al calvinismo[50], bensì viene confermata l'immagine di uno studioso fondamentalmente restio a partecipare attivamente e direttamente alle controversie politiche e religiose susseguitesi durante i tredici anni della sua permanenza, ragion per cui si può ben comprendere il turbamento provocatogli dalle pubbliche accuse di intolleranza religiosa mossegli da Dirck Coornhert in merito ad alcune *sententiae* contenute nel IV libro dei *Politicorum libri sex.*

[49] Ivi, p. 348.
[50] *Ibidem.*

Furono, dunque, sostanzialmente tre i fattori che spinsero Lipsio – una volta ottenuto dalle autorità olandesi il permesso di recarsi in una stazione termale in Germania per ragioni di salute – ad attuare il lungamente meditato proposito di non fare ritorno a Leida, nonostante avesse in precedenza esplicitamente promesso a Leonard Voocht (quale rappresentante degli Stati d'Olanda) e agli amici Janus Dousa e Jan van Hout che avrebbe certamente fatto ritorno in città[51].

In primo luogo, l'oramai nota sfiducia nutrita da Lipsio nei confronti del particolare regime politico adottato dalle Province Unite Settentrionali, da lui definito spregiativamente *poliarchia*, trattandosi in buona sostanza di un insieme di Stati totalmente autonomi nella gestione delle materie di politica interna e alla costante ricerca di una posizione unitaria da assumere in politica estera. Un giudizio nettamente negativo che, come abbiamo già potuto osservare, era destinato a radicalizzarsi dopo che l'assassinio di Guglielmo d'Orange perpetrato il 10 luglio del 1584 aveva privato le Province Unite della loro figura politica di riferimento[52].

In secondo luogo, la progressiva delegittimazione cui andarono incontro le politiche di tolleranza religiosa fino ad allora applicate (le aperte accuse di Dirck Coornhert dovettero suonare alle orecchie di Lipsio come un pericoloso campanello d'allarme in questa direzione). Tale importante mutamento nella politica interna delle Province Unite settentrionali fu naturalmente determinato da rivolgimenti sociopolitici interni, ma non secondaria fu l'influenza esercitata dalle scelte politiche dei Paesi Bassi Meridionali successive alla presa di Anversa del 17 agosto del 1585. Infatti, le autorità cattoliche e filospagnole posero i cittadini di fede riformata dinanzi all'obbligo di abiurare e riconciliarsi col credo cattolico, altrimenti avrebbero dovuto lasciare il paese entro i successivi quattro anni. Come era prevedibile, una simile decisione impattò sulla parte settentrionale del paese per via dell'aumento considerevole dei flussi migratori, i quali finirono per modificare radicalmente la composizione sociale dei principali centri urbani delle

[51] Ivi, p. 332.
[52] Ivi, pp. 316-318.

Province Unite settentrionali, minandone quei delicati equilibri sociopolitici che avevano costituito la premessa delle politiche di tolleranza religiosa ivi applicate. Infatti, come giustamente sottolinea al riguardo ancora De Landtsheer, questa massa niente affatto trascurabile di esuli, «*who had left their goods and chattels behind because of their religious convictions, were little disposed to tolerance towards Catholics living in a country that was first and foremost Protestant*»[53].

La mutazione definitiva degli equilibri politici interni venne, infine, sancita dalla scelta della regina Elisabetta di nominare come governatore generale dei Paesi Bassi del Nord Robert Dudley, conte di Leicester, sotto la cui azione di governo vennero apertamente favoriti i gruppi protestanti più rigorosi e intransigenti, furono poste serissime limitazione alle libertà di movimento e di commercio tra il Nord e il Sud del paese, e addirittura si meditò di spostare la sede dell'Università «*from the rather liberal Leiden to the more strictly Protestant Utrecht*»[54].

Tuttavia, il ritorno a Lovanio e la riconciliazione col mondo cattolico serbavano criticità e insidie probabilmente non del tutto preventivate da Lipsio, ma ben presenti nella mente dei suoi principali interlocutori del momento. È ancora De Landtsheer a rammentare come il gesuita Martinus Antonius Delrio – che aveva ampiamente caldeggiato il ritorno del brabantino nei Paesi Bassi Meridionali, al punto da prendere parte attiva nella pianificazione del viaggio di allontanamento da Leida – avesse avvertito Lipsio dell'opportunità di prendere contatto con il vicecancelliere dell'Università di Lovanio Henricus Cuyckius, affinché esortasse i teologi dell'università ad ispezionare la sua biblioteca[55]. La cautela di Delrio non era eccessiva, bensì teneva conto dell'inevitabile diffidenza nutrita da una parte cospicua del mondo cattolico nei confronti di Lipsio in ragione dei suoi trascorsi leidensi. Per questa ragione Lipsio decise di rimandare la pubblicazione della cosiddetta *Fax historica*, una grande selezione di storiografi antichi corredata di

[53] Ivi, p. 321.
[54] *Ibidem.*
[55] Ivi, p. 341.

annotazioni, per concentrarsi sulla stesura del *De Cruce libri tres*, un'opera di carattere antiquario relativa al supplizio della crocifissione nel mondo antico[56]. La *captatio benevolentiae* non fu però sufficiente a scongiurare l'inserimento della *Politica* nel nuovo Indice dei libri proibiti del 1593. La ricomposizione con Roma e la cancellazione della *Politica* dal nuovo Indice non fu tardiva, ma decisivo fu l'appoggio di un altro amico gesuita, Francesco Benci, il quale si appellò a sua volta a due rilevanti figure coinvolte nella revisione dell'Indice proposto da papa Sisto V: lo storico della Chiesa Cesare Baronio, rettore degli Oratoriani, e il gesuita Roberto Bellarmino, all'epoca rettore del *Collegium Romanum*[57].

2.3 *La* religio *lipsiana nella storia della confessionalizzazione e della secolarizzazione*

La questione della vera natura della religiosità lipsiana non ha smesso di interrogare la storiografia filosofica moderna e contemporanea che più si è interessata all'opera dell'umanista brabantino, e le proposte che hanno cercato di interpretarne unitariamente la condotta di vita e l'impegno teoretico non sono certo mancate: tra le tante, oltre alla già citata ipotesi di un comportamento meramente opportunistico dettato dall'adesione a forme di nicodemismo agnostico, si segnalano quella di un Lipsio fortemente influenzato dal cristianesimo erasmiano[58], benché intento ad adattare questo modello di religiosità umanistica alle mutate condizioni politiche del suo tempo; l'ipotesi che legge la "volubilità" confessionale lipsiana come una concreta applicazione dell'adiaforismo stoico; la tesi di Santo Burgio[59] che, partendo dalla convinzione di un'adesione di Lipsio al movimento spiritualista della *Familia Charitatis*, individua nella dicotomia tipica

[56] *Ibidem.*
[57] Ivi, p. 343.
[58] Jacqueline Lagrée, *Justus Lipsius and neostoicism*, in J. Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Routledge, New York 2016, pp. 160-173. Sul rapporto tra Lipsio ed Erasmo si veda anche T. Provvidera, *Giusto Lipsio ed Erasmo da Rotterdam*, «*Bruniana & Campanelliana*», 19, 2 (2013), pp. 373-383.
[59] S. Burgio, *In publicis malis. Saggi sulla* constantia *in Giusto Lipsio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

del cristianesimo spiritualista tra "lettera" e "spirito" la chiave di lettura della riscrittura lipsiana del rapporto tra *ecclesia visibilis* ed *ecclesia invisibilis* e, più in generale, tra ordine esterno e ordine interiore; infine, l'interpretazione di Franco Buzzi, il quale colloca il neostoicismo cristiano di Giusto Lipsio nel solco dei fenomeni di intensa laicizzazione e secolarizzazione dello stesso cristianesimo, i cui presupposti andrebbero individuati in una «teologia dell'ordine naturale», la quale a sua volta costituirebbe il fondamento teologico della progressiva affermazione a partire dalla prima età moderna di una «sorta di cristianesimo senza Cristo»[60]. Un simile interesse non deve sorprendere se si considerano non solo la centralità della *religio* nella riflessione etico-politica lipsiana, ma anche l'opportunità di meglio inquadrarla nel contesto di quei più ampi fenomeni storico-sociali e culturali che attraversarono il continente europeo nella prima età moderna, quali i processi di confessionalizzazione, secolarizzazione e di diffusione dell'idea di tolleranza in ambito politico e religioso.

Ora, l'espressione che dal nostro punto di vista riassume meglio l'atteggiamento esistenziale e teorico assunto da Giusto Lipsio rispetto alla funzione politico-sociale tradizionalmente incarnata della *religio* e alle due opzioni antitetiche dell'uniformità confessionale e del pluralismo religioso crediamo sia quella di *crisi del legame*, giacché l'opposizione tra pluralismo religioso e uniformità confessionale, e la ben nota scelta di Lipsio in favore di quest'ultima, possono essere adeguatamente interpretate solo rinviando ad una duplice consapevolezza che si andò progressivamente diffondendo nei circoli politici e intellettuali del '500 europeo: da un lato, la consapevolezza di non poter fare a meno della religione in quanto indispensabile vincolo politico-sociale; dall'altro, la coscienza dell'attuale incapacità della religione di farsi carico proprio di questa funzione.

In effetti, riteniamo non sia mera provocazione sostenere che, assegnando alla *religio* la funzione di decisivo vincolo sociale, i pensatori della prima età moderna – si pensi non solo a Lipsio, ma anche a Machiavelli, a Botero, ad Alberico Gentili,

[60] F. Buzzi, *Seneca nel pensiero cristiano di Giusto Lipsio*, cit.

ai *politiques* francesi ecc. – non offrirono in prima battuta alcun "contributo originale", bensì ebbero il merito di riattualizzare un *topos* caratteristico non solo della filosofia classica e della storiografia greca e latina, ma anche della mentalità cristiana medievale. Al riguardo, ci limitiamo a due brevi ma non irrilevanti considerazioni. Sulla declinazione politica della religione nel pensiero antico, crediamo sia massimamente esemplificativo il famoso passo del VI libro delle *Storie* di Polibio, relativo alla superiorità della costituzione romana anche in materia religiosa, che forse non è inopportuno riportare integralmente:

> I Romani hanno inoltre concezioni di gran lunga preferibili nel campo religioso. Quella superstizione religiosa che presso gli altri uomini è oggetto di biasimo, serve in Roma a mantenere unito lo Stato: la religione è più profondamente radicata e le cerimonie pubbliche e private sono celebrate con maggior pompa che presso ogni altro popolo. Ciò potrebbe suscitare la meraviglia di molti; a me sembra che i Romani abbiano istituito questi usi pensando alla natura del volgo. In una nazione formata da soli sapienti, sarebbe infatti inutile ricorrere a mezzi come questi, ma poiché la moltitudine è per sua natura volubile e soggiace a passioni di ogni genere, a sfrenata avidità, ad ira violenta, non c'è che trattenerla con siffatti apparati e con misteriosi timori. Sono per questo del parere che gli antichi non abbiano introdotto senza ragione presso le moltitudini la fede religiosa e le superstizioni sull'Ade, ma che piuttosto siano stolti coloro che cercano di eliminarle ai nostri giorni[61].

Per quanto concerne il primo medioevo, la nozione di *Respublica Christiana* testimonia quanto fosse aliena alla prima cristianità l'idea di una netta separazione tra la dimensione religiosa e la dimensione politica. L'espressione *Respublica Christiana* si riferisce, infatti, a un mondo politico-religioso profondamente, se non proprio indissolubilmente, unitario. Come ha scritto magistralmente al riguardo Ernst Bockenforde, «la ragione dell'unità politico-religiosa della

[61] Polibio, *Storie*, VI, 56, trad. it. a cura di C. Schick, 3 Voll., Milano, Mondadori, 1955, vol. II, pp. 133-134.

Respublica Christiana deve essere individuata nel suo essere un ordinamento integralmente sacro, il che rendeva quasi inconcepibile la distinzione di *secolare* e *spirituale*». In questo universo concettuale «dove anche l'Impero si prefiggeva di realizzare il *regnum Dei* in terra e di respingere gli assalti del male»[62], è chiaro come e quanto l'autorità del potere politico risultasse religiosamente (o, per meglio dire, cristianamente) fondata. Di conseguenza – soggiunge ancora Bockenforde –

> L'Imperatore e il Papa non erano rappresentanti l'uno dell'ordine spirituale, l'altro di quello temporale, entrambi piuttosto erano, *all'interno dell'unica ecclesia*, titolari di uffici (*ordines*) distinti; e l'Imperatore, in quanto tutore e patrono della cristianità, era una persona altrettanto benedetta e consacrata quanto il Papa: in entrambi la *respublica christiana* viveva come un'unità politico-religiosa[63].

Dunque, un primo vero elemento di innovazione del pensiero politico di Lipsio può forse essere individuato nell'aver riconosciuto nel fenomeno religioso contemporaneamente il *vincolo fondamentale della vita associata* e uno dei più pericolosi *fattori di disgregazione della comunità politica*. Fu, infatti, in risposta alla crisi del ruolo politico-sociale della *religio* che Lipsio procedette ad una ridefinizione dei caratteri della religione, della politica e della natura delle loro reciproche relazioni.

Come è noto, questa opera di ridefinizione indusse Lipsio a rigettare l'ipotesi della *praticabilità sociale* del pluralismo religioso e a aderire alla prospettiva dell'uniformità confessionale. Tuttavia, piuttosto che sugli esiti, riteniamo sia ben più importante soffermarci preliminarmente sulle premesse dell'operazione effettuata da Lipsio. Ne individuiamo tre: in primo luogo, il riconoscimento del valore politico-sociale della religione non implicò affatto per Lipsio il ritorno all'universo concettuale medievale dove politica e religione costituivano un'unità sostanzialmente indistinguibile. Restava cioè intatta la coscienza, questa sì

[62] E. Bockenforde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana, 2006, pp. 36-37.
[63] Ivi, p. 37.

"pienamente moderna", dell'esistenza di uno iato che in qualche modo separa l'*azione religiosamente motivata* dall'*azione politicamente motivata*, rendendo le due dimensioni non del tutto sovrapponibili. In secondo luogo, una volta riconosciuta la frattura che separava la *dimensione politica* e la *sfera religiosa*, Lipsio ripensò la natura della loro relazione non tanto in termini di gerarchia, ma in termini di *polarizzazione*, ovvero di una reciproca (anche se certamente ancora parziale) *autonomizzazione*. Infine, la presa di distanza dal principio gerarchico e la conseguente polarizzazione del *politico* e del *religioso* presupponevano, a loro volta, l'individuazione di quelli che potremmo definire i rispettivi "campi di esistenza", ovvero quegli spazi concettualmente ben delimitati in cui il *politico* e il *religioso* avrebbero esercitato con relativa autonomia e indipendenza la funzione di *ordinatori*: da un lato, lo spazio pubblico e politico della collettività, dall'altro, quello privato e interiore della coscienza individuale. Allo stesso tempo, tutti questi processi poggiavano su un radicale ripensamento del senso della fede e dell'esperienza religiosa, che condusse Lipsio a promuovere forme di devozione caratterizzate da un alto grado di interiorizzazione e introflessione, le quali avevano non pochi punti di contatto con le manifestazioni di religiosità privata tipiche della modernità più avanzata.

In definitiva, l'ipotesi alla base del presente lavoro è che, nel contesto del grave cortocircuito politico-religioso della prima età moderna, rappresentato dalla duplice frattura della comunità religiosa, prodottasi con la Riforma, e della comunità politica, causata dallo "scandalo" del dilagare delle *guerre civili di religione*, la riflessione di Lipsio contenga in forma embrionale elementi del ben più radicale processo di separazione del *politico* e del *religioso*, che va sotto il nome di secolarizzazione. Tuttavia, è necessario sgombrare immediatamente il campo da un possibile equivoco. Non consideriamo sostenibile la tesi di una totale adesione di Lipsio alla prospettiva dell'indifferentismo religioso, né tantomeno intendiamo attribuire al brabantino l'intenzione (anche solo inconscia) di procedere ad una radicale espulsione del sacro e del religioso dalla sfera politica e civile: non è, dunque, in alcun modo messa in discussione l'influenza esercitata

dalla fede sulla riflessione etico-politica lipisiana considerata nel suo complesso. È chiaro, allora, che se si intende collocare Lipsio nel solco della storia teorica e ideologica della secolarizzazione, è necessario prendere nettamente le distanze dalla concezione semplicistica e riduttiva del fenomeno, che la interpreta come una dinamica di progressiva e lineare riduzione dell'influenza delle religioni sulla vita sociale legata ai moderni fenomeni di *razionalizzazione*. Così inteso, infatti, il concetto di secolarizzazione finisce non solo per offuscare l'elevata complessità della dinamica storica, politica, sociale e intellettuale della prima età moderna, ma risulta in definitiva inapplicabile nei confronti della nostra stessa contemporaneità.

Fortunatamente, l'inadeguatezza della nozione tradizionale e riduttiva di secolarizzazione è oggi ampiamente riconosciuta, come dimostra la tendenza a parlare di *secolarizzazioni* al plurale, raggruppando in questa categoria fenomeni diversi e non necessariamente compatibili. Si pensi, ad esempio, alla riflessione di Charles Taylor[64], nella quale è possibile rintracciare una triplice declinazione della nozione di secolarizzazione: essa può indicare un declino progressivo della fede e delle pratiche religiose; può descrivere i fenomeni di privatizzazione della religione, con la conseguente rinuncia della religione alla funzione di legittimazione della società nella sua totalità e il suo declassamento a semplice sotto-sistema sociale; infine, può designare l'apparentemente inarrestabile processo di pluralizzazione delle credenze religiose. Oppure, per restare nell'ambito della riflessione teorica italiana, si pensi alla proposta metodologica avanzata da Mauro Pesce di intendere la modernità (e dunque i fenomeni di secolarizzazione quali sue manifestazioni particolari) come lungo, tortuoso e conflittuale passaggio dal tradizionale sistema simbolico cristiano ad un sistema simbolico fondato su basi epistemologiche e su certezze culturali radicalmente nuove, intendendo con quest'ultima espressione «l'insieme delle convinzioni ritenute assolutamente certe e vere in una determinata cultura»[65], giacché «non si

[64] C. Taylor, *L'età secolare*, trad. di Paolo Costa, Milano, Feltrinelli, 2009.
[65] M. Pesce, *Quali paradigmi per comprendere la ridefinizione del cristianesimo in età moderna?*, in M. Priarolo e E. Scribano (a cura di), *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2017, pp. 13-45, ivi p. 16. Secondo Pesce «per

potrebbe né agire né pensare se non esistesse un immenso complesso di dati culturali ritenuti assolutamente certi»[66].

Ora, l'opportunità di inquadrare l'esame lipsiano dei rapporti tra *religio* e politica nel ben più vasto orizzonte della genesi dei quadri mentali delle società secolarizzate è stata colta dal più volte citato Franco Buzzi: questi – come abbiamo già accennato – ha collocato il cristianesimo stoicizzante (o per altri versi lo stoicismo cristianizzato) dell'umanista brabantino nel solco della storia della nascita di una sorta di «cristianesimo senza Cristo», ovvero di «un cristianesimo già propenso ad ammettere la reale esistenza di un "ordine di natura", di per sé perfettamente intelligibile e indipendente dall'ordine sovrannaturale»[67]. La scelta di porsi ai margini del discorso propriamente teologico, l'idea vaga di Dio – concepito «come una sorta di potenza impersonale, trascendente e creante» – che pervade gli scritti lipsiani, nonché la distanza che separa «la prospettiva della *charitas* cristiana e l'atteggiamento di severo e misurato controllo che caratterizza l'intervento dello stoico a beneficio de prossimo»[68], confermano agli occhi di Buzzi la collocazione della riflessione lipsiana nel solco della decisiva dinamica evolutiva che condusse all'accettazione da parte della stessa teologia cristiana dell'idea della coesistenza tra un «ordine naturale» proteso alla «semplice visione naturale di Dio»[69] e un «ordine soprannaturale» finalizzato al raggiungimento della «comunione trinitaria»[70]. Un mutamento cruciale della storia della civiltà cristiana

---

ogni essere umano che appartiene a una cultura particolare esistono, in sostanza, molteplici giacimenti di certezze. Si tratta, anzitutto, (a) di *conoscenze* relative alla natura e alla vita umana, ma (b) anche di *pratiche* di vita quotidiana, di modi di reagire al mondo circostante, di meccanismi di organizzazione dello spazio e del tempo, e poi anche (c) di *valori*, di norme consuetudinarie, e infine (d) di complessi di *conoscenze* tradizionali, e anche di testi sacri, di verità, di luoghi, oggetti e immagini ritenuti soprannaturali» (*Ibidem*). In questo senso, la modernità consisterebbe nella creazione di «basi epistemologiche nuove che hanno prodotto certezze culturali alternative a quelle tradizionali con la conseguenza di conflitti tra i gruppi che via via hanno creato sistemi simbolici alternativi e quelli che invece sono rimasti ancorati al sistema simbolico precedente» (*Ibidem*). Sugli stessi temi si rinvia anche a Id., *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, Roma, Carocci, 2018, in particolare pp. 19-45.

[66] M. Pesce, *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, cit., p. 16.

[67] F. Buzzi, *Seneca nel pensiero cristiano di Giusto Lipsio*, cit., p. 249.

[68] Ivi, p. 248.

[69] *Ibidem.*

[70] *Ibidem.*

e occidentale secondo l'interpretazione del teologo milanese: da un lato, infatti, l'originaria scissione intercorsa tra l'ordine naturale e quello soprannaturale non restò senza effetti, bensì si evolse in un processo di reciproca e sempre più intensa autonomizzazione; dall'altro, in virtù della «intensa laicizzazione e secolarizzazione del cristianesimo, l'ordine di cose propriamente soprannaturale si presenterà progressivamente come l'eccezione ovvero come lo straordinario rispetto alla normalità rappresentata dalla condizione naturale dell'uomo»[71].

La necessità di "complicare" il concetto di secolarizzazione, al fine di non inficiarne la forza ermeneutica, è stata poi opportunamente sottolineata anche da Paolo Prodi, il quale ha osservato come nella prima età moderna, di fronte alla necessità di ripensare il rapporto tra sacro e potere, emersero soluzioni sì diverse, ma destinate per lungo tempo a combinarsi, intrecciarsi e confondersi. Le soluzioni individuate si riducono sostanzialmente a quattro: la «religione civica-repubblicana»; la via del «recupero della sacralità monarchica»; la strada delle «Chiese territoriali»; e la «soluzione cattolico-romana»[72].

Nonostante Lipsio non venga chiamato in causa direttamente, lo "schema" proposto da Paolo Prodi ci sembra particolarmente appropriato per l'oggetto del nostro studio, poiché riteniamo che nella riflessione del brabantino sui rapporti tra politica e religione siano condensate almeno tre di queste quattro soluzioni. In primo luogo, una sorta di legittimazione delle Chiese territoriali e del loro ancoraggio al potere politico locale rappresenta l'implicita conseguenza della preferenza di Lipsio per l'uniformità confessionale, e della sua scelta di fare della *prudenza* il cardine dell'azione politica del principe in materia di fede. In secondo luogo, è possibile riscontrare un'indubbia affinità tra l'esaltazione che Lipsio fa dell'interiorità quale spazio d'elezione della fede e della pura devozione religiosa, e l'attenzione posta dalla Chiesa post-tridentina alla *potestas indirecta* da esercitare universalmente proprio sul piano delle coscienze dei singoli soggetti. Infine, se è vero che Lipsio non aderì mai apertamente alle teorie del diritto divino

[71] Ivi, pp. 248-249.
[72] P. Prodi, *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 120-130.

dei re, è in ogni caso possibile individuare dei punti di contatto con le soluzioni votate al ripristino della sacralità regale. Un primo segno di questa contiguità può essere rintracciato nella scelta del brabantino di affidare al principe il controllo delle forme esteriori e rituali del culto ufficiale, nella quale si può riconoscere l'intento di «costruire la figura del sovrano come rappresentante e punto di riferimento temporale e spirituale dei sudditi»[73]. Ma ciò che crediamo accomuni maggiormente Lipsio ai fautori della nuova sacralità regale è l'identica declinazione del potere e della politica come *instructio*, ovvero come «pretesa di modellare l'uomo dalla nascita alla morte nella sua formazione e nei suoi comportamenti»[74].

2.3.1 *Soggetto e mondo: il Lipsio di Santo Burgio e di Charles Taylor alla luce della «razionalizzazione» weberiana*

È nostra convinzione che la quasi totalità delle prospettive teoriche e delle ricostruzioni storiografiche che si allontanano da una concezione semplicistica e riduttiva della secolarizzazione nutrano in qualche modo un debito nei confronti della declinazione weberiana della nozione. È risaputo la riflessione weberiana intorno alla secolarizzazione si inserisce all'interno della ben più estesa e articolata indagine sui caratteri del processo di *razionalizzazione*, il quale risulta a propria volta inestricabilmente legato al fenomeno del *disincantamento del mondo* (*Entzauberung der Welt*). In tale espressione Weber assomma fenomeni differenti: il *progressivo allontanamento dalle visioni magiche del mondo*, i processi di graduale *distacco dagli elementi della tradizione*, il tendenziale *allentamento dei legami naturali*, la comparsa del bisogno di *giustificare razionalmente* la presenza del dolore e del male nel mondo e di *sistematizzare in senso razionale* i percorsi che conducono alla redenzione.

[73] Ivi, p. 122.
[74] Ivi, p. 123.

In ogni caso, riteniamo che la principale peculiarità della categoria weberiana di *razionalizzazione* possa essere individuata nel suo carattere "contraddittorio". È risaputo, infatti, che secondo Weber il processo di razionalizzazione trova la sua genesi e la sua forza propulsiva nell'ambito delle etiche religiose (in particolare delle *religioni della redenzione*), giacché l'attribuzione al mondo e all'esperienza umana di un *senso onnicomprensivo* e la *giustificazione razionale* delle diseguaglianze tra gli uomini, dell'ingiustizia e delle sofferenze terrene costituiscono, al contempo, le ragioni decisive della nascita e della diffusione delle religioni della redenzione, e gli esiti del processo di razionalizzazione[75]. Tuttavia, nel suo procedere il processo di razionalizzazione, favorendo il superamento dell'etica della fratellanza, determinò altresì l'*autonomizzazione delle cosiddette sfere della vita*: in estrema sintesi, gli ambiti che definiscono l'esistenza umana iniziarono a strutturarsi intorno ad *autonome gerarchie ideali e valoriali*, le quali finirono inevitabilmente per entrare in contrasto con la *gerarchia ideale/valoriale* della stessa dimensione religiosa. In virtù di tale processo, dunque, la religione non solo cessò di rappresentare la dimensione dominante dell'esistenza umana ma, da originario *fattore di razionalizzazione*, venne infine sospinta nella dimensione dell'*irrazionalità*[76].

[75] Sulla genesi religiosa della razionalizzazione weberiana leggiamo in A. Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Milano, Franco Angeli, 2003, p. 26: «Dall'insieme delle ricerche weberiane emerge chiara l'indicazione che il processo di razionalizzazione delle culture trasse origine, in linea generale, da una logica *interna e autonoma* delle idee religiose e dal loro progressivo distacco dalla primitiva e confusiva concezione magica della realtà. Con il dissolvimento delle immagini del mondo olistiche e legate ai cicli naturali, la realtà si duplicò: le dimensioni mondane e quelle ultramondane apparvero allora inconciliabili. Attraverso la graduale sublimazione delle credenze negli spiriti e nei demoni, immanenti nel mondo reale, in concezioni religiose più astratte e articolate, presero forma atteggiamenti di distacco dal mondo e l'aspirazione ad una condizione migliore materiale o spirituale».

[76] M. Weber, *L'etica economica delle grandi religioni. Studi comparati di sociologia delle religioni*, in Id., *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, 2 Voll., Torino, Utet, 2008, Vol. I, p. 353: «La forma moderna, teorica e pratica, di razionalizzazione totale, intellettuale e funzionale, della concezione del mondo e del sistema di vita, ha avuto la seguente conseguenza generale. La religione, nella misura in cui progrediva questo tipo particolare di razionalizzazione, si spostò sempre di più, dal canto suo, verso l'irrazionale, dal punto di vista di una costruzione intellettuale della concezione del mondo». Sul punto si rimanda anche a A. Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, cit., p. 137: «Se una tappa fondamentale verso la modernità è consistita nell'abbandono del mondo magico dei primitivi, un

Dal nostro punto di vista è però ancor più rilevante la seguente circostanza che emerge dall'indagine weberiana: il fenomeno dell'*autonomizzazione delle sfere della vita* innescato dalla dinamica della *razionalizzazione* dà luogo a sua volta alla condizione che Weber definisce di *politeismo di valori*, espressione che indica l'instaurazione di una serrata competizione tra le gerarchie valoriali ora autonomizzatesi. Scrive in proposito Weber:

> […] le religioni profetiche del salvatore vivevano, nella maggior parte dei casi e nei casi più importanti per la storia del loro sviluppo, in uno stato di tensione non solo acuta […] ma anche permanente con il mondo e i suoi ordinamenti. Questa tensione era tanto maggiore quanto più si trattava di un'autentica religione di redenzione. Ciò derivava dal significato della redenzione e dalla natura della dottrina di salvezza dei profeti e si verificava in misura crescente quanto più questa dottrina si sviluppava in un'etica razionale e quindi orientata verso beni di salvezza interiori come mezzi di redenzione. Ossia, in parole semplici, quanto più si allontanava dal ritualismo sublimandosi in «religiosità dell'intenzione». E la tensione dal canto suo diventava tanto più forte quanto più, dalla parte opposta, anche la razionalizzazione e la sublimazione del possesso esteriore e interiore di beni «mondani» compiva analoghi progressi. Infatti la razionalizzazione e la sublimazione cosciente dei rapporti con le diverse sfere di possesso di beni interiori ed esteriori, religiosi e mondani, spingeva alla presa di coscienza della «interna autonomia» delle singole sfere nella loro coerenza e quindi all'esplosione di quelle tensioni reciproche che

altro punto importante che distingue le comunità tradizionali dalle società moderne è la differenziazione degli ordini di attività umana. Nelle società tradizionali e ritualistiche gli stessi valori religiosi e sociali operavano nell'economia, nella politica, nella vita privata. La rottura dell'ordine tradizionale, iniziata essenzialmente dal profetismo, diede l'avvio ad una crescente autonomia di ciascun ordine di attività, ma, nello stesso tempo, fece nascere problemi di incompatibilità e di conflitto tra i singoli sistemi di valori ormai completamente autonomi. Le diverse sfere della cultura (economia, politica, arte, erotica, conoscenza intellettuale), ciascuna nel suo ambito, si posero come concorrenziali rispetto alla religione, offrendo una loro specifica e surrettizia forma di salvezza».

> rimanevano nascoste alla primitiva semplicità dei rapporti con il mondo esterno[77].

Centrale in questo processo è la differente direzione assunta dal fenomeno della *spersonalizzazione* nella sfera religiosa rispetto alle altre attività mondane. La spersonalizzazione operata dalle comunità religiose produsse la *svalutazione religiosa* dei «tradizionali vincoli parentali in nome di un'etica della fratellanza tendenzialmente universalistica»[78], ovvero incentivò «lo sviluppo di un'etica religiosa della fratellanza che trasferì alla relazione tra fratelli di fede i principi originari della condotta etica e sociale dei gruppi di vicinato e di parentela»[79]. Tuttavia, come precisa Weber:

> Quanto più questa fratellanza religiosa veniva portata alle sue estreme conseguenze, tanto più violentemente si scontrava con gli ordinamenti dei valori del mondo. E di solito […] quanto più questi ultimi dal canto loro venivano razionalizzati e sublimati nella loro autonomia, tanto più il dissidio diveniva insolubile[80].

[77] Id., *Osservazioni intermedie*, in Id., *Sociologia delle religioni*, cit., Vol. II, pp. 600-601. Considerazioni affini in Id., *Economia e società*, a cura di P. Rossi, 5 Voll, Milano, Edizioni di Comunità, 1980, Vol. II (*Economia e tipi di comunità*), pp. 261; 262-263: «Quanto più la religiosità della redenzione si interiorizza sistematicamente nel senso di un'"etica dell'intenzione", tanto più entra in tensione con la realtà del mondo. Finché rimane una religiosità legalistica o di tipo semplicemente ritualistico, questa tensione si fa sentire ben poco, in linea di massima. In questa forma essa opera in modo non essenzialmente diverso dall'etica magica; il che in generale significa che essa conferisce alle convenzioni che incontra una consacrazione perenne, poiché anche qui la massa dei fedeli è interessata a che non si susciti l'ira di Dio, e quindi alla punizione dei violatori delle norme»; «Al contrario la sistemazione ordinata di ciò che è religiosamente dovuto in un'"etica dell'intenzione" dà luogo ad una situazione del tutto diversa. Essa dissolve la stereotipizzazione delle singole norme a favore della relazione complessiva "fornita di senso" della condotta di vita con il fine religioso della salvezza. […] La tensione interna tra il postulato religioso e la realtà del mondo non è eliminata ma accresciuta. In luogo del postulato esteriore del pareggiamento proprio della teodicea, si fanno innanzi […] i conflitti tra l'autonormatività delle singole sfere della vita e il postulato religioso – di modo che il "mondo" diventa tanto più problema quanto più intenso si fa il bisogno religioso».

[78] R. Gimigliano, *Come le idee agiscono nella storia. Il problema dell'"autonomia" delle idee nella sociologia della religione di Max Weber*, Napoli, Liguori, 2013, p. 67.

[79] A. Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, cit., p. 139.

[80] M. Weber, *Osservazioni intermedie*, cit., Vol. II, pp. 603

Risultava infatti inconciliabile la spersonalizzazione esercitata in nome di una *fratellanza universale* con la spersonalizzazione *astratta* e *impersonale* prodottasi nelle altre sfere della vita nel contesto della loro autonomizzazione e assolutizzazione. L'esito di tale tensione fu, dunque, l'insorgere di un'opposizione di principio tra religione e sfere mondane, ovvero *economia*, *politica*, *arte*, *erotica* e *scienza*. La razionalizzazione capitalistica della sfera economica, essendo imperniata sul principio dell'impersonalità del mercato, «sottrae la vita economica a ogni considerazione personale di ordine materiale»[81], rendendola impermeabile ad «ogni forma di regolamentazione etica improntata alle esigenze della *caritas* religiosa»[82]. Ne consegue che «dal punto di vista della religione l'ordinamento economico risulta eticamente irrazionale, come viceversa l'istanza etica della religione appare irrazionale dal punto di vista dell'ordinamento economico»[83]. Scrive infatti in proposito Weber che

> […] principalmente è proprio il carattere impersonale – economicamente razionale ma appunto perciò eticamente irrazionale – delle relazioni semplicemente di affari che nelle religioni etiche va ad urtare contro una diffidenza non mai chiaramente espressa, ma tanto più sicuramente sentita. Ogni relazione semplicemente personale da uomo a uomo, di qualunque genere, compresa quella di totale riduzione in schiavitù, può venir regolata eticamente; è possibile far valere al suo interno dei postulati etici, poiché la sua conformazione dipende dalla volontà personale dei partecipanti, ed ammette quindi la possibilità di virtù caritative. Non così avviene per le relazioni razionali d'affari, e tantomeno quanto più sono razionalmente differenziate. […] L'oggettivazione dell'economia sulla base dell'associazione di mercato segue la sua propria legalità di fatto, la cui inosservanza comporta l'insuccesso economico e, alla lunga, il fallimento economico. Un'associazione economica razionale è sempre un processo di oggettivazione in questo senso, ed un cosmo di attività associata

[81] R. Gimigliano, *Come le idee agiscono nella storia. Il problema dell'"autonomia" delle idee nella sociologia della religione di Max Weber*, cit., p. 67.
[82] *Ibidem.*
[83] *Ibidem.*

> effettivamente razionale non può riposare su istanze di carità verso singole persone. […]. All'etica religiosa si contrappone un mondo di relazioni interpersonali che non possono per principio adattarsi alle sue norme genuine[84].

Un'identica tensione attraversa le relazioni tra religioni etiche della redenzione (ed etiche religiose della fratellanza) e ordinamenti politici soprattutto nella misura in cui questi ultimi si *razionalizzano* «nel senso della burocratizzazione dell'apparato cioè in direzione di una conduzione dell'ufficio in modo oggettivo, senza riguardo alla persona»[85]. Afferma al riguardo Weber che:

> L'apparato burocratico dello Stato e l'*homo politicus* razionale ivi inserito conducono gli affari pubblici, compresa la punizione dell'ingiustizia in maniera oggettiva, «senza riguardo alla persona», *sine ira et studio*, senza odio e quindi senza amore; ed è proprio agendo in questo modo che applicano in modo ideale le regole razionali dell'ordinamento del potere statale. Proprio in virtù di questa sua spersonalizzazione lo stato burocratico […] è molto più inaccessibile, sotto molti aspetti, ad una moralizzazione sostanziale, che non gli ordini patriarcali del passato che riposavano sui doveri personali di *pietas* e sulla concreta valutazione personale del singolo caso con riguardo, appunto, alla persona[86].

Nello stadio di massima razionalizzazione reciproca, inoltre, l'antitesi tra etica della fratellanza e dimensione politica si rivela particolarmente aspra, giacché «la politica, contrariamente all'economia, è in grado di presentarsi come una diretta concorrente dell'etica religiosa»[87]. Ciò risulta particolarmente evidente nel caso della guerra (e della conseguente esaltazione della *fratellanza* e della *morte guerriera*), la quale

[84] M. Weber, *Economia e società*, cit, Vol. II, pp. 268-269.
[85] R. Gimigliano, *Come le idee agiscono nella storia. Il problema dell'"autonomia" delle idee nella sociologia della religione di Max Weber*, cit., p. 68.
[86] M. Weber, *Osservazioni intermedie*, cit., Vol. II, p. 606.
[87] Ivi, p. 607.

> […] crea proprio nelle moderne comunità politiche un *pathos*, un sentimento comunitario, suscitando così una devozione e un'incondizionata disposizione al sacrificio nelle comunità dei combattenti; inoltre muove alla pietà e ad un amore per i bisognosi che infrange tutte le barriere delle associazioni naturali, a livello di un fenomeno di massa che le religioni in genere possono eguagliare solo nelle comunità eroiche dell'etica e di fratellanza[88].

Precisa poi Weber che se

> l'etica di fratellanza religiosa vive in uno stato di tensione con l'autonomia dell'agire mondano razionale rispetto allo scopo [appunto l'agire *economico* e *politico*], lo stesso avviene, in misura non inferiore, per i suoi rapporti con quelle forze mondane della vita, la cui essenza è fondamentalmente di carattere arazionale o antirazionale; in particolare per quanto riguarda la sfera estetica e quella erotica[89].

Lo «sviluppo dell'intellettualismo e la razionalizzazione della vita» cooperarono infatti nel trasfigurare l'arte in «un cosmo di valori indipendenti sempre più consciamente compresi»[90], finendo pertanto per assegnarle «la funzione di una liberazione intramondana […] dalla *routine* quotidiana e soprattutto anche dall'oppressione del crescente razionalismo teorico e pratico»[91]. Una volta assurta a fonte di redenzione intramondana, l'estetica entra inevitabilmente in conflitto con le etiche religiose della redenzione, le quali, dal canto loro, le si oppongono concependola come ambito permeato di «godimento

[88] *Ibidem.* Weber individua due soluzioni coerenti di un simile contrasto. Da un lato, «il particolarismo della grazia dell'ascesi puritana che […] interpreta la volontà divina nel senso che tali comandamenti devono essere imposti a questo mondo creaturale […] anche con l'uso dei mezzi di questo mondo, ossia con la violenza» (Ivi, pp. 608-609). Dall'altro, «il radicale atteggiamento antipolitico della ricerca di salvezza del mistico con la sua bontà e la sua fratellanza acosmiche. Il mistico, con il principio "Non resistere al male" e con la massima "Porgi l'altra guancia" si sottrae alla prassi della violenza che è inevitabile in ogni agire politico. Tutte le altre soluzioni sono gravate da compromessi o da presupposti che devono necessariamente apparire disonesti o inaccettabili agli occhi di un'autentica etica della fratellanza» (Ivi, p. 609).
[89] Ivi, p. 614.
[90] Ivi, p. 615.
[91] *Ibidem.*

irresponsabile e di una segreta mancanza d'amore»[92]. Una tensione affine si origina poi tra le etiche religiose della redenzione e «la forza più irrazionale della vita, e cioè l'amore sessuale»[93] che, emancipatosi dal ciclo organico e naturalistico dell'esistenza contadina e sublimatosi in erotismo (ovvero in una sfera consapevolmente curata a carattere extraquotidiano), fa della *relazione di fusione erotica con un altro essere* una forma intramondana di redenzione, un veicolo di salvezza alternativo rispetto a quello religioso:

> Ma questo sentimento, e il valore stesso del rapporto, dal punto di vista dell'amore, sta nella possibilità di una comunicazione che viene sentita come un'unione totale, come una scomparsa del «tu», ed è così travolgente da venire interpretata simbolicamente, sacralmente. Proprio per il carattere ingiustificabile ed inesauribile della propria esperienza […], colui che ama sa di essere radicato nel nucleo dell'autentica vita, per sempre inaccessibile ad ogni sforzo razionale, e che sfugge completamente alle fredde mani scheletriche degli ordinamenti razionali come pure all'ottusità della vita quotidiana. Sapendosi legato «a ciò che esiste di più vivo», l'amante vede nell'esperienza priva d'oggetto (secondo lui) del mistico un pallido reame al di là del mondo[94].

Ma l'antitesi più radicale è quella che vede opposte le etiche religiose della redenzione e la *conoscenza raziocinante*, in quanto

> […] ogni volta che la conoscenza razionale empirica ha lavorato in modo coerente al disincantamento del mondo ed alla sua trasformazione in un meccanismo causale, sempre, […] è venuta alla luce la tensione contro le pretese del postulato etico secondo cui il mondo sarebbe un cosmo ordinato da Dio e quindi in qualche modo orientato secondo un significato etico. Infatti l'osservazione empirica del mondo, soprattutto quello orientato in senso matematico, sviluppa principalmente un

[92] *Ibidem.* Sulla relazione tra religiosità etica e sfera dell'arte si veda anche Id., *Economia e società*, cit, Vol. II, pp. 287-290.
[93] Ivi, p. 617.
[94] Ivi, pp. 621-622. In merito alla relazione tra religiosità e sessualità si veda anche Id., *Economia e società*, cit, Vol. II, pp. 282-287.

> rifiuto di ogni visione che in qualche modo s'interroghi sul «senso» degli avvenimenti intramondani. Con ogni progresso del razionalismo della scienza empirica la religione si è trovata respinta sempre di più dal regno del razionale in quello dell'irrazionale, fino a diventare semplicemente la forza sovrapersonale irrazionale o antinazionale per eccellenza[95].

L'influenza esercitata dal processo di *autonomizzazione delle sfere della vita* e dalla conseguente condizione di *politeismo valoriale* sulla genesi e sulle successive evoluzioni delle moderne forme di soggettività non può, quindi, in alcun modo essere sottostimata: da una parte, infatti, la scelta del valore su cui *conformare la propria condotta di vita* finisce progressivamente per ricadere con sempre maggior forza e urgenza sul singolo individuo; dall'altra, il soggetto moderno si ritrova costantemente esposto al rischio concreto di non riuscire, per ragioni di oggettiva impossibilità, a costruire una condotta di vita *coerente*, giacché l'avvenuta autonomizzazione delle sfere della vita lo pone di fronte alla necessità di conformarsi di volta in volta a gerarchie valoriali difficilmente conciliabili, se non addirittura in aperto contrasto.

Ora, le nozioni di *autonomizzazione delle sfere della vita* e di *responsabilizzazione etica del soggetto* nella costruzione/codificazione della propria condotta di vita – che sembrano emergere come gli esiti del processo di razionalizzazione esaminato da Weber – possono costituire altresì un utilissimo armamentario concettuale da impiegare con grande profitto nell'indagine relativa ai lasciti più duraturi della riflessione etica e politica dell'umanista brabantino. In effetti, ci sembra che non sia affatto peregrino il tentativo di leggere il programma etico, pedagogico e politico di Giusto Lipsio combinando le premesse teoriche della ricerca sociologica incentrata sull'esame dei processi di autonomizzazione delle sfere della vita con le coordinate interpretative che guidano gli studi sulla genesi delle moderne forme di soggettività, in particolare quelle ricostruzioni che

[95] Ivi, p. 625.

individuano nei fenomeni di *rigida separazione tra interiorità ed esteriorità*[96] e di *compartimentazione psicologica del sé*[97] l'esito dello sviluppo storico della soggettività moderna.

Riteniamo che un implicito suggerimento a orientare la ricerca in questa direzione possa essere ricavato tanto dall'indagine svolta da Santo Burgio intorno al rapporto tra la complessa vicenda personale di Lipsio in materia di fede e la sua elaborazione teorica dei temi della tolleranza religiosa e dell'uniformità confessionale, quanto dalla ricostruzione di Charles Taylor dell'apporto fornito dal neostoicismo lipsiano alla genesi degli «immaginari sociali» dell'*età secolare*.

---

[96] Sul carattere derivato, e dunque storico e non immediato, della netta separazione tra interiorità ed esteriorità, e quindi tra individuo e mondo, si è lungamente soffermato Norbert Elias, il quale nei suoi studi sul processo di civilizzazione ha introdotto la nozione di *homo clausus.* Secondo lo studioso tedesco, il principale ostacolo che si frappone al disvelamento dell'insufficienza delle rappresentazioni del singolo come *homo clausus*, e cioè di un individuo chiuso al proprio interno e al di là della società, e della società come «sistema al di fuori e al di là dei singoli uomini», risiede nella «straordinaria forza di persuasione che nelle società europee, a partire dal Rinascimento, ha l'esperienza che hanno gli uomini del proprio isolamento, della chiusura del proprio "interno" rispetto a tutto ciò che è "esterno"» (N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 47). Per un'interpretazione della nozione di *homo clausus* come segno del passaggio da un senso dell'identità collettivisticamente fondato ad una concezione e un sentimento dell'identità individualisticamente fondati si rinvia a L. Ferrari, *L'ascesa dell'individualismo economico*, cit., pp. 250-259.

[97] Di frammentazione dell'io e compartimentazione psicologica del sé parla, ad esempio, il già menzionato Luigi Ferrari, indicandola come risposta immediata all'esperienza sofferta della dissonanza dei precetti etici tradizionali rispetto alle nascenti forme di individualismo economico: «[…] soprattutto nella prima età moderna quando l'unitarietà nella visione del mondo della mente medievale era ancora lo standard, si presentò la necessità di attenuare le contraddizioni affioranti e riguardanti una certa linearità mentale. Ciò avvenne in due modi. Anzitutto attraverso la riflessione alta della teologia, dell'etica, della politica, dell'economia, ecc., ma molto lentamente e in ritardo sui processi. "In attesa" delle grandi razionalizzazioni moderne del pensiero alto, che comunque risultarono complicate, a loro volta conflittuali e, appunto, tardive, la dissonanza fu lenita dagli individui concreti […] ricorrendo a qualcosa che assomiglia molto ai meccanismi psichici di difesa, oggi ben noti, della **scissione-negazione**. […] Questi agenti economici molto spesso erano certi di stare nel solco della religiosità tradizionale e, comunque, non si posero affatto il problema di essere portatori di una nuova teologia. Nei fatti, invece, avevano inconsciamente scisso, nel loro mondo interno, la vita economica dalla vita religiosa […]. La divisione/isolamento dei diversi ambiti della propria vita mentale e la negazione che tra essi ci fossero conflitti si verificò pure quando si dovette affrontare la complessità delle collisioni etiche prodotte dall'individualismo. […] La separazione tra morale e affari, razionalizzata con enorme fatica teorica nei secoli successivi, era già presente nella forma molto più primitiva, ma efficace e pratica, della scissione-negazione ad esempio dei Fugger, capaci di far convivere, prima di tutto dentro se stessi, fede e affari coi nemici della fede, schiavismo e spirito caritatevole, proprio nel senso del detto: *la mano destra non sappia quel che fa la sinistra*» (L. Ferrari, *L'ascesa dell'individualismo economico*, cit., pp. 522-523).

Come abbiamo già avuto modo di affermare, è nostra opinione che il merito principale della ricerca portata avanti da Burgio consista nell'aver messo in luce la "chiave di volta" dell'intero progetto pedagogico-politico dell'umanista fiammingo: la scelta, cioè, di fare della riconfigurazione della soggettività – fondata sul binomio *constantia*/*prudentia* e sull'opposizione di *opinio* e *ratio* – il punto di partenza imprescindibile per il rinnovamento degli *ordines* esteriori e, in senso più generale, per una riforma della natura stessa del rapporto tra rinnovata soggettività e mondo esterno. Alla base della proposta interpretativa di santo Burgio si colloca, come anticipato in precedenza, la scelta di leggere il ribaltamento lipsiano dell'adiaforismo stoico nel quadro della sua partecipazione attiva alle vicissitudini del cristianesimo spiritualista per il tramite della *Familia Charitatis*. Secondo Burgio, l'opposizione tra *ecclesia visibilis* ed *ecclesia invisibilis* «costituiva il motivo di fondo che legittimava la pratica della dissimulazione religiosa, a fronte della sostanziale indifferenza fra gli ordinamenti ecclesiali cattolici e riformati, collocati dal punto di vista spiritualista entro una comune dimensione adiaforica in quanto ordini esterni e istituzionali»[98]. All'adiaforismo politico stoico e all'adiaforismo istituzionale spiritualista Lipsio avrebbe, invece, opposto «un più duttile atteggiamento filosofico-politico, attraverso un riuso plurimo e creativo dei materiali stoici»[99], e attingendo con forza ai modelli etici e istituzionali della romanità classica. A partire da tali premesse, secondo Burgio si può rintracciare nell'opera del brabantino una quintuplice declinazione della nozione di religione:

> […] una *vera religio* dal significato dal significato strettamente spiritualistico; una *religione esteriore*, adiaforica in senso generale; una *religione esteriore preferibile*, vera linea di demarcazione fra *ratio* e *spiritus*, fondata sul grado di allusività alla *vera religio* che gli apparati rituali erano in grado di produrre a beneficio del *popolo* […]; una *politica religio*, nel senso machiavelliano e poi 'tecnico' formulato

[98] S. Burgio, *Introduzione*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 5-30, ivi p. 28.
[99] Ivi, p. 29.

> dalla ragion di stato; come *religio politica*, capace di legare insieme fato, libero arbitrio e attivismo della *constantia*[100].

In definitiva, è all'interno di questa cornice spirituale e teorica che sarebbe emerso l'interesse di Lipsio nei confronti del sé quale decisiva istanza negoziale, ovvero di un io che acquisisce centralità in qualità di spazio negoziale votato alla composizione di quelle diverse *rationes* e dei diversi *ordines* costitutivi della prima età moderna. Tuttavia, riteniamo che questo tentativo di riforma e di rinnovato coordinamento gerarchico degli *ordines* esteriori coesista, nella riflessione del brabantino, con tendenze ad una loro polarizzazione e ad una reciproca autonomizzazione. L'attribuzione alla rinnovata soggettività fondata sulla *constantia* della funzione di decisiva istanza negoziale – definita altrove da Burgio anche come «mediazione continua fra appartenenza in tensione reciproca»[101] – sembra, infatti, implicitamente presupporre il riconoscimento da parte del brabantino della potenziale alterità e irriducibilità reciproca delle leggi soggiacenti alle *rationes* e agli *ordines* esteriori. Ed è proprio per questa ragione che la circolarità – istituita da Lipsio – tra la costruzione e la cura di una soggettività incentrata sulla costanza e sul passaggio dal dominio dell'*opinio* a quello della *ratio* e la fondazione di un nuovo ordine politico pacificato pare condurre, in ultima istanza, alla contemporanea fondazione e polarizzazione di spazi interni ed esterni, privati e pubblici, attraverso i quali neutralizzare (o perlomeno ricomporre) quelle spinte conflittuali di chiara origine passionale laceranti tanto l'unità dell'io quanto l'unità della collettività.

La scelta di interpretare l'esame lipsiano dei rapporti tra *religio* e politica come una tappa particolare del più ampio, complesso e articolato processo di profonda riconfigurazione della relazione tra *soggettività* e *mondo esterno*, ci pare poi suffragata dalla corposa indagine di Charles Taylor intorno alla genesi degli «immaginari sociali» della cosiddetta *età secolare*: qui, infatti, a Lipsio e al suo

[100] Ivi, p. 30.
[101] Id., *Giusto Lipsio: appartenenza e natura*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, cit., pp. 31-53, ivi p. 47.

«neostoicismo cristianizzato» è assegnato un ruolo tutt'altro che irrilevante per quanto concerne l'affermazione delle moderne (nel senso di secolarizzate) concezioni del sé, dell'ordine naturale e sociale esterno e delle loro reciproche relazioni. I mutamenti decisivi che, secondo Taylor, segnano l'ingresso nell'età secolare possono essere così schematicamente elencati: il progressivo *disincantamento del mondo*, la trasformazione della concezione cosmologica, il passaggio da una condizione di «porosità del sé» all'idea di un «sé schermato», il passaggio dalla convinzione dell'*insuperabile natura caotica del mondo sociale* all'*incrollabile fede nella possibilità di procedere ad un disciplinamento integrale dell'ordine sociale*, e, infine, la trasfigurazione della spiritualità da dimensione puramente contemplativa a sfera principalmente attiva e legata alla prassi.

Si tratta di elementi non nuovi nell'ambito delle *teorie della secolarizzazione*, dei quali però risulta difficile a prima vista immaginare una coordinazione e un'unificazione coerente. Il merito principale della riflessione tayloriana consiste per l'appunto nell'aver individuato nella nozione jaspersiana di *rivoluzione assiale*[102] un *principio di unificazione* dei fenomeni sopramenzionati in grado di fungere da perno della sua intera ricostruzione della genesi dell'*età secolare*. Il rimando alla rivoluzione assiale riflette altresì il proposito di non circoscrivere la secolarizzazione alle sole trasformazioni cui fu soggetta la religione cristiana nel corso dell'età moderna, ma di intendere, invece, queste stesse trasformazioni – innescate dal *disincantamento*, dalla Riforma e dall'affermazione della religiosità personale – come la «conclusione logica» del *Grande Sradicamento* «che era già implicito nella rivoluzione assiale»[103]: in altri termini, la genesi del *secolarismo* – che Taylor definisce come «la rivoluzione che ha scompaginato il nostro immaginario nel corso degli ultimi secoli»[104] – può essere compresa in tutta la sua

[102] Con questa espressione Taylor rinvia a «quel periodo straordinario nell'ultimo millennio a.C. in cui varie forme "superiori" di religione fecero la loro comparsa in civiltà differenti, a prima vista indipendentemente le une dalle altre, grazie a personaggi del calibro di Confucio, Gotama, Socrate e i profeti ebrei» (C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 199).
[103] Ivi, p. 193.
[104] *Ibidem.*

profondità solo se inserita all'interno della millenaria dinamica evolutiva che ha condotto le civiltà umane dal *radicamento* delle «religioni primigenie» allo *sradicamento* delle «religioni assiali». Le religioni primigenie, infatti, si caratterizzavano per un triplice radicamento «nell'ordine sociale, nel cosmo e nel bene umano»[105]. Con *radicamento sociale* si intende, innanzitutto, la propensione *preassiale* della religione a risultare «inestricabilmente connessa alla vita sociale»[106], aspetto testimoniato dalla circostanza che nel contesto delle religioni primigenie «ci si rapportava a Dio anzitutto come società», nel senso che «l'agente prioritario di importanti azioni religiose […] era il gruppo sociale nel suo complesso o un agente più specializzato che, sulla base di un tacito accordo, fungeva da agente per tutto il gruppo»[107]. A propria volta, la natura essenzialmente collettiva dell'azione religiosa determinava il senso (molto limitato secondo una prospettiva contemporanea) dell'identità sperimentato dagli uomini delle società preassiali. Scrive in proposito Taylor che,

> proprio perché le loro azioni più importanti erano opera di interi gruppi (tribù, clan, sottotribù, stirpe), secondo una certa articolazione (le azioni erano guidate da capi, sciamani, maestri dell'arpione), essi non potevano concepirsi come potenzialmente separati da questa matrice sociale[108].

L'impossibilità di definire il proprio sé indipendentemente dal contesto sociale di riferimento alimentava a sua volta il sentimento *dell'inviolabilità dell'ordine sociale vigente*[109]. In secondo luogo, le religioni primigenie prevedevano anche «un radicamento nel cosmo», che si esplicava nelle forme di una *visione incantata* in virtù della quale sacro e profano, divinità e mondo, risultavano inestricabilmente

[105] Ivi, p. 199.
[106] Ivi, p. 193.
[107] Ivi, p. 195
[108] Ivi, p. 196.
[109] Ivi, p. 197: «Nelle religioni primigenie, infatti, gli spiriti e le forze con cui abbiamo a che fare hanno rapporti molto intricati con il mondo. […] anche gli dèi superiori erano spesso identificati con alcuni aspetti del mondo e, laddove esisteva il fenomeno che è stato poi definito "totemismo", si può persino dire che una parte del mondo – per esempio, una specie animale o vegetale – fosse cruciale per l'identità del gruppo».

connessi[110]. Infine, le religioni primigenie tendevano ad orientare la propria ritualità sociale in direzione del perseguimento del «bene umano» da intendersi come prosperità terrena: «ciò che le persone domandano – afferma Taylor –, quando invocano o placano le divinità e le potenze è prosperità, salute, una lunga vita, la fertilità»[111], mentre «ciò da cui chiedono di essere preservate è la malattia, la carestia, la sterilità, la morte prematura»[112].

Come anticipato, al *radicamento* «nell'ordine sociale, nel cosmo e nel bene umano» proprio delle religioni primigenie fa da contraltare la dinamica di progressivo *sradicamento* innescata dalle cosiddette «religioni superiori» affermatesi a partire dalla rivoluzione assiale: alla natura collettiva dell'agente religioso e dell'azione religiosa si contrappone in epoca assiale lo sviluppo di religiosità individuali e di forme di devozione *privatizzate* e *interiorizzate*; la presenza divina nel mondo è scalzata dall'emergere della rivoluzionaria concezione di una divinità «trascendente che può trovarsi ora completamente al di là o al di fuori del cosmo»[113]; infine, il «bene umano» cessa di identificarsi con le varie manifestazioni della «prosperità terrena», per indicare una condizione di salvezza ultronea, se non addirittura in opposizione, rispetto alle istanze della prosperità terrena e materiale.

In sintesi, secondo Taylor, se nel quadro degli «immaginari sociali» preassiali «gli agenti umani sono radicati nella società, la società nel cosmo e il cosmo incorpora il divino»[114], le trasformazioni introdotte dalle religioni postassiali «spezzano questa catena almeno in uno, se non in più punti»[115]. O, per dirla in altri termini, lo *sradicamento* insito nella religiosità postassiale disinnescò l'accettazione dell'ordine cosmico, dell'ordine sociale e

[110] *Ibidem.*
[111] *Ibidem.*
[112] *Ibidem.*
[113] Ivi, p. 200.
[114] Ivi, p. 199.
[115] *Ibidem.*

dell'ordine della prosperità umana (terrena) implicita nella religiosità primigenia[116].

In ogni caso, nella prospettiva del pensatore canadese, «il cambiamento in assoluto più cruciale è l'atteggiamento revisionistico verso il bene umano che si riscontra nelle religioni assiali»[117], giacché il «supremo fine umano» viene qui fatto coincidere o con una condizione di salvezza che guida gli uomini «al di là di ciò che in genere comprendiamo come prosperità umana»[118], oppure con l'*imitazione*/*incarnazione* nella nostra condotta di vita dell'*assoluta bontà dell'entità divina trascendente*, volta a trasformare l'ordine mondano delle cose terrene[119]. Questa nuova propensione performativa nei confronti del mondo dà luogo, a propria volta, ad una cruciale «trasformazione del nostro atteggiamento verso il male, in quanto lato distruttivo e nocivo delle cose»[120]:

> Esso – sottolinea Taylor – non costituisce più semplicemente una parte dell'ordine delle cose, che come tale va accettata. Bisogna invece fare qualcosa in proposito. Questa reazione può essere concepita nei termini di un'autotrasformazione, oppure come una lotta per contenere o eliminare il male, ma in entrambi i casi il male non è soltanto qualcosa con cui bisogna convivere in quanto componente dell'equilibrio inevitabile delle cose. Ovviamente, a cambiare qui è il senso stesso del termine "male", una volta che esso non è più solo il lato negativo del cosmo e comincia a essere stigmatizzato come un'imperfezione[121].

A questo punto è opportuno chiarire in che senso i mutamenti generati dal *disincanto*, dalla Riforma e dall'affermazione della religiosità personale abbiano rappresentato la «conclusione logica» del *Grande Sradicamento* «che era già implicito nella rivoluzione assiale». Per cogliere appieno il senso di questa affermazione è necessario considerare che la dinamica evolutiva tayloriana

[116] Ivi, p. 201.
[117] Ivi, p. 200.
[118] *Ibidem.*
[119] *Ibidem.*
[120] *Ibidem.*
[121] Ivi, pp. 200-201.

prevede, tra il *radicamento* delle religioni primigenie e il pieno *sradicamento* della modernità secolarizzata, una lunga fase intermedia di *compromesso* o *equilibrio postassiale*, durante la quale lo *sradicamento* insito nella religiosità assiali venne arginato «dalla forza della vita religiosa maggioritaria, rimasta saldamente ancorata al vecchio stampo»[122]. Se, infatti, nella prospettiva tayloriana *radicamento* e *sradicamento* definiscono al contempo «i limiti contestuali all'immaginazione del sé»[123] e «i modi in cui riusciamo a pensare o a immaginare la società nel suo complesso»[124], è solo con la *moderna età secolare* – e in virtù del connubio tra la nuova concezione *schermata* del sé e il *progetto di società disciplinare* – che si giunge ad un senso compiutamente *sradicato* dell'identità (il moderno individualismo) e ad una concezione (individualistica) del "mondo" come *aggregazione di individui liberi*. Scrive al riguardo Taylor che, da un lato, «la nuova identità schermata, con la sua insistenza sulla devozione e disciplina personali, accrebbe la distanza, la disidentificazione, persino l'ostilità nei confronti delle precedenti forme di ritualità e di appartenenza collettive»[125], dall'altro il progetto di *disciplinamento integrale della società* introdusse

> il tentativo di rimodellare la società da cima a fondo secondo le esigenze di un ordine cristiano, depurandolo al contempo della sua connessione con un cosmo incantato e rimuovendo ogni traccia delle vecchie complementarità – tra lo spirituale e il temporale, tra la vita dedicata a Dio e la vita nel "mondo", tra l'ordine e il caos a cui esso attinge[126].

Un programma – asserisce ancora Taylor – radicalmente *sradicante* non solo negli scopi, ma anche in virtù del *modus operandi* adottato, imperniato com'era sulla «disciplinata ristrutturazione del comportamento e delle forme sociali mediante l'oggettivazione e l'assunzione di un atteggiamento strumentale»[127].

[122] Ivi, p. 203.
[123] Ivi, p. 204.
[124] *Ibidem.*
[125] *Ibidem.*
[126] Ivi, p. 203.
[127] Ivi, pp. 203-204.

Queste ultime considerazioni sul carattere *disciplinante* del *secolarismo* – da intendersi per l'appunto quale logica e conclusiva realizzazione delle premesse insite nel *Grande Sradicamento* – ci autorizzano a soffermare la nostra attenzione sul contributo prestato dallo «stoicismo cristianizzato» di Giusto Lipsio alla dinamica evolutiva fin qui descritta. È opinione di Taylor che la rilevanza storica del neostoicismo lipsiano dipese tanto dalla sua capacità di articolare una teoria etica coerente con quella «nuova tendenza ricostruttiva»[128] che concepiva il sé come una «materia grezza da controllare, rimodellare e in certi casi eliminare al fine d'imporre una forma superiore alle nostre vite»[129], quanto dalla sistematica applicazione di tale prospettiva alla dimensione politica e militare[130]. La sintesi della dottrina cristiana con i principi dello stoicismo romano proposta dall'umanista brabantino rispondeva, infatti, ad una duplice esigenza diffusasi nelle élite del tempo, le quali apparivano sempre meno propense a tollerare la violenza e il disordine nel mondo: quella di trovare «una versione della loro fede che fosse meno ossessionata dall'ortodossia confessionale e più interessata agli elementi essenziali condivisi da tutte le Chiese»[131], e quella di «edificare un nuovo ordine politico»[132] esente dalla violenza e dal conflitto.

In ogni caso, ciò che più conta per la nostra indagine è che Taylor riconosca nella riflessione lipsiana importanti innovazioni concettuali orientate «verso il successivo deismo, e in ultima istanza verso l'umanesimo esclusivo»[133]: sebbene il pensatore canadese si dimostri consapevole della natura essenzialmente teistica della prospettiva religiosa adottata da Giusto Lipsio[134], e pur opponendosi apertamente alla grave e anacronistica propensione a considerare ogni personaggio o evento storico «come un ulteriore passo lungo un cammino diritto e

[128] Ivi, p. 154.
[129] Ivi, p. 151.
[130] Ivi, p. 154.
[131] Ivi, p. 156.
[132] Ivi, p. 157.
[133] *Ibidem.*
[134] *Ibidem.*

ininterrotto»[135], egli ritiene di poter rintracciare nel pensiero dell'umanista brabantino spunti di riflessione che contengono *in nuce* la successiva evoluzione della tradizione cristiana nella direzione del *deismo settecentesco* e dell'*umanesimo esclusivo* contemporaneo. Decisive, in questo senso, paiono essere le differenze che separano la dottrina cristiana propriamente intesa dai principi che regolano la concezione stoica dell'uomo e del mondo. In primo luogo, Taylor rammenta che se «il cristianesimo pone l'accento sulla nostra dipendenza dalla grazia divina […] per liberare la buona volontà che è potenzialmente in noi»[136], lo stoicismo si affida esclusivamente alle capacità umane di ragionamento e autocontrollo. Si tratta di una differenza particolarmente rilevante, dal momento che il neostoicismo lipsiano sembra in parte «tacere sul bisogno di grazia»[137] cristianamente inteso, nel senso che nella riflessione del brabantino la condizione di grazia finisce per coincidere con l'esercizio stesso della *ratio*: è vero che Dio continua a svolgere una funzione cruciale nelle vite umane e per le vite umane – a differenza di quanto accade nel quadro di un umanesimo esclusivo compiuto –, ma tale funzione consiste in definitiva nel rappresentare «la fonte della *ratio*» su cui gli uomini dovrebbero fondare la propria condotta di vita. In secondo luogo, se dal punto di vista cristiano la massima realizzazione della buona volontà è rinvenibile nell'*agape*, ovvero nell'amore umano per il prossimo, secondo gli stoici la massima aspirazione umana coincide con la condizione di *apatheia* propria del saggio, ovvero uno stato di totale libertà dalle passioni e dai turbamenti da esse prodotti[138]: secondo Taylor, anche in questo caso la soluzione avanzata da Lipsio propende chiaramente per la posizione stoica, in quanto egli «rifiuta la *miseratio*, o *misericordia*, il sentimento di compassione, in favore di una compassione che si traduce in un intervento attivo basato, però, su un completo distacco interiore»[139]. Infine, dal momento che nel neostoicismo lipsiano «non sembrava restare spazio

[135] *Ibidem.*
[136] Ivi, p. 155.
[137] *Ibidem.*
[138] Ivi, p. 154.
[139] Ivi, pp. 154-155.

sufficiente per un'adorazione di Dio che non passasse attraverso la coltivazione della ragione e della costanza»[140], il favore accordato da Lipsio al principio augustano del *cuius regius eius religio* può essere letto come il principale tentativo di «disfarsi dell'adorazione in quanto elemento in ultima istanza superfluo e irrilevante»[141]. In altri termini, se nella declinazione intimistica e privata della *religio* avanzata dal brabantino «Dio restava cruciale, in quanto fonte della ragione»[142], allo stesso tempo la riforma lipsiana dell'esperienza e del sentimento religioso circoscriveva il dovere dell'uomo e del cristiano alla sola esecuzione della volontà divina, la quale era a sua volta essenzialmente finalizzata alla *trasfigurazione del soggetto* in «un essere umano eccellente, e nulla più»[143]: è così che – conclude Taylor – vennero poste le basi «per l'antropocentrismo del posteriore deismo il quale compirà un ulteriore passo verso la disconnessione delle nostre capacità razionali dall'opera di Dio in noi»[144].

2.4 *Forme della religio: «sentimento di Dio», «culto interiore» e «culto esteriore»*

Nelle pagine precedenti abbiamo sostenuto che l'ardita sintesi tentata da Lipsio di *uniformità confessionale* e *tolleranza religiosa* può essere adeguatamente compresa nei suoi presupposti e nelle sue finalità solo rinviando ad una duplice e antinomica consapevolezza: da un lato, la certezza di non poter fare a meno del *vincolo sociale* prodotto dalla comunanza del sentimento religioso, dall'altro, la coscienza dell'attuale incapacità della religione di farsi carico proprio di questa imprescindibile funzione politico-sociale. Alla luce di tale considerazione, e sulla scorta delle più recenti e accreditate ricostruzioni della riflessione etico-politica dell'umanista brabantino, abbiamo avanzato l'ipotesi di un Lipsio proteso verso la contemporanea fondazione e polarizzazione di *spazi autonomi di neutralizzazione*

[140] Ivi, p. 157.
[141] *Ibidem.*
[142] *Ibidem.*
[143] *Ibidem.*
[144] *Ibidem.*

delle radici passionali della conflittualità sia sociale che interiore. Per confermare la bontà di questa tesi intendiamo, perciò, dimostrare come un simile intento pervada anche la soluzione lipsiana del problema della conflittualità interconfessionale. Detto altrimenti, è nostra opinione che la risposta di Lipsio alla cruenta conflittualità religiosa preveda una autonomizzazione dello spazio dell'interiorità – nella quale vigono le logiche della più assoluta *libertà* in virtù dell'*incoercibilità* della coscienza individuale – dalla sfera della socialità esteriore – la quale è invece regolata dalle logiche del *comando* e dell'*obbedienza* e dal principio della *salvaguardia della coesione del corpo sociale*: solo scindendo il mondo dell'interiorità dalla dimensione politico-sociale risulta, infatti, possibile per Lipsio abbracciare il *principio della tolleranza* e, contemporaneamente, giustificare il ricorso a *pratiche di controllo sociale*, legittimando pertanto l'implementazione di politiche volte a tutelare il principio dell'*uniformità confessionale*. È proprio alla luce della fondazione dell'*interiorità del sé* e del *mondo politico-sociale* come spazi subordinati a logiche autonome ed equipollenti (la *logica del comando e dell'obbedienza*, necessaria alla salvaguardia dello Stato quale comunità politica unitaria, e la *logica dell'assoluta libertà* della coscienza individuale nella sua relazione diretta e immediata con la divinità), che crediamo non si possa a rigore parlare né di un primato assoluto della coscienza individuale, né di una priorità assoluta delle logiche politiche sottese alla salvaguardia e alla conservazione dello Stato.

Ci accingiamo quindi ad esaminare meticolosamente gli aspetti più innovativi della riflessione lipsiana sulla natura della relazione tra la dimensione religiosa e la sfera politico-sociale: questi si collocano in particolare nel I libro della *Politica*, dove il brabantino introduce la decisiva distinzione tra due differenti forme dell'esperienza religiosa, e nel celeberrimo IV libro della *Politica*, dove Lipsio prende posizione in favore dell'uniformità confessionale, senza però che ciò implichi un rifiuto radicale della prospettiva della tolleranza religiosa. Procediamo dunque per gradi.

Una prima conferma della già citata propensione di Lipsio a dissociare sempre più nettamente lo spazio del *mondo interiore* da quello del *mondo esterno* può essere rintracciata nel II e nel III capitolo del I libro della *Politica*: qui Lipsio, dopo aver individuato le componenti della *virtù* nella *devozione* (*pietas*) e nell'*onestà* (*probitas*)[145], definisce la *devozione* come il «RETTO SENTIMENTO VERSO DIO E IL RETTO CULTO DI DIO»[146]. Come la *virtù* presenta una precisa differenziazione interna, così anche la *devozione* mostra una sua specifica articolazione interna. Tale articolazione è ulteriormente approfondita nel III capitolo. Qui Lipsio – dopo aver definito il «RETTO CULTO DI DIO» come l'atto di «ADORARE IL PROPRIO DIO ENTRO LEGGI E RITI DETERMINATI»[147] – presenta le due forme fondamentali del culto: il «culto interiore», espressione che definisce quella «forma di culto che nel proprio cuore e dal proprio cuore genera preghiere ed effonde lodi e gratitudine per il vero Dio»[148], e il «culto esteriore» che, invece, «manifesta le stesse cose per mezzo di elementi rituali e gestuali»[149]. Si può facilmente constatare come le due forme di culto rispondano a logiche differenti: se il culto interiore attiene all'ambito della pura fede, e deve a ciò la sua superiorità sul piano prettamente devozionale, nel culto esteriore «vi è molto che attiene piuttosto alle usanze che non alla religione»[150], ragion per cui il saggio dovrà rispettarlo non tanto per ragioni religiose quanto, piuttosto, per la sua valenza politico-sociale[151]. Riecheggiano qui le influenze tanto delle dottrine gesuitiche[152] quanto del cristianesimo spiritualista, data la loro comune predilezione per le forme interiori di devozione.

[145] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 2, cit., Vol. I, t. I, p. 79.
[146] *Ibidem.*
[147] *Ibidem*, I, 3.
[148] *Ibidem*.
[149] *Ibidem.*
[150] Ivi, p. 83.
[151] Ivi, p. 85.
[152] Lipsio si era formato giovanissimo presso il gesuitico *Collegium Tricoronatum*, ed era poi entrato come novizio nella Compagnia di Gesù nel 1562, abbandonando però l'Ordine nel 1564. Ciononostante, i contatti con importanti membri della Compagnia restarono una costante nel corso di tutta la sua vita.

L'analisi del «retto sentimento verso Dio» ci permette, inoltre, di approfondire ulteriormente i caratteri della religiosità personale di Giusto Lipsio, la quale si presenta come una peculiare sintesi di istanze spiritualiste, influenze erasmiane e ascendenze ermetiche e neoplatoniche. Nonostante la critica non sia unanimemente concorde in merito all'ipotesi di un'adesione diretta del brabantino alla setta spiritualista della *Familia Charitatis* fondata da Hendryk Niclaes, l'affinità culturale con la religiosità spiritualista appare certa. La genesi del cristianesimo spiritualista va ascritta alla figura di Sebastian Franck, che con la pubblicazione nel 1531 della *Chronica, Zeitbuch und Geschichtbibel* (*Cronaca, Cronologia e Bibbia storica*) ribaltò totalmente la storia del cristianesimo e dell'eterodossia. Scrive in proposito Lucia Felici che qui

> gli eretici vi apparivano infatti come i "veri cristiani", laddove gli ecclesiastici risultavano, per il loro atteggiamento repressivo in nome della "verità" dottrinale, i nemici di Cristo. Alle Chiese positive (inclusa quella anabattista) veniva contrapposta la "Chiesa di Dio" invisibile e universale, di cui erano membri tutti gli uomini uniti dal legame dello Spirito di un Dio che era amore eterno, principio innato nell'individuo e sua guida, tramite l'illuminazione, nel percorso catartico culminante con l'identificazione con Cristo[153].

L'identificazione della vita religiosa con l'illuminazione spirituale e il rinnovamento interiore giustificava altresì la «svalutazione del significato sia dei "segni" esterni sia della dogmatica sia, più in generale, delle chiese che ne erano depositarie»[154]. Ripercorrendo la ricostruzione di Santo Burgio, abbiamo già potuto verificare come Lipsio abbia risolto la dicotomia tipica del cristianesimo spiritualista tra "lettera" e "spirito" confermando la natura adiaforica della *ecclesia visibilis*, senza però mai giungere ad una radicale svalutazione del valore politico-

[153] L. Felici, *La Riforma radicale*, in *Storia del Cristianesimo*, 4 voll., a cura di Vincenzo Lavenia, Vol. III. *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2015, pp. 237-259, ivi p. 249.
[154] M. Biagioni, L. Felici, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 61-62.

sociale del simbolismo e del ritualismo caratteristici della religiosità esteriore[155]. In ogni caso è nostra opinione che anche la concezione spiritualista dell'*ecclesia invisibilis* come «percorso catartico culminante con l'identificazione con Cristo» giochi un ruolo nella scelta di Lipsio di accordare il proprio favore a una forma di devozione lontana dalle vane sottigliezze teologiche e incentrata sull'*imitatio Dei* quale presupposto per il perfezionamento del sé e della propria condotta di vita. Al riguardo, nel III capitolo del I libro della *Politica* possiamo leggere che «*non vi è più bella forma di culto divino dell'animo assolutamente retto*»[156] e che è futile impelagarsi «in parole o sottili questioni»[157], in quanto «*la religione cristiana sta tutta in questo: vivere senza peccato e senza macchia*»[158]. Considerazioni corroborate nelle *Annotazioni alla Politica* dalla citazione di due importanti *sententiae* di Lattanzio e di Ermete Trismegisto:

> Lattanzio così riassume questo concetto con acume: *La forma più religiosa di culto e imitare Dio*. E ancora Ermete Trismegisto: *Uno solo*, di certo il principale, *è l'atto di culto proprio di Dio, non essere malvagi*[159].

La definizione della *vera religio* come *prassi di trasfigurazione e perfezionamento dell'animo* fondata sull'*imitatio Dei*, e il rifiuto delle astruse sottigliezze del linguaggio teologico, chiamano in causa la *philosophia Christi* di Erasmo da Rotterdam quale importante fonte di ispirazione dell'universo spiritualista in generale e di Lipsio in particolare: in effetti, la riforma religiosa avanzata da Erasmo – a rammentarlo è ancora Lucia Felici – prevedeva di abbracciare «un cristianesimo di natura sostanzialmente etica e spirituale, povero di contenuti dogmatici, mirante all'imitazione di Cristo e all'attuazione concreta,

---

[155] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 3, cit., Vol. I, t. I, p. 83: «Nella religione stessa, sempre attendi al culto interiore, e giudica essere *ottimo il culto di Dio, castissimo e santissimo, in modo che lo si veneri sempre con mente e parole pure, integre, incorrotte*. […] Non al punto di spregiare le forme esteriori di culto, anche se […] *nell'esteriore vi è molto che attiene piuttosto alle usanze che non alla religione*».
[156] *Ibidem.*
[157] Ivi, p. 85.
[158] *Ibidem.*
[159] Giusto Lipsio, *Annotazioni alla Politica*, cit., Vol. II, p. 21.

integrale, del suo messaggio universale di amore, fraternità, pace, tolleranza, anche senza ausili istituzionali o dottrinali»[160].

È possibile infine riconoscere la traccia di influenze neoplatoniche ed ermetiche non solo nella descrizione dei caratteri della divinità, ma anche nell'equilibrato connubio di *teologia negativa* e *necessaria conoscenza di Dio* posto da Lipsio a fondamento della sua definizione del «RETTO SENTIMENTO VERSO DIO». Da un lato, infatti, il brabantino sostiene che circa l'essenza della natura divina «*anche dire il vero è pericoloso*»[161], sia perché esso «*si conosce meglio non conoscendolo*»[162], sia perché «*è maggior segno di santità e devozione l'aver fede nelle cose di Dio piuttosto che il conoscerle con la ragione*»[163]. Dall'altro, però, egli afferma che «è necessario conoscere il sommo Dio sopra ogni altra cosa»[164] nei limiti delle umane possibilità, poiché l'ignoranza della natura divina è causa di crimini e scelleratezze[165]. Di conseguenza, pur riconoscendo di non potere in alcun modo definire l'infinità divina[166], il supporto delle Sacre Scritture e di alcuni «scritti profani» permette a Lipsio di descrivere Dio come «una certa *MENTE senza vincoli e libera, priva di ogni corruzione mortale, che tutto intende e tutto muove e che ha sempiterno moto*»[167], e di elencare «i Suoi effetti e le Sue affezioni»[168]. Di Dio dunque, secondo Lipsio, si può affermare che è: potenza massima[169]; «sommamente giusto»[170]; onnipresente osservatore delle opere, dei pensieri e

[160] L. Felici, *La Riforma radicale*, cit., p. 241. Per un più approfondito esame dell'influenza esercitata dalla religiosità erasmiana sulla cosiddetta Riforma radicale si rinvia anche a M. Biagioni, L. Felici, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, cit., pp. 8-16.
[161] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 2, cit., Vol. I, t. I, p. 75.
[162] *Ibidem.*
[163] Ivi, p. 79.
[164] Ivi, p. 71.
[165] Ivi, p. 77: «Che tu conosca tutte queste cose [gli attributi divini] non soltanto è lecito, ma necessario, poiché in verità – *Miseri mortali, la principale ragione dei vostri crimini è che ignorate la natura di Dio*».
[166] Ivi, p. 73.
[167] *Ibidem.*
[168] Ivi, p. 75.
[169] *Ibidem.*
[170] *Ibidem.*

dell'animo[171]; giudice e castigatore dell'azione dell'uomo[172]. In definitiva, Dio è «Colui che tutto governa»[173], o più precisamente «*Colui che ha forza, pensiero, memoria, Colui che governa e tempera ogni cosa*»[174].

Chiariti per sommi capi i caratteri del «RETTO SENTIMENTO VERSO DIO» e del «culto interiore», passiamo dunque ad esaminare più nel dettaglio le logiche sottese alla gestione del «culto esteriore». Il tema è approfondito da Lipsio in particolare nei capitoli II, III e IV del IV libro della *Politica*, dove emerge con evidenza la *natura derivativa* del principio dell'uniformità confessionale, il suo essere cioè nient'altro che il portato logico della concezione della *religio* come unica forza capace di tenere assieme il consorzio umano. È bene dunque esplicitare sin da subito in che modo l'umanista brabantino declini la funzione politico-sociale esercitata dalla *religio*, anche perché l'*incipit* di *Politica* IV, II presenta immediatamente delle asserzioni che chiariscono l'orizzonte concettuale entro cui si muove l'intera strategia argomentativa lipsiana. Detto altrimenti, la lettura di queste pagine dimostra come l'analisi lipsiana della *religio* intesa come «culto esteriore» si collochi nel quadro più ampio di una complessa articolazione interna della *prudenza*: dopo aver esaminato nel III libro della *Politica* i caratteri della cosiddetta *prudenza altrui*, il IV libro si apre con la chiara intenzione di procedere con la scomposizione della *prudenza propria del principe* nei suoi elementi costitutivi. Se la prima divisione concerne la separazione della «prudenza civile» dalla «prudenza militare» – con la prima che «INTERVIENE NEL GOVERNO QUOTIDIANO E NEI PERIODI DI PACE»[175], mentre alla seconda «SI RICORRE IN GUERRA E NEI DISORDINI»[176] –, a propria volta la prudenza civile è suddivisa da Lipsio in «prudenza umana» e «prudenza divina»: quest'ultima espressione

[171] *Ibidem*: «*Nulla è impenetrabile da Dio. Egli è nel nostro animo e interviene nei nostri cuori. Esiste sicuramente un Dio che ascolta e vede ogni nostra azione*».
[172] Ivi, p. 77. Lipsio asserisce in proposito di essere «*fermamente convinto che un nume divino veglia sulla vita di ogni mortale, e che nessuna azione dell'uomo, buona o malvagia, possa sfuggirgli*».
[173] *Ibidem.*
[174] *Ibidem.*
[175] Ivi, IV, 2, p. 271.
[176] *Ibidem.*

designa propriamente quel genere di prudenza «che tratta e regola le cose sacre e la religione, nei limiti però delle mansioni del principe»[177], in quanto in materia di religione «il principe non detiene pieni poteri»[178] ma piuttosto «deve esercitare un certo controllo allo scopo più di proteggere che di giudicare nel merito»[179].

È, dunque, all'interno di un discorso prudenziale relativo all'arte di governo del sovrano che Lipsio esplicita la funzione politico-sociale svolta dalla religione, la cui importanza è rimarcata tanto dall'affermazione con cui Lipsio apre l'esame particolareggiato della prudenza divina, e cioè che «senza dubbio in ogni Stato *prima per importanza è la cura della religione*»[180], quanto dalla sentenza che chiude il II capitolo del libro IV, ovvero che «*non c'è nulla di più importante nelle cose umane della religione, la quale va difesa con ogni forza possibile*»[181]. Una funzione decisiva e ineludibile, giacché consiste nella produzione del *vincolo sociale originario* senza il quale viene a mancare il presupposto stesso dell'unità e della coesione della comunità politica: al riguardo, infatti, Lipsio sostiene con decisione che «*la religione e il timor di Dio soltanto mantengono il consorzio umano*»[182], e che eliminato questo vincolo «*la vita umana si riempirà di stoltezza, di scelleratezze e di crudeltà*»[183]. Si tratta di un passaggio decisivo dell'argomentazione del brabantino, poiché è dalla lucida coscienza dell'indispensabilità[184] del vincolo sociale prodotto dal sentimento religioso e dalla sua condivisione che discendono il rifiuto del pluralismo religioso e la difesa della

[177] *Ibidem.*
[178] *Ibidem.*
[179] *Ibidem.*
[180] *Ibidem.*
[181] Ivi, p. 277.
[182] Ivi, p. 273.
[183] Ivi, p. 275.
[184] La considerazione nutrita da Lipsio nei confronti della funzione politico-sociale della religione è talmente elevata da estendersi alla religione pagana. Nel *De una religione liber* leggiamo, infatti, quanto segue: «Il che [il riferimento è all'asserzione secondo cui «*la religione e il timor di Dio soltanto mantengono il consorzio umano*»] vale anche per la falsa religione, e ovunque mai uno Stato si è mantenuto saldo senza una qualunque forma di religione. Quanto grande dunque è la forza della vera religione, il cui simulacro sostiene questo peso?» (Giusto Lipsio, *Libro dell'unica religione contro il polemista*, in *Opere Politiche*, Nino Aragno Editore, Torino 2020, Vol. II, p. 261) [D'ora in avanti citato come *Dell'unica religione*].

prospettiva dell'uniformità confessionale: il dilagare di stoltezza, scelleratezze e crudeltà, infatti, non è determinato esclusivamente dal radicale venir meno del legame religioso, bensì anche da quella particolare forma di incuria della *religio*, e delle sue ricadute politico-sociali, consistente nella mescolanza di culti differenti all'interno della medesima comunità. Al riguardo, Lipsio non può essere più lapidario: «la religione, se è una, è fautrice di unità, ma dal mettere insieme più religioni nasceranno sempre disordini»[185]. Posizione che rende ragione anche del conservatorismo lipsiano in materia di organizzazione e controllo degli aspetti rituali del culto: un sovrano realmente saggio, infatti, non deve limitarsi a «*stabilire che si osservi una sola religione e si adori un solo Dio*»[186], ma deve altresì assicurarsi che questa venga «osservata secondo le consuetudini patrie»[187], dal momento che «*presso tutte le genti è considerata cosa nefasta il trasgredire o il profanare i riti patri*»[188].

Abbiamo potuto constatare come, a partire dall'*ineludibilità* del *vincolo sociale* prodotto dalla condivisione del sentimento religioso, Lipsio giunga a riconoscere la necessità di assegnare al sovrano un ampio potere di controllo della forma esteriore del culto: controllo indispensabile al fine di garantire la conservazione dell'unica confessione statale e dei suoi principali elementi rituali, e che pertanto può estendersi fino all'applicazione di misure apertamente repressive. Tuttavia, abbiamo al contempo potuto osservare come Lipsio ponga importanti limitazioni all'esercizio di questa funzione di sorveglianza del culto esteriore, non riconoscendo al sovrano alcuna competenza e autorità in merito alla verità, alla bontà e ai contenuti specifici della religione in quanto tale. Questa apparente ambivalenza in realtà riflette la già menzionata separazione tra l'*assoluta libertà* che regola lo spazio dell'interiorità e le *logiche di comando/obbedienza* che strutturano lo spazio delle relazioni politico-sociali. Una conferma in tal senso riteniamo possa essere ricavata dall'esame dei limiti posti dal brabantino al ricorso

[185] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 2, cit., vol. I, t. II, p. 275.
[186] Ivi, p. 277.
[187] *Ibidem.*
[188] *Ibidem.*

alla coercizione e alla persecuzione per ragioni religiose, giacché qui si palesa l'impegno profuso da Lipsio nella codificazione di *prescrizioni* e *consigli prudenziali* in grado sia di garantire la difesa del principio dell'assoluta libertà dell'interiorità del sé, che di legittimare il ricorso alla coercizione nella dimensione politico-sociale. Ancora una volta, ad essere determinante è la "fondazione" di spazi reciprocamente autonomi, in questo caso lo *spazio privato della libera coscienza individuale* e lo *spazio pubblico della religiosità rituale ed esteriore*. È, infatti, proprio la polarizzazione di spazio pubblico e spazio privato a consentire a Lipsio di distinguere «due categorie di trasgressori in materia di religione»[189], ovvero di differenziare coloro che «violano la religione pubblicamente e quelli che la violano nel privato»[190] al fine di circoscrivere l'esercizio dell'azione repressiva esclusivamente alla prima tipologia di peccatori – definiti non a caso «*turbones*» –, concepita come causa principale dell'insorgere dei disordini sociali e della diffusione di atteggiamenti sediziosi all'interno del corpo sociale.

La distinzione operata dal brabantino non è per nulla capziosa, bensì rappresenta l'esito naturale della separazione dello spazio dell'*interiorità* dal *mondo esterno*, e dell'introduzione nel campo religioso delle due logiche equipollenti dell'*assoluta libertà della coscienza individuale* e della *tutela dell'unità e della coesione del corpo politico-sociale*. Nella scelta di differenziare il trattamento da applicare alle due tipologie di peccatori si può infatti scorgere la lucida presa di coscienza da parte di Lipsio del fatto che le due forme principali della dissidenza religiosa non solo non producono i medesimi effetti, ma vengono esercitate in campi nettamente distinti: se nella categoria dei violatori pubblici della religione rientrano «COLORO CHE NON SOLTANTO HANNO OPINIONI ERRONEE NEI CONFRONTI DI DIO E DEI RITI COMUNI, MA CHE FOMENTANO ANCHE ALTRI A SOSTEGNO DI TALI OPINIONI»[191], la categoria dei violatori privati della *religio* è invece composta da «COLORO CHE, AL PARI DEI PRIMI, HANNO OPINIONI ERRATE MA SE LE TENGONO PER SÉ»[192]. Queste

[189] Ivi, IV, 3, p. 279.
[190] *Ibidem.*
[191] *Ibidem.*
[192] *Ibidem.*

definizioni comprovano irrevocabilmente come gli specifici contenuti della credenza di per sé non ricoprano alcun ruolo nella codificazione lipsiana della *prassi prudenziale di governo* da adottare nei confronti della dissidenza religiosa. È vero che le due categorie risultano accomunate dall'adozione di «OPINIONI ERRONEE NEI CONFRONTI DI DIO E DEI RITI COMUNI», ma ciò che realmente conta è che nel caso dei *violatori privati* queste restano confinate nella sfera privata della loro coscienza individuale, rendendo così illogico e controproducente il ricorso alla coercizione e alla persecuzione religiosa. Il confinamento della dissidenza religiosa entro i limiti della privata coscienza individuale pone, difatti, l'autorità politica dinanzi ad un'eresia tanto innocua quanto difficilmente sradicabile. Innanzitutto, non c'è ragione che legittimi il ricorso alla coercizione e all'adozione di misure punitive nei confronti di coloro che, non mirando in alcun modo alla penetrazione sociale delle proprie posizioni religiose minoritarie, non costituiscono una minaccia per la tenuta dell'ordine politico e per la coesione del corpo sociale[193]. È però *l'essenza incoercibile e assolutamente libera della coscienza e dell'interiorità in cui essa si colloca* a vanificare in linea di principio ogni proposito coercitivo: «nessun re – scrive Lipsio – *può comandare ai cuori come alle lingue*»[194], poiché l'unico «*sovrano del nostro cuore è Dio*»[195], ragion per cui dalla costrizione delle coscienze si può sperare di ottenere soltanto *terrore*[196] e *dissimulazione*[197].

Di tutt'altra natura è, invece, il caso dei *violatori pubblici* della religione: questi, infatti, oltrepassando con azioni dirette o indirette di proselitismo i confini della propria privata e personale coscienza, pongono l'autorità politica di fronte all'urgenza di prevenire ad ogni costo il potenziale disfacimento dell'unità e della

[193] Ivi, IV, 4, pp. 285-287: «Ecco che il mio animo è macchiato da errori, ma non contagio nessuno: me ne sto tranquillo e in silenzio in casa. Anche costui va punito? A me pare di no».
[194] Ivi, p. 287.
[195] *Ibidem*.
[196] *Ibidem*: «Perciò dal terrore per la persecuzione, questo solo otterrai, *un cenno di assenso con il volto, cosa che è la suprema manifestazione di schiavitù*».
[197] Ivi, p. 289: «La persecuzione induce alla dissimulazione. E *potrai creare qualche adoratore del tuo manto regale, non di Dio*».

coesione del corpo politico-sociale, legittimandone così il ricorso a politiche censorie e a pratiche persecutorie. La *massima prudenziale* che riassume la posizione assunta da Lipsio in proposito è celebre, e vale pertanto la pena riportarla per intero:

> *Puniscili tu, per non essere tu punito a causa loro.* A maggior ragione se provocano disordini, *perché è meglio che perisca uno, che periscano tutti*. *Per il reato di sacrilegio nei diversi luoghi vi sono pene diverse, ma comunque ve n'è sempre qualcuna.* Non vi è luogo qui per la clemenza. *Brucia, taglia, affinché si perda un membro anziché tutto quanto il corpo*. Perché *quanto si commette contro la religione divina, ritorna a oltraggio di tutti*[198].

È forse superfluo ricordare come tali concezioni non costituissero affatto un *unicum* nel contesto della riflessione politica della prima età moderna: se la distinzione tra *violatori pubblici* e *violatori privati* della *religio* ricalca quella tra *eterodossi pacifici* ed *eretici sediziosi* già enunciata dai *politiques* francesi, l'eminente funzione politico-sociale della *religio* era stata abbondantemente tematizzata dal pensiero politico classico sia greco che romano, per essere poi riattualizzata in forme nuove già nella riflessione di pensatori quali Machiavelli e Bodin. Ciò naturalmente non vuol dire che il contributo offerto da Lipsio sul tema pecchi in termini di originalità. Al contrario, in questa sede intendiamo evidenziare come la specificità della riflessione lipsiana debba essere rintracciata nel nesso tra *religio* – nei tre significati di «RETTO SENTIMENTO VERSO DIO», «culto interiore» e «culto esteriore» – e *dimensione passionale*. In effetti, riteniamo di poter affermare che il valore assegnato da Lipsio al vincolo sociale prodotto dal legame religioso derivi, in ultima istanza, dal riconoscimento del positivo ruolo *pedagogico* e *formativo* esercitato dalla *religio* sull'animo umano. Se è vero, infatti, che «grande è l'imperio della religione sul nostro animo, perché *la vita si fonda sulla religione*»[199], tale *imperio* riposa a sua volta sull'insopprimibile

[198] Ivi, IV, 3, p. 281.
[199] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 3, cit., Vol. I, t. I, p. 81.

pungolo disciplinante esercitato dalla *coscienza*: definita da Lipsio come «residua scintilla di retta ragione nell'uomo, giudice e indice delle buone e delle cattive azioni»[200], la *coscienza* si pone così quale «*correttrice degli affetti e pedagoga dell'anima*»[201] proprio in virtù della sua capacità di fungere al contempo da freno del peccato e da fonte di tormento interiore successivo al peccato. Da ciò si può evincere come la ragione dell'eminente rilevanza politico-sociale della *religio* risieda, in ultima istanza, nell'influenza positiva da essa esercitata sul sano sviluppo delle coscienze degli individui che compongono il corpo sociale. Rammenta non a caso Lipsio che la coscienza «è figlia della devozione, e trae chiaramente la sua origine dalla radice del culto divino»[202], al punto che «laddove non vi è scrupolo religioso o timore di Dio, il seme della coscienza non abbonda nell'animo umano»[203].

È opportuno a questo punto riprendere la tesi con cui abbiamo aperto questa sezione dell'indagine: il legame ora individuato della *religio* con la *coscienza* e con la sua *forza disciplinante* rende ragione della convinzione di Lipsio di non poter fare a meno del *vincolo sociale* prodotto dalla comunanza del sentimento religioso. È necessario però chiarire il senso della presa di coscienza da parte del brabantino della crisi sperimentata dalla *religio* nell'esercizio della sua funzione politico sociale: una crisi sconcertante, giacché essa dimostra non solo l'attuale incapacità della religione di generare un *vincolo di comunanza comunitaria*, ma rivela come questa possa facilmente trasformarsi nel suo contrario, ovvero nel principale fattore di conflittualità e divisione sociale. Per cogliere il senso dell'ambivalenza colta da Lipsio al fondo del fenomeno religioso, è bene tornare sull'esigenza sancita dal brabantino di sottoporre il «culto esteriore» alla rigorosa supervisione dell'autorità politica: ci si domanda in altri termini perché Lipsio, dopo aver ricondotto la valenza politico-sociale della *religio* alla sua capacità di esercitare una *forza disciplinante* sulle coscienze, senta la necessità di *disciplinare*

[200] *Ibidem.*
[201] Ivi, I, 5, p. 101.
[202] Ivi, p. 99.
[203] *Ibidem.*

le *forme esteriori del culto*, arrivando al punto di sacrificare parzialmente la *libertas religionis* al principio dell'*uniformità confessionale*. Anche in questo caso, la chiave di volta della soluzione lipsiana deve essere ricercata nella relazione tra *sfera della credenza* e *dimensione passionale*, ovvero nella diversa azione esercitata rispettivamente dalla *religio* e dalla *superstitio* sul sostrato passionale degli individui. Come afferma opportunamente Burgio, la separazione di *religio* e *superstitio* rappresenta sì «un preciso momento della discussione lipsiana del machiavellismo»[204], ma testimonia altresì il rapporto per nulla lineare intrattenuto dal brabantino con le tesi del *segretario fiorentino*[205]. Lipsio e Machiavelli appaiono certamente accomunati dal riconoscimento del valore politico-sociale insito nella *forza disciplinante* della religione. Basti qui il riferimento all'*incipit* di *Discorsi* I, 12, dove il rilievo politico della religione è da Machiavelli enunciato nei seguenti termini:

> Quelli principi o quelle republiche, le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino. […] Debbono, adunque, i principi d'una republica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e, per conseguente, buona e unita[206].

Precetti, questi, che rinviano al XVIII capitolo de *Il Principe*, dove la necessità per il principe di «operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione»[207] in vista del mantenimento dello Stato è seguita dall'esortazione affinché questi dimostri «grande cura che non li esca mai di bocca

[204] S. Burgio, *Religio e superstitio nei Monita et exempla politica (1605)*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, cit., pp. 75-97, ivi p. 85.
[205] Ivi, p. 86.
[206] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 12, in Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2018, p. 349.
[207] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVIII, in Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, cit. pp. 869-870.

una cosa che non sia piena delle soprascritte qualità, e paia a vederlo e udirlo tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto religione»[208]. Non è naturalmente questo il luogo per un esame circostanziato della pluralità di significati che l'esperienza religiosa assume nell'itinerario intellettuale del Segretario fiorentino. La ricerca portata avanti da Emanuele Cutinelli-Réndina su *Chiesa e religione in Machiavelli* ci viene però in soccorso, suggerendo di distinguere all'interno della riflessione machiavelliana il significato propriamente antropologico della religione dalla sua valenza politico-sociale: se, infatti, da un punto di vista antropologico la religione coincide essenzialmente con il sentimento del *metus dei*, presentandosi così come una «vaga mistura di paure ancestrali e di sensi di inferiorità»[209], tutt'altra cosa è «l'ordinata, costante e visibile organizzazione istituzionale che la prudenza del legislatore può dare alle necessarie espressioni di questo stesso sentimento, traendone con ciò fondamentali benefici politici e sociali»[210]. Riteniamo che l'indagine di Cutinelli-Rèndina confermi come anche per Machiavelli la funzione politico-sociale della religione risieda in una sua certa forza disciplinante. Centrale, in questo senso, è la circolarità tra religione e «buoni costumi» che emerge dall'esame machiavelliano degli esiti contraddittori che i conflitti civili produssero nella realtà romana e a Firenze: una volta riconosciuto che «al fondamento della grandezza romana c'era un assetto istituzionale scaturito dalle contese civili»[211], era infatti imprescindibile comprendere perché nel caso di Firenze queste «non avessero prodotto che lo sterile perpetuarsi di se stesse»[212]. In sintesi, la soluzione di un simile dilemma può essere individuata nella differente «qualità della "materia" sociale» protagonista delle lotte civili a Roma e a Firenze: in altri termini, nella prospettiva machiavelliana la «bontà» della materia sociale romana dipende strettamente dalla presenza diffusa in seno a quella collettività di

[208] Ivi, p. 870.
[209] E. Cutinelli-Rèndina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 167.
[210] *Ibidem.*
[211] Ivi, p. 205.
[212] *Ibidem.*

un senso del limite capace di sancire «la preminenza del sentimento di obbligazione alla patria sull'interesse della parte»[213] e di impedire alle parti in conflitto «di spingere la lotta oltre un certo segno, costringendole piuttosto a trovare un assetto istituzionale che le garantisca e soddisfaccia entrambe»[214]. Come anticipato, nella lettura machiavelliana questo senso del limite coincide con i «buoni costumi» prodotti dalla religione, i quali da un punto di vista politico rappresentano, quindi, nient'altro che la *conditio sine qua non* dell'*accettazione*/*ricezione* da parte dei membri del gruppo sociale della «forza obbligante delle leggi»[215].

Ora, se Lipsio e Machiavelli risultano accomunati dal riconoscimento di una certa forza disciplinante della *religio*, il brabantino non può però affatto condividere né la radicale svalutazione machiavelliana della religione cristiana né l'identificazione della religione con il solo *metus Dei*, poiché è proprio da questa indebita sovrapposizione che si genera la confusione tra *religio* propriamente intesa e *superstitio*: abbaglio pericoloso, poiché affonda le sue radici nel misconoscimento dell'antitetica influenza che queste due *modalità della credenza* esercitano sul sostrato passionale degli individui e delle collettività. Giunti a questo punto dell'indagine, si può dunque ragionevolmente sostenere che l'intento di Lipsio di differenziare *le forme della religio* sulla base del loro campo d'azione e dei loro effetti giunga a definitivo compimento con la netta separazione dei benefici politici e sociali della *religio* (nel suo significato di «culto esteriore») dai perniciosissimi effetti antisociali della *superstitio*. Ed e proprio guardando all'opposizione di *religio* e *superstitio* che risulta possibile cogliere appieno la profonda coerenza che guida la riflessione lipsiana dal riconoscimento della natura ambivalente del fenomeno religioso alla (conseguente) subordinazione delle forme esteriori di devozione sotto la ligia supervisione dell'autorità politica: è chiaro, infatti, che in assenza di una disciplinata e prudente organizzazione e gestione del

[213] Ivi, p. 206
[214] *Ibidem.*
[215] Ivi, p. 208.

simbolismo e del ritualismo del «culto esteriore», la *religio*, da principale forza disciplinante dell'animo umano – in virtù della sua capacità di preservare l'integrità del sé e dell'ordine politico dall'azione disgregante esercitata dal libero e incontrollato gioco delle passioni –, può facilmente tramutarsi nel suo contrario, ovvero nel maggior fattore di esasperazione e radicalizzazione delle dinamiche pulsionali/passionali.

In verità, nella *Politica* il tentativo di superare l'identificazione della *religio* con il *metus Dei* non è esente da incoerenze – si rammenti che secondo Lipsio «*la religione e il timor di Dio soltanto mantengono il consorzio umano*» –, mentre la condanna del ricorso alla *superstitio* per ragioni di convenienza politica è già giustificata dalla necessità di prevenire che «*popoli dediti alla superstizione finiscano con l'essere nemici della religione*»[216]. La *superstitio*, in altri termini, non può in alcun modo fungere da valido strumento di dominio della moltitudine, in quanto essa «*non lascia mai tranquillo chi ne è affetto*»[217] al punto da indurlo ad instaurare con la divinità una relazione segnata dal vizio e dall'assenza di moderazione:

> Tieni a mente questa distinzione – suggerisce Lipsio al sovrano –: *Il buon religioso ha rispetto di Dio, il superstizioso ne ha timore.* Ti sia caro questo verso, purché tu lo intenda con giudizio: *Bisogna essere religiosi, non bigotti*[218].

È però nei *Monita et exempla politica* del 1605 che troviamo la più lucida esposizione della fragilità di un vincolo sociale costruito sul *metus Dei*, e dei pericoli insisti in quelle forme di simbolismo e ritualismo religioso (sarebbe più opportuno dire *superstizioso*) che alimentano la forza distruttiva delle passioni individuali e collettive, invece di disciplinarla inculcando moderazione e

[216] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 3, cit. Vol. I, t. I, p. 81.
[217] Ivi, p. 83.
[218] *Ibidem.* L'invito ad una religiosità moderata ritorna in Giusto Lipsio, *Annotazioni alla Politica*, cit., Vol. II, pp. 19-21. Qui, dopo aver descritto i superstiziosi come affetti da un «timore servile» della divinità, Lipsio afferma che «la religione, come tutte le cose buone, si deve praticare con moderazione: senza misura esse non sono più tali. Gli antichi, infatti, consideravano il religioso inclinare al vizio e alla troppa sregolatezza, al pari della libidine e dell'ubriachezza».

sollecitando indirettamente l'esercizio della *ratio*. È ancora Burgio a rimarcare come in queste pagine la «logica del *metus*» si dimostri non solo inefficace ma assai imprudente, giacché questa, opponendo «alle passioni della plebe una passione plebea»[219], espone la collettività «al perniciosissimo scivolamento nei pericoli dell'oratoria sacro-politica e delle sue manipolazioni psicagogiche»[220].

L'intento di Lipsio è, dunque, di dimostrare una volta per tutte, tramite il ricorso a validi *exempla*, che la *superstitio* non solo non assicura un adeguato controllo della *moltitudo*, ma produce un vero e proprio pervertimento del positivo vincolo comunitario generato dalla *religio*. Circa il primo punto, la strategia argomentativa adoperata da Lipsio prevede di evidenziare che, contrariamente all'opinione comune, i caratteri connaturati alla *superstitio* – ovvero l'esagerazione, la mancanza di moderazione, il timore servile e la deprimente inquietudine – rendono i soggetti che ne sono afflitti maggiormente inclini alle ribellioni e alle contese civili. Si tratta cioè di opporre al giudizio di Numa – che vedeva nella *superstitio* lo strumento più efficace per ottenere il dominio sulla *multitudo* e per rendere gli uomini più disposti all'obbedienza – l'*exemplum* di Girolamo Savonarola: questi, difatti, alimentando la superstizione con il suo eloquio sacro e visionario, aveva non solo indotto la plebe a cacciare i Medici da Firenze e a farsi riconoscere come principale autorità politica, ma era riuscito anche ad ottenere il consenso e la venerazione di gran parte delle famiglie aristocratiche della città[221].

---

[219] S. Burgio, *Religio e superstitio nei Monita et exempla politica (1605)*, cit., p. 86.
[220] *Ibidem.*
[221] Justus Lipsius, *Monita et exempla politica. Political admonitions and examples*, I, 3, Edited, with translation, commentary and introduction by Jan Papy, Toon Van Houdt & Marijke Janssens, Leuven, Leuven University Press, 2022, p. 179: «*No magnanimous and high-minded prince would want his subjects to be such! Are they more obedient? I do not think so, rather more inclined to commotion and rebellion. How many times, in the distant and recent past, have we seen the populace roused on account of a perverse or new religion? What is there that a demagogue, armed with a reputation for sanctity as with a weapon, and adorned with a certain eloquence, cannot bring about? I omit old and foreign examples. Around one hundred years ago, the Florentine Girolamo Savonarola won the people over to his cause with his monk's habit* […] *and then his pious life (whether true or false) and moreover his eloquence. The Medici had been expelled from the town, and a popular regime had been introduced, which he, as it suited his ambition, protected with all means. The populace hung on his lips and considered his words and advice to be oracles. Even the aristocrats honoured him and through him they pushed themselves and their companions up to power in the state (since it was in his hands). For he did not only rule*

Sono però alcune manifestazioni di venerazione zoomorfica che dimostrano al massimo grado come l'esasperazione del sostrato pulsionale prodotta dalla *superstitio* possa generare un «*bestiale* rovesciamento di rapporti»[222] culminante nel *disumano* misconoscimento del sentimento di appartenenza ad una comune umanità. Le testimonianze storiche riportate nei *Monita* dal brabantino confermano la bontà di questa lettura. La prima ha ad oggetto l'episodio della brutale uccisione di un soldato romano da parte di una folla preda di un'incontenibile rabbia e di un cieco furore per l'involontaria uccisione di un gatto[223]. Ancor più eclatante è però il «sacrificio dell'*humanitas* al *phantasma* della bestia immaginaria»[224] rinvenibile in episodi di antropofagia verificatesi in Egitto nel corso di una grave carestia: in tal caso la scelleratezza prodotta dalla superstizione fu tale da spingere gli uomini a preferire il sacrificio dell'uomo, l'essere più prossimo a Dio, all'uccisione dell'animale, al punto che non mancarono episodi di uomini disposti a cibarsi di

in the assemblies of the Church and in sacred buildings, but also in the senate and the assemblies of the people. And rarely was anything important carried out in public, or even in private, without his judgment. What shall I say? He controlled not only the minds, but also the purses and weapons of the citizens. He ruled like this for four years in total. But when he suffered from unpopularity because of the killings of some citizens, and yet other charges were brought against him, and he had promised, in order to purge himself of those crimes and to reinforce his reputation of divinity, to climb onto the stake of his own accord, he soon withdrew his promise and so exposed his inanity, and as a result he appeared more despicable. Then, when he attacked the Pope with his sharp tongue, he fell out of favour, first with the aristocracy and soon afterwards with the middle classes, and finally underwent the punishment for his ambitious piety in public on the stake. I know that opinions on him differ and that some speak more kindly of him. So be it. But nonetheless he gave a notable example of the power exerted over the people on account of religion, an example which should be feared by princes».

[222] S. Burgio, *Religio e superstitio nei Monita et exempla politica (1605)*, cit., p. 88.

[223] Justus Lipsius, *Monita et exempla politica. Political admonitions and examples*, I, 3, cit., p. 181: «[…] *a Roman citizen in the time of Diodorus Siculus, that is to say, in the time of Tullius Cicero, found to his cost that it was true. For Diodorus himself writes about it, adding that he was an eye-witness. He writes that as soon as Ptolemy, who was later restored to the throne by the Romans, was called ally and friend by the Senate and People of Rome, the people were extremely happy and flocked together. There were also Romans in the crowd, and among them a soldier incidentally (for he did not do it on purpose) killed a cat. This resulted in shouting, anger and tumult. Neither the ignorance of the unfortunate fellow, nor respect for the Roman nation, nor the power of the king, who had sent the most prominent officers to appease and plead: none of those things, I say, helped him from being mangled immediately by a thousand hands, in such a manner that nothing remained for a funeral or pyre. Do you see now how mild superstition is? There is rage and fury when it has taken over the heart*».

[224] S. Burgio, *Religio e superstitio nei Monita et exempla politica (1605)*, cit., p. 88.

carne umana e a nutrire gli animali con carne umana pur di rispettare gli obblighi imposti dall'*idolatria zoomorfica*[225].

In conclusione, l'esame sulla peculiare declinazione lipsiana della *religio* ha nuovamente messo in evidenza la centralità del riferimento alla dimensione passionale e alla sfera degli affetti. Per comprendere però tutte le implicazioni insite nel nesso che lega *religio*, *passioni* e *prudenza politica* è forse opportuno provare a ricondurre l'indagine sulla *religio* lipsiana nella concretezza del dibattito intellettuale del suo tempo.

2.5 Libertas religionis, *passioni religiose e prudenza politica nella polemica indiretta con Gentili*

Il sintetico spaccato biografico tratteggiato nelle pagine precedenti ha mostrato come Lipsio si fosse trovato già in vita nella difficile posizione di essere inviso contemporaneamente alle fazioni protestanti più rigorose, ai cattolici più intransigenti e ai fautori più radicali della libertà di culto, il che rende ragione della rapida diffusione già tra i contemporanei dell'immagine di un Lipsio religiosamente opportunista, se non addirittura di un Lipsio nicodemita agnostico. È all'interno di questo composito quadro politico, sociale e culturale che si colloca la ben nota disputa intercorsa tra Lipsio e Dirck Volkertszoon Coornhert intorno alla questione della tolleranza religiosa.

Riteniamo, tuttavia, altrettanto significativa un'altra controversia sorta intorno al tema della *libertas religionis*: protagonisti di questa polemica a distanza furono Lipsio (suo malgrado) e il già menzionato Alberico Gentili. Nel capitolo precedente abbiamo segnalato la condivisione da parte del giurista sanginesino e dell'umanista brabantino di un'identica aspirazione all'ordine e alla pace e di

[225] Justus Lipsius, *Monita et exempla politica*, I, 3, cit., p. 181: «*But in another way, too, there is savageness – or is it madness? – in an example which we owe to the same writer. Once famine hit Egypt, so that there was no food. What happened? They turned to human flesh and spared the animals which I mentioned. Did I say spared? They even fed them, no doubt also with human flesh. What blindness! So man, who is closest to God, is placed below filthy animals. And to die for their sake – what is that but to be sacrificed to them?*».

medesime ispirazioni neostoiche. Procedendo da simili presupposti abbiamo, dunque, istituito un primo parallelismo in merito al passaggio da simpatie repubblicane e popolari a programmi politici marcatamente assolutistici, per rimarcare, infine, la centralità nei rispettivi itinerari intellettuali del principio della conservazione dell'integrità e della sicurezza interna dello Stato. Naturalmente, la salvaguardia dell'unità e della coesione del corpo politico-sociale, in un contesto segnato dalle spinte centrifughe delle differenti soggettività religiose, obbligò tanto Lipsio quanto Gentili ad intraprendere una seria riflessione intorno al rapporto tra *libertas religionis* e *obbligo politico*. Nelle pagine che seguono, esaminando nel dettaglio le tappe che scandirono il confronto a distanza tra i due, intendiamo in primo luogo mettere in rilievo il fondamento ultimo del rifiuto lipsiano della prospettiva della pluralità confessionale, per evidenziare poi le ragioni che indussero Gentili a fraintendere il senso della risoluzione lipsiana della *questione religiosa*: infatti, benché le premesse concettuali e gli esiti delle rispettive riflessioni in merito al tema della *libertas religionis* risultino quasi perfettamente sovrapponibili, ciò non impedì a Gentili di polemizzare nella sua opera principale proprio con l'umanista di Overijse. È nostra opinione che una simile operazione non solo giovi a calare la riflessione lipsiana nel vivo del dibattito intellettuale della sua epoca, ma che aiuti, per converso, a comprendere fino in fondo la distanza che separa il fraintendimento intercorso tra Lipsio e Gentili dalla condizione di sostanziale inconciliabilità teorica entro cui prese forma il confronto tra Lipsio e Coornhert.

È bene dare inizio a questa sezione dell'indagine sottolineando la sostanziale identità di vedute tra Giusto Lipsio e Alberico Gentili. Innanzitutto, riteniamo che le rispettive riflessioni intorno alla questione religiosa procedano a partire dalla coscienza dell'impossibilità (nonché della non auspicabilità nel caso del sanginesino) di un ritorno al classico modello dell'unità cristiana. E ciò spiega perché entrambi individuino nella categoria bodiniana di *sovranità statuale* un principio di ordinamento della comunità capace di opporre alla teoria della supremazia clericale il principio della tolleranza delle diversità confessionali: sulla

scorta di tale principio, il potere civile, da un lato, avrebbe disinnescato le pretese secolari delle diverse organizzazioni ecclesiastiche, e, dall'altro, avrebbe posto un freno alla conflittualità interconfessionale e alle sue nefaste ripercussioni antisociali.

In campo teorico, inoltre, l'assunzione di una simile posizione implica per entrambi il passaggio attraverso quel duplice processo di *sacralizzazione del politico* e di *depoliticizzazione del religioso*, che pare essere un tratto caratteristico del pensiero politico sviluppatosi nel solco della corrente filosofica neostoica: se il primo momento del suddetto processo coincide con la comune ricezione della teoria bodiniana della sovranità e con l'adesione (esplicita in Gentili, e probabilmente sotterranea in Lipsio) alla teoria del diritto divino dei re, una depoliticizzazione dell'elemento religioso la possiamo invece riscontrare nella affine declinazione intimistica della *religio* come legame e comunicazione personalissima tra individuo e Dio.

Riferendoci a questo punto esclusivamente all'elaborazione teorica di Alberico Gentili, la sintesi delle premesse teoriche ora menzionate dà vita ad una vera e propria dottrina giusfilosofica della tolleranza religiosa, perfettamente compendiata nella sua trattazione delle ragioni dell'*illeceità* delle *guerre di religione*. Per i nostri fini ci sembra opportuno soffermarci in particolare sull'esame gentiliano della possibilità per il sovrano di muovere guerra «contro coloro che oltraggiano la religione costituita in uno stato»[226] – ovvero al fine di garantirne l'unità religiosa –, giacché tale quesito rinvia chiaramente all'esperienza cinquecentesca della frammentazione della cristianità europea. Nel *De iure belli* una simile eventualità risulta suffragata non solo da numerosissime fonti bibliche e da svariati episodi della storia antica, ma dall'autorità dello stesso Jean Bodin, il quale notava come numerosi filosofi e legislatori avessero ampiamente convenuto nel far dipendere la fedeltà dei sudditi al sovrano dall'elemento religioso[227]. In ogni

[226] Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, I, 10, cit., p. 61.
[227] Ivi, p. 62: « Dice invero Jean Bodin che tutti i legislatori, in accordo con i filosofi, hanno ritenuto che la fedeltà dei sudditi verso i principi dipenda dalla religione dei sudditi stessi».

caso, nella prospettiva di Gentili l'argomento più efficace per giustificare una guerra diretta a preservare l'unità religiosa dello Stato rimane quello celeberrimo di Filone Alessandrino, per il quale «ogni diversità di religione è in qualche modo di ostacolo alla società, mentre naturalmente l'unità della religione è un fattore di coesione»[228]. Ciononostante, Gentili dichiara di preferire a considerazioni di questo genere un altro assunto di Bodin: quello che stabilisce che non si deve in alcun modo usare violenza contro i sudditi che abbracciano una confessione diversa da quella ufficiale, a condizione però che da tale circostanza non si produca alcuna forma di detrimento della cosa pubblica[229]. Condividendo tale assunto, Gentili prende contestualmente le distanze da quei «numerosi scrittori antichi e moderni che consideravano l'unità religiosa come una condizione indispensabile alla tranquillità interna dello Stato»[230].

Nel complesso, dunque, la principale aspirazione di Gentili è che «i principi si prendessero cura dell'unità della religione, ma anche che non si apprestassero armi ed eserciti per guerre civili a motivo dell'unicità della religione»[231]. D'altronde – ribadisce Gentili – casi di coesistenza pacifica tra religioni differenti sono all'ordine del giorno persino nell'Europa dilaniata dai dissidi confessionali:

> Ad Augusta, Ratisbona, Francoforte e nelle altre città libere della Germania non si vive secondo una sola religione. Nello stesso modo vivono gli Svizzeri e i Polacchi. […] Certamente i principi luterani […] non tollerano altro che la loro religione, ma gli Austriaci tollerano la religione anabattista ed anche quella ussitica e luterana[232].

E anche guardando al mondo antico non mancano esempi di sovrani mossi da un grande spirito di tolleranza religiosa:

---

[228] Ivi, p. 63.
[229] Ivi, p. 64.
[230] M. R. Di Simone, *La guerra di religione nel pensiero di Alberico Gentili*, in M. Ferronato, L. Bianchin (a cura di), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, Atti del Convegno Internazionale (Padova, 20-22 novembre 2008), Padova, Cedam, 2011, pp. 83-111, ivi p. 102.
[231] Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, I, 10, cit., p. 66.
[232] Ivi, pp. 65-66.

> Si loda […] l'editto di Costantino, per il quale ciascuno poteva essere libero verso Dio secondo il proprio credo, e poteva anche liberamente convertirsi ad un'altra religione. […] Valentiniano è ricordato per essersi massimamente distinto per la sua imparzialità nei confronti delle diverse religioni e per non aver mai costretto alcuno ad abbracciare la sua[233].

È proprio in merito alla possibilità di una coesistenza pacifica tra differenti realtà confessionali che Gentili manifesta con nettezza l'intenzione di discostarsi dagli assunti lipsiani. Anticipando l'obiezione di coloro secondo i quali «ogni diversità di religione è in qualche modo di ostacolo alla società, mentre naturalmente l'unità della religione è un fattore di coesione»[234], Gentili rammenta che è opinione diffusa che

> […] dalla varietà di religioni e di sette, come dalla differenza di vita e di costumi, nascono gli odi, e dagli odi le sedizioni, male di cui – come è noto – gli stati spesso periscono. Ogni diversità di religione dissolve il potere, come pensa Cardano e sostiene con ostinazione un moderno filosofo politico[235].

Non è difficile riconoscere nel «moderno filosofo politico» concorde con il Cardano la figura dell'umanista brabantino, soprattutto se si considera che dopo poche pagine Giusto Lipsio è esplicitamente accusato da Alberico Gentili di sostenere il falso in merito alle condizioni politiche, sociali e confessionali della composita realtà tedesca:

> Vuoi ingannarci, o t'inganni tu stesso, Giusto Lipsio, tu che neghi che nei principati tedeschi vi sia varietà di religioni. Certamente i principi luterani, proprio al contrario di quel che dice Bellarmino, non tollerano altro che la loro religione, ma gli Austriaci tollerano la religione anabattista ed anche quelle ussitica e luterana. Vai in Moravia,

[233] Ivi, p. 66.
[234] Ivi, p. 63.
[235] *Ibidem.*

> in Boemia, nella Stiria, nella Carinzia, nella Camiola e nella stessa Austria[236].

Gentili riprende qui un tema che era già emerso nella polemica tra Coornhert e Lipsio: di contro alla rappresentazione di una Germania confessionalmente pacificata presentata da Coornhert nel *Proces vant ketterdoden, ende dwang der Conscientien*[237], Lipsio nel *De una religione* aveva, infatti, ribattuto con asprezza sostenendo quanto segue:

> Ma tu, da ignorante, ci contrapponi l'esempio della pacificata Germania. Non sai come stanno lì le cose. Vi sono più religioni, infatti, non soltanto in uno, ma in diversi principati, e quelle stesse religioni non sono proprio pacifiche o concordi[238].

In ogni caso, dal punto di vista di Gentili non è certo la peculiare condizione confessionale dei principati tedeschi la principale ragione del contendere, bensì – come abbiamo anticipato – la possibilità stessa di concepire l'esistenza di una *comunità politica pacificata* in un contesto caratterizzato dal *pluralismo religioso*. È proprio intorno alla risoluzione di questo dilemma, e alla conseguente definizione della reale essenza della *religio*, che l'umanista brabantino e il giurista sanginesino intraprendono quello che sembra a tutti gli effetti un confronto a distanza, i cui echi sono facilmente rinvenibili sia nel *De iure belli libri tres* che nel *De una religione liber*. Benché non si abbiano notizie certe di contatti diretti tra i due autori, l'ipotesi appare rafforzata da alcune considerazioni svolte da Tiziana Provvidera in merito alla vicenda editoriale dell'*opus magnum* di Alberico Gentili: se, infatti, è vero che nel trattato dato alle stampe nel 1598[239] (di cui Lipsio tra l'altro possedeva una copia nella sua biblioteca) «l'autore rielaborava tutte le questioni già affrontate nelle *Commentationes*, uscite in 3 opuscoli tra il 1588 e il

[236] Ivi, p. 66.
[237] Dirck V. Coornhert, *Proces vant ketterdoden, ende dwang der Conscientien. Tusschen Iustum Lipsium, Schrijver van de Politen Anno 1589, daar voor, ende Dirick Coornhert daar teghen sprekende*, Ter Goude, By Jaspar Tournay, Inden jare 1590.
[238] Giusto Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., Vol. II, p. 279.
[239] Ben nove anni dopo la pubblicazione della prima edizione dei *Politicorum libri sex*, e otto anni dopo la pubblicazione del *De una religione liber*.

1589»[240], è allora ragionevole ipotizzare che «Lipsio abbia potuto apprenderne i contenuti già all'epoca della stesura del *De una religione liber*»[241]. Ulteriori indizi spingono poi a non chiudere aprioristicamente all'ipotesi dell'esistenza di un indiretto canale di comunicazione tra Lipsio e Gentili: il riferimento è ai noti rapporti, prima diretti e successivamente epistolari, intrattenuti da Lipsio con Scipione Gentili[242] – fratello di Alberico ed allievo del brabantino nell'Università di Leida – e alla comune frequentazione (limitatamente agli anni del soggiorno leidense nel caso di Lipsio) di due delle principali personalità politiche e intellettuali del cosiddetto *Leicester's bloc*[243], ossia il conte di Leicester Robert Dudley e suo nipote sir Philip Sidney[244].

[240] Giusto Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., p. 273, n. 119.
[241] *Ibidem.*
[242] Scipione Gentili – che tra l'altro figura egli stesso tra i componenti del cosiddetto *Leicester's bloc* – si immatricolò all'Università di Leida il 12 ottobre 1582 per restarvi fino al 1587 quando, in concomitanza con la cacciata dall'Università del maestro Hugo Donellus, decise anch'egli di lasciare Leida: dopo alterne peregrinazioni che videro al centro l'Università di Heidelberg e l'Università di Basilea, si stabilì nel 1590 definitivamente nell'Accademia di Altdorf dove rimase per il resto della vita. Come sostiene Alberto Clerici, i rapporti imbastiti con Lipsio durante il percorso di studi leidense «rimasero stretti, come è testimoniato non solo dalle lettere che i due si scambiarono, ma anche dallo stile, dalle letture e dalle tematiche affrontate da Gentili nei suoi scritti, e persino da un certo atteggiamento comune nei riguardi del rapporto tra religione e politica, e tra libertà dell'individuo e obbedienza al potere costituito» (A. Clerici, «*Maxima quaestio*». *Scipione Gentili, Alberico Gentili e la rivolta dei Paesi Bassi (1582-1587)*, in V. Lavenia (a cura di), *Alberico e Scipione Gentili nell'Europa di ieri e di oggi. Reti di relazioni e cultura politica*, Atti della Giornata Gentiliana in occasione del IV centenario della morte di Scipione Gentili (1563-1616), San Ginesio, 16-17 settembre 2016, Macerata, Eum, 2018, pp. 91-126, ivi pp. 96-97).
[243] In politica interna il *Leicester's bloc* tendeva a convergere con il partito puritano sulla necessità di una ulteriore riforma della chiesa anglicana verso il modello presbiteriano, senza sposarne tuttavia le posizioni radicali in materia politica e religiosa. Diversamente, in campo internazionale le posizioni assunte dal Leicester e da Sidney risultavano più aggressive e marcate ideologicamente, come dimostra la pressione esercitata a corte allo scopo di persuadere la regina Elisabetta ad intraprendere uno scontro con la monarchia spagnola tanto nei Paesi Bassi – sostenendo politicamente e militarmente gli insorti calvinisti – quanto nei commerci interoceanici e nelle colonie d'oltreoceano. Intorno ai rapporti anglo-leidensi e al ruolo svolto dal *Leicester's bloc* si rinvia a: J.A. van Dorsten, *Poets, Patrons, and Professors. Sir Philip Sidney, Daniel Rogers, and the Leiden Humanists*, Leiden-London, Oxford University Press, 1962; Jan Waszink, *Henry Savile's Tacitus and the English Role on the Continent: Leicester, Hotman, Lipsius* «History of European Ideas», 42, 3 (2016), pp. 303-319.
[244] Fu Toby Matthew ad introdurre Alberico Gentili nel *Leicester's bloc*, il che gli garantì non solo l'appoggio e la protezione di Robert Dudley, ma anche quella del segretario di Stato Francis Walsingham e, successivamente, del conte di Essex Robert Devereux. Tale cooptazione si rivelò decisiva per spianargli la strada in ambito accademico: dopo la morte di Griffin Lloyd, *Regius professor* di *Civil Law* dell'Università di Oxford, la candidatura di Gentili alla cattedra vacante

In ogni caso, è nostra opinione che la reale consistenza della ricostruzione appena esposta per grandi linee potrà essere saggiata adeguatamente solo passando attraverso una rigorosa analisi testuale. Una prima conferma al riguardo può essere desunta dalla lettura del passaggio del *De una religione liber* dove Lipsio è intento a corroborare l'argomento – già avanzato nella *Politica* – secondo cui «*dal mettere insieme più religioni nasceranno sempre discordie*»[245]. Qui ci imbattiamo in una significativa digressione che sembra chiamare in causa proprio l'esule sanginesino. Sospendendo momentaneamente il confronto serrato e piccato con Coornhert, Lipsio scrive:

> Ma voglio qui fare una piccola digressione e discutere con un politico saggio (non con te, Diodoro). Qual è il problema, dunque? si chiede costui. Se da molteplici religioni nascono disordini, come mai

incontrò la strenua opposizione degli ambienti puritani, i quali si battevano per l'eliminazione del diritto canonico e del diritto romano dalle corti di giustizia inglesi. Fu soprattutto grazie all'intervento diretto del Segretario di Stato Walsingham e di alcuni membri della gerarchia anglicana che Gentili ottenne la nomina a *Regius professor of Civil Law* all'Università di Oxford, carica che mantenne dall'8 giugno 1587 sino al 1605. Importante per il percorso intellettuale di Gentili fu poi il confronto serrato – che determinò anche una incrinatura nel rapporto di amicizia – che ebbe con un'altra figura di rilievo del *Leicester's bloc*, quale Jean Hotman. Sul punto rinviamo all'importante studio di Giovanni Minnucci, *"Silete theologi in munere alieno". Alberico Gentili tra diritto, teologia e religione*, Milano, Monduzzi, 2016, in particolare pp. 25-82. I legami stretti da Lipsio con i membri del cosiddetto *Leicester's bloc* rientrano, invece, nel quadro dell'intensificazione delle relazioni anglo-leidensi, contestuale all'avvio della spedizione militare del Leicester in terra olandese successiva alla stipula del trattato di Nonsuch. In tale contesto «l'università di Leida svolse, in via ufficiosa, le funzioni di una vera e propria "corte", anche per sopperire all'assenza di una precisa e formale struttura di tal tipo nella provincia d'Olanda» (A. Clerici, *«Maxima quaestio». Scipione Gentili, Alberico Gentili e la rivolta dei Paesi Bassi (1582-1587)*, cit., p. 99; ma si veda anche J. Waszink, *University and Court: the Case of Leiden, 1572-1618*, in Bo Lindberg (ed.), *Early Modern Academic Culture*, Stockholm 2019, pp. 139-159). Abbiamo già visto come Lipsio avesse, perlomeno inizialmente, individuato nel Leicester il potenziale salvatore dei Paesi Bassi dopo la scomparsa di Guglielmo il Taciturno, al punto che la diffidenza riservatagli dagli Stati Generali fu vista dal brabantino come il segno dell'inaffidabilità della *poliarchia* olandese. Contatti diretti con i principali esponenti del *Leicester's bloc* trovano poi ulteriore conferma nella scelta di Lipsio di dedicare il trattato *De recta pronunciatione Latinae linguae* (*De recta pronunciatione Latinae linguae dialogus*, Leiden, F. Raphelengius, 1586) a sir Philip Sideny, vera anima spirituale e intellettuale del *Leicester's bloc*. Per una disamina approfondita dei rapporti tra Lipsio e Sideny si rimanda a P. J. Ford, *Justus Lipsius and Sir Philip Sidney*, in Marc Laureys (ed.), *The World of Justus Lipsius: A Contribution towards his Intellectual Biography*, Bruxelles-Rome, Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, 68, 1998, pp. 121-136.

[245] Giusto Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., p. 273.

> oggi tra gli egiziani, tra i giapponesi, tra i turchi, e tra la maggior parte dei Cristiani regna la pace[246]?

L'ipotesi che identifica nel «politico saggio» evocato da Lipsio la figura di Alberico Gentili crediamo possa essere agevolmente dimostrata da un rapido confronto del brano appena citato con il passo del *De iure belli* che precede immediatamente quello, riportato in precedenza, in cui il sanginesino con vena evidentemente ironica e provocatoria si domanda se il brabantino con le sue affermazioni intenda ingannare se stesso o i suoi lettori. Un passo che, alla luce della dinamica editoriale delineata poc'anzi, confluì con ogni probabilità dalle *Commentationes dei iure belli* degli anni 1588 e 1589 nell'opera del 1598:

> Oggi, nell'Impero Turco, non sono forse pubblicamente tollerati i Giudei e i Cristiani? I Turchi, i Giudei, i Greci, le sinagoghe ebree e le chiese ortodosse sono tollerate anche a Roma e ad Ancona, negli stati del pontefice romano. A Roma stessa, nel tempio di Pietro, Orientali e Copti sono soliti celebrare riti secondo le loro usanze, e sono addirittura sostentati a spese del pontefice. Gli stessi Luterani, anche nel pubblico esercizio del culto, sono tollerati in quasi tutti i principati della Germania retti dalla Casa d'Austria. Le religioni diverse non sono tollerate solo dai Luterani, come afferma Bellarmino, ma anche dai Cattolici, cosa che egli nega. Ad Augusta, Ratisbona, Francoforte, e nelle altre libere città della Germania non si vive secondo una sola religione. Nello stesso modo vivono gli Svizzeri e i Polacchi[247].

A tali obiezioni Lipsio intende controbattere «punto per punto» nel *De una religione*. Innanzitutto, la condizione sociale e confessionale di Polonia e Transilvania non può in alcun modo sconfessare le argomentazioni da lui avanzate nella *Politica,* giacché tali luoghi godrebbero di una tranquillità sociale meramente di facciata: secondo Lipsio, infatti, non solo si può facilmente osservare «quanto in ogni occasione, come le diete per eleggere i re, quei popoli siano divisi tra loro,

[246] *Ibidem.*
[247] Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, I, 10, cit., pp. 65-66.

anzi si armino l'uno contro l'altro»[248], ma è altresì possibile constatare «il grande e sommo danno che anche lì ora si è generato dalla diversità dei culti»[249], dal momento che «a poco a poco gli uomini a causa di questa libertà eccessiva si abituano non più al dissenso ma alla negazione della nostra religione»[250]. La pluralità confessionale caratteristica del territorio egizio è, invece, definita da Lipsio «inopportuna, ma non foriera di disordini»[251], e ciò per tre ordini di ragioni: in primo luogo, perché la «loro divisione in sette» non prevede «finora alcun pregiudizio sull'onestà di ognuna»[252]; in secondo luogo, perché quelle eterogenee popolazioni «vivono sotto un signore potente, il timore del quale e nel contempo le cui punizioni sono in grado di reprimerli severamente qualora inizino a macchiarsi di qualche crimine»[253]; ma, soprattutto, per via della scarsa incidenza sulla vita pubblica delle differenti realtà confessionali, testimoniata dal fatto che «non vi sono pubblici discorsi né afflati o incitamenti delle masse al disordine»[254]. Appare poi improprio agli occhi Lipsio descrivere la realtà sociale e religiosa dell'Impero Turco utilizzando la categoria di pluralità confessionale, così come questa poteva essere intesa da uomini quali Coornhert e Gentili. Precisa, infatti, il brabantino che nella prospettiva turca «vi è una sola religione, e guai a colui che possa turbarla con parole o con fatti»[255], ragion per cui la tanto decantata *libertas religionis* vigente nell'Impero Turco si limita a consentire

> […] soltanto le religioni straniere e che non sono una degenerazione della propria, ma ad essa totalmente opposte, in modo tale che è scarso il desiderio o il motivo di condivisione o di discussione. Più che contendere tra di loro, infatti, si disprezzano. Metti nel bel mezzo

[248] Giusto Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., p. 279.
[249] *Ibidem.*
[250] *Ibidem.*
[251] Ivi, p. 275.
[252] *Ibidem.*
[253] Ivi, p. 277.
[254] *Ibidem.*
[255] *Ibidem.*

> dell'Europa giudei, turchi, cinesi – purché non siano in numero gigantesco – e per nulla turberai la pace religiosa o della Chiesa[256].

In tale descrizione della peculiare conformazione confessionale dell'Impero Turco si può scorgere una implicita – ma lucidissima – diagnosi delle ragioni che determinavano, per converso, la virulenza della conflittualità religiosa intraeuropea. Nella prospettiva assunta dal pensatore di Overijse la relativa pace sociale dell'Impero Turco non dimostra affatto la praticabilità di un regime di pluralità confessionale, poiché essa è in realtà resa possibile da molteplici fattori politico-sociali, tra i quali spicca (per paradosso) la *radicale alterità* delle confessioni praticate all'interno del territorio ottomano. Alterità che, neutralizzando «il desiderio o il motivo di condivisione o di discussione», impedisce che tra le diverse realtà confessionali si instauri quel *violento spirito competitivo* che ne turberebbe facilmente l'equilibrio sociale minacciando la stabilità dell'ordine politico vigente. Di natura del tutto differente è, invece, la pluralità confessionale affermatasi *de facto* in Europa perlomeno a partire dalla Riforma luterana: secondo Lipsio, essa rappresenta il portato di molteplici *fratture ereticali*, ragion per cui a coesistere nello spazio europeo non sono, come nel caso turco, visioni religiose radicalmente differenti, bensì differenti interpretazioni di un comune patrimonio religioso originario. Se, dunque, agli occhi del brabantino la pluralità confessionale, anche solo astrattamente intesa, costituisce di per sé una potenziale minaccia all'unità e alla coesione del corpo politico-sociale, un simile giudizio si rivela ancor più fondato guardando alla peculiare conformazione confessionale della realtà europea: uno spazio, come detto, segnato dalla compresenza di prospettive religiose che, proprio perché affini, si sarebbero inevitabilmente trovate in rapporto di competizione reciproca per il *monopolio della vera interpretazione* delle Sacre Scritture.

Sulla scorta di queste ultime considerazioni, riteniamo sia di estremo interesse per la presente indagine soffermarci intorno al giudizio espresso da Lipsio in

[256] *Ibidem.*

merito al contesto religioso giapponese: se è vero che egli afferma di aver ricavato da noti resoconti di missionari gesuiti la notizia della coesistenza di «*nove varietà di religioni, e che ciascuno e libero di seguire a suo piacimento quella che vuole*»[257], non è tuttavia corretto prendere a modello il pluralismo religioso nipponico: questo perché le medesime fonti riportano che frequentemente «[…] *dei tumulti li mettono l'un contro l'altro in agitazione, anzi si combattono con le armi mentre ciascuno tenta di anteporre la propria religione alle altre*»[258].

Ci troviamo dinanzi ad un passaggio decisivo dell'argomentazione lipsiana, poiché il riferimento alla particolare realtà nipponica consente a Lipsio di pervenire ad una conclusione dal carattere generale: ossia di individuare la ragione principale degli *esiti conflittuali* e *antisociali* posti in essere della *pluralità confessionale* nella tendenza all'esclusività – e di conseguenza alla sopraffazione – intimamente connaturata alle più disparate esperienze religiose. Detto in altri termini, è opinione del brabantino che la conflittualità finalizzata ad «*anteporre la propria religione alle altre*» non sia niente affatto confinata alla sola realtà giapponese, bensì rappresenti un esito sociale inevitabile alla luce di un aspetto fondamentale della comune esperienza religiosa, ovverosia del fatto che «la religione, se priva di ardore, non è religione»[259]. Il fondamento ultimo del rifiuto lipsiano della prospettiva della pluralità confessionale può così essere scorto, ancora una volta, nella riconduzione della conflittualità interconfessionale a *ragioni di ordine pulsionale/passionale*, ovvero a quei fattori pulsionali che generalmente definiscono la natura del rapporto che i singoli individui e le collettività instaurano con la dimensione religiosa: nel caso specifico preso in esame da Lipsio, l'*ardore religioso.*

[257] Ivi, p. 275. Come riportato da Tiziana Provvidera, la fonte cui Lipsio fa riferimento sono le *Epistolae iapanicae de multorum gentilium in variis insulis ad Christi fidem per Societas Iesu theologos conversione*, «una collezione di lettere di alcuni missionari gesuiti in Giappone, tra i quali Francesco Saverio […], di cui Lipsio possedeva copia dell'edizione pubblicata a Lovanio nel 1569» (*Ibidem*, in nota 121).
[258] Ivi, p. 277.
[259] *Ibidem.*

Tuttavia, anche l'esame lipsiano della minaccia posta dalle *passioni religiose* alla coesione politico-sociale non si sottrae alla veemente critica di Gentili, il quale alle argomentazioni del brabantino appena riportate oppone una dura invettiva incentrata sulla corretta definizione della natura della *vera religio*:

> Taccia il nostro politico, il quale ha detto che quando i singoli si sforzano di convertire gli altri alla propria religione, è necessario venire alle armi, e che una religione non sarebbe tale se le mancasse l'entusiasmo di far proseliti. Ma che dici? Io sento parlare di battaglie e di guerre là dove a qualche religione non è dato spazio, e non là dove c'è spazio per diverse religioni. Anzi, non è religione (questo so che lo scrive Cuiacio, ed è verissimo) quella che si infervora nelle stragi dei cittadini e nella rovina della patria[260].

Quanto esaminato finora potrebbe a prima vista contraddire l'assunto con cui abbiamo aperto questo confronto: ad una lettura superficiale Alberico Gentili parrebbe, infatti, distante anni luce non solo dalla negazione lipsiana della praticabilità politico-sociale della pluralità confessionale, ma anche dalla concezione lipsiana dei caratteri fondamentali dell'esperienza religiosa. Tuttavia, un esame circostanziato della risoluzione lipsiana del *problema religioso* dimostra quanto la critica di Gentili fosse viziata da un sostanziale misconoscimento dei reali motivi che hanno guidato il brabantino nella stesura dei cruciali capitoli del IV libro della *Politica* e del *De una religione*: misconoscimento che, con ogni probabilità, deve aver impedito all'esule sanginesino non solo di riconoscere fino in fondo le fortissime affinità della sua teoria giusfilosofica della tolleranza religiosa con le ipotesi di risoluzione della conflittualità confessionale avanzate dal brabantino, ma anche di prendere atto della sostanziale coincidenza delle rispettive definizioni dell'essenza del fenomeno religioso.

Per quanto concerne la definizione dell'essenza e dei caratteri fondamentali della *vera religio*, è nostra opinione che il giurista sanginesino sia caduto in errore attribuendo ad alcuni giudizi formulati da Lipsio valore *prescrittivo*, quando

[260] Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III)*, I, 10, cit., p. 67.

invece risultano chiaramente animati da un intento essenzialmente *descrittivo*: riconducendo la corrente incapacità della *religio* di svolgere la sua funzione di *vincolo sociale* agli *effetti antisociali* determinati dai *fattori passionali* che intervengono nella comune esperienza religiosa, Lipsio non mira affatto a sminuire radicalmente il valore del sentimento religioso, né tantomeno a relegare l'intera dinamica religiosa (individuale e collettiva) nel dominio dell'irrazionalità, bensì si propone – per ragioni di natura fondamentalmente operativa e pragmatica – di descrivere la *realtà effettuale* della conflittualità confessionale intraeuropea, individuandone le ragioni antropologiche costitutive e strutturali. La decostruzione delle concrete dinamiche religiose individuali e collettive deve, dunque, essere letta all'interno della più generale strategia lipsiana di neutralizzazione della conflittualità interconfessionale, la quale – come abbiamo potuto constatare – prevede una radicale riforma del senso dell'esperienza religiosa fondata sulla rigorosa distinzione tra *forma interiore* e *forma esteriore* del *culto*.

Ora, se guardando al contorto itinerario religioso di Giusto Lipsio ci si sofferma esclusivamente sulla riconciliazione finale con il cattolicesimo controriformato, l'ipotesi che egli abbia condiviso con un esule anticattolico una comune concezione del senso ultimo dell'esperienza religiosa può apparire insostenibile, benché indizi in tal senso possano essere ricavati da quelle ricostruzioni che rintracciano nel *sincretismo*[261] e nella *declinazione intimistica* della *religio* gli elementi portanti del sentimento religioso sia di Lipsio che di Gentili. Ma piuttosto

[261] La religiosità di Gentili è stata descritta da Diego Panizza come «una forma di protestantesimo moderato ed eclettico che attingeva variamente dalle principali ortodossie riformate in funzione di una religiosità molto semplificata nel campo dogmatico pur restando immune da qualsiasi proposizione di tipo ereticale e in funzione, altresì, di una concezione democratica e antiierocratica dell'organizzazione ecclesiastica» (D. Panizza, *Le idee politiche di Alberico Gentili*, in «Il Pensiero Politico», 9 (1976), pp. 20-56, ivi p. 23). Dello stesso avviso anche M. R. Di Simone, *La guerra di religione nel pensiero di Alberico Gentili*, in *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, cit., pp. 83-111, ivi p. 96: «[…] egli aveva accolto il principio della giustificazione per fede, riconosceva due soli sacramenti (il battesimo e l'eucarestia), condivideva la critica nei confronti dei riti complicati e teatrali del cattolicesimo, era contrario al culto dei santi, delle immagini, delle reliquie, contestava l'autorità del papa e dell'organizzazione ecclesiastica. Alberico assumeva in questo modo una posizione che è stata definita eclettica perché non si identificava con nessuna delle confessioni riformate esistenti ma traeva elementi da ciascuna di esse».

che un esame delle rispettive posizioni assunte in materia di dogmi di fede, riteniamo che debba essere ancora una volta l'analisi puntuale delle rispettive definizioni della natura della *vera religio* a confermare la solidità di questa ricostruzione.

Innanzitutto, la definizione avanzata da Lipsio del «culto interiore» quale «forma di culto che nel proprio cuore e dal proprio cuore genera preghiere ed effonde lodi e gratitudine per il vero Dio»[262] ha non pochi punti di contatto con la concezione gentiliana della *religio* come *libero*, *intimo* ed *esclusivo* rapporto dell'individuo con la divinità. Inoltre, tanto nella riflessione di Gentili quanto in quella di Lipsio, tale concezione della *vera religio* si presenta come inscindibile dalla nozione dell'intrinseca e assoluta libertà dell'animo umano[263]. Un simile connubio spiega perché il sanginesino sostenga di reputare buona solo quella religione che «è di tale natura che nessuno vi debba essere costretto senza volerlo»[264], e di considerare al contrario «singolare e inaudita quella affermazione che esige la fede a colpi di frusta»[265]. Non è, quindi, un caso che nel capitolo IX del I libro del *De iure belli* la difesa del principio della *libertas religionis* sia affidata alle *sententiae* intorno all'*incoercibilità* e all'*inviolabilità* dell'*animo umano* di note *auctoritates* del passato, quali ad esempio: Tertulliano, secondo cui «Contribuisce al diffondersi di sentimenti irreligiosi togliere la libertà di religione e proibire la scelta della divinità di modo che non mi sia lecito adorare chi vorrei, ma sia costretto ad adorare chi non vorrei […]»[266]; Bernardo di Chiaravalle, secondo cui «la fede non deve essere imposta, ma indotta con la persuasione»[267];

[262] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 3, cit., Vol. I, t. I, p. 79.
[263] Ad esempio, nel capitolo IX del I libro del trattato del 1598, dove il sanginesino argomenta il suo rifiuto delle guerre di religione, leggiamo: «La religione viene dall'anima e dalla volontà, che è inscindibile dalla libertà, come è stato chiaramente spiegato dai filosofi e da altri, come Bernardo, nel libro *De libero arbitrio*. Il nostro animo, con ciò che lo riguarda, non è mosso da un principio o da un principe esterno e non esiste altro signore dell'anima al di fuori dell'unico Dio, il quale soltanto può mandare l'anima in rovina» (Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli III, 1598)*, I, 9, cit., p. 56).
[264] Ivi, p. 55.
[265] *Ibidem.*
[266] Ivi, p. 55.
[267] *Ibidem.*

il re Teodorico, per il quale «non possiamo imporre una religione, perché nessuno può essere costretto a credere contro la sua volontà»[268]; o, ancora, Lattanzio, che asserì che «la religione non può essere indotta con la costrizione, dovendo fondarsi sulle parole e non sulle nerbate, e che non esiste nulla di tanto volontario come la religione»[269]. Si tratta, tuttavia, di considerazioni che non possono che essere condivise da un pensatore che – lo abbiamo più volte ricordato – fa dell'*imperturbabilità* e dell'*impermeabilità* dell'*animo* rispetto alle sollecitazioni e ai turbamenti esteriori la chiave di volta del suo programma di riforma della soggettività. Solo a titolo di esempio, basti pensare ad un passaggio del capitolo XXV del II libro del *De constantia* in cui Langio, volendo ridimensionare l'entità della presente «oppressione dei corpi e delle anime» ascritta dal giovane Lipsio alla «tirannide odierna», così rappresenta *l'insopprimibile libertà* dell'anima umana:

> Mi sembra che ignori se stesso e quella natura celeste, chiunque ritenga che questa possa essere oppressa o costretta. Nessuna forza esterna mai renderà possibile che tu voglia ciò che non vuoi, senta ciò che non senti. Qualcuno può avere un diritto su ciò che imprigiona e lega l'anima, nessuno sull'anima stessa[270].

Riflessioni del medesimo tenore sull'incoercibilità della libera coscienza individuale attraversano poi anche il controverso IV libro della *Politica*, in particolare il capitolo IV, che fu per questo oggetto della severa attenzione della censura ecclesiastica[271]. In queste pagine l'inopportunità per il sovrano di punire «coloro che violano la religione nel privato» è giustificata dalla constatazione che le politiche persecutorie a supporto dell'uniformità confessionale rappresentano

[268] *Ibidem.*
[269] Ivi, p. 56
[270] Giusto Lipsio, *La costanza,* II, 25, cit., p. 199.
[271] Il capitolo in questione subì non pochi rimaneggiamenti in seguito all'inclusione dell'opera nell'*Index Librorum Prohibitorum*, tant'è che nel capitolo presente nell'edizione espurgata del 1596 il principio dell'assoluta libertà della coscienza individuale subisce un sensibile ridimensionamento. La nuova versione del capitolo è riprodotta nell'originale latino e in traduzione italiana in Giusto Lipsio, *La Politica, Appendice,* cit., Vol. I, t. II, pp. 483-487.

solo un incentivo all'adozione di atteggiamenti dissimulatori[272], in quanto «Nessun re *può comandare ai cuori come alle lingue. Sovrano del nostro cuore è Dio*»[273]. Monito avvalorato non solo dal riferimento all'opinione attribuita dalla tradizione al re Teodorico[274] – che, come abbiamo visto, viene citata anche da Gentili –, ma soprattutto da una riformulazione degli argomenti esposti da Langio nel *De constantia*:

> [..] *chi mai può costringermi a credere a ciò cui non voglio credere, o a non credere a ciò cui voglio credere? Nulla è più dipendente dalla volontà quanto la religione, la quale, se l'animo le è avverso, eccola compromessa, eccola annullata*[275].

Dovendo, dunque, la fede necessariamente «*conseguire dalla persuasione, non dall'imposizione*»[276], in quanto «ciò che è insito nella nostra mente si può rimuovere *insegnando piuttosto che comandando, dispensando consigli piuttosto che seminando minacce*»[277], Lipsio propone di abbandonare in questo caso gli strumenti della persecuzione e del terrore per passare alla via «più mite e sicura […] dell'ammaestrare e del guidare»[278].

Ma a ben vedere l'identità di vedute tra Lipsio e Gentili non si limita alla comune ricezione dei *loci communes* già ampiamente diffusi nella trattatistica politico-religiosa di ispirazione *politiques* o erasmiana, bensì si estende agli *assunti prudenziali* che fondano le rispettive strategie discorsive. Pur dichiarandosi «saldamente del parere che in un regno debba osservarsi una sola religione»[279], Lipsio si chiede «come comportarsi nel caso in cui la situazione sia tale per cui *un*

---

[272] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 4, cit., Vol. I, t. II, p. 289: «La persecuzione induce alla dissimulazione. E *potrai creare qualche adoratore del tuo manto regale, non di Dio*».
[273] Ivi, p. 287.
[274] Ivi, p. 289: «Bene disse un tempo il re Teodorico: *non possiamo imporre una religione, perché non si può costringere nessuno a credere contro la sua volontà*».
[275] Ivi, pp. 287-289.
[276] Ivi, p. 289.
[277] Ivi, p. 291.
[278] Ivi, p. 289.
[279] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 3, cit., Vol. I, t. II, p. 277.

castigo immediato possa recare un maggior danno allo Stato»[280], ovvero nella circostanza in cui «coloro che violano pubblicamente la religione» siano in numero tale «*che bisogna vincerli in battaglia perché essi possano essere tratti in giudizio*»[281]. Dinanzi alla prospettiva di innescare gravi tumulti, se non addirittura di dare il là ad una vera e propria guerra civile, il brabantino si affida nuovamente ai dettami prudenziali della *politica medica*, suggerendo di «ignorare i vizi […] temporaneamente, *giacché anche nelle malattie niente è più dannoso di un medicamento intempestivo*»[282]: come, infatti, «*i medici talvolta raggiungono maggiori risultati dal non fare nulla piuttosto che dall'agire e dal tentare una cura*»[283], così il sovrano dovrà soppesare con prudenza se «non sia meglio chiudere un occhio piuttosto che *con inopportuni provvedimenti accendere misfatti*»[284].

Si tratta di raccomandazioni prudenziali per nulla distanti da quelle avanzate dal sanginesino, ad esempio, nel X capitolo del I libro del *De iure belli*. Qui – facendo leva sull'autorità di Agostino che aveva ammonito «che non sempre le eresie possono essere eliminate senza pericolo per lo stato»[285] – Gentili si impegna in una parziale riabilitazione della figura di Giuliano l'Apostata: strategia discorsiva chiaramente funzionale alla difesa della praticabilità *politico-sociale*, se non addirittura dell'opportunità, della pluralità confessionale, di contro ai pericoli per la tenuta della compagine statale posti in essere da un'azione di governo coercitiva in materia religiosa. Innanzitutto, nell'interpretazione del sanginesino Giuliano si dimostrò consapevole dei limiti del potere civile, tant'è che si astenne dall'attuazione di politiche persecutorie nei confronti dei cristiani sia perché riteneva che fosse «necessario istruire e non punire i dissennati, sia perché sapeva che a niente vale la forza in tali scelte, che richiedono propensione e spontaneità di giudizio, se si vuole che siano durature»[286]. Inoltre, anche la sua decisione di

[280] Ivi, p. 281.
[281] Ivi, p. 283.
[282] *Ibidem.*
[283] Ivi, p. 285.
[284] *Ibidem.*
[285] Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli III)*, I, 10, cit., p. 66.
[286] Ivi, p. 67.

favorire il collasso del cristianesimo alimentandone il settarismo, benché deprecabile, conferma nella prospettiva di Gentili che «in uno stato possono essere tollerate religioni diverse e che un principe prudente può rettamente e prudentemente fare da moderatore di tutte»[287]:

> Quelle malvagie le sopporterà per un certo tempo, per poi reprimerle nella misura in cui potrà. In questo modo Costantino tollerava le altre religioni non punendo ancora i Pagani, ma riservava ai soli Cristiani il servizio militare e il resto della pubblica amministrazione[288].

Coincidenza di prospettive, quella tra Gentili e Lipsio, che non può sorprendere se si tiene conto dell'influenza esercitata su entrambi da Jean Bodin[289], il quale nei *Les Six Livres de la République* aveva proposto una prima sistematizzazione del rapporto tra *libertas religionis*, uniformità confessionale e pluralismo religioso destinata a diventare un modello per tutta la successiva riflessione ispirata ai principi del *realismo politico* e della *conservazione politica*. Dunque, ben prima che Lipsio affermasse che «*la religione e il timor di Dio soltanto mantengono il consorzio umano*»[290] e che senza il suo vincolo «*la vita umana si riempirà di stoltezza, di scelleratezze e di crudeltà*»[291], già Bodin aveva esposto nel modo più chiaro le ragioni politico-sociali che fondano la necessità di preservare il più possibile l'unità religiosa della comunità:

> Dal momento che perfino gli atei sono d'accordo sul punto che non vi è cosa più adatta a conservare in vita gli Stati nel loro ordinamento

[287] *Ibidem.*
[288] *Ibidem.*
[289] Per una disamina dell'evoluzione dei rapporti tra tolleranza e *ratio status* nella riflessione politica francese della prima età moderna si rinvia a C. Vivanti, *Assolutismo e tolleranza nel pensiero politico francese del Cinque e Seicento*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Vol. IV, t. I, Torino, Utet, 1980, pp. 13-93. Sul ruolo della tolleranza religiosa nell'insieme della riflessione politica bodiniana fondamentale lo studio di A. Suggi, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005. Si veda inoltre anche S. Nicholls, *Political Thought in the French Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, in particolare pp. 167-184 (si tratta del § 7, intitolato significativamente *Jean Bodin and the League*).
[290] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 2, cit., Vol. I, t. II, p. 273.
[291] Ivi, p. 275.

> che la religione, e che questa è il fondamento primo del potere dei monarchi e delle signorie, dell'esecuzione delle leggi, dell'obbedienza dei sudditi, della reverenza verso i magistrati, del timore di compiere misfatti e della reciproca benevolenza, occorre evitare in ogni modo che una cosa così sacra possa essere esposta al disprezzo o posta in dubbio per via di dispute, dal momento che da essa dipende la salvezza degli Stati[292].

Una testimonianza di lucida consapevolezza del *vincolo sociale* prodotto dalla *comunanza religiosa* che spinse Bodin a vietare di trasformare la religione in oggetto di pubbliche dispute. Come opportunamente sottolinea Anna Di Bello, agli occhi dell'angevino, «ogni disputa di necessità riporta il suo oggetto sul terreno del puramente opinabile, e ridurre a puro opinabile la religione è una pericolosissima fonte di sovvertimento della società»[293].

Corrispondendo ad un'esigenza politico-sociale, la tutela dell'unità religiosa della comunità politica poteva, dunque, prevedere il ricorso all'uso della forza al fine di prevenire la degenerazione faziosa del corpo sociale. Al contempo però Bodin – anticipando le considerazioni prudenziali di Lipsio e Gentili relative ai pericoli connessi ad una politica religiosa eccessivamente rigorosa, nonché intorno ai limiti strutturali della coercizione religiosa in quanto tale – si era dimostrato altresì consapevole delle pericolose insidie insite nell'adozione da parte del sovrano di una posizione partigiana in materia confessionale in realtà sociali simili a quelle della Francia dell'epoca: dove, cioè, la divisione religiosa «era già avvenuta e le discordie alimentate e giustificate dalla diversità di credo esplicavano già il loro effetto lacerante»[294]. In simili contesti, infatti, scendere sul piano delle fazioni contrapposte avrebbe privato il sovrano della funzione di arbitro esterno e giudice imparziale, mettendo in pericolo la sua stessa vita[295]; inoltre, secondo

[292] J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, Utet, 1988, Vol. II, p. 581.
[293] A. Di Bello, *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Napoli, Liguori, 2014, p. 143.
[294] L. Gambino, *I Politiques e l'idea di sovranità*, cit., p.77.
[295] Ivi, p. 78. Sempre Gambino rimarca come la questione della coesistenza di differenti realtà confessionali all'interno della medesima comunità politica sia trattata da Bodin «in connessione

l'angevino, l'adozione di politiche persecutorie nei confronti dei dissidenti religiosi avrebbe prodotto ricadute opposte a quelle desiderate, dando luogo «a un più effettivo sovvertimento della società, all'ateismo, che, come l'anarchia è peggiore della tirannide, è peggiore anche della più odiosa superstizione»[296]. La soluzione individuata da Bodin si configurava, dunque, come una via mediana che, da un lato, prevedeva l'esercizio di politiche di tolleranza nei confronti delle diverse fedi professate dai sudditi, e dall'altro, assegnava al sovrano la funzione *pedagogica* ed *esemplare* di convertire il cuore e la volontà dei sudditi alla *vera religio* attraverso l'esempio della propria condotta di vita[297]:

> Non discuto qui quale sia la religione migliore fra tutte, […] dico solo che il principe che, perfettamente convinto di essere nella vera religione, voglia conquistare ad essa i sudditi divisi in sette e fazioni, a mio parere non deve usare la forza, giacché la volontà umana tanto più è ribelle quanto più si cerca di farle forza, invece, seguendo la vera religione e aderendo ad essa, senza finzione né dissimulazione alcuna, riuscirà senza violenza e senza infliggere pene di sorta, un po' per volta, ad adeguare gli animi e la volontà dei sudditi alla sua, e con ciò non

con quello della formazione delle fazioni e del comportamento più idoneo ad evitare le perniciose conseguenze delle sedizioni» (Ivi, p. 76). Dello stesso avviso è anche la già citata Anna Di Bello, per la quale «[…] il comportamento suggerito dall'Angevino al re non differisce da quello suggeritogli per qualsiasi caso di sedizione del popolo, ovvero evitare la follia di contrapporglisi rigidamente, che potrebbe provocare il suo definitivo alienamento o in ogni caso render più pericolosa la sommossa» (A. Di Bello, *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, cit., p. 143).

[296] *Ibidem*. Bodin argomenta questa delicata presa di posizione facendo leva proprio sulla fondamentale funzione di vincolo politico e sociale esercitata dal sentimento religioso: «Avverrà altrimenti che quelli che sono impediti nell'esercizio della loro religione, disgustati degli altri, diventeranno tutti atei, come in effetti vediamo avvenire; e, una volta che abbiano perduto il timore della sanzione divina, calpesteranno sotto i piedi leggi e magistrati e si effonderanno in empietà e malvagità di ogni sorta, di quelle cui è impossibile portar rimedio con leggi umane. Così come anche la peggiore tirannide non arriva a essere detestabile quanto l'anarchia, ove non vi è principe né magistrato, così la peggiore superstizione del mondo non arriva ad essere detestabile quanto lo è l'ateismo. Se non si può, dunque, far affermare la vera religione, occorre perlomeno fuggire quello ch'è il male peggiore» (J. Bodin, *I sei libri dello* Stato, cit., Vol. II, pp. 584-585).

[297] Una soluzione che Gambino descrive come ispirata «alla consapevolezza del prestigio derivante dalla *maiestas* e, al contempo, alla cautela e all'avvedutezza; il ricorso alla forza è, infatti, opportuno solo se si ha la certezza della vittoria» (L. Gambino, *I Politiques e l'idea di Sovranità (1573-1593)*, cit., p. 78).

> solo eviterà disordini e guerre civili, ma potrà anche avviare i sudditi traviati al porto della salvezza[298].

Tornando al confronto tra Lipsio e Gentili, riteniamo di poter a questo punto tirare le somme dell'esame sin ora svolto: benché non sia corretto parlare di una perfetta identità di vedute tra i due protagonisti del confronto a distanza ora esaminato, è pur vero che le divergenze appaiono circoscritte, in ultima istanza, alla valutazione della *praticabilità sociale* e *politica* del pluralismo religioso. A determinare tale divaricazione intervenne indubbiamente la diversa sensibilità personale con la quale i due autori si sono accostati alle questioni della *libertas religionis* e della tolleranza, ma non meno significativo è il ruolo giocato dalla maggior consapevolezza nutrita da Lipsio delle dinamiche passionali (e delle loro ricadute antisociali) soggiacenti alla comune esperienza religiosa individuale e collettiva: se, infatti, la declinazione intimistica della *vera religio* costituisce un momento cruciale della proposta di risoluzione della conflittualità interreligiosa avanzata da Lipsio, egli è apparso altresì cosciente della natura fortemente "elitaria" di tale soluzione, ragion per cui un controllo rigoroso da parte dell'autorità politica sulle *forme del culto esteriore* restava una necessità ineludibile al fine di garantire l'unità e la coesione del corpo sociale. Da qui la scelta di Lipsio, *politicamente motivata*, in favore dell'uniformità confessionale.

Tuttavia, con buona pace di Gentili, anche intorno alla valutazione della *praticabilità politica* e *sociale* della *pluralità confessionale* la distanza tra il brabantino e il sanginesino si rivela ad uno sguardo accorto più apparente che reale: questo perché il principio della conservazione dell'unità e della coesione del corpo politico-sociale emerge come la vera stella polare delle rispettive riflessioni intorno al rapporto tra *libertas religionis*, *ordine politico* e *obbligazione politica*. Che le cose stiano in questi termini, è testimoniato con tutta evidenza dal fatto che l'opzione favorevole del sanginesino per la pluralità confessionale non si traduce in alcun modo in una legittimazione dello *ius resistendi religionis causa*, bensì

[298] J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., Vol. II, pp. 581-582.

pone Gentili di fronte alla necessità di conciliare il principio della *libertas religionis* (e l'idea della *religio* come libero rapporto dell'uomo con Dio) con la nozione bodiniana di sovranità assoluta e la conseguente negazione della legittimità dello *ius resistendi*. La sintesi avanzata al riguardo da Gentili appare chiaramente protesa a circoscrivere il più possibile le circostanze foriere di turbamenti politico-sociali, poggiando interamente sulla netta distinzione delle *soggettività pubbliche* dalle figure dei *sudditi* e dei *privati*: Gentili, infatti, fa propria l'opinione di Tertulliano, il quale aveva esteso il divieto di resistenza armata al principe anche all'eventualità in cui questi si fosse messo a dettare prescrizioni in materia di culto[299], pur chiarendo che la qualifica di *suddito* può essere applicata soltanto ai *privati* mentre è errato estenderla a quelle soggettività politiche sprovviste di un principe dotato di potere sovrano. Da ciò consegue che soltanto alle soggettività politiche dotate di carattere pubblico e di piena sovranità è concesso di ricorrere all'uso delle armi per difendere il principio della *libertas religionis*, mentre il semplice *privato* può contare esclusivamente sulla possibilità dell'esilio volontario[300].

In conclusione, negando la liceità della resistenza armata in risposta a politiche coercitive in materia religiosa, Gentili stabilisce di fatto un importante limite giuridico al pieno esercizio di quella stessa libertà di culto da lui tenacemente difesa, dimostrando così di "anteporre" al principio della *libertas religionis* l'*esigenza politica* di limitare il più possibile i fenomeni di disgregazione dell'ordine politico e sociale. Un movimento di pensiero non troppo dissimile da quello che conduce Lipsio a legittimare eticamente il tirannicidio e,

[299] Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli III)*, I, 11, cit., p. 73.

[300] Ivi, p. 75: «In conclusione penso che in tale questione della religione colui che non è suddito e privato possa difendersi contro il principe anche con la guerra. E ancora, colui che non è insieme suddito e privato, questi solo da ultimo e in estrema istanza può difendersi con la guerra anche in altre questioni, cosicché colui al quale non soccorre il diritto, a causa della potenza del signore, abbia almeno la difesa assicurata dalle armi. […] La guerra di difesa è giusta contro tutti. Per difendersi infatti non si deve rispetto neppure a un patrono. Queste cose però non può mai farle un privato, al quale non resta che fuggire, secondo il volere di Cristo. È duro essere spogliati della patria e delle fortune, ma questo è il comando di Cristo. Questa legge, anche se è dura per l'uomo, deve essere conservata».

contemporaneamente, a negarne la validità sul piano dell'operatività politica: come abbiamo infatti già potuto osservare, pur considerando «proprio di un animo sublime» la scelta di preferire la morte «*piuttosto che vedere in faccia il tiranno*»[301], è proprio la consapevolezza che al tirannicidio seguono inevitabilmente le fazioni, i conflitti e le guerre intestine ad indurre Lipsio a scorgere nella *passiva tolleranza della tirannide* «una condotta più saggia, e di maggiore utilità pubblica»[302].

2.6 Lipsius polemicus*: uniformità confessionale e tolleranza religiosa nella polemica con Coornhert*

Abbiamo a questo punto elementi sufficienti per addentrarci con cognizione di causa nelle pieghe della nota disputa che vide protagonisti Giusto Lipsio e Dirck Coornhert. Un sintetico inquadramento dei due personaggi e del contesto storico in cui si trovarono ad agire ci sembra inevitabile, dal momento che le riflessioni di entrambi sul tema della tolleranza religiosa, e più in generale sui rapporti tra libertà individuale e *ratio status*, tra *libertas religionis* e obbligo politico, maturarono nel quadro della rivolta delle Province Unite. Conflitto che vide sovrapporsi allo scontro tra indipendentisti e partito filospagnolo la lotta tra la confessione cattolica e le chiese riformate (come già accennato nel capitolo precedente, queste ultime assunsero progressivamente una posizione predominante nelle sette indipendentiste Province Unite del nord, fino a che venne loro riconosciuto il titolo di unico culto pubblico ufficiale).

Innanzitutto, se Lipsio e Coornhert erano accomunati da affini esperienze di vita, e anche da un comune retroterra religioso e filosofico (pensiamo in particolare al pensiero erasmiano e all'influenza esercitata su entrambi dal cristianesimo

[301] Giusto Lipsio, *La Politica*, VI, 5, cit., Vol. I, t. II, p. 723.
[302] Ivi, p. 725.

spiritualista[303]), molto diverso era lo *status* dei due protagonisti della disputa, e antitetiche furono le conclusioni cui essi pervennero.

Abbiamo più volte rimarcato come l'attività pubblica di Lipsio si svolse prevalentemente nell'ambito dell'insegnamento universitario: dal 1572 al 1574 insegnò nell'università luterana di Jena; dal 1578 al 1591 fu invece professore di Storia e Diritto nell'università calvinista di Leida, per poi assumere dal 1592 la cattedra di latino a Lovanio dopo essersi riconciliato con la Chiesa cattolica. Inoltre, prima di essere universalmente riconosciuto quale massimo rappresentante, se non addirittura fondatore, della corrente filosofica neostoica, egli si era affermato quale insigne classicista e filologo in virtù delle sue edizioni e dei suoi commentari all'opera di Tacito e alle tragedie e alle opere filosofiche di Seneca. Coornhert, invece, si formò prevalentemente da autodidatta, prese parte alla rivolta contro l'impero spagnolo come segretario del sindaco di Harlem e sostenitore di Guglielmo d'Orange, distinguendosi poi come traduttore e pensatore versatile (compose il primo trattato di etica in lingua olandese[304], l'*Etica, ovvero*

[303] In merito allo spiritualismo di Coornhert, Stefano Visentin scrive che «egli elaborò uno spiritualismo cristiano fondato sull'invisibilità della chiesa dei veri credenti e sulla fiducia nelle capacità di ogni uomo di superare con le proprie forze la condizione di peccatore, ravvivando così la tradizione del perfezionismo in terra olandese» (S. Visentin, *La Disputa La disputa tra Dirck Coornhert e Justus Lipsius, ovvero l'emergenza di un'antropologia machiavelliana nell'umanesimo olandese,* in «Storia del pensiero politico», 2 (2015), pp. 203-225, ivi pp. 205-206). Gerrit Voogt tratteggia, invece, in questo modo i rapporti intrattenuti da Coornhert e Lipsio con l'universo spiritualista: «*With regard to their personal convictions, the two men again show marked similarities but also telling differences. Coornhert adhered to an optimistic, selfstyled, spiritualist philosophy of humanity's perfectibility. He had shown affinity with, but ultimately rejected, the Family of Love because he could not accept the claims of its leaders, whom he regarded as self-appointed, false prophets. Lipsius joined this same sect, a fact that sheds further light on his attitude toward religion. The Family of Love was indifferent to the outward forms of Christianity and allowed its members to dissimulate and to conform to the dominant religion.This made it difficult for the authorities to persecute the sect and for the same reason made it attractive to humanists, faced with the uncertainties of a fast-changing religio-political situation*» (G. Voogt, *Primacy of individual conscience or primacy of the State? The clash between Dirck Volckertz. Coornhert and Justus Lipsius*, in «The Sixteenth Century Journal», XXVIII, 4 (1997), pp. 1231-1249, ivi p. 1249).

[304] Dirck Volkertszoon Coornhert, *Zedekunst dat is wellevenskunste*, Barent Adriaensz., 1586.

arte di vivere bene), e soprattutto come tenace polemista votato alla strenua difesa della libertà di religione[305].

Uno dei primi contatti tra Lipsio e Coornhert risale al 1584, contestualmente alla pubblicazione del *De constantia*. In questo primo scambio epistolare Coornhert manifestò il desiderio di tradurre l'opera in olandese, dichiarando però di non poter accettare quanto Lipsio aveva sostenuto in merito al rapporto tra fato, provvidenza e libero arbitrio. Intendendo prendere le distanze dalla tradizionale subordinazione stoica di Dio stesso al fato, preservando però al contempo l'armonia tra la necessità del peccato e la sua volontarietà, Lipsio aveva infatti risolto l'antinomia facendo professare a Langio (l'interlocutore di Lipsio nel dialogo del 1584) l'assunto secondo cui l'uomo «per necessità pecca liberamente», circoscrivendo così la necessità del peccato alla capacità di Dio di prevedere ogni cosa. Volendo evitare a tutti i costi un confronto diretto e pubblico, Lipsio suggerì a Coornhert di rimuovere dalla sua traduzione i passi che non gli fossero chiari o graditi. Coornhert, tuttavia, non ritenne di poter accettare questo compromesso, il che determinò l'interruzione della corrispondenza tra i due, con la traduzione in olandese del *De constantia* che venne pertanto affidata a Jean Moretus, genero dell'editore Plantin[306]. La corrispondenza tra i due riprese nel 1589, in concomitanza con la pubblicazione della prima edizione dei *Politicorum Libri Sex* di Lipsio. Nelle sue lettere dal tono aspramente polemico, Coornhert criticò ferocemente quei passaggi del libro IV in cui Lipsio, a suo parere, prendeva posizione a favore dell'uniformità confessionale, attribuendo al sovrano un potere coercitivo illimitato persino sulla fede individuale. Dopo aver atteso invano una risposta alla sua ultima lettera, Coornhert decise di pubblicare il *Proces van ketterdoden ande dwang der Conscientien*[307] [*Processo all'uccisione degli eretici*

[305] S. Visentin, *La Disputa La disputa tra Dirck Coornhert e Justus Lipsius, ovvero l'emergenza di un'antropologia machiavelliana nell'umanesimo olandese*, cit., p. 205.
[306] G. Voogt, *Primacy of individual conscience or primacy of the State? The clash between Dirck Volckertz. Coornhert and Justus Lipsius*, cit., p. 1233.
[307] *Proces van ketterdoden ande dwang der Conscientien Tusschen Iustsum Lipsium, Schrijver vande Politien Anno 1589. daer voor, ende Dirck Coornhert daer teghen sprekende*, Ter Goude, By Jaspar Tournay, Inden jare 1590.

e alla costrizione delle coscienze], nel quale egli, tra l'altro, allegò le lettere inviate al suo interlocutore nel corso del precedente scambio epistolare, senza tuttavia pubblicare le relative risposte: scelta, quest'ultima, che adirò non poco Lipsio.

Come suggerisce Stefano Visentin, dalla lettura del *Processo* emerge con chiarezza come i principali obiettivi polemici di Coornhert fossero, da un lato, le teorie politiche propugnanti la superiorità della dimensione secolare sulla sfera spirituale, dall'altro, il presunto indifferentismo di Lipsio nei confronti della ricerca della vera fede, la quale sarebbe stata sacrificata in nome della salvaguardia dell'unità politica dello Stato[308]. A partire da queste premesse, Lipsio nel *Processo* è più volte accusato di cripto-machiavellismo, e addirittura di essere un segreto sostenitore della politica tirannica spagnola portata avanti in terra olandese dal Duca d'Alba[309], e di mirare all'istituzione di una nuova Inquisizione. Alla base di tali sospetti c'era soprattutto il favore accordato da Lipsio nella *Politica* alla punizione degli eretici sediziosi, inteso da Coornhert come segno dell'incondizionata adesione del brabantino a programmi di violenta persecuzione dell'eresia e degli eretici: come è ormai noto, Lipsio aveva giustificato la necessità di punire «coloro che violano la religione pubblicamente» asserendo che «*quanto si commette contro la religione divina, ritorna a oltraggio di tutti*», ragion per cui concludeva che: «Non vi è luogo qui per la clemenza. *Brucia, taglia, affinché si perda un membro anziché tutto il corpo*». Come sottolinea ancora Voogt, a simili considerazioni Coornhert replicò con un armamentario argomentativo di matrice prettamente spiritualista, sostenendo cioè che con il fuoco e la spada è sì possibile uccidere gli eretici ma non l'eresia, giacché soltanto l'insegnamento e l'educazione alla verità possono uccidere l'eresia, lasciando naturalmente in vita l'eretico[310]. Emerge, dunque, dalle parole di Coornhert l'assoluta priorità della coscienza individuale che, ponendosi quale misura di tutte le cose, esula persino dalle

[308] S. Visentin, *La Disputa La disputa tra Dirck Coornhert e Justus Lipsius, ovvero l'emergenza di un'antropologia machiavelliana nell'umanesimo olandese*, cit., pp. 211-212.
[309] Ivi, p. 211.
[310] G. Voogt, *Primacy of individual conscience or primacy of the State? The clash between Dirck Volckertz. Coornhert and Justus Lipsius*, cit., p. 1237.

prerogative di giudizio e di intervento del sovrano. Ciò, inoltre, spiega perché Coornhert attribuisse al potere civile la funzione di arbitro neutrale che, ponendosi al di sopra delle fedi contendenti, avrebbe dovuto garantire non soltanto il mantenimento dell'ordine e il rispetto della legge, bensì anche un equo confronto tra le diverse posizioni religiose[311].

In verità nel *Processo* Coornhert ripropone in forma polemica argomenti già sostenuti in quella che da molti critici è considerata la sua opera più significativa, il *Synodus Van der Conscientien Vryheidt*[312] [*Sinodo sulla libertà di coscienza*]. Esaminando il contesto intellettuale di riferimento e le diverse fonti di ispirazione che concorsero alla genesi del dialogo del 1582, Gerrit Voogt – curatore e traduttore dell'edizione inglese del *Synodus* – ha scritto che l'opera si inseriva a pieno titolo nel filone letterario dei colloqui religiosi emerso in risposta ai violenti episodi di fanatismo e di intolleranza religiosa che insanguinavano con frequenza sempre maggiore la realtà europea[313]. Il *Synodus* si compone di diciannove sessioni che si svolgono nella città immaginaria di Vrijburgh, dove si confrontano personaggi storici reali appartenenti al mondo cattolico e a quello riformato[314]. Tutte le sessioni che compongono l'opera prevedono la reiterazione del medesimo schema: vediamo, infatti, i cattolici prendere per primi le difese delle posizioni intolleranti intorno alle diverse questioni trattate, a cui fa seguito puntualmente la

[311] *Ibidem.*

[312] Dirck Volkertszoon Coornhert, *Synodus Van der Conscientien Vryheidt. Scherpelijck overweghen in de vergaderinghe ghehouden Anno 1582. in de stede van Vryburgh, ende uyt-ghegheven door D.V. Coornhert.* Per la traduzione inglese del Synodus si rinvia a Dirck Volkertszoon Coornhert, *Synod on the Freedom of Conscience*. *A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the City of Freetown*, Translated, edited, annotated by Gerrit Voogt, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008.

[313] Voogt, ad esempio, rammenta come già Sebastiano Castellione avesse composto il *De haereticis an sint persequendi* in risposta all'esecuzione dell'eterodosso Michele Serveto a Ginevra per ordine di Giovanni Calvino, mentre al culmine dei conflitti di religione in Francia Jean Bodin era impegnato nella stesura del *Colloquium Heptaplomeres* (G. Voogt, *Introduction*, in Dirck Volkertszoon Coornhert, *Synod on the Freedom of Conscience*, cit., p. 7).

[314] A difesa delle posizioni cattoliche troviamo il domenicano spagnolo Melchior Cano, il vescovo polacco Stanislas Hosius e l'Inquisitore Generale dei Paesi Bassi Ruardus Tapper. Le posizioni riformate sono, invece, portate avanti dai riformatori ginevrini Giovanni Calvino e Teodoro di Beza, dal luterano Johannes Brenz, dallo zwingliano Heinrich Bullinger, nonché dall'ugonotto Philippe du Plessis-Mornay (Ivi, pp. 11-12).

critica e il rimprovero della parte riformata. A propria volta, i cattolici possono facilmente rinfacciare ai riformati l'incoerenza che si nasconde dietro le loro rimostranze: innumerevoli, infatti, sono le dimostrazioni di intolleranza perpetrate dai riformati, tanto sul piano teorico quanto nella concreta condotta di vita[315]. Infine, ogni sessione termina con una critica rivolta dal personaggio di Gamaliel – che non è altro che l'*alter ego* di Coornhert – alle posizioni intolleranti assunte sia dai cattolici che dai riformati, cui segue l'elogio dell'alternativa tollerante.

Riteniamo di poter affermare che la difesa del principio della tolleranza religiosa portata avanti da Coornhert nel dialogo del 1582 ruoti intorno a due nuclei teorici fondamentali. Innanzitutto, il rifiuto della persecuzione religiosa. Ad esempio, nella decima sessione, al fine di confutare la distinzione avanzata da Teodoro di

[315] L'incoerenza dei riformati emerge con evidenza, ad esempio, nella sintesi del dibattito intorno al tema della libertà di coscienza e della *libertas religionis* svolta da Jezonias al termine dell'undicesima sessione: «Il cattolico rifiuta la libertà di coscienza e la libertà di esercitare più di una religione. Chiama blasfemia chi osa parlare contro i canoni e sostiene che nessun principe cristiano ha mai accettato di permettere a tutti di credere in ciò che vogliono, ma che questo era invece severamente proibito. Gli altri che in un primo momento assentirono a questa proposta furono i Riformati, che affermarono che la violenza e le armi non promuovono la diffusione della religione. Essi dissero che la maggior parte dei maestri dell'antichità erano contrari alla costrizione della coscienza, che la spada del magistrato deve essere usata contro coloro che sbagliano, non contro coloro che credono in modo sbagliato, perché Dio non ha concesso a nessun essere umano il potere di fare leggi al di sopra della coscienza. Infine, hanno affermato che l'ammissione di diverse religioni determina stabilità duratura sulla terra. […] I cattolici hanno controbattuto facendo notare che in effetti i Riformati in passato aderivano a questa visione contraria, ma che ora sono cambiati e sono in pieno accordo con loro sul tema della costrizione della coscienza e del divieto di professare più di una religione. Inoltre, concordano sul fatto che ciascuno considera la propria religione come quella vera e la religione dell'altro come falsa (traduzione nostra)» [*The Catholic says no to the proposition of freedom of conscience and the permission of the exercise of more than one religion. He calls it blasphemy if someone dare speak against the canons and says that no Christian prince has ever agreed to allow everyone to believe what they want, but that this was strictly forbidden instead. The others who at first said yes to this proposition were the Reformed, who asserted that violence and weapons do not promote the spread of religion. They said that most of the teachers of old were against the constraint of conscience, that the magistrate's sword is for use against those who do wrong, not those who believe wrongly, because God did not grant to any human being the power to make laws over conscience. Finally they said that the admission of several religions is the cause of lasting stability in the land. […] The Catholics countered by making the point that indeed the Reformed formerly adhered to this contrary view but that they have now changed and are in full agreement with them on the topic of the constraint of conscience and the prohibition of more than one religion. Furthermore, they agree in that each regards his own religion as the true one, and the other's religion as false*] (Dirck Volkertszoon Coornhert, *Synod on the Freedom of Conscience*. *A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the City of Freetown*, cit. pp. 135-136).

Beza tra l'eresia – sul cui contenuto solo la chiesa può esprimere un giudizio – e la persona che si è "macchiata" dell'eresia – che deve invece essere punita dal magistrato civile –, Coornhert fa pronunciare a Gamaliel le seguenti parole:

> […] Ma più piccoli sono i pericoli, meglio è. Non dovremmo rischiare un pericolo maggiore per evitarne uno minore, ed è una follia scambiare un male incerto con uno certo. È come saltare da una nave per annegare nel mare, per paura che la nave affondi. Non è forse un pericolo minore e più piccolo nella questione in oggetto uccidere l'eresia per mezzo della verità, salvando così l'eretico, piuttosto che abusare della spada del magistrato per uccidere alcuni cari membri di Cristo? Trasformare le autorità in guardiani fedeli, affinché le pecorelle innocenti non vengano danneggiate dai lupi, piuttosto che trasformare le autorità in lupi divoratori tra il gregge innocente e indifeso di Cristo[316]? [traduzione nostra]

In secondo luogo, una rigorosa circoscrizione delle prerogative del potere civile: prevedendo il divieto assoluto per i magistrati civili di intervenire sul piano della coscienza dei singoli individui, Coornhert intende avanzare infatti una confutazione definitiva della legittimità delle *politiche religiose* intraprese dall'autorità politica. Ciò emerge con chiarezza in particolare nelle ultime tre sessioni che compongono il dialogo, le quali affrontano non a caso la questione della libertà di coscienza sulla base della relazione tra autorità ecclesiastica e autorità civile[317]. In proposito, – come correttamente evidenzia ancora Voogt – è

[316] Ivi, p. 120: «*But the smaller the dangers, the better. We should not risk a greater danger in order to avoid a lesser one, and it is foolishness to exchange an uncertain evil for a certain one. That is the same as jumping from a ship to drown in the sea, out of fear that the ship will sink. Is it not a smaller and lesser danger in the issue at hand to kill the heresy by means of the truth, thus saving the heretic, rather than to abuse | the magistrate's sword in order to kill some dearly bought members of Christ? To turn the authorities into faithful guardians so that the innocent little sheep are not harmed by the wolves, rather than to turn the authorities into devouring wolves among the innocent and defenseless flock of Christ?*».

[317] Le ultime tre sessioni vertono rispettivamente sulla risoluzione delle seguenti questioni: «Se sia in accordo con le Scritture che le autorità religiose cerchino l'aiuto del magistrato per sostenere la loro dottrina»; «Sul denunciare la misericordia, lodare severità e raccomandare lo spargimento di sangue nelle questioni di fede»; «Se sia giusto che le autorità religiose affermino alle autorità civili che esse hanno il dovere verso Dio di uccidere alcune persone per ragioni religiose».

significativo che nella diciassettesima sessione sia il delegato riformato a sostenere con forza che il magistrato civile «non dovrebbe essere usato per punire la devianza dottrinale o incitato alla repressione spietata e allo spargimento di sangue in materia di fede»[318], e ciò non soltanto perché non è questo il compito dell'autorità secolare, ma perché la difesa della comunità dei fedeli richiede il ricorso ad armi spirituali e non certo al braccio armato del potere civile:

> I principi che non sono soddisfatti della giurisdizione che Dio ha dato loro superano i loro limiti quando si arrogano violentemente la giurisdizione che Dio ha riservato solo a se stesso. Per tali principi non è sufficiente avere il controllo assoluto sui corpi e sui beni dei loro sudditi: cercano anche di prendere il controllo delle anime di queste persone infelici, che in realtà sono proprietà di Cristo. Quindi, non soddisfatti della terra, come i giganti vogliono anche prendere d'assalto i cieli. Questa è un'ingiustizia, perché la fede non può essere acquisita, né può essere tolta o protetta dalla spada fisica. […] Perché il regno di Cristo non è di questo mondo. Perciò i principi non devono vantarsi di essere protettori della Chiesa di Cristo, poiché questa Chiesa non deve essere protetta con le armi. Ma chi vuole essere un protettore della Chiesa prenda la spada di Paolo e degli altri apostoli e martiri, non la spada di un Augusto o di Nerone. Perché gli imperatori proteggono le città e i villaggi con le loro spade fisiche, ma gli apostoli proteggono la Chiesa con una spada spirituale, cioè con la parola del Vangelo e con il loro sangue che è la loro testimonianza della parola. […] In effetti, la religione deve essere protetta, non portando a morte le persone, ma con gli ammonimenti. Non con la crudeltà, ma con la pazienza. Non con la rabbia, ma con la fede. Da una parte ci sono i mezzi inappropriati, e dall'altro lato ci sono i mezzi giusti. È necessario che nella religione si usino i mezzi giusti e non quelli inappropriati. Perché se si cerca di proteggere la religione con lo spargimento di sangue, la tortura o la malvagità, allora invece di proteggere la religione essa sarà contaminata e danneggiata. Infatti, nulla è volontario come la religione, e non appena

[318] G. Voogt, *Introduction,* in Dirck Volkertszoon Coornhert, *Synod on the Freedom of Conscience*, cit., p. 19 (traduzione nostra).

> il cuore del credente si allontana, la religione non c'è più e smette di essere tale. Il mezzo corretto, quindi, consiste nel proteggere la religione con la sopportazione o con la morte. In questo modo la fede rimane illesa, il che è cosa gradita a Dio e accresce il rispetto per la religione[319]. [traduzione nostra]

Nel complesso, quindi, come ribadisce Gamaliel nella diciannovesima e ultima sessione, è bene che l'autorità civile si «accontenti della spada che Dio le ha dato»[320], ovvero che accetti che la sua funzione prevede di vigilare sulla legge civile e di punirne i violatori, e che il suo unico dovere in materia religiosa consiste nel «proteggere i pii dalla violenza degli altri»[321], garantendo dunque un equo e pacifico confronto tra le diverse posizioni religiose. Nessun'altra ingerenza intorno a questioni che coinvolgono la libera coscienza dei singoli può essere ammessa perché, contrariamente a quanti sostengono che il controllo politico delle scelte religiose è indispensabile al fine di prevenire derive anarchiche e conflittuali all'interno della comunità politica, è invece proprio la coercizione religiosa a scatenare continue ribellioni e guerre senza fine[322]. Ritenere, infatti, di poter porre fine alle dispute teologiche attraverso il supporto delle armi dell'autorità secolare non è soltanto illusorio ma anche socialmente pericoloso, giacché in questo modo si dà adito a ipotesi di risoluzione violenta anche di quelle controversie che esulano dal campo strettamente teologico:

> La dottrina teologica non può essere discussa con la spada. Altrimenti, se i teologi riusciranno a convincerla a promuovere i loro insegnamenti con la spada, il medico oserà in seguito chiedere allo stesso modo che lei protegga la sua opinione contro l'opinione di altri medici, e il dialettico, il retore e altri praticanti delle arti liberali faranno lo stesso. Ora, se non è possibile risolvere queste questioni con la spada, tanto più questo è vero in teologia, poiché essa concerne lo spirito e la

[319] Dirck Volkertszoon Coornhert, *Synod on the Freedom of Conscience*. *A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the City of Freetown*, cit. pp. 192-193.
[320] Ivi, p. 225.
[321] *Ibidem.*
[322] Ivi, p. 226.

> comprensione di ciò che è nella mente dell'uomo. E se un medico può dimostrare adeguatamente la sua dottrina con la sua scienza, senza il sostegno del magistrato, perché un teologo non dovrebbe essere in grado di fare lo stesso? Cristo può farlo, gli apostoli possono farlo e anche i loro seguaci saranno in grado di farlo. Protegga i corpi dei pii con la sua spada fisica. La spada non può toccare l'anima[323]. [traduzione nostra]

Riportando nuovamente la nostra attenzione all'acceso confronto che vide opposti Coornhert e Lipsio, crediamo sia ragionevole affermare che la violenza delle invettive subite e la gravità delle insinuazioni a suo carico indussero il brabantino a difendersi pubblicamente con la pubblicazione dell'*Adversus dialogistam liber de una religione*. Un saggio "violento", come ha giustamente rimarcato Tiziana Provvidera, che «per linguaggio e contenuti mal si accorda con l'atteggiamento di impassibilità e sopportazione tipico del saggio stoico»[324], e nel quale Lipsio argomenta ulteriormente le tesi da lui già sostenute con convinzione in particolare nei capitoli II, III e IV del libro IV della *Politica.*

Per quanto concerne l'attribuzione al sovrano di «*funzioni di controllo in materia di religione, allo scopo di tutelarla*», il brabantino ribadisce che sono le «Sacre Scritture, i suoi interpreti e la stessa ragione»[325] a confermare la bontà di un simile postulato. A nulla vale dunque l'obiezione di Coornhert secondo cui «*l'autorità ecclesiastica e quella politica sono separate*»[326], in quanto non solo essa non ne coglie i reali propositi, ma interpretata rigidamente finisce per

[323] Ivi, pp. 225-226: «*Theological doctrine cannot be discussed with the sword. Otherwise, should the theologians succeed in getting you to promote their teachings by the sword, the physician will later dare to request similarly that you protect his opinion against the opinion of other physicians, and the dialectician, the rhetorician and other practicians of the liberal arts will do the same. Now if you are unable to settle these matters with the sword, then how much more is this true in theology, since it concerns the spirit and understanding of what is in the mind of man. And if a physician can adequately prove his doctrine by his science, without the magistrate's support, then why should a theologian not be able to do the same? Christ can do this, the apostles can do it, and their followers will likewise be able to do it. Protect the bodies of the pious with your physical sword. That sword cannot touch the soul*».
[324] T. Provvidera, *Introduzione*, in *Opere Politiche*, a cura di Tiziana Provvidera, Vol. II, Torino, Nino Aragno Editore, 2020, pp. IX-XLIX: XXXVII.
[325] Giusto Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., Vol. II, p. 249.
[326] Ivi, p. 251.

propugnare una radicale espulsione del potere civile dagli affari ecclesiastici, e una netta svalutazione dell'autorità secolare, per nulla dissimili da quelle propagandate dall'eresia donatista:

> Io al principe non conferisco alcun diritto sulla Chiesa stessa, e auspico soltanto questo, che la preservi dalla violenza, dall'inganno, dalle sommosse e da questi mali esterni e, per quanto gli sia possibile, garantisca che vi sia pace e tranquillità nelle questioni di religione. Non deve forse egli volerlo in quanto cristiano ed avere il potere di farlo in quanto principe? Ma la tua voce risuona: *Che c'entra l'imperatore con la Chiesa?* Questo è proprio l'opinione dell'eresiarca Donato, e già in passato oggetto di condanna[327].

Anche la punizione degli eretici sediziosi deve essere letta alla luce dell'attenzione nutrita da Lipsio per la coesione del corpo sociale e della sua preoccupazione per le dinamiche conflittuali prodotte dalla divisione religiosa. Nel *De una religione*, infatti, egli precisa che interdire al sovrano di usare clemenza nei confronti degli eretici sediziosi non costituisce un segno di crudeltà, ma al contrario di cura e interesse per il benessere della collettività politica:

> Perché dunque abbiamo scritto così [che *Non vi è luogo qui per la clemenza*]? Perché è utile per il bene pubblico; perché vogliamo essere severi per il bene della religione e della giustizia; perché proprio questa è clemenza, il non essere clementi su questo punto. Togliendone di mezzo uno, noi ne salviamo molti […][328].

Se si tengono bene a mente le premesse teoriche e le finalità pragmatiche della *politica religio* lipsiana, anche la polemica sollevata da Coornhert in merito all'espressione ciceroniana utilizzata dal brabantino per descrivere il trattamento da riservare agli eretici sediziosi perde poi di reale consistenza[329]. Non a caso nel *De una religione* Lipsio, se da un lato pare riconoscere l'infelicità

[327] *Ibidem.*
[328] Ivi, pp. 317-319.
[329] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 4, cit., Vol. I, t. II, p. 281: «*Brucia, taglia, affinché si perda un membro anziché tutto il corpo*» [*Ure, seca, ut membrorum potius aliquod, quam totum corpus intereat*].

dell'espressione[330], dall'altro ne difende con relativa agilità la fondatezza teorica, rimarcandone la natura metaforica e allusiva al vocabolario «desunto dall'antica prassi medica»[331]. L'incapacità dimostrata da Coornhert di interpretare correttamente il senso della citazione permette però al brabantino di precisare ulteriormente la posizione da lui assunta intorno ad una questione così spinosa: emergono qui nuovamente i caratteri distintivi della *politica medica* lipsiana, ovvero la centralità di una *prospettiva prudenziale* orientata a finalità *pedagogiche* e *terapeutiche*, e l'attenzione ai *casi particolari* che strutturano la concreta dinamica sociale. Lipsio qui non può fare a meno di ribadire ulteriormente come il senso delle parole utilizzate nella *Politica* non fosse affatto quello di «mettere subito tutti al ferro e al fuoco»[332], bensì quello di punire gli eretici «secondo la gravità del crimine[333]», adeguando cioè di volta in volta la sanzione da comminare al grado di pericolosità sociale della dissidenza religiosa:

> Distinguo quattro tipi o gradi di pena da applicare a questo genere di sovversivi: la multa, l'infamia, la morte. Tutte sono utili, ma mi avvalgo di ognuna a seconda dei casi: le prime due perlopiù per i sediziosi minori, e che io ho collocato nel secondo gruppo [coloro che violano la religione nel privato]; le altre due per i sediziosi maggiori e che appartengono al primo gruppo [coloro che violano la religione pubblicamente][334].

Sono ancora una volta la *diagnosi*, la *prognosi* e la *terapia* che scandiscono il sapere e la prassi medica a fare da modello di prudenza per l'*azione politica* del sovrano. In effetti, la natura *induttiva* e *congetturale* del sapere medico richiede all'attività terapeutica di conformarsi alla dinamicità della malattia, alla costante evoluzione della condizione morbosa del paziente: in altri termini, la bontà di una scelta terapeutica non è mai valutabile in termini assoluti, bensì è sempre relativa

[330] Giusto Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., Vol. II, p. 319: «Parole nate contro i disordini! Fossero andate in malora, con tutta la penna, quando le scrissi!».
[331] *Ibidem.*
[332] Ivi, p. 321.
[333] *Ibidem.*
[334] Ivi, p. 323

al decorso particolare della malattia e alla condizione particolare del malato. In questo senso, scrive Lipsio, come l'amputazione o la cauterizzazione rappresentano opzioni terapeutiche valide solo di fronte all'alternativa della morte certa del malato, così la pena di morte per gli eretici risulta ammissibile solo nel caso in cui il proliferare della dissidenza religiosa implichi la sicura disgregazione dell'unità e della coesione del corpo politico-sociale:

> Come il medico tenta ogni strada prima di giungere ad amputare o a cauterizzare, *allo stesso modo, chi tutela la legge e governa la città, deve curare le indoli più a lungo che può con le parole, e con parole garbate. Deve passare a un discorso più severo, per ancor più ammonire e per rimproverare; solo alla fine giunga alle pene, ma si limiti a quelle lievi e revocabili. Assegni il supplizio capitale soltanto ai peggiori misfatti, affinché nessuno vada a morte, se non nel caso in cui il morire giovi anche a chi muore*[335].

Molti interpreti si sono soffermati sulla disputa tra Coornhert e Lipsio, indagandone il senso filosofico da differenti prospettive interpretative. Franco Buzzi, ad esempio, ha ricondotto la polemica nel quadro più ampio della riconfigurazione dei rapporti di teologia, politica e diritto verificatasi tra il XVI e il XVII secolo[336], la quale condusse alla formazione dello Stato aconfessionale moderno: «dal punto di vista dell'esito finale, – sostiene Buzzi – le divergenti posizioni di questi due antagonisti convergono in un unico punto obiettivamente rappresentato (cioè al di là delle loro intenzioni, consce o inconsce che fossero) dall'avvento dello stato ha aconfessionale moderno»[337]. Coornhert, infatti, presentandosi «come il difensore del giudizio individuale e della libera discussione intraecclesiale»[338] finisce, da un lato, per intendere la Chiesa in senso marcatamente spiritualista, ovvero come una comunità «costituita da tutti coloro

[335] Ivi, pp. 321-323.
[336] F. Buzzi, *La tolleranza religiosa come problema politico in Giusto Lipsio*, in Id., *Teologia, politica e diritto tra XVI e XVII secolo*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2005, pp. 185-215.
[337] Ivi, p. 215.
[338] *Ibidem.*

cui è donato lo Spirito Santo»[339] e che pertanto «non coincide mai perfettamente con nessuna istituzione confessionale cristiana»[340]; dall'altro, è indotto a pretendere il pieno rispetto da parte dell'autorità politica della libera ricerca della *vera religio* e dell'autonoma e personale adesione ad essa, inserendosi così nel solco dei processi di progressiva legittimazione della natura aconfessionale delle realtà statuali moderne. Più ambivalente è, invece, la posizione assunta da Lipsio. Come abbiamo già più volte osservato, l'esperienza diretta e indiretta della conflittualità interconfessionale allontanano il brabantino dall'ipotesi della "deconfessionalizzazione" dell'autorità civile: una volta ammessa «la funzione indispensabile esercitata dall'istituzione religiosa quale fattore di salda coesione sociale»[341], il buon sovrano lipsiano non può che garantire «l'osservanza pubblica di un unico rito ovvero di un culto legato a un'unica confessione»[342]. Tuttavia, – rileva ancora Buzzi – ad un livello più profondo «lo stato proposto da Lipsio è di fatto ormai insuperabilmente aconfessionale, nel senso che l'appoggio da esso ancora garantito alla religione non riguarda per nulla il merito o la verità della medesima, assunta come da difendere, conservare e promuovere»[343]. Detto altrimenti, della *religio* di Stato devono essere preservate «le impalcature istituzionali che concorrono al bene della società civile»[344], mentre il giudizio sull'essenza della *vera religio* è demandato, in virtù della sua assoluta libertà e insindacabilità, alla coscienza individuale di ognuno.

Stefano Visentin ha interpretato, invece, la disputa come l'esito della contrapposizione tra l'ottimismo antropologico di Coornhert e il pessimismo antropologico machiavelliano fatto proprio da Lipsio: secondo Visentin, l'uniformità confessionale e il connesso disciplinamento religioso sono imposti al brabantino dalla constatazione degli effetti nefasti esercitati dalla *superstitio* non

[339] *Ibidem.*
[340] *Ibidem.*
[341] Ivi, p. 214.
[342] *Ibidem.*
[343] *Ibidem.*
[344] *Ibidem.*

solo sui singoli individui, ma soprattutto sull'unità e sull'integrità del corpo politico e sociale. A propria volta, la facile presa della *superstitio* sugli individui rinvierebbe ad una concezione dell'uomo quale essere mediamente succube del suo sostrato passionale e, dunque, perlopiù incapace di condursi razionalmente, ragion per cui Lipsio non avrebbe potuto fondare la sua filosofia politica esclusivamente sulla naturale (e razionale) socialità degli individui[345].

Vanhassel ha visto nei ragionamenti di Coornhert i prodromi della futura affermazione dei diritti naturali individuali, ragion per cui lo ha inteso come "più moderno" – in una prospettiva di lungo periodo – rispetto a un Lipsio concentrato su un progetto di ricostruzione dell'ordine politico fondato sul disciplinamento dei sudditi, del sovrano e del nascente apparato burocratico-amministrativo[346].

Gerrit Voogt, invece, ha insistito sul fraintendimento intercorso tra i due protagonisti della disputa, i quali avrebbero entrambi inteso difendere il principio della tolleranza religiosa, sebbene da prospettive e con esisti del tutto differenti[347], riconoscendo al contempo l'insufficienza dell'opposizione tra l'immagine di un Coornhert anticipatore della modernità e quella di un Lipsio conservatore e tradizionalista[348].

Come abbiamo anticipato, benché l'ipotesi del fraintendimento sia condivisa quasi universalmente dalla critica, riteniamo che tale incomprensione non dipese da una eccessiva rigidità interpretativa del letterato di Amsterdam, ma dalla sostanziale inconciliabilità di fondo dei presupposti teorici a partire dai quali i due protagonisti della disputa presero posizione in merito al problema della tolleranza religiosa, e più in generale intorno alla relazione tra *religio* e *ratio status*, tra *libertà individuale* e *obbligo politico*. A conferma di ciò ci pare sufficiente il riferimento

[345] S. Visentin, *La disputa tra Dirck Coornhert e Justus Lipsius, ovvero l'emergenza di un'antropologia machiavelliana nell'umanesimo olandese*, cit., pp. 220-225.
[346] A. Vanhassel, *La liberté de conscience selon Juste Lipse et Dirck Coornhert*, in D. Letocha (éd), *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIe siècle européen*, Paris, Vrin, 1992, pp. 78-90.
[347] G. Voogt, *Primacy of individual conscience or primacy of the State? The clash between Dirck Volckertz. Coornhert and Justus Lipsius*, cit., pp. 1231-1249.
[348] Ivi, p. 1248.

ad un passaggio della lettera che chiude il confronto epistolare tra i due, nella quale Coornhert afferma quanto segue: «Io considero la salvezza eterna degli uomini più importante della loro prosperità materiale o di quella dello stato; perché è lo stato che esiste per il bene del popolo, e non il popolo per il bene dello stato»[349]. Si tratta a nostro parare di una vera e propria "dichiarazione di intenti", che definisce con estrema chiarezza l'orizzonte concettuale entro cui Coornhert inquadrò e risolse il problema del rapporto tra sfera spirituale e dimensione secolare, tra l'assoluta libertà sperimentabile nell'interiorità della coscienza e le limitazioni esteriori che, di contro, essa subisce nel quadro delle molteplici ed eterogenee relazioni di comando-obbedienza che costituiscono l'intelaiatura della realtà politica e sociale. Siamo poi confortati nel formulare questo giudizio dalla ricorrenza di considerazioni di questo tenore all'interno dell'intera produzione intellettuale del letterato di Amsterdam: al riguardo, è ancora Visentin a segnalare che nel *Synodus* possiamo leggere in forma più estesa il medesimo ragionamento:

> […] Il magistrato esiste per il bene del popolo, ma il popolo non esiste per il bene del magistrato. Pertanto, il popolo, la cui salvezza è in gioco, ha anche voce in capitolo. Se osano toglierle questa voce, le dispiacerà molto. O pensa che il popolo non capisca che tutti gli avvertimenti contro i falsi profeti e i farisei che abbondano in tutte le Scritture sono rivolti anche a loro? Sicuramente lo capiscono. Allo stesso modo, dovrebbero anche riconoscere che tali avvertimenti nelle Sacre Scritture sarebbero del tutto vani se il popolo fosse chiamato e tenuto [semplicemente] ad evitare o mantenere la religione che il magistrato legittimo dovrebbe proibire o imporre loro. Ma chi potrebbe credere che la saggezza divina, che non fa mai nulla invano, avrebbe dato tanti avvertimenti accurati senza motivo? Questo non può essere creduto da nessun cuore timorato di Dio. Quando questi ultimi sentono che il magistrato ordina o proibisce loro di fare qualcosa contro o per Dio, essi come gli apostoli diranno francamente al magistrato, e a

[349] Lettera di Dirck Coornhert a Justus Lipsius del 7 aprile, 1590, citata in S. Visentin, *La disputa tra Dirck Coornhert e Justus Lipsius, ovvero l'emergenza di un'antropologia machiavelliana nell'umanesimo olandese*, cit., p. 210.

> rischio della loro vita: «Se sia giusto agli occhi di Dio ascoltare te più che Dio, giudica tu». In questo modo si ottiene immediatamente il disprezzo pubblico per le leggi del governo in materia religiosa, sotto forma di inosservanza, o di una nuova e sanguinosa tirannia sulla coscienza di tutti i cristiani timorati di Dio[350]. [traduzione nostra]

L'assoluta superiorità sancita da Coornhert dell'interiorità e della sfera spirituale rispetto al mondo esteriore e alla dimensione secolare è, d'altronde, riconosciuta con lucidità anche dal già citato Gerrit Voogt, il quale sottolinea come per il polemista di Amsterdam fosse una palese manifestazione di libertinismo la scarsa attenzione dedicata da Lipsio al fenomeno religioso considerato di per se stesso:

> Se […] tutti i sudditi devono necessariamente obbedire ai comandi dei loro governi in merito alla religione, agli antichi costumi, alle istituzioni tradizionali, eccetera, allora bisogna dedurre che i cattolici fanno bene quando obbediscono al loro governo; e allo stesso modo devono sottomettersi non solo ai comandi di un cattolico, ma anche a quelli di un luterano, di un riformato, anzi, persino di un governo musulmano o pagano; e allo stesso modo il luterano deve obbedire al suo governo, sia esso riformato, cattolico o anche turco o pagano. Questo significherebbe che una religione non è migliore di un'altra e che si può ottenere la salvezza professando qualsiasi religione, per

[350] Dirck Volkertszoon Coornhert, *Synod on the Freedom of Conscience*. *A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the City of Freetown*, cit., pp. 188-189: «*The magistrate exists for the sake of the people, but the people do not exist for the sake of the magistrate. Therefore the people, whose salvation is at stake, also have a voice in the matter. If they dare take this away from them, it will greatly displease them. Ordo you think that the people do not understand that all the warnings against false prophets and Pharisees that abound throughout Scripture were also addressed to them? Surely they do. Likewise they would also have to see that such warnings in Holy Scripture would be entirely in vain if the people were meant and supposed [simply] to avoid or maintain the religion that the lawful magistrate should forbid or enjoin upon them. But who could believe that divine wisdom, which never does anything in vain, would have given so many careful warnings for no reason? This cannot possibly be believed by any God-fearing hearts. When the latter hear the magistrate order or forbid them to do something against or for God, like the apostles they will frankly tell the magistrate, at the risk of their lives: "Whether it is right in the sight of God to listen to you more than to God, you judge". Thus you immediately get the public disdain for the government's laws in religious matters, in the form of non-compliance, or a bloody and new tyranny over the conscience of all God-fearing Christians*».

> quanto falsa o idolatra possa essere. E ciò costituirebbe una manifestazione di radicale libertinismo, e una scarpa che si adatta a qualsiasi piede[351]. [traduzione nostra]

Assegnando alla salvezza e alla libertà della coscienza umana un valore di gran lunga superiore rispetto all'obiettivo della conservazione dell'unità politica dello Stato, Coornhert dovette dunque scorgere nella riflessione lipsiana un ribaltamento radicale della propria gerarchia valoriale, il quale implicava al contempo un grave disconoscimento della genesi rivoluzionaria della stessa religione cristiana: rammenta in proposito ancora Voogt che, nella prospettiva del polemista di Amsterdam, l'attribuzione all'autorità politica di una funzione di controllo del culto, prevedendo una chiara limitazione della libertà della coscienza di fronte ai dettami della legge civile, costituiva una delegittimazione dell'origine storica del cristianesimo, giacché Cristo stesso si presentava agli occhi del potere civile e delle istituzioni religiose dominanti come un disturbatore della pace pubblica[352]. Nel complesso, quindi, la strenua difesa da parte di Coornhert della *libertas religionis* non può essere intesa come segno della sua adesione alle prospettive

[351] Dirck Volkertzoon Coornher, *Proces van ketterdoden*, cit., fol. 1x-d, citato in G. Voogt, *Primacy of individual conscience or primacy of the State? The clash between Dirck Volckertz. Coornhert and Justus Lipsius*, cit., pp. 1241-1242: «*[I]f - as it has pleased J. Lip. to write here - all subjects must needs obey the commands of their governments, according to the religion, ancient customs, traditional institutions etc., then one has to infer that the Catholics do well when they obey their government; and likewise submit not only to the commands of a Catholic, but also to those of a Lutheran, Reformed, indeed even of a Muslim or pagan government: and likewise the Lutheran has to obey his government, be it Reformed, Catholic, or even Turkish or pagan.... This would mean that one religion is not any better than another one, and that one can attain salvation in any religion, no matter how false or idolatrous it might be. And this would be complete Libertinism, and a shoe that is made to fit any foot*» [*Qf anders, indien alle ondersaet zijn Overheydts ghebieden, nae des landts Religie oude ghewoonten, vaderlijcke inzettinghen, etc. (zoot J. Lip. hier belieft heeft te schrijven) schuldigh is te ghehoorsamen: zoo moet men immers zegghen dat de Catholycken wel doen als sy heur Overheydt, daer onder zy woonen, ghehoorzamen: ende alsoo niet alleen Catholijcken, maer ooc Lutersche, Gereformeerde,ja ooc Machomeetsche of Heydensche Overheyds gheboden onderdanigh zijn: zoo mede de Luthersche d'overheydt daer sy woonen, al waer die Ghereformeert, Catholijck, jae Turcx of heydens.... Dit waer gheseyt dat d'een Religie niet beter is dan d'ander, en datmen in alle religien, hoe valsch ende afgodisch die oock zy, saligh wort. Ende dit waer volmaeckte Libertinerie ende een schoe te pas ghemaect tot alle mans Voe*].

[352] G. Voogt, *Primacy of individual conscience or primacy of the State? The clash between Dirck Volckertz. Coornhert and Justus Lipsius*, cit., p. 1242.

dell'indifferentismo e del relativismo religioso. Al contrario, la *libertas religionis* e la pluralità confessionale costituivano dal suo punto di vista condizioni politico-sociali imprescindibili in vista dell'instaurazione in seno alla comunità dei processi di definizione e di riconoscimento collettivo dei contenuti della *vera religio*, ragion per cui – stante l'assoluta preminenza dell'autentica dimensione religiosa – risultava del tutto privo di giustificazione il loro sacrificio in nome dell'unità e della coesione del corpo sociale.

Riteniamo che una più attenta considerazione di questi passi possa dimostrare come Coornhert continuasse a ragionare nel solco dei quadri simbolici del cristianesimo medievale e quanto ancora egli dipendesse dalle categorie teologico-politiche medievali affermatesi nel contesto della lotta per le investiture[353]. La nostra ipotesi interpretativa poggia, infatti, sulla convinzione secondo cui il sistema concettuale teologico-politico affermatosi in seguito alla lotta per le investiture risolvesse la questione della separazione e della relazione tra dimensione secolare e dimensione spirituale attraverso un'immeditata subordinazione della prima alle logiche della seconda. Detto altrimenti, il *politico* veniva sì distinto dal *religioso*, ma continuava a trovare in esso il fondamento ultimo della sua legittimità. È nostra opinione che le affermazioni di Coornhert sopra riportate comprovino come questa subordinazione del *secolare* allo *spirituale* fosse ancora pienamente operativa nella sua concezione del *politico* quale ordine in tutto e per tutto *religiosamente fondato* e *religiosamente orientato*. Se, dunque, Coornhert fraintese (nel senso appena definito) il senso ultimo della *politica religio* lipsiana, è necessario da parte nostra evitare di incappare nel medesimo errore, opponendo alla superiorità della sfera spirituale sancita da Coornhert il presunto primato della dimensione secolare avanzato da Lipsio. L'esame svolto sino a questo punto ci impedisce, infatti, di intendere l'operazione

[353] Se ciò fosse dimostrato avremmo un'ulteriore conferma a favore della tesi della coesistenza nella prima età moderna, se non addirittura della sovrapposizione, di sistemi simbolici alternativi, il che costituirebbe altresì una confutazione definitiva dell'immagine semplicistica della modernità quale cesura subitanea e radicale rispetto agli orizzonti simbolici e concettuali del passato.

intellettuale messa in campo da Lipsio alla stregua di un semplice ribaltamento della logica gerarchica[354] sottesa alle considerazioni di Coornhert, e ci induce a leggervi piuttosto il passaggio ad una logica altra: quella fondata, appunto, sulla polarizzazione di mondo esterno e mondo interno, e su di una perlomeno implicita autonomizzazione della sfera politica e della sfera religiosa.

In conclusione, abbiamo potuto constatare come la politica religiosa lipsiana, pur partendo da presupposti largamente condivisi dai fautori della tolleranza religiosa, sia approdata su posizioni antitetiche rispetto al pluralismo religioso tendenzialmente propugnato da questi ultimi. Tale dissonanza può forse essere spiegata riprendendo una considerazione svolta nella parte iniziale del presente capitolo, quando cioè abbiamo riconosciuto a Lipsio il merito di aver inteso il fenomeno religioso non solo quale vincolo fondamentale della vita associata, ma anche come uno dei più pericolosi fattori di disgregazione della comunità politica: e ciò in virtù del riconoscimento, al fondo della comune esperienza religiosa, di una dinamica pulsionale/passionale foriera di conseguenze radicalmente antisociali. La coscienza di questa strutturale contraddittorietà del fenomeno religioso, da un lato, gli impedì di propugnare la via del pluralismo religioso, la quale avrebbe non solo implicato un contraddittorio disconoscimento della funzione politico-sociale della *religio*, ma sarebbe entrata in contraddizione con quel "pessimismo antropologico" di matrice machiavelliana che Lipsio aveva fatto proprio; dall'altro, tale consapevolezza lo oppose a coloro che affrontavano la questione della tolleranza da una prospettiva esclusivamente religiosa, e non politica. È ciò che accadde con Coornhert, il cui intento prioritario non era certo la conservazione dell'unità politica dello Stato e del maggior grado possibile di coesione del corpo sociale, ma la definizione collettiva dei contenuti della *vera religio.* Processo, quest'ultimo, che a suo parere solo il pacifico confronto tra diverse realtà confessionali avrebbe potuto stimolare. Anche in questo caso la via scelta da Lipsio fu, invece, quella della polarizzazione tra lo *spazio pubblico* e

[354] Logica gerarchica che, in ogni caso, svolse una funzione tutt'altro che irrilevante nella riflessione etico-politica lipsiana considerata nel suo complesso.

politico della *collettività* e lo *spazio privato* e *interiore* della *coscienza individuale*. Pare evidente, infatti, come l'attenzione posta da Lipsio al valore sociopolitico degli elementi rituali del culto, alla loro *forza unificante,* andasse di pari passo con un'opera di neutralizzazione delle dinamiche passionali soggiacenti alla comune esperienza religiosa che erano alla base dei conflitti identitari di religione del suo secolo. Neutralizzazione che Lipsio cercò di conseguire anche attraverso la dislocazione dei contenuti veritativi della *religio* dalla dimensione pubblica della comunità politica a quella privata della libera coscienza individuale.

CAPITOLO III

PEDAGOGIA POLITICA E ANTROPOLOGIA MACHIAVELLIANA: CONTAGIO PASSIONALE, MANIPOLAZIONE DELLE PASSIONI, IMITAZIONE DELLA VIRTÙ

SOMMARIO: 3.1 PREMESSA: MACHIAVELLI NELLA *POLITICA* E NEI *MONITA*; 3.2 *VIRTUS* E *PRUDENTIA* LIPSIANA; 3.3 UN "MACHIAVELLISMO BEN TEMPERATO": *PRUDENTIA MIXTA*, LICEITÀ E FORME DELLA FRODE NEL IV LIBRO DELLA *POLITICA*; 3.4 L'ANTROPOLOGIA MACHIAVELLIANA DELLA «*MALA CONTENTEZZA*»: PASSIONI ACQUISITIVE, RICONOSCIMENTO E DISORDINE SOCIALE; 3.5 LA STRUTTURA MIMETICA DEL DESIDERIO: IMMAGINAZIONE, CONTAGIO PASSIONALE E *DISCIPLINAMENTO DEL VISIBILE*.

3.1 *Premessa: Machiavelli nella* Politica *e nei* Monita *di Giusto Lipsio*

La disamina svolta nei due capitoli precedenti ha messo chiaramente in luce come il duplice processo di riconfigurazione della soggettività e di riforma complessiva degli *ordines* esteriori – e di conseguenza l'intero programma lipsiano di profonda riscrittura del rapporto che intercorre tra rinnovata soggettività e mondo esterno – si rivolga essenzialmente alla dimensione passionale dell'uomo. Prendendo le mosse dall'esperienza limite del *bellum civile*, abbiamo innanzitutto riscontrato l'impossibilità di scindere nettamente all'interno della riflessione lipsiana i programmi di *riordinamento* della comunità politica dai progetti di *formazione*/*riformazione/disciplinamento* degli individui che la compongono. E ciò non soltanto perché la destrutturazione radicale dell'ordine comunitario prodotta dal *bellum civile* e dalla conflittualità religiosa finisce inevitabilmente per minare l'integrità interiore dei soggetti che sono parte integrante della comunità politica, ma anche perché in assenza di una decisa azione *riformatrice* del sostrato passionale individuale e delle dinamiche passionali intersoggettive non può darsi alcuna riforma degli *ordines esteriori* capace di salvare l'ordine politico dallo spettro del collasso o, quantomeno, di farlo risorgere dalle sue ceneri.

Quanto appena detto ci conduce direttamente alla seconda acquisizione cui siamo pervenuti nel corso della presente ricerca. È apparso infatti evidente come, nella prospettiva dell'umanista brabantino, tanto i fenomeni di destrutturazione dell'unità dell'ordine politico quanto quelli di disarticolazione dell'integrità del sé rinviino, in ultima istanza, ad una matrice di tipo passionale: il che equivale a dire che le diverse manifestazioni di conflittualità, che investono con forza distruttiva l'integrità interiore del soggetto e l'universo delle relazioni intersoggettive, celano sempre all'origine un fenomeno di assoggettamento della *ratio* al giogo di un retroterra passionale privo di ogni controllo.

Ciò ha trovato immediato riscontro nell'esame del I libro del *De constantia*, che non a caso si apre con Langio che suggerisce al suo interlocutore di fuggire non la

«patria ma le passioni»[1], così da poter «fermare e formare l'animo in modo tale che la quiete sia per noi anche nei turbamenti e la pace in mezzo alle armi»[2]: in assenza di un preventivo *esercizio di disciplinamento e autogoverno del proprio sostrato passionale*, il tentativo del giovane Lipsio di rifuggire dai turbamenti causati dai dissidi civili è destinato all'inconcludenza, giacché – come argomenta ancora Langio – ritenere che il fuggire e il peregrinare possano in qualche modo sanare una "malattia" che promana dall'animo stesso equivarrebbe a credere all'esistenza di una «qualche regione [della terra] che temperi la paura, che raffreni la speranza, che espella questo cattivo umore dei vizi dal quale siamo imbevuti»[3].

Abbiamo, inoltre, potuto constatare come il rimando critico alla dimensione passionale non si limiti a queste sole annotazioni preliminari, ma costituisca il movente principale dell'invito di Lipsio all'esercizio della *constantia*, la sola forza in grado di condurre il *sé scisso e abbattuto* sulla via della guarigione, affrancando l'animo dalla tirannia delle passioni e riconducendolo al «legittimo dominio» della *ratio*[4]. Che il libero e incontrollato *gioco delle passioni* rappresenti per il brabantino lo scenario meno idoneo per la *costruzione* di «un animo retto» e capace di non lasciarsi «esaltare né abbattere dalle cose esterne e fortuite»[5], ha poi trovato un'ulteriore e definitiva conferma nella definizione delle passioni della *simulazione*, della *pietà* e della *compassione* quali principali e più pervicaci ostacoli ad un corretto esercizio della *constantia*[6].

[1] Giusto Lipsio, *La costanza*, I, 1, cit., p. 80.
[2] *Ibidem.*
[3] Ivi, I, 2, p. 82.
[4] Ivi, I, 3, pp. 84-85: «[…] Cambia piuttosto l'animo che, una volta sottratto al dominio legittimo della ragione, hai malamente affidato alle passioni. Dalla corruzione di quello deriva questa disperazione, dal vizio di quello quel languore. È necessario che tu muti l'animo, non di luogo. E fare in modo non di essere altrove, ma di essere diverso. […] Cosa importa l'esser venuto in luoghi pacifici se porti con te la guerra? In mezzo alla quiete i turbamenti ti stanno intorno e persino in te stesso. Combatte infatti e combatterà sempre con sé quest'animo discorde, desiderando, fuggendo, sperando e disperando. E come quelli che per paura volgono le spalle e maggiormente si espongono al pericolo, essendo disarmati e girati di spalle, così questi vagabondi e queste reclute per i quali mai ci fu guerra con le passioni, ma solo fuga».
[5] Ivi, I, 4, p. 86.
[6] Ivi, I, 8, p. 95: «Tra le scaramucce inoltre tre passioni sono da abbattere col primo attacco (per dirla con gli antichi) fortemente nemiche della nostra costanza: la simulazione, la pietà, la compassione».

Abbiamo poi potuto riconoscere come anche la decostruzione del *bellum civile* e della *conflittualità religiosa*, condotte da Lipsio nei libri IV e VI della *Politica*, rinvii, in ultima istanza, a ragioni di ordine pulsionale/passionale: da un lato, abbiamo osservato come il soggiogamento delle dinamiche relazionali della comunità politica alle logiche proprie delle *passioni acquisitive* e delle *passioni del riconoscimento* accomuni le tre «cause prossime» del *bellum civile*, ossia la *degenerazione faziosa del corpo sociale*, la *sedizione* e la *tirannide*; dall'altro, abbiamo altresì individuato il fondamento ultimo del rifiuto lipsiano della prospettiva della pluralità confessionale nella riconduzione della conflittualità religiosa all'*ardore religioso*, ovvero al fattore pulsionale/passionale che maggiormente condiziona il rapporto che i singoli individui e le collettività instaurano con la dimensione religiosa.

L'insistenza di Lipsio intorno alle radici pulsionali/passionali del disordine interiore e del disordine sociale si rivela a tal punto costante e pervasiva, che si può facilmente essere indotti a concludere che nella riflessione dell'umanista brabantino *conservazione politica* e *governo* e *autogoverno delle passioni* si sovrappongono fino quasi a confondersi e identificarsi del tutto. In verità, è nostra opinione che una corretta ricostruzione della prospettiva teorica assunta dal brabantino non possa limitarsi a registrare la pressocché assoluta inestricabilità di tale intreccio, ma debba invece spingersi a intendere l'adesione di Lipsio all'*orizzonte teorico della conservazione politica* come la naturale e logica conseguenza della presa d'atto delle ripercussioni disgreganti e autodistruttive che inesorabilmente scaturiscono da una dinamica passionale non sottoposta ad un rigoroso esercizio di autogoverno e a pratiche scrupolose di controllo e disciplinamento.

Se la declinazione lipsiana della *conservazione politica* in *teoria e prassi del governo e autogoverno delle passioni* non costituisce di per sé causa di particolare stupore – d'altronde si tratta di un tema che non soltanto attraversa l'intera tradizione stoica, ma che occupa un posto centrale anche nelle moderne teorie del disciplinamento sociale, il filone teorico che più di tutti ha ridestato l'interesse per

la figura e per il pensiero dell'umanista brabantino –, tale acquisizione non esaurisce certamente il nostro interesse nei confronti dei caratteri che complessivamente definiscono la concezione lipsiana della natura della dimensione passionale.

In effetti, abbiamo sin qui ricondotto il doppio movimento di *riconfigurazione della soggettività* e di *rifondazione degli "ordini esteriori"* all'esigenza di meglio tutelare l'integrità del sé e l'unità dell'ordine politico-sociale dalle spinte disgreganti generate da un sostrato pulsionale/passionale costitutivamente irrequieto. È però a questo punto necessario vagliare i presupposti antropologici di una simile connotazione negativa della sfera passionale. Siamo certi che si tratti di uno snodo cruciale nell'economia del presente lavoro, giacché soltanto la risoluzione di tale quesito consentirà di cogliere appieno il nucleo profondo dell'antropologia politica del brabantino: nucleo dal quale – come abbiamo avuto modo di anticipare nel primo capitolo – si dipanano sia la *pars destruens* che la *pars costruens* del suo programma etico-politico, e senza il quale risulterebbe vano ogni tentativo di armonizzare, o perlomeno conciliare, gli aspetti a prima vista più contraddittori della sua riflessione filosofica.

È altresì nostra convinzione che un simile proponimento potrà essere pienamente perseguito ricercando i presupposti di tale connotazione negativa della dinamica passionale non soltanto nella tradizione stoica ma anche, se non soprattutto, nella riflessione antropologica e politica di Machiavelli. Per suffragare la bontà di questa tesi è, però, necessario saggiare in via preliminare l'estensione e l'intensità dell'influenza esercitata dalle opere del Segretario fiorentino, e in particolare dal *Principe*, sulla teoria politica di Giusto Lipsio.

Ora, che la *Politica* di Lipsio sia pressocché integralmente attraversata da un sotterraneo e serrato confronto con alcuni dei principali assi portanti della riflessione politica machiavelliana trova conferma non solo nell'*incipit* stesso dell'opera, ma anche nell'esame della liceità della *prudenza mista* e della *frode*, condotto da Lipsio in *Politica* IV, 13 e 14: capitoli nei quali il richiamo parzialmente critico alla posizione assunta da Machiavelli risulta lampante.

Procediamo, dunque, analizzando più dettagliatamente questi due importanti luoghi dell'opera dell'umanista brabantino. Innanzitutto, non può non colpire, per rarità ed eccezionalità, la scelta del brabantino di esprimere pubblicamente il suo apprezzamento per l'acutezza della riflessione machiavelliana: se si tiene a mente il pesante giudizio di condanna morale che gravava sulla figura del Segretario fiorentino, e se si considerano poi le successive "peripezie editoriali" cui andò incontro la *Politica* a partire dalla sua momentanea inclusione nell'Indice, appare chiaro come la decisione di Lipsio di collocare nell'apertura della sua principale opera politica un elogio dell'acutezza di ingegno dimostrata da Machiavelli con la composizione del *Principe* non fosse niente affatto incidentale, ma costituisse una vera e propria dichiarazione preliminare di intenti. In altri termini, l'impressione è che con questo inaspettato esordio Lipsio intendesse esplicitare sin da subito l'atteggiamento di «*accettazione critica*»[7] che avrebbe assunto nei confronti della riflessione politica machiavelliana nel prosieguo delle sue argomentazioni.

Esaminiamo quindi più approfonditamente la struttura di questo primo rimando a Machiavelli posto nell'*incipit* della *Politica*. Come abbiamo anticipato, nella sezione preliminare dedicata all'esposizione della forma e dell'intento dell'opera[8], Lipsio, dopo aver indicato nella formazione dei «regnanti nell'arte del governo»[9] lo scopo principale della *Politica*, sofferma brevemente la sua attenzione su coloro che lo hanno preceduto in un simile intento: sebbene il brabantino ammetta che già gli antichi maestri – e più di tutti Platone e Aristotele – si siano cimentati con egregie fortune nell'educazione alle arti di governo[10], ciononostante questi si sono occupati di esaminare lo «*Stato nel suo complesso e in generale*»[11], mentre egli

[7] L'espressione è tratta da D. Taranto, *Giusto Lipsio*, in *Enciclopedia machiavelliana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014: https://www.treccani.it/enciclopedia/giusto lipsio_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/.
[8] La sezione in questione rientra nei *preliminari dell'opera* ed è intitolata *De Consilio et Forma Nostri Operis* («Intento e forma dell'opera» secondo la traduzione italiana).
[9] Giusto Lipsio, *La Politica*, *Intento e forma dell'opera*, cit., Vol. I, t. I, p. 19.
[10] *Ibidem*: «*Non posso negare che molti prima di me l'abbiano fatto egregiamente* [*istruire i regnanti nell'arte del governo*], *e soprattutto gli antichi, tra i quali Platone e Aristotele meglio di chiunque altro, seppure il secondo più del primo* […]».
[11] Ivi, p. 21.

intende concentrare i suoi sforzi analitici esclusivamente su «*una parte di questa sconfinata materia*»[12], quale è appunto il principato. Tema, quest'ultimo, che non può tuttavia essere approfondito facendo affidamento sulla sola lezione degli antichi: non soltanto perché pare essere stato oggetto di specifica trattazione da parte del solo Senofonte[13], ma soprattutto perché intorno a questa specifica materia «*quel che è comune alle pratiche che furono degli antichi, se non dei barbari, per nulla è conforme a questo nostro tempo*»[14].

Se l'inservibilità della riflessione politica antica rappresenta di per sé una prima grave complicazione per il successo di tale impresa intellettuale, risulta al contempo sconfortante e stimolante l'amara constatazione della generale ignoranza che, secondo Lipsio, affligge i contemporanei che si sono cimentati nell'analisi della natura del principato. In un panorama intellettuale composto perlopiù da «ignoranti e ciarloni»[15], l'unica eccezione pare essere appunto rappresentata dall'«ingegno, acuto, sottile, vivo»[16] di Machiavelli, al punto che il brabantino si affretta a dichiarare di tenerlo «in non poco conto», benché soggiunga immediatamente che questi, «prendendo intenzionalmente la scorciatoia dell'utile immediato»[17], deviò troppe volte dalla strada maestra che prevede di guidare il sovrano sulla strada della *virtù* e all'*onore*[18].

Non è questa l'unica esplicita menzione *criticamente positiva* di Machiavelli all'interno della *Politica*. Il capitolo XIII del libro I, incentrato sull'esame della

---

[12] *Ibidem.*
[13] *Ibidem*. Peraltro, una trattazione per nulla chiara ed esauriente secondo il giudizio di Lipsio: «*Argomento* [il principato] *che, sebbene tra gli antichi sia stato oggetto di Senofonte, scrittore certo assai gradevole, tuttavia, a dire il vero, fu da questi trattato in modo per nulla chiaro ed esauriente*».
[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem*: «*Quanto poi agli scrittori che ne hanno trattato di recente, non saranno certo questi a distogliermi o scoraggiarmi dalla mia impresa. A costoro, per essere sinceri, ben si addice quell'antica sentenza di Cleobulo*: Sono per la maggior parte ignoranti e ciarloni. *Fatto salvo, tuttavia, il solo Machiavelli, il cui ingegno, acuto, sottile, vivo, tengo in non poco conto. Oh, se solo egli avesse condotto rettamente il suo principe al tempio della virtù e dell'onore! Ma troppo spesso deviò, e prendendo intenzionalmente la scorciatoia dell'utile immediato, si allontanò da quella via regia*».

liceità della cosiddetta *prudentia mixta*, ovvero di quell'esercizio di prudenza che prevede il ricorso alla *frode* – uno dei passaggi dell'opera in cui massimamente Lipsio esplicita l'intento di confrontarsi con alcune delle principali acquisizioni della riflessione machiavelliana – si chiude infatti non solo con l'ammissione dell'esistenza di «una certa *virtuosa e lodevole astuzia*»[19], ma anche con una parziale difesa del Segretario fiorentino, le cui posizioni non meritano di essere condannate «in modo così categorico»[20].

Numerosissime sono poi le consonanze non apertamente dichiarate. In proposito, si pensi a *Politica* III, 8: un capitolo che, come giustamente sottolinea la curatrice dell'edizione italiana dell'opera, «può essere letto come una discussione e una riproposizione dei temi» del XXIII capitolo del *Principe*[21]; e si pensi poi alla forte affinità dei dettami lispiani in materia di *prudentia militaris* con gran parte delle tesi sostenute da Machiavelli nell'*Arte della guerra*[22]. Ulteriori ispirazioni machiavelliane possono poi essere rintracciate, ad esempio, nell'invito alla moderazione nella prodigalità[23] avanzato in *Politica* IV, 8; nella condanna

[19] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 13, cit., Vol. I, t. II, p. 453.

[20] *Ibidem*: «Da costui [il riferimento è alla necessità di affidarsi a uomini esperti delle concrete dinamiche della vita politica] facilmente ricaveremo che quell'italiano Maculone [*Maculonum Italum*] – il quale, poveretto, da chi oggi non è bersagliato? – non sia da condannare in modo così categorico e che esiste, come disse quel santo [il riferimento è ad una massima di Basilio di Cesarea], una certa *virtuosa e lodevole astuzia*». Nel marginale, tra l'altro, Lipsio rincara la dose, asserendo che «*ci si accanisce troppo contro Machiavelli*» [*In Machiavellum nimis quidam saeviunt*] (*Ibidem*).

[21] Ivi, III, 8, cit., Vol. I, t. I, p. 241 e nota 54.

[22] D'altronde i due autori sono accomunati anche dalla scelta del *De re militari* di Publio Vegezio come fonte principale per le loro riflessioni sulla milizia. Tuttavia, è bene precisare che Lipsio si discosta da Machiavelli su un punto niente affatto irrilevante, quale l'istituzione di un esercito permanente. Innovazione centrale nel programma lipsiano di riforma militare, che si allontana dalla concezione machiavelliana della guerra come occupazione necessariamente temporanea.

[23] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 8, cit., Vol. I, t. II, p. 321: «[…] Ma ancora una volta agisci con moderazione, perché *franchezza e liberalità sono doti che, se non sono usate con misura, conducono alla rovina*. E se vorrai donare a tutti e indistintamente, quando vi si porrà mai fine? *Nessuno sarà mai sazio e la Stato andrà in rovina*. Perciò *sarai costretto a mettere mano ai beni altrui*. Il che è cosa mortale. *Né* mai *acquisterei tanto il favore di coloro a cui avrai regalato, quanto l'odio di coloro a cui avrai ritolto*». Passo da confrontare con Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVI, cit., p. 861: «[…] e però, a volersi mantenere infra li òmini el nome del liberale, è necessario non lasciare indrieto alcuna qualità di somptuosità, talmente che sempre uno principe così fatto consumerà in simili opere tutte le sua facultà, e sarà necessitato alla fine, se si vorrà mantenere el nome di liberale, gravare e' populi estraordinariamente e essere fiscale e fare tutte quelle cose che si possono fare per avere danari; il che comincerà a farlo odioso con sudditi e

della neutralità[24] presente in *Politica* IV, 9; e, ancora, nel precetto di non lasciare che sia il *princeps* a comminare personalmente le pene suggerito in *Politica* IV, 11[25].

Una parte della critica ha finito per smorzare l'eccezionalità di un simile *apprezzamento critico*, sottolineando come la stima nei confronti di Machiavelli si sia progressivamente diradata nel corso del complesso itinerario esistenziale che condusse Lipsio ad abbandonare Leida e a riconciliarsi con il cattolicesimo controriformato. L'ipotesi di un progressivo, ma deciso, riallineamento dell'umanista brabantino sulle classiche posizioni del più tradizionale anti-machiavellismo tardo-cinquecentesco sembrerebbe, in effetti, trovare conferma in

poco stimare da nessuno, diventando povero, in modo che con questa sua liberalità avendo offeso li assai e premiato e' pochi, sente ogni primo disagio e periclita in qualunque primo periculo […]».

[24] Ivi, IV, 9, cit., Vol. I, t. II, p. 349: «Grande difficoltà e quando due regni a te confinanti combattono fra loro, *ciascuno dei quali non può né vincere, né esser vinto senza tuo pericolo*. Che cosa farai? Non potrai evitare, infatti, di avere l'uno o l'altro *per alleato o per nemico*. Perché quella che alcuni *indicano come la via di mezzo e la più sicura, ossia di non fare nulla e astenersi dalle armi, non è la via di mezzo, e non è neppure una via. A che altro*, infatti, *ti condurrebbe tale risoluzione se non ad essere preda del vincitore, privo della grazia di tutti, come colui che ha atteso gli eventi al fine di conformare alla fortuna le sue decisioni?*». Da confrontare con Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XXI, cit., p. 888: «È ancora stimato uno principe, quando elli è vero amico e vero inimico, cioè quando sanza alcuno respetto si scuopre in favore d'alcuno contro a un altro; il quale partito fia sempre più utile che stare neutrale, perché, se dua potenti tua vicini vengono alle mani, o sono di qualità che, vincendo uno di quelli, tu abbia a temere del vincitore o no: in qualunque di questi dua casi, ti sarà sempre più utile lo scoprirsi e fare buona guerra, perché nel primo caso, se tu non ti scuopri, sarai sempre preda di chi vince con piacere e satisfazione di colui che è stato vinto, e non hai ragione né cosa alcuna che ti difenda né che ti riceva, perché chi vince non vuole amici sospetti né che nelle avversità non lo aiutino, chi perde non ti riceve per non avere tu voluto con le arme in mano correre la fortuna sua». Diversa però è la posizione dei due autori in merito alla condotta che il sovrano dovrebbe adottare in una simile circostanza. Per Machiavelli, infatti, «uno principe debbe avvertire di non fare mai compagnia con uno più potente di sé per offendere altri, se non quando la necessità lo stringe, […] perché, vincendo, rimani suo prigione, e li principi debbono fuggire quanto possono lo stare a discrezione di altri» (Ivi, p. 889); mentre secondo Lipsio la tutela del regno suggerisce di allearsi con il migliore se le forze in lotta sono pari, e con il più forte qualora il confronto sia impari (Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 9, cit., Vol. I, t. II, p. 351).

[25] Ivi, IV, 11, p. 387: «Per ultimo, infine, non comminare mai tu stesso la pena per i rei, e anzi non assistere di persona alle esecuzioni. Persino *Nerone*, infatti, *sottrasse lo sguardo dallo spettacolo di quei misfatti che pur aveva comandato*. Mi diletta la massima di un grande uomo: *Un principe, quando si tratta di infliggere punizioni o castighi, deve darne carico ad altri; quando di elargire premio doni, deve farlo con le proprie mani*». Da confrontare con Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XIX, cit., p. 874: «[…] Di che si può trarre un altro notabile, che li principi debbono le cose di carico fare subministrare a altri, quelle di grazia a loro medesimi».

due passaggi dei *Monita et exempla politica*. In *Monita* I, 6 Lipsio, una volta definita la *coscienza* come «un giudizio della mente, derivante dalla religione e dal timore di Dio, che approva il bene e si allontana dal male»[26], e avendola poi paragonata ad un tribunale interiore cui tutti sono chiamati a rispondere giacché «quando Dio ha plasmato l'uomo, gli ha impresso questo marchio indelebile»[27], si scaglia contro quei «cattivi maestri di politica che la ignorano o la calpestano»[28]. A ben vedere, la descrizione dei caratteri psicologici di tali *cattivi maestri* si rifà palesemente al tradizionale armamentario retorico anti-machiavelliano. Scrive, infatti, Lipsio:

> Essi ci presentano un'apparenza esteriore di virtù, ma si rifiutano di lasciar trasparire le virtù stesse. Assolutamente miserabili, non impongono questa apparenza anche alla nostra mente e alla nostra coscienza? Si velano e si trasformano in varie forme: ovunque non ci sia una vera virtù, seguirà il vizio e, di conseguenza, l'inquietudine nella mente o la paura[29]. [traduzione nostra]

Il secondo rimando critico alla figura del Segretario fiorentino si colloca, invece, in *Monita* I, 7: un capitolo tutto incentrato sulla definizione della natura della *probità* e della *costanza* – definite entrambe già nel titolo come «appropriate e

---

[26] Justus Lipsius, *Monita et exempla politica. Political admonitions and examples*, I, 6, cit., p. 233: «*Before departing from the subject of religion, I want to add some admonishment about conscience, too. How can it be defined? A judgment of the mind, stemming from religion and fear of God, which approves the good and recoils from the bad*» [*A Religione priusquam abeam, de Conscientia etiam admoneo et adnecto. Quid ea est? Ex religione et Dei metu animi iudicium ortum, bona approbans, mala abhorrens*]

[27] *Ibidem*: «*We are all called to it by that internal judge, as to a tribunal, and when God had shaped man, He stamped this indelible mark on him*» [*Omnes illuc vocamur ab interno isto iudice, velut ad tribunal, et homini formato indelebilem hunc characterem Deus impressit*].

[28] *Ibidem*: «*Bad are those teachers of politics who put it aside or trample on it*» [*Mali doctores in Politicis qui hanc seponunt aut calcant*].

[29] *Ibidem*: «*They present an outward appearance of virtue to us, but refuse to let the virtues themselves in. Utterly miserable, do they not also impose that appearance on our mind and conscience? Veil yourself and turn into various forms: wherever there is no true virtue, vice will follow, and from it, restlessness in your mind, or fear*» [*Qui externam virtutum speciem nobis ingerunt, ipsas admitti negant. Bis terque miseri, etiamne animo huic et Conscientiae imponent? Vela te et verte in varias formas: ubicumque vera virtus non est, vitium subsequetur et ex eo inquies in animo aut timor*].

necessarie per il principe»[30] – e sulla presentazione di *concrete incarnazioni storiche* di tali virtù. Qui Lipsio, dopo aver definito la *probità* come «nient'altro che una mente retta che ama la virtù senza pretese, una mente che la ama per il suo stesso bene, non per il profitto o la fama»[31], suggerisce al sovrano di conformare la propria azione di governo ai dettami della *probità* così concepita riprendendo un monito eschileo: «Sii giusto e onesto, e dalle profondità della tua mente germoglieranno consigli *onesti* [*honesta*] e *utili* [*utilia*]»[32]. Proprio l'introduzione delle nozioni di *honestum* e *utile* consente a Lipsio di prendere nuovamente le distanze dalle posizioni machiavelliane. Egli, infatti, ribadendo di non voler in alcun modo separare «l'onesto dall'utile»[33], afferma che è in errore «il maestro italiano che guida in un'altra direzione»[34]. Prosegue infatti Lipsio asserendo che questi «plasma piccoli tiranni, non re o principi legittimi»[35], e suggerisce pertanto di ignorarlo abbandonando «la simulazione e la frode, che non possono né essere forti né durare a lungo»[36].

Ora, sebbene non sia apertamente esplicitato in nessuno dei due passi ora citati, è indubbio che dietro all'immagine dei *cattivi maestri di politica* e del *cattivo maestro italiano* si stagli la figura del Segretario fiorentino: la *contrapposizione tra simulazione e reale esercizio delle virtù* e la *separazione della condotta onesta dalla condotta utile* costituiscono, infatti, due delle principali "pietre di scandalo"

---

[30] Ivi, I, 7, p. 235. Il titolo del capitolo recita «ON PROBITY AND CONSTANCY. *Both are appropriate to and necessary for the prince*» [*DE PROBITATE ET CONSTANTIA. Utramque Principi convenientem aut necessariam esse*].
[31] *Ibidem*: «*For what do I call probity? Nothing but an upright mind which loves virtue without pretence, a mind which loves it for its own sake, not for profit or fame*» [*Quid enim Probitatem appello nisi rectum et sine fuco Virtutis amantem animum quique ipsam propter ipsam, non commodum aut famam, amat?*].
[32] *Ibidem*: «*Be righteous and upright, and from the depths of your mind honourable and useful plans will grow*» [*Iustus probusque esto, et ex profunda mente pullulabunt honesta et utilia consilia*].
[33] *Ibidem*: «*For let us not separate those: the honourable from the useful*» [*Ne enim ista separemus: non, inquam, Honestum ab Utili*].
[34] *Ibidem*: «*And the teacher from Italy who leads in another direction is mistaken*» [*Et errat ab Italia doctor qui ducit alio*].
[35] *Ibidem*: «*He shapes petty tyrants, not legitimate kings or princes*» [*qui tyranniones minutos, non Reges aut Principes legitimos format*].
[36] *Ibidem*: «*Let him go away. You, remove pretence and fraud, which can neither be strong nor last for long*» [*Abeat. Tolle, tu, fucum et fraudem, quae nec valida nec diuturna esse possunt*].

dell'intera riflessione machiavelliana. A solo titolo di esempio, basti pensare a *Principe* XVIII, uno dei luoghi maggiormente noti e discussi dell'opera di Machiavelli – capitolo tra l'altro significativamente intitolato «*In che modo e' principi abbino a mantenere la fede*» –: qui, infatti, l'autore si spinge sino ad affermare non soltanto che per il principe «non è necessario avere tutte le soprascritte qualità [*pietoso, fedele, umano, intero, relligioso*], ma è bene necessario parere d'averle»[37], perché «avendole e osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile»[38].

Come anticipato, il richiamo alla necessità di rifuggire la *simulazione* e la *frode*, contraddicendo a prima vista quanto affermato da Lipsio stesso in *Politica* IV, 13 e 14, ha indotto più di un interprete a scorgere nei *Monita* l'intento di «salvaguardare il compromesso tra stoicismo ed etica cristiana "sacrificando" Machiavelli»[39]. A ben vedere, però, l'idea secondo cui nel passaggio dalla *Politica* ai *Monita* Lipsio abbia operato un completo ribaltamento di giudizio sulla figura del Segretario fiorentino, e che tale capovolgimento rispondesse all'esigenza da lui avvertita di riconciliarsi pienamente con i dettami del cattolicesimo controriformato, merita di essere quantomeno temperata. Innanzitutto, – e la stessa Tiziana Provvidera non manca di sottolinearlo – se le cose stessero semplicemente in questi termini risulterebbe non poco contraddittorio «l'atteggiamento mostrato da Lipsio in occasione della revisione di alcune parti della *Politica* voluta dalla Congregazione dell'Indice all'indomani della pubblicazione dell'opera»[40]. È risaputo infatti che Lipsio lavorò all'edizione emendata del 1596 con l'intento di discostarsi solo in minima parte dalla redazione originaria dell'opera, come testimoniano le scelte di ignorare «le obiezioni dei *consultores* riguardanti la

[37] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVIII, cit., p. 869.
[38] *Ibidem.*
[39] T. Provvidera, *Introduzione*, in *Opere Politiche*, cit., Vol. I, t. I, pp. XXXI-LXVIII: XLVII nota 60. La studiosa, inoltre, aggiunge che «l'ultima opera politica di Lipsio rispecchierebbe l'istanza propria del movimento della Controriforma di risolvere la questione del machiavellismo accordandolo con le esigenze moralistiche della rinnovata ortodossia» (*Ibidem*).
[40] Id., *Lipsio e Machiavelli. La prudenza come "ragion di Stato"*, in Id., *Etica e politica in Giusto Lipsio. Aristotelismo, cristianesimo e antiumanesimo*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2012, pp. 87-109, ivi p. 88.

religione e il culto interiore»[41] e di non espungere del tutto dal testo quanto di positivo egli aveva scritto in favore di Machiavelli[42].

Non è, però, soltanto la ritrosia nell'emendazione del testo a suggerire la persistenza di una sostanziale continuità e uniformità di giudizio intorno alla figura e alla riflessione di Machiavelli nel passaggio dalla *Politica* ai *Monita*. Un esame non superficiale dei testi lipsiani dimostra, infatti, come afflati anti-machiavelliani per nulla dissimili a quelli riscontrati in *Monita* I, 6 e 7 fossero già presenti sia nell'opera del 1589 che nelle *Annotazioni alla Politica* del 1590. Ma ciò che è ancor più rilevante è il fatto che, tanto nella *Politica* e nelle *Annotazioni* quanto nei *Monita*, Lipsio espliciti la sua presa di distanza dagli aspetti più estremi e "scandalosi" della riflessione machiavelliana (e più in generale del machiavellismo) sempre nel contesto dell'esame di particolari *virtutes*, il cui saldo e costante possesso rappresenta una delle principali finalità del programma di *formazione e autogoverno del princeps* intrapreso dal brabantino a partire dalla stesura della sua prima opera politica.

Abbiamo poco sopra potuto riscontrare come gli slanci anti-machiavelliani dei *Monita* si collochino in parti della trattazione dedicate rispettivamente alla definizione della *Conscientia* e della *Probitas*, e come questi si sostanzino, nel primo caso, in una critica radicale della *machiavelliana preferenza* per la *simulazione della virtù* in luogo del suo reale possesso ed esercizio e, nel secondo, in una aperta confutazione della *machiavelliana contrapposizione e separazione* delle nozioni di *utilità* e *onestà*. Ma argomentazioni per nulla dissimili intorno all'opportunità di un reale e non apparente possesso ed esercizio della virtù si

[41] *Ibidem.*

[42] È vero che nell'edizione emendata del 1596 è soppressa la parziale riabilitazione del «*Maculonum Italum*» e il relativo marginale (in proposito si rinvia a Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 13, cit., Vol. I, t. II, p. 453 nota 368), ma il giudizio parzialmente positivo su Machiavelli espresso nella sezione introduttiva dell'opera resta pressoché inalterato. Infatti, i marginali dell'edizione originaria del 1589 recitano: «Ammiro Machiavelli [*Machiavellus mihi vir est*]» e «Anche se talvolta non è del tutto retto [*Sed interdum haud rectus*]»; mentre l'*editio C* del 1596 riporta i seguenti marginali: «Machiavelli è acuto [*Machiavellus argutus*]» e «Ma spesso improbo [*Sed saepe pravus*]» (Giusto Lipsio, *La Politica, Intento e forma dell'opera*, cit., Vol. I, t. I p. 21 e nota 27).

possono trovare, ad esempio, in *Politica* I, 6 – capitolo anch'esso incentrato sull'esame della natura della *Probitas*, definita come «UNA CONDOTTA DI VITA INTEGRA NEGLI ATTI E NEI COSTUMI»[43]. Qui Lipsio motiva il dovere del sovrano di «amare i buoni costumi […] più nei fatti che all'apparenza»[44] rammentando al suo ideale lettore la superiorità (etica oltre che ontologica) della *realtà* sull'apparenza, dell'*essenza* sulla *simulazione*:

> *Preferisci essere retto, più che sembrarlo.* E con quel tanto lodato Catone, *mai agirai rettamente se lo farai solo per apparire retto*. […] Non voglio che tu sia *annoverato tra gli uomini illustri piuttosto che tra quelli onesti*. E neppure tra quegli uomini che *l'ambizione ha spinto a divenire bugiardi e ad avere onesto il volto più che l'animo*[45].

Che tale ammonimento costituisca agli occhi del brabantino un ribaltamento dei dettami machiavelliani risulta poi evidente alla luce di quanto si può leggere nelle *Note al Capitolo VI* delle *Annotazioni alla Politica*, nelle quali Lipsio annota la sua esortazione al *reale e non simulato esercizio della Probitas* con un giudizio su Machiavelli non meno tagliente e critico rispetto a quelli che abbiamo rintracciato nei *Monita*:

> *Preferisci essere retto, più che sembrarlo.*] Nessuno dunque dia ascolto a Machiavelli, che fa indossare al principe non so quale falsa virtù, e che ben si presti alla messa in scena. O insegnamento dannoso al principe e altrettanto ai sudditi[46]!

Un ulteriore rimando critico alla riflessione etico-politica di Machiavelli e degli epigoni del machiavellismo si trova poi nell'esame dei caratteri della *fides*, condotto da Lipsio in *Politica* II, 14: una sezione dell'opera che sin dal titolo palesa l'intenzione dell'autore di procedere nella trattazione *mettendo al bando* «*i nuovi*

[43] Ivi, I, 6, p. 105.
[44] *Ibidem.*
[45] Ivi, p. 107. I relativi marginali riportano inoltre quanto segue: «*L'onestà interiore è la sola retta* [*Interna probitas, sola proba*]»; «*E bisogna rifuggire l'apparenza* [*Et spernendi fuci*]».
[46] Giusto Lipsio, *Annotazioni alla Politica*, cit., Vol. II, p. 31.

maestri toscani»[47]. Anche l'esame di questi passaggi conferma come non sia intervenuta alcuna radicale mutazione di giudizio sul Segretario fiorentino e sul fenomeno intellettuale e culturale del machiavellismo nei sedici anni che intercorsero dalla stesura della prima edizione della *Politica* alla pubblicazione della sua ultima opera, giacché le argomentazioni elaborate qui da Lispio in difesa della *fides* si incastrano perfettamente con le considerazioni sviluppate in *Monita* I, 7: dopo aver definito la *fides* come «l'ADEMPIMENTO, PER QUEL CHE È IN NOSTRO POTERE, DI QUANTO ABBIAMO DETTO O PROMESSO»[48], e avendo poi sottolineato il carattere intrinsecamente politico di tale virtù[49], Lipsio giustifica la necessità di predisporsi con pervicacia alla sua salvaguardia rinviando contemporaneamente all'*onorabilità* e all'*utilità* di una simile disposizione d'animo e di condotta:

> Perciò la ritengo cosa degna di essere preservata con zelo. Lo consiglia la buona reputazione perché – *degna di lode è quella lingua che mantiene la parola data*. E altrettanto l'utilità che se ne ricava: *indeboliti e violati i patti, spariscono le relazioni tra gli uomini*. Certamente, dunque, *è un atto di slealtà e scelleratezza infrangere la fede promessa, che è il vincolo che tiene assieme la vita sociale*[50].

A ben vedere, dunque, già nell'opera del 1589 è da Lipsio chiaramente palesata la volontà di superare quella separazione dell'*onesto*/*onorabile* dall'*utile* che, come abbiamo avuto modo di osservare, costituisce la principale colpa additata in *Monita* I, 7 al «maestro italiano» *foggiatore di piccoli tiranni.*

---

[47] Giusto Lipsio, *La Politica*, II, 14, cit., Vol. I, t. I, p. 189. Il capitolo XIV è così intitolato: «*Si aggiunge una trattazione della lealtà, la quale è della giustizia non meno fonte che figlia. La si raccomanda in quanto pilastro del genere umano. Essa è gloria e beneficio dei principi. Siano messi al bando i nuovi maestri toscani* [*Spreti ab Etruria doctores novi*]».

[48] Ivi, p. 191.

[49] *Ibidem*: «Infatti la lealtà *è il bene più sacrosanto dell'animo umano. Nata ancor prima di Giove, vanto di Dio e degli uomini, senza la quale né la terra né mare conoscono la pace: sodale della Giustizia, tacito nume nei nostri cuori.* Alla quale non senza merito i Romani *vollero esser posta sul Campidoglio, vicino a Giove Ottimo Massimo.* Perché essa, al pari di Giove, protegge il genere umano: *nulla è più efficace della lealtà per mantenere coeso lo Stato*».

[50] *Ibidem*. Nei rispettivi marginali, inoltre, leggiamo quanto segue: «*Va* [la *fides*] *fortemente preservata all'interno dello Stato*»; «*L'onore* [*honos*] *lo richiede*»; «*E anche l'utilità* [*utilitas*]».

Infine, è altrettanto significativo che il passo poco sopra riportato sia immediatamente seguito da un'invettiva contro i «*doctores novi ab Etruria*», che risulta per asprezza e contenuti perfettamente sovrapponibile alle accuse indirizzate ai «*mali doctores in Politicis*» in *Monita* I, 6:

> E dove sono questi nuovi maestri? *Per i quali non esistono né altari, né fedi né patti.* Che avvelenano gli orecchi dei principi e li persuadono *a tenere in spregio ogni cosa giusta e onesta, pur di conseguire il potere.* E che riesumano quel detto ormai sepolto: – *La giustizia va violata per poter regnare; in altre cose ti manterrai onesto.* Ahi, uomini falsi e bugiardi! *Per nulla al mondo,* infatti, *la lealtà si lascia costringere all'inganno, da nessun premio si lascia corrompere.* […] Intessono costoro frodi e cavilli? Lo so. *E non mancherà mai agli spergiuri un pretesto per non stare ai patti.* E *sempre rivestono l'inganno con una qualche parvenza di legalità*[51].

Una volta rilevato come l'intera produzione politica del brabantino sia attraversata da una sostanziale continuità e uniformità di giudizio intorno a Machiavelli e al fenomeno del machiavellismo, possiamo adesso interrogarci circa il senso degli atteggiamenti di *parziale apertura* e di *critica accettazione* assunti da Lipsio nei confronti di alcuni dei principali assi portanti della riflessione etica e politica del Segretario fiorentino. Tema decisivo dal momento che – ed è forse questo il significato più profondo che si cela dietro alla scelta di inserire un esplicito rimando a Machiavelli sin dall'*incipit* stesso della *Politica* – un programma pedagogico inteso ad «*istruire i regnanti nell'arte del governo*» non poteva fare a meno di raccogliere le complesse sfide pedagogiche, etiche e politiche aperte dalla "provocatoria" riflessione machiavelliana.

Come era lecito attendersi, la storiografia filosofica che maggiormente si è interessata alla figura e alla riflessione dell'umanista brabantino, consapevole della rilevanza della questione, ha tentato di inquadrare l'ambiguità di questa *accettazione critica* di Machiavelli e del machiavellismo in modo tale da renderla

[51] Ivi, p. 193.

il più possibile coerente con le rispettive ricostruzioni generali del pensiero lipsiano. Si tratta naturalmente di posizioni differenti, che risentono del diverso punto di osservazione al partire dal quale i diversi interpreti hanno approcciato allo studio dell'opera del brabantino, ma non per questo del tutto inconciliabili. Al contrario, è nostra opinione che ciascuna di queste ricostruzioni offra interessanti spunti di approfondimento.

Ad esempio, una parte cospicua della critica, particolarmente quella di matrice anglosassone, ha letto nell'ambivalente giudizio di Lipsio sul Segretario fiorentino una conferma dell'adesione del brabantino ai presupposti teorici e alle tendenze stilistiche e retoriche proprie del nascente fenomeno del tacitismo politico[52].

Venendo al campo della storiografia filosofica italiana, Tiziana Provvidera ha rimarcato l'originalità, rispetto ai teorici politici a lui contemporanei, della rilettura lipsiana di Machiavelli, arrivando a sostenere che il brabantino non vide «in Machiavelli il simbolo di una politica immorale e tirannica, quanto piuttosto la possibile e auspicata ricomposizione tra egoismi individuali e interessi condivisi, il cui equilibrio era stato drammaticamente alterato dagli orrori delle guerre di religione»[53]; Domenico Taranto, invece, individuando nel *realismo tacitiano* il punto di congiunzione della riflessione lipsiana con quella machiavelliana, ha insistito sulla comune «fondazione storica del sapere politico, resa possibile dalla

[52] Per un esame di insieme del moderno fenomeno del tacitismo si rinvia a T.J. Luce, A.J. Woodman (eds.), *Tacitus and the Tacitean Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1993; P. Burke, *Tacitism, Scepticism and Reason of State* in J. Burns, M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought (1450–1700)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 479–498; J. Waszink, *Your Tacitism or mine? Modern and early-modern conceptions of Tacitus and Tacitism*, in «History of European Ideas», 36, 4 (2010), pp. 375–385. Ancora ricchissimo di spunti è poi l'ormai classico G. Toffanin, *Machiavelli e il "Tacitismo". La Politica storica al tempo della Controriforma*, Padova, Angelo Draghi, 1921 (ristampa Napoli, Guida Editori, 1972). Sul tacitismo di Lipsio si rinvia a R. Tuck, *Philosophy and Government (1572-1651)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, in particolare pp. 36-64; M. Morford, *Tacitean* Prudentia *and the doctrines of Justus Lipsius*, in T.J. Luce, A.J. Woodman (eds.), *Tacitus and the Tacitean Tradition*, cit., pp. 129-151; H. Leira, *Justus Lipsius, political humanism and the disciplining of 17th century statecraft*, in «Review of International Studies», 34, 4 (2008), pp. 669-692; J. Waszink, *Lipsius and Grotius: Tacitism*, in «History of European Ideas», 39, 2 (2013), pp. 151-168.

[53] T. Provvidera, *Lipsio e Machiavelli. La prudenza come "ragion di Stato"*, cit., p. 89.

fiducia sulla *similitudo temporum* di marca polibiana»[54], riconoscendo altresì in tale comune concezione il fondamento del progetto pedagogico-politico del brabantino di fare della *historia* «una scuola di prudenza e di dottrina, capace di orientare l'azione politica nel mondo»[55]; Stefano Visentin, infine, ha fatto della lipsiana ricezione e "addomesticazione" di Machiavelli e del machiavellismo il punto di partenza per una complessiva ricostruzione della sotterranea diffusione e dell'intensa influenza esercitata dalla riflessione machiavelliana, e in particolare della sua antropologia politica, nel dibattito politico sviluppatosi in terra olandese tra il XVI e il XVII secolo[56].

A questo punto, dovremmo chiederci intorno a che cosa ruoti questa *critica accettazione* della riflessione machiavelliana. Dovremmo, in altri termini, cercare di cogliere l'elemento che fa di questa ricezione e "addomesticazione" di Machiavelli e del machiavellismo uno snodo cruciale dell'intero progetto pedagogico-politico di Lipsio, qualcosa di ben più rilevante di una mera accessoria, obliqua, ambigua e provocatoria reazione alla necessità di prendere posizione rispetto all'anti-machiavellismo imperante tanto negli ambienti cattolici quanto in quelli riformati. È nostra opinione – e siamo confortati in questa nostra convinzione dalla constatazione del pressoché unanime accordo della critica in proposito – che tale snodo debba essere rintracciato nel confronto di Lipsio con la nozione machiavelliana di *prudenza*. Snodo decisivo, giacché soltanto l'elevazione della *prudentia* a principio guida della sua riflessione avrebbe permesso a Lipsio di scongiurare che la sua esortazione all'esercizio della *constantia* si risolvesse in un invito a cedere alla tentazione della *vuota inazione* e a cadere nella trappola di un'*oziosa fuga dal mondo*; soltanto un critico ma aperto confronto con la *prudentia* machiavelliana avrebbe consentito a Lipsio di evitare che il suo ascetico esercizio di sradicamento delle passioni dall'interiorità del sé si

[54] D. Taranto, *Introduzione*, cit., p. 44.
[55] Ivi, p. 43.
[56] S. Visentin, *La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese nella seconda metà del Seicento*, in F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, Edizioni ETS, 2006, pp. 217-252.

rivelasse privo di alcuna effettiva incidenza sulla concreta dinamica storica e sociale; soltanto la ricezione *dell'antropologia realistica* insita nella nozione machiavelliana di *prudentia* avrebbe, infine, concesso al brabantino di muovere verso la codificazione di un programma di *pedagogia politica* lontano dagli slanci utopistici, e pertanto dannosi, tipici dei tradizionali cataloghi umanistici delle *virtutes* del buon *princeps*.

Snodo decisivo si è detto, ma altrettanto delicato, perché in assenza di un'adeguata definizione della natura della *prudenza* e delle sue *virtuose* modalità di esercizio, essa finirebbe inevitabilmente per tramutarsi in «scaltrezza [*calliditas*]» e «malizia [*malitia*]»[57], finendo così per minare la *firmitas* d'animo, la *patientia* e la *recta ratio* faticosamente coltivate nel percorso di educazione del sé all'esercizio della *constantia*. Se, dunque, il salvataggio della *constantia* dell'inazione richiedeva di reintrodurre, sotto la guida della *prudentia*, la nuova soggettività così riformata nel *mutevole* e *instabile* "regno degli affari umani", la ricomposizione della frattura di *utile* e *onesto* nell'agire politico implicava necessariamente un'opera di "disciplinamento" o "addomesticazione" della *prudenza* machiavelliana. Un risultato che, come cercheremo ora di illustrare, Lipsio cercò di perseguire attraverso una particolarissima riconfigurazione della relazione tra *prudentia* e *virtus*, poggiante su una parziale *mondanizzazione* della virtù e sulla *pluralizzazione* (da intendersi anche come *tecnicizzazione*) e sulla parziale *autonomizzazione* della prudenza stessa.

3.2 Virtus *lipsiana e* Prudentia *lipsiana*

L'*incipit* di *Politica* I, 1 fornisce una chiarissima esemplificazione dello sforzo di ricomposizione all'interno dell'agire politico di *utile* e *onesto*, di *prudenza* e *virtù*, che attraversa l'intera speculazione lipsiana e che abbiamo poco sopra cercato di esporre a grandi linee. Dopo aver messo al corrente i suoi ideali lettori

[57] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 1, cit. Vol. I, t. I, pp. 67-69: «Senza virtù la prudenza sarebbe scaltrezza e malizia, e tutto fuorché prudenza».

dell'intenzione di trattare nell'opera «innanzitutto il modo in cui si debba intraprendere e portare a termine il cammino della vita civile»[58], Lipsio passa a definire la *vita civilis* come «QUELLA VITA CHE UNITI CONDUCIAMO NELLA SOCIETÀ UMANA PER IL VANTAGGIO E L'UTILITÀ RECIPROCI»[59], e ne individua i capisaldi nei due principi guida della *virtus* e della *prudentia*[60].

Contrariamente a quanto una lettura superficiale potrebbe portare a credere, questo prima esplicita riconduzione del *vivere civile* sotto la guida della *virtù* e della *prudenza* presenta non poche difficoltà interpretative: un "inconveniente", se così si può dire, ben noto invece agli studiosi che maggiormente si sono interrogati intorno al significato complessivo della nozione lipsiana di *prudentia*[61]. La ricomposizione di virtù e prudenza nel vivere civile, in effetti, non è qui svolta

[58] Ivi, p. 67.
[59] *Ibidem.*
[60] *Ibidem.*
[61] Ci riferiamo in particolare allo studio di D. Stanciu, *Prudence in Lipsius's Monita et exempla politica: stoic virtue, aristotelian virtue or not a virtue at all?*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), (*Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, cit., pp. 233-262. Si discosta da questa lettura Anna Maria Battista nel suo *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano, Giuffré, 1966, in particolare pp. 229-265. La studiosa, infatti, rintraccia nella rilettura lipsiana della relazione tra virtù e prudenza una piena adesione ai canoni della "ortodossia" aristotelica. Posizione, quest'ultima, che pare condividere anche H. Höpfl, *History and Exemplarity in the Work of Lipsius*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), (*Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, cit., pp. 43-71, in particolare pp. 63-65. Gli studi sulla prudenza lipsiana sono costantemente aumentati nel corso degli ultimi trent'anni, di pari passo con la riscoperta del pensiero dell'umanista brabantino; pertanto, ci limitiamo qui a rinviare a quelli a cui abbiamo fatto maggiormente ricorso nel nostro lavoro di ricerca: C. Brooke, *Philosophic Pride. Stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 2012, in particolare § 1 (*Justus Lipsius and the Post-Machiavellian Prince*) pp. 12-36; A. McCrea, *Constant Minds: Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584-1650*, Toronto, Toronto University Press, 1997; V. Dini, G. Stabile, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli, Liguori, 1983, in particolare pp. 13-123; N. Constantinidou, *Responses to Religious Division (1580–1620). Public and Private, Divine and Temporal*, Leiden, Brill, 2017, in particolare § 3 (*Prudence and Constancy: Justus Lipsius's Advice for Times of Public Affliction*) pp. 116-160. J. Paul, *Counsel and Command in Early Modern English Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, in particolare § 4 (*Political Prudence*) pp. 97-121; F. Hörcher, *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*, London, Bloomsbury, 2020, in particolare pp. 33-56; Id., *The Lion and the Fox: Montaigne, Lipsius and Post-Machiavellian Conservative Prudence*, in «Teoria polityki», 3 (2019), pp. 161–173; D. M. Jones, *Aphorism and the Counsel of Prudence in Early Modern Statecraft: The Curious Case of Justus Lipsius*, in «Parergon», 28, 2 (2011), pp. 55-85.

all'insegna di una piena *identificazione* della seconda con la prima, ma semmai attraverso una subordinazione della *prudentia* alla *virtus*, che però prelude ad una parziale *autonomizzazione* dell'*agire prudenziale* dai rigorosi dettami che definiscono l'*agire virtuoso*: il successo dell'opera di "addomesticazione" di quello che era concepito come il portato più problematico del machiavellismo, la netta separazione di etica e politica, passa quindi attraverso il riconoscimento dell'esistenza di uno scarto fondamentale che impedisce il prodursi di una piena e perfetta coincidenza tra la dimensione politica e la sfera etica.

È in *Politica* I, 7 che incontriamo una prima chiara definizione del binomio composto da *virtus* e *prudentia*. Abbiamo, in effetti, già segnalato come la scelta di porre la *virtus* a guida della *vita civilis* sia giustificata dalla constatazione che «senza virtù la prudenza sarebbe scaltrezza e malizia, e tutto fuorché prudenza»[62]. Constatazione rafforzata nel passaggio immediatamente successivo, dove Lipsio afferma che: «Nonostante la prudenza sia il timone che governa la vita civile, tuttavia non potrebbe farlo in assenza di quell'utile ausilio che viene dalla virtù, che ne è la bussola»[63]. Definendo la *virtus* come imprescindibile bussola dell'*agire prudenziale*, Lipsio pare qui intenzionato a collocare la prudenza in un rapporto unidirezionale di dipendenza dalla virtù – saremmo tentati di definirla come una vera e propria dipendenza ontologica –, ma questo quadro in apparenza lineare è complicato non poco dall'*incipit* del capitolo VII, dove il brabantino sembra ribaltare i termini del ragionamento condotto in precedenza:

> In questo tuo cammino hai un principio guida, la virtù. Ora vi aggiungo l'altro, quello che ho chiamato prudenza. Essa non è il tuo principio guida soltanto ma, se ben consideri, governa la tua stessa virtù e la dirige in modo saldo. Senza prudenza, infatti, quale virtù potrebbe esserci[64]?

[62] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 1, cit. Vol. I, t. I, pp. 67-69.
[63] Ivi, p. 69.
[64] Ivi, I, 7, p. 109. Nel marginale, inoltre, Lipsio scrive che «*La prudenza guida la stessa virtù* [*Prudentia virtutem ipsam ducit*]».

Tale mutamento di prospettiva non solo non costituisce agli occhi di Lipsio alcunché di particolarmente originale – come testimonia il riferimento a quanto affermato in proposito sia da Platone che da Aristotele[65] – ma rappresenta la logica conseguenza del riconoscimento di *radici prudenziali* a fondamento dei due elementi di cui si sostanzia la virtù stessa, ovvero la «facoltà di scegliere [*Electione*]» e la «misura [*Modo*]»:

> La ragione è questa, che la virtù tutta consiste nella facoltà di scegliere e nella misura, e poiché queste qualità non sono prive di prudenza, neppure la virtù può esserlo [*Caussa haec. Quod Virtus omnis in Electione et modo est: non haec sine Prudentia: ergo nec Virtus*]. E come gli architetti non potranno realizzare bene nessuna opera senza la livella e il filo a piombo, così accade a noi senza il principio guida della prudenza […][66].

Segue, dunque, la definizione generale della *prudentia* come «RAZIONALE DISTINZIONE DELLE COSE [*INTELLECTUM ET DILECTUM RERUM*] CHE NEL PUBBLICO O NEL PRIVATO SONO DA EVITARSI O AL CONTRARIO DA PERSEGUIRSI»[67], che l'autore non tarda a sottoporre ad un'ulteriore "messa a fuoco". Lipsio infatti, in primo luogo, puntualizza che il riferimento all'*intellectus* dipende dalla circostanza che esso funge da «*occhio dell'anima*»[68] che «vede tutte le cose»[69]; in secondo luogo, precisa che il rimando al *dilectus* si spiega in virtù del fatto che è la prudenza «che sceglie e con retto giudizio *discerne* [*discernit*] *quel che è onesto da quel che è vile* [*honesta ab deterioribus*], *quel che è utile da quel che è dannoso* [*utilia ab noxiis*]»[70]; e, infine, riconduce la distinzione tra *pubblico* e *privato* alla suddivisone

[65] Ivi, pp. 109-111: «Giustamente dice Platone: *solo la prudenza precede e guida il retto operare*. E Aristotele afferma: *senza prudenza, non è possibile aver nome di essere veramente retti*».
[66] Ivi, p. 111.
[67] *Ibidem.*
[68] *Ibidem.*
[69] *Ibidem.*
[70] *Ibidem.*

della *prudentia* stessa in due specie: la *prudentia domestica* che «giova a se stessi»[71] e la *prudentia civilis* che giova invece agli altri[72].

Alla luce di quanto sostenuto da Lipsio in *Politica* I, 1 e 7, la relazione di *virtus* e *prudentia* qui proposta pare configurarsi innanzitutto come una rilettura sostanzialmente fedele del tradizionale impianto aristotelico-tomistico.

In effetti, rinviando esplicitamente alla sfera della deliberazione, del discernimento e dell'azione, tanto la definizione della prudenza come «RAZIONALE DISTINZIONE DELLE COSE [*INTELLECTUM ET DILECTUM RERUM*] CHE NEL PUBBLICO O NEL PRIVATO SONO DA EVITARSI O AL CONTRARIO DA PERSEGUIRSI»[73], quanto il rimando ad essa quale "facoltà" «che sceglie e con retto giudizio *discerne quel che è onesto da quel che è vile, quel che è utile da quel che è dannoso*»[74], ricalcano abbastanza fedelmente la ben nota definizione aristotelica della *φρόνησις* quale «stato abituale [disposizione pratica], accompagnato da ragione, rivolto all'agire, che riguarda ciò che è bene e ciò che è male per l'essere umano»[75].

Un'indubbia ispirazione aristotelico-tomistica è poi chiaramente alla base del rapporto di forte e reciproca compenetrazione che Lipsio stabilisce tra *virtus* e *prudentia*. Le affermazioni apparentemente antinomiche di *Politica* I, 1 e 7 – ovvero che la prudenza priva di virtù si risolve in scaltrezza e malizia, risultando pertanto impossibilitata a svolgere il ruolo di principio guida della *vita civilis*, e che è la prudenza a governare e a guidare saldamente la virtù, al punto che nessuna virtù si dà in assenza di prudenza – rappresentano in realtà una brillante e sintetica riproposizione della tesi aristotelica della reciproca e indissolubile complementarità di *ἀρετή* e *φρόνησις*, così come questa è argomentata dallo Stagirita in particolare in *Etica Nicomachea*, VI, 12, 1144a – 13, 1144b. Qui Aristotele, dopo aver affermato che «la funzione specifica dell'essere umano si

[71] *Ibidem.*
[72] *Ibidem.*
[73] *Ibidem.*
[74] *Ibidem.*
[75] Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140b 7-9, in Aristotele, *Le tre Etiche*, trad. it. a cura di A. Fermani, Milano, Bompiani, 2008, p. 695.

esplica pienamente attraverso la saggezza [*φρόνησις*] e la virtù morale»[76] in quanto «la virtù rende corretto lo scopo, mentre la saggezza [*φρόνησις*] i mezzi che conducono ad esso»[77] – il che equivale a dire che «la virtù rende corretta la scelta, ma ciò che per natura deve essere compiuto in vista di quella non deve essere stabilito da quella stessa ma da altre facoltà»[78] – passa ad approfondire la questione nei seguenti termini:

> Allora: c'è una certa facoltà dell'anima che chiamiamo abilità; essa è tale da renderci capaci di compiere e di cogliere le azioni che ci portano allo scopo prefisso. Ora, se lo scopo è bello tale facoltà è lodevole, ma se lo scopo è riprovevole essa si trasforma in furbizia; per questo, infatti, chiamiamo abili sia i saggi sia i furbi[79].

Nel passaggio immediatamente successivo Aristotele precisa poi che la disposizione che va sotto il nome di *φρόνησις* «non si realizza nell'occhio dell'anima senza virtù»[80], adducendo come motivazione l'impossibilità di pervenire ad un'adeguata evidenza dei principi dell'azione in assenza di virtù:

> […] infatti i sillogismi che sono alla base delle azioni suonano così: "dato che il fine e la cosa migliore sono di questo tipo...", qualsiasi cosa esso sia (poniamo, tanto per dire, che sia una cosa qualunque). Ma tale principio non risulta evidente a chi non è virtuoso, dato che il vizio stravolge e fa cadere in errore riguardo ai principi pratici. Di conseguenza è chiaro che è impossibile essere saggi senza essere virtuosi[81].

Giunto a questo punto del ragionamento, Aristotele torna a prendere in esame la virtù, riconoscendo come la «virtù naturale» e la *virtù in senso stretto* si trovino

[76] Ivi, VI, 12, 1144a 11-13, cit., p. 717.
[77] *Ibidem*, 1144a 13-14.
[78] *Ibidem*, 1144a 30-32.
[79] Ivi, 1144a 34-39, cit., p. 719.
[80] *Ibidem*, 1144a 41.
[81] *Ibidem*, 1144a 42-51.

in un rapporto di somiglianza analogo a quello che intercorre tra la *φρόνησις* e l'«abilità» poco prima descritta. Scrive in proposito lo Stagirita:

> Tutti, infatti, sono del parere che ciascun tipo di stato abituale, in qualche modo, ci appartiene per natura; infatti subito, sin dalla nascita, siamo giusti, temperanti, coraggiosi e così via; ma, in realtà, noi cerchiamo qualcosa di diverso, cioè il bene in senso stretto, e che tali qualità ci appartengano in un altro modo. In effetti gli stati abituali naturali appartengono anche ai bambini e alle bestie, ma senza intelletto essi sono dannosi, come è evidente[82].

Appare dunque evidente che, come la correttezza etica dello scopo dell'azione differenzia la *φρόνησις* dalla mera *scaltrezza*, così la presenza dell'«intelletto [*νους*]» funge da discrimine tra *virtù naturale* e *virtù in senso proprio*. Da tale constatazione Aristotele ricava altresì che

> […] come vi sono due specie [di disposizioni o stati abituali] della parte opinativa, cioè scaltrezza e saggezza, così anche riguardo al carattere vi sanno due specie, cioè la virtù naturale e la virtù in senso stretto e, tra queste, la virtù in senso stretto, non si dà senza saggezza [*φρόνησις*][83].

In questo modo lo Stagirita può trarre le conclusioni del ragionamento sin qui svolto, asserendo l'ineludibile complementarità reciproca di *άρετή* e *φρόνησις*, affermando cioè che «risulta evidente che non è possibile che uno sia virtuoso *strictu sensu* se non possiede la saggezza [*φρόνησις*], né che si dia la saggezza [*φρόνησις*] senza la virtù»[84].

Come è noto, la nozione aristotelica di *φρόνησις* si pone a fondamento della definizione tomistica della *prudentia* quale virtù intellettuale della parte conoscitiva (e non appetitiva) dell'anima che presiede alla buona deliberazione, ovvero alla scelta e all'individuazione dei mezzi idonei al conseguimento del fine prefissato.

---

[82] *Ibidem*, VI, 13, 1144b 4-12.
[83] Ivi, 1144b 18-22, cit., 721.
[84] *Ibidem*, 1144b 42-45.

Non è naturalmente questo il luogo per un esame approfondito del posto occupato dalla prudenza nel complesso e rigoroso sistema teorico-teologico di Tommaso[85]. Assume invece particolare rilevanza ai fini della nostra indagine il fatto che la trattazione dell'Aquinate – l'altra grande autorità filosofica in materia di prudenza – conservi i due elementi caratteristici dell'analisi aristotelica della *φρόνησις* che abbiamo appena esaminato: da un lato, la complementarità di *virtutes* e *prudentia*, che abbiamo scorto a fondamento della rilettura lipsiana della questione; dall'altro, la netta distinzione della *prudentia* dall'abilità (e dalla scaltrezza), in assenza della quale la prudenza perderebbe ogni aggancio con la sfera etico-morale, configurandosi come una disposizione pratica del tutto indifferente rispetto ai fini dell'azione.

Per quanto concerne la complementarità di virtù morali e prudenza, essa è una diretta conseguenza della piena ricezione da parte dell'Aquinate delle coppie aristoteliche *φρόνησις*-mezzi e *ἀρετή*-fini. Detto in altri termini, Tommaso e Aristotele condividono una certa declinazione "strumentale" della *φρόνησις*/*prudentia*, poiché entrambi ne delimitano il campo d'azione all'individuazione e alla scelta delle azioni da compiere in vista del raggiungimento di un fine. Scrive infatti l'Aquinate nella sezione della *Summa* incentrata sull'analisi delle virtù intellettuali che:

> La prudenza è una virtù sommamente necessaria per la vita umana. Infatti il ben vivere consiste nel ben operare. Ma perché uno operi bene non si deve considerare solo quello che compie, ma in che modo lo compie; e cioè si richiede che agisca non per un impeto di passione, ma seguendo un'opzione retta. E poiché l'opzione, o elezione, ha per

[85] La centralità della nozione di prudenza nella riflessione dell'Aquinate è efficacemente sintetizzata nell'analisi svolta dai già menzionati V. Dini, G. Stabile, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, cit., p. 37: «Virtù, dunque, intellettuale, ma che presiede ad una decisione rispetto ad azioni da fare e a comportamenti: virtù *praeceptiva*, articolata in consiglio, giudizio, comando. Virtù allora, in questa articolazione, precipua del politico, comprendendo in se stessa le doti essenziali di chi deve reggere la cosa pubblica indirizzandola alla realizzazione del bene comune. Ma insieme anche la funzione della prudenza è più generale, al punto da costituire una sorta di presupposto necessario rispetto alle altre virtù. Infatti, la sua funzione specifica – ma che nello stesso tempo si applica all'intero campo della morale – è quella di individuazione e salvaguardare il giusto mezzo».

> oggetto i mezzi indirizzati a un fine, la rettitudine dell'opzione richiede due cose: il debito fine, e i mezzi ad esso proporzionati. Ora, un uomo viene ben orientato al debito fine da quelle virtù che ornano la parte appetitiva dell'anima, la quale ha per oggetto il bene e il fine. Invece la buona predisposizione di un uomo rispetto ai mezzi richiede il diretto intervento di un abito della ragione: poiché deliberare e scegliere, atti aventi per oggetto i mezzi, appartengono alla ragione. Perciò è necessario che nella ragione vi sia una virtù intellettuale, che le conferisca una predisposizione retta nei riguardi dei mezzi ordinati al fine. E codesta virtù è la prudenza. Dunque la prudenza è una virtù necessaria a ben vivere[86].

Tale declinazione strumentale è poi non solo ribadita, ma ulteriormente precisata, nella parte della *Summa* specificamente dedicata all'esame della *prudentia*, dove possiamo leggere, ad esempio, che «la persona prudente considera le cose lontane in quanto valgono a favorire, o ad impedire gli atti che devono essere compiuti in seguito»[87], ragion per cui «è evidente che le cose considerate dalla prudenza sono ordinate ad altre come mezzi al fine»[88]; o, ancora, che «alla prudenza non spetta prestabilire il fine delle virtù morali, ma solo predisporre i mezzi in ordine al fine»[89].

L'innovazione rispetto all'impianto aristotelico andrebbe, dunque, rintracciata nel differente ruolo assegnato alle virtù morali, che si collega all'introduzione della nozione di *sinderesi.* Al riguardo, dopo aver stabilito un parallelismo tra *ragione speculativa* e *ragione pratica*[90], paragonando, da un lato, i *principi di per sé noti*

---

[86] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 57 a.5, trad. it., *La Somma Teologica*, a cura di T. S. Centi, Firenze, Adriano Salani Editore, 1963, Vol. X (*Le virtù*), p. 160.
[87] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 47 a.1, trad. it., *La Somma Teologica*, a cura di T. S. Centi, Firenze, Adriano Salani Editore, 1966, Vol. XVI (*Peccati contro la carità; La prudenza*), p. 220.
[88] *Ibidem.*
[89] Ivi, II-IIae, q. 47 a.6, cit., p. 234.
[90] Ivi, pp. 232, 234: «[…] come nella ragione speculativa ci sono dei principii per sé noti, di cui si occupa [l'abito naturale de] l'intelletto, e verità conosciute mediatamente, cioè le conclusioni, che formano l'oggetto della scienza: cosi nella ragione pratica preesistono alcuni dati quali principii noti per natura, e sono i fini delle virtù morali; poiché il fine in campo pratico è quello che sono i principii in campo speculativo, come sopra abbiamo visto; e ci sono nella ragion pratica degli elementi in qualità di conclusioni, e sono i mezzi ordinati al fine, e che si desiderano in vista

di cui si occupa l'intelletto ai *fini delle virtù morali* e, dall'altro, le *verità conosciute mediatamente* (oggetto della scienza) ai *mezzi ordinati al fine* (oggetto della prudenza), Tommaso chiarisce che il compito di stabilire il fine delle virtù morali non spetta né alla prudenza né alle virtù morali stesse, ma alla «ragione naturale, denominata sinderesi»[91]:

> Il fine appartiene alle virtù morali, non perché esse lo prestabiliscono: ma perché tendono al fine prestabilito dalla ragione naturale [*sinderesi*]. E a raggiungerlo sono aiutate dalla prudenza, che prepara loro la via, disponendo i mezzi opportuni. Perciò la prudenza è superiore alle virtù morali e le comanda. La sinderesi però comanda la prudenza, come l'intelletto dei primi principii comanda la scienza[92].

In ogni caso, questa innovazione teorica non mina in alcun modo la complementarità di *virtutes* e *prudentia*, la quale è invece più volte ribadita da Tommaso nella *Summa* mediante la riproposizione dell'impianto aristotelico che configura il rapporto *φρόνησις-ἀρετή* come una relazione mezzi-fini. Scrive, ad esempio, Tommaso in *Summa*, I-IIae, q. 65. a. 1:

> […] non può esserci virtù morale senza la prudenza: questo perché è proprio delle virtù morali dare rettitudine all'elezione, essendo esse degli abiti elettivi; ora, per la buona elezione non interviene soltanto l'inclinazione al debito fine, dovuta direttamente all'abito della virtù morale; ma anche l'immediata scelta dei mezzi, la quale vien fatta dalla prudenza, che consiglia, giudica e comanda i mezzi ordinati al fine. D'altra parte, non può esserci la prudenza, senza il possesso delle virtù morali: poiché la prudenza, retta ragione delle azioni da compiere parte, come da suo principio, dal fine delle azioni medesime, in rapporto al quale uno acquista la retta disposizione in forza delle virtù morali. Perciò, come non ci può essere una scienza speculativa senza l'intelletto

del fine. Essi formano appunto l'oggetto della prudenza, mediante l'applicazione dei principii universali alle particolari conclusioni delle azioni da compiere».

[91] Ivi, p. 234.

[92] *Ibidem.*

> dei primi principii; così non ci può essere la prudenza senza le virtù morali[93].

E un simile impianto argomentativo ricorre anche in *Summa,* II-IIae, q. 47. a. 7, dove l'Aquinate esamina il problema del rapporto delle *virtù morali* e della *prudenza* rispetto alla ricerca del «giusto mezzo». Questione delicata, giacché il raggiungimento del giusto mezzo si configura come il fine delle virtù morali[94] e, dal momento che «la prudenza non prestabilisce il fine delle virtù morali»[95], parrebbe a prima vista logico concludere che non spetta in alcun modo alla prudenza «trovare il giusto mezzo»[96]. Ecco, dunque, come Tommaso risolve la questione riaffermando, ancora una volta, l'insopprimibile complementarità di virtù e prudenza:

> Conformarsi alla retta ragione è il fine proprio di ogni virtù morale: infatti la temperanza tende a far sì che l'uomo non si allontani dalla ragione mosso dalla concupiscenza; e così la fortezza mira a non scostarsi dalla ragione sotto la spinta del timore o dell'audacia. E codesto fine per l'uomo è prestabilito conforme alla ragione naturale: infatti la ragione naturale suggerisce a tutti di agire secondo ragione. Ma determinare il modo e gli espedienti per raggiungere il giusto mezzo nell'operare spetta alla prudenza. Infatti sebbene raggiungere il giusto mezzo sia il fine delle virtù morali, tuttavia codesto mezzo può trovarsi soltanto mediante la retta disposizione di quanto è ordinato al fine. […] La virtù morale tende al giusto mezzo come vi tende natura. Siccome però il giusto mezzo non si presenta identico in tutti i casi, non basta l'inclinazione della natura, la quale opera sempre allo stesso modo, ma si richiede la prudenza[97].

La separazione della *prudentia* dalla mera abilità, e il conseguente "salvataggio" del carattere intrinsecamente etico dell'agire prudenziale, è invece alla base della

[93] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 65 a. 1, cit., pp. 272-274.
[94] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 47 a.7, cit., p. 234.
[95] *Ibidem.*
[96] *Ibidem.*
[97] Ivi, p. 236.

tripartizione della prudenza avanzata da Tommaso in *Summa*, II-IIae, q. 47. a. 13, luogo dell'opera in cui l'Aquinate si impegna a chiarire «se nei peccatori possa esserci la prudenza»[98]. In primo luogo, esiste secondo Tommaso una *prudenza falsa*, tipica del peccatore, che della *prudentia* mantiene il nome soltanto per ragioni di analogia:

> Poiché, siccome è prudente chi dispone bene le cose da compiere per un fine buono, colui che dispone con abilità quanto occorre per un fine cattivo ha una falsa prudenza, perché ciò che prende per fine non è un bene vero, ma presunto: come quando si parla di un buon ladro. Infatti per una certa analogia si può dire che è prudente quel ladro, il quale ha indovinato la via adatta per rubare[99].

Vi è poi – così prosegue l'Aquinate – una *prudenza vera ma imperfetta*, comune sia ai buoni che ai peccatori. Prudenza vera, dunque, «perché scopre le vie adatte per un fine veramente buono»[100]; ma anche imperfetta, «perché il bene che prende per fine non è il fine universale di tutta la vita umana, ma quello di una particolare attività»[101], oppure «perché manca nell'atto principale della prudenza: come quando uno delibera e giudica rettamente proprio quanto interessa tutta la vita, ma non sa imporselo, o comandarlo efficacemente»[102].

Infine, conclude Tommaso, esiste la *prudenza vera e perfetta*

> che delibera, giudica e comanda rettamente le cose ordinate al fine di tutta la vita. Questa soltanto si denomina prudenza in senso assoluto. Ed essa non può trovarsi nei peccatori. – Al contrario il primo tipo di prudenza è solo nei peccatori. – Invece la prudenza imperfetta è comune ai buoni e ai cattivi: specialmente quella che è imperfetta perché volta a un fine particolare. Infatti quella che è imperfetta per mancanza dell'atto principale è anch'essa soltanto nei cattivi[103].

[98] Ivi, II-IIae, q. 47 a. 13, cit., p. 248.
[99] *Ibidem.*
[100] *Ibidem.*
[101] *Ibidem.*
[102] Ivi, p. 250.
[103] *Ibidem.*

Alla luce di quanto abbiamo sin qui esaminato, appare evidente come Lipsio, nel riflettere sulla relazione tra virtù e prudenza non intendesse in alcun modo prendere le distanze dalla tradizionale codificazione aristotelico-tomistica del tema. Abbiamo, infatti, avuto modo di riscontrare anche nella riflessione del brabantino la volontà di porre *virtus* e *prudentia* in una relazione né di piena identità né di unilaterale subordinazione, ma di reciproca e coessenziale compenetrazione. E abbiamo altresì potuto constatare come Lipsio fondi la complementarità di *virtus* e *prudentia*, non solo rinviando (come Aristotele e Tommaso) alla relazione mezzi-fini, ma muovendo dalla consapevolezza (anch'essa di matrice aristotelica e tomistica) tanto dell'*ineffettività* di una *virtus* slegata dalla *prudentia* quanto della *cecità etica e morale* di un *agire prudenziale* privato della guida della virtù: se è vero, infatti, che per Lipsio l'*agire strumentale* privato del "faro" etico della *virtus* si risolve in «scaltrezza e malizia, e tutto fuorché prudenza»[104], è vero anche che, in assenza della capacità razionale di conoscere e distinguere ciò che bisogna evitare da ciò che bisogna perseguire, viene meno la possibilità stessa che la *disposizione virtuosa* del soggetto si traduca in *azione virtuosa* nel mondo.

Il debito del brabantino nei confronti dell'architettura teorica sottostante la nozione aristotelica di *φρόνησις* e il concetto tomistico di *prudentia* si estende inoltre alla definizione della prudenza quale disposizione conoscitiva e pratica che si esercita nel *regno della contingenza*. Non è un caso che Aristotele apra il VI libro dell'*Etica Nicomachea*, segnalando come alla suddivisione dell'anima in parte razionale e irrazionale debba fare seguito un'ulteriore articolazione interna dell'anima razionale in *επιστημονικόν* e *λογιστικόν* (a cui si collega il *βουλεύεσθαι*, l'atto del deliberare), ovvero rispettivamente in *parte scientifica* e *parte calcolante*:

> Precedentemente abbiamo detto che ci sono due parti dell'anima: quella razionale e quella irrazionale; ora si deve dividere la parte

[104] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 1, cit. Vol. I, t. I, pp. 67-69.

> razionale nello stesso modo. E stabiliamo che le parti razionali sono due: una è quella con cui contempliamo quegli enti i cui principi non possono essere diversamente [da quelli che sono], l'altra è quella con cui consideriamo le realtà contingenti. […] Chiamiamole, rispettivamente, parte "scientifica" e parte "calcolatrice"; infatti il valutare e il calcolare sono la stessa cosa, e nessuno, d'altro canto, valuta su ciò che non può essere diversamente. Di conseguenza, quella calcolatrice è una certa parte dell'anima razionale[105].

Come è noto, tale suddivisione dell'anima razionale in *επιστημονικόν* e *λογιστικόν* costituisce la premessa della rigorosa distinzione della *φρόνησις* dalla *σοφία*, e del contestuale ancoraggio della *φρόνησις* al terreno dell'*azione*, della *possibilità* e della *contingenza*. In virtù della ripartizione dell'anima razionale in *επιστημονικόν* e *λογιστικόν*, Aristotele può infatti affermare che la *σοφία* «è sia scienza sia intelletto delle realtà che sono per natura di maggior valore»[106], il che spiega altresì perché figure quali Anassagora e Talete debbano essere considerate sapienti ma non sagge (*φρονίμους*), dal momento che «conoscono cose straordinarie, meravigliose, impegnative e sovrumane, ma inutili, poiché non si occupano dei beni umani»[107]. La *φρόνησις*, al contrario, proprio in quanto virtù del *λογιστικόν*, «riguarda le realtà umane e quelle su cui è possibile fare valutazioni»[108], ovvero realtà contingenti e non necessarie dal momento che «nessuno valuta su ciò che non può essere diversamente da come è, né su ciò che non abbia un qualche fine che non sia un bene realizzabile attraverso l'azione»[109]. Se dunque la *φρόνησις* si configura come virtù «che orienta l'agire», ne consegue che essa non può mirare esclusivamente alla conoscenza degli *universali*, ma necessita costitutivamente di rapportarsi al *particolare*:

> […] Né la saggezza [*φρόνησις*] riguarda solo l'universale ma è necessario che conosca anche il particolare; infatti è ciò che orienta

[105] Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1, 1139a 4-19, cit., pp. 685-687.
[106] Ivi, VI, 7, 1141b 4-5, cit., p. 701.
[107] *Ibidem*, VI, 7, 1141b 8-10.
[108] *Ibidem*, VI, 7, 1141b 10-12.
[109] Ivi, VI, 7, 1141b 14-16, cit., p. 703.

> l'azione e l'azione, dal canto suo, riguarda i casi particolari. Per questo anche in altri campi vi sono alcuni, cioè gli esperti di quel determinato settore, che pur senza conoscere l'universale sono più capaci di agire di coloro che, invece, lo conoscono; infatti, se uno sa che le carni leggere sono digeribili e salutari, ma ignora quali siano le carni leggere, non produrrà la salute, mentre invece la produrrà colui che sa che quelle dei volatili sono carni leggere e salutari. La saggezza [*φρόνησις*], quindi, è ciò che orienta l'agire, e quindi deve conoscere entrambi gli aspetti e, anzi, principalmente il secondo[110].

A propria volta, la conoscenza dei particolari cui deve pervenire il *φρονίμος* per esercitare la sua *φρόνησις* nella deliberazione e nell'azione è fatta dipendere dallo Stagirita dall'*esperienza* [*ἐξ ἐμπειρίας*], come dimostra il passaggio del VI libro dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele spiega perché i giovani possono essere sapienti ma non saggi (*φρονίμους*):

> Una prova di ciò che abbiamo detto sta nel fatto che i giovani possono diventare geometri, matematici e sapienti in quelle discipline, ma non si ritiene che possano diventare saggi. La causa di ciò sta nel fatto che la saggezza [*φρόνησις*] ha per oggetto anche i casi particolari, i quali diventano noti attraverso l'esperienza, mentre chi è giovane non è esperto, dal momento che ci vuole un lungo periodo di tempo per produrre l'esperienza. Per questo motivo qualcuno potrebbe anche chiedersi perché, allora, un giovane può essere un matematico ma non un sapiente o un fisico. Non è forse perché alcune discipline derivano dall'astrazione, mentre i principi di altre sono tratte dall'esperienza, e perché i giovani ripetono alcune cose pur non essendone convinti, mentre l'essenza di altre ce l'hanno ben chiara[111]?

La concatenazione di *prudenza, azione, esperienza* e *contingenza* è – fatto altrettanto noto – ribadita con la consueta sistematicità e chiarezza espositiva da Tommaso d'Aquino in *Summa*, II-IIae, q. 47. a. 3, dove l'Aquinate intende

[110] *Ibidem*, 1141b 19-31.
[111] Ivi, VI, 8, 1142a 16-29, cit., p. 705.

appurare «se la prudenza sia fatta per conoscere i singolari»[112]. In effetti, la conclusione di Aristotele secondo cui «la prudenza non si limita agli universali, ma deve conoscere anche i singolari» a prima vista sembra entrare in contraddizione con la collocazione della *prudentia* nell'alveo delle facoltà conoscitive, ossia della ragione[113]. Tale collocazione pare escludere in linea di principio la possibilità per la prudenza di conoscere i singolari, non soltanto perché è la stessa riflessione aristotelica ad individuare l'oggetto della ragione nella conoscenza degli universali, ma anche in ragione dell'*infinità* dei singolari e del fatto che essi si conoscono attraverso i sensi[114]. La risoluzione tomistica dell'apparente incongruenza passa, ancora una volta, attraverso la condivisione della concezione aristotelica della *φρόνησις* quale facoltà ponte tra ragione speculativa e ragione pratica, e mediante la riproposizione del nesso aristotelico *φρόνησις*-esperienza. Scrive in proposito Tommaso che

> compito della prudenza non è soltanto la considerazione della ragione, ma anche l'applicazione di essa all'opera, che è il fine della ragione pratica. Ora, nessuno può applicare una cosa a un'altra senza conoscerle entrambe, cioè la cosa da applicare e quella cui va applicata. Ma le azioni umane sono tra i singolari. Quindi è necessario che la persona prudente conosca i principii universali della ragione, e conosca pure i singolari di cui si occupano le operazioni. […] Proprio perché la ragione umana non è in grado di abbracciare l'infinità dei singolari […].

[112] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 47 a.3, cit., p. 224.
[113] Ivi, II-IIae, q. 47 a. 1, cit., p. 220: «Come dice S. Isidoro, "prudente suona quasi *porro videns* [lungimirante]: egli infatti è perspicace, e prevede gli eventi nelle cose incerte" Ora, il vedere non è un atto delle facoltà appetitive, ma conoscitive. E perciò evidente che la prudenza appartiene direttamente a una facoltà conoscitiva. Non però a una potenza sensitiva: perché con tali potenze si conoscono soltanto le cose vicine e che si presentano ai sensi. Invece conoscere le cose future dal presente o dal passato, come fa la prudenza, è proprio della ragione: perché questo richiede dei confronti. Perciò rimane stabilito che la prudenza propriamente è nella ragione».
[114] Ivi, II-IIae, q. 47 a. 3, cit., p. 224. Ecco come Tommaso articola le tre obiezioni cui intende dare risposta nel prosieguo della sua argomentazione: «1. La prudenza, come abbiamo visto, risiede nella ragione. Ma, a detta d'Aristotele, "la ragione è degli universali". Dunque la prudenza non è fatta per conoscere altro che gli universali. 2. I singolari sono infiniti. Ma la ragione non può abbracciare cose infinite. Dunque la prudenza, che è retta ragione, non ha per oggetto i singolari. 3. I singolari sono conosciuti mediante i sensi. Ma la prudenza non è nei sensi: infatti molti, pur avendo i sensi esterni perspicaci, non sono prudenti. Dunque la prudenza non è fatta per conoscere i singolari».

> Tuttavia mediante l'esperienza i singolari infiniti si riducono ad alcune determinate situazioni che capitano d'ordinario, e la cui conoscenza è sufficiente per la prudenza umana. […] Come nota il Filosofo, la prudenza non consiste nei sensi esterni, con i quali conosciamo i sensibili propri: ma nei sensi interni, addestrati dalla memoria e dall'esperimento a giudicare prontamente dei vari dati dell'esperienza. Non già che la prudenza abbia la sua sede principale nei sensi interni: ché principalmente risiede nella ragione, raggiunge però codesta conoscenza sensitiva applicandosi all'opera[115].

Ora, che l'ancoraggio aristotelico-tomistico della *φρόνησις/prudentia* al dominio della prassi – e dunque all'ambito delle azioni umane, del particolare e del contingente – permanga immutato nella nozione lipsiana di *prudentia*, è evidente alla luce di quanto il brabantino afferma in *Politica* I, 8 e 9, e soprattutto in *Politica* IV, 1.

Dopo aver avanzato una definizione generale della *prudentia*, in *Politica* I, 8 e 9 Lipsio passa ad esaminare i caratteri dei «genitori della prudenza»[116]: l'*esperienza* [*Usus*], definita come «LA CONOSCENZA DELLE COSE UMANE PER AVERLE VISTE O TRATTATE»[117], e la *memoria* [*Memoria*], definita a sua volta come «UNA SIMILE CONOSCENZA DELLE COSE UMANE PER AVERLE UDITE O LETTE»[118]. Che nessuna arte, e in particolare l'arte politica, possa fare a meno dell'esperienza dipende, secondo Lipsio, dall'impareggiabile *solidità* della sua guida, derivante a sua volta dalla circostanza che essa «impara a suo proprio pericolo, non a discapito altrui, e ciò fa sulla scorta di esempi a lei prossimi, non remoti»[119]. Tuttavia, anche per Lipsio – come già per Aristotele e Tommaso d'Aquino – il limite dell'esperienza sta nel fatto «che non può essere trasmessa con precetti, *ma la si*

[115] Ivi, pp. 224, 226.
[116] Giusto Lipsio, *La Politica*, I, 8, cit., Vol. I, t. I, p. 115.
[117] *Ibidem.*
[118] *Ibidem.*
[119] *Ibidem.*

acquista con l'età»[120], da che consegue una certa preferenza del brabantino per la *memoria*:

> Assai più dell'esperienza, infatti, la memoria è immediatamente accessibile, si diffonde largamente ed è più utile alla prudenza perché può trovarsi in chiunque e qualsiasi momento. E mentre il cammino dell'esperienza è lungo e non privo di pericoli, la via della memoria è una strada più sicura, e per questo più frequentata. Assai spesso *la maggior parte degli uomini impara all'altrui spese.* Vale a dire dalla storia, la quale altro non è che l'anima e la *vita della memoria*[121].

È però in *Politica* IV, 1 – nel contesto cioè dell'introduzione della «prudenza propria» del *princeps* – che si manifesta al massimo grado l'intenzione di Lipsio di circoscrivere il campo d'azione della *prudentia* alla sfera della prassi umana, e dunque al dominio del contingente e dei particolari. La *prudenza propria* del principe è qui, non a caso, definita come «un argomento troppo ampio, indistinto e oscuro»[122]. *Ampia*, perché nulla si estende più delle azioni umane e, come precisa Lipsio nei relativi marginali, «*materia della prudenza sono tutte le azioni umane*»[123] e «*ciascuna singolarmente considerata*»[124]. *Indistinta*, giacché la *prudentia* può incidere nella sfera della prassi umana proprio perché ne condivide lo statuto ontologico:

> Ho detto inoltre che la prudenza è indistinta, poiché è una cosa del tutto instabile e incerta quel che chiamiamo prudenza. Che altro è la prudenza, infatti, se non la scelta di cose che possono essere sia nell'uno sia nell'altro modo? E se queste cose sono incerte, lo sarà anche la prudenza stessa, tanto più che essa non solo dipende dalle cose in sé, ma anche dalle circostanze delle cose. Tiene in considerazione tempi, luoghi e uomini, e si altera essa stessa in seguito a ogni minimo loro mutamento; e muta al punto di non essere mai la stessa né in ogni luogo

[120] Ivi, p. 117.
[121] Ivi, I, 9, pp. 117-119.
[122] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 1, cit., Vol. I, t. II, p. 265.
[123] *Ibidem.*
[124] *Ibidem.*

> né in una medesima cosa. Altra è la natura della conoscenza, e – *Tutti noi crediamo ciò di cui abbiamo conoscenza non potere per natura essere altrimenti da com'è*[125].

Infine, essa è *oscura*, dal momento che la *profonda tenebra* che circonda le cose e gli accadimenti umani ci permette sì di *congetturarne* le cause ma non di *conoscerle*. E in assenza di una conoscenza delle cause «non vi è scienza, né insegnamento certo»[126].

Come abbiamo poco sopra anticipato, se la critica ha pressoché unanimemente riconosciuto la centralità del binomio *viruts-prudentia* all'interno del complessivo programma filosofico-politico lipsiano, posizioni differenti sono state invece assunte in merito alla sua effettiva originalità e rilevanza sul piano della storia delle idee.

Nella lettura di Anna Maria Battista, ad esempio, risulta preponderante l'influenza aristotelica, non solo perché «anche per Lipsio, come per la maggior parte dei commentatori dell'*Etica Nicomechea*, prudenza e virtù corrispondono a due distinti fattori che si contemperano a vicenda»[127], ma anche in virtù della declinazione eminentemente aristotelica della prudenza quale «forma di razionalità pratica, valida ad orientare l'azione secondo le esigenze del momento storico e della situazione contingente»[128]. E tuttavia – così si dipana il ragionamento della studiosa – la manifesta aderenza del brabantino «alla nozione aristotelica di prudenza, intesa non più come facoltà teoretica, ma come facoltà intellettiva affisata ai fenomeni contingenti»[129], ovvero come «capacità di discernere, in base ad elementi empirici, i mezzi e l'indirizzo politico più idoneo a garantire il risultato positivo dell'attività di governo»[130], se da un lato scagiona la sua riflessione politica dalle accuse di strumentalità e utilitarismo, dall'altro però ridimensiona la

[125] Ivi, p. 267.
[126] *Ibidem.*
[127] A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, cit., p. 230.
[128] Ivi, p. 231.
[129] Ivi, p. 232
[130] *Ibidem.*

portata innovativa della sua rilettura della relazione tra *virtus* e *prudentia*. Scrive infatti in proposito Anna Maria Battista:

> Quando Lipsio assegna all'azione politica due guide distinte, la virtù e la prudenza, egli evita così preliminarmente ogni equivoca confusione concettuale, ogni forma di utilitarismo etico, riscontrabile in alcuni trattati dell'epoca. Se, il Lipsio, infatti, considera l'esercizio della virtù un imperativo di ordine etico non identificabile con i dettami della prudenza, egli sembra non condividere l'ambigua posizione di tutti coloro che tendevano insensibilmente a strumentalizzare i principi morali in funzione del successo politico. Posta quale premessa del *Politicorum*, tale distinzione garantiva invece alla virtù il connotato di valore assoluto, scisso da ogni considerazione di ordine contingente, mentre ad esercitare il ruolo di indirizzo pratico rispondente alle esigenze concrete della politica e dello Stato era assegnata la seconda guida, la prudenza, che era facoltà distinta, anche se condizionata dall'etica[131].

Conducendo un serrato confronto tra la *Politica* e i *Monita*, Diana Stanciu ha, invece, insistito sulla natura ambigua ed eclettica della nozione lipsiana di *prudentia*, segnalando come la mancata identificazione della prudenza con la virtù rappresenti una presa di posizione particolarmente originale, distante tanto dall'impianto aristotelico-tomistico quanto dalla tradizione stoica[132]. Secondo l'interpretazione della Stanciu, la mancata coincidenza di *prudentia* e *virtus*, pur allontanandosi dalle tradizionali concezioni stoiche, risponderebbe innanzitutto all'intento di salvaguardare la "purezza" della virtù stoicamente intesa, e cioè di

[131] *Ibidem.* Secondo l'interpretazione dell'autrice, la rilevanza dell'interpretazione lipsiana del concetto di prudenza deriverebbe dalla circostanza che le argomentazioni del brabantino costituirono la fonte principale della innovativa nozione di *prudence politique* elaborata da Charron. Di quest'ultimo la studiosa afferma che «utilizza tutti gli argomenti del Lipsio, ma li articola con connessione diversa, disponendoli secondo un autonomo schema, sì da giungere ad una peculiare concezione della nozione di prudenza, intesa ormai soltanto nel suo valore utilitaristico, nella sua dimensione puramente politica» (Ivi, p. 230).

[132] La mancata identificazione della *prudentia* con la *virtus* rappresenta uno degli elementi più originali della speculazione lipsiana, non soltanto perché distante dal tradizionale impianto aristotelico-tomistico e dalla dottrina stoica, ma anche perché non venne recepito nemmeno da epigoni del brabantino, quali Charron e Naudè.

una *virtus* coincidente con l'assoluta rettitudine, la perfetta conoscenza e il pieno possesso della verità[133]. In questo senso Lipsio, con la sua opera, si sarebbe fatto portatore non di una morale unitaria bensì di una "gerarchia" delle morali, ovvero di una morale per il popolo, di una morale per il *princeps* e di una morale per il saggio (l'unica delle tre perfettamente coincidente con quella propriamente stoica)[134]. *Pluralizzazione* e *gerarchizzazione* delle morali che avrebbero altresì avvalorato la concezione lipsiana dell'assoluta superiorità di *status* del saggio stoico (assimilato al cristiano ideale e coincidente con il suo ruolo di umanista formatore della classe dirigente) rispetto non soltanto alla *moltitudo* ma persino al *princeps* stesso: difatti, nelle opere di Lipsio il saggio imbevuto di sapienza stoica emerge come l'unica figura capace autenticamente di progredire verso la virtù, verso l'azione giusta e verso il perfetto compimento del suo dovere[135], mentre del *princeps* (e a maggior ragione della *moltitudo*) è più volte ribadita l'incapacità di spingersi al di là dell'acquisizione della prudenza nell'esercizio delle sue funzioni[136].

Il *retroterra stoico* del brabantino non si manifesterebbe però esclusivamente nell'intento di esaltare il più possibile il suo *status* di umanista, educatore e consigliere. La mancata identificazione della *prudentia* con la *virtus* deriverebbe anche dal riconoscimento di una componente affettiva nella nozione aristotelica di *φρόνησις*, e dalla conseguente impossibilità per un pensatore di formazione stoica di innalzare al grado di virtù una facoltà o disposizione non pienamente "depurata"

---

[133] D. Stanciu, *Prudence in Lipsius's Monita et exempla politica: stoic virtue, aristotelian virtue or not a virtue at all?*, cit., p. 235.

[134] Ivi, p. 236: «*In Lipsius work, there can be found morals for the prince and morals for the people and yet some other morals for the philosopher, the proper Stoic one*».

[135] Ivi, p. 235: «*The Stoic sage (sapiens), whom Lipsius, following the Greek Stoic Panaetius, regarded as in a state of progress (proficiens) and assimilated with the ideal Christian, is the only one authentically progressing towards virtue, towards right action, and towards performing his duty*».

[136] *Ibidem*: «*What Lipsius is suggesting in the Monita is that the prince cannot attain more than just prudence, which is not really a virtue, but only the ability to extract general views, the concrete totality, from the particular, contingent facts17 and to use them for self-accomplishment. With that he can progress towards virtue, he can even become learned, like Alexander the Great, but cannot attain virtue as he cannot attain the contemplative, theoretical type of knowledge that leads to truth and utmost goodness*».

dal fattore affettivo/emotivo: sostiene in proposito la Stanciu, che nella definizione della *prudentia* come *intellectum et dilectum rerum* il termine *dilectum* sta a indicare una selezione effettuata sulla base di ciò che si desidera o si ama. E, benché si tratti di un desiderio giusto, ciò confligge inevitabilmente tanto con la tradizionale concezione stoica della virtù quanto con la connotazione negativa della componente passionale più volte ribadita da Lipsio all'interno della sua opera[137].

Come giudicare, dunque, la complessiva rilettura lipsiana del rapporto *virtus prudentia* alla luce di quanto abbiamo avuto modo sin qui di constatare? Ora, se risulta innegabile quanto sostenuto da Anna Maria Battista circa la sostanziale conformità della trattazione lipsiana della prudenza rispetto ai caratteri generali della nozione aristotelica di *φρόνησις*, ci pare tuttavia meno fondata la tesi secondo cui Lipsio non avrebbe introdotto alcuna sensibile innovazione nel secolare dibattito intorno alla relazione tra *virtus* e *prudentia*. D'altronde, è la stessa autrice a riconoscere che il carattere innovativo del contributo lipsiano debba essere ricercato non tanto «nelle ammissioni singole»[138], che presentano tratti di forte continuità con tesi già ampiamente circolanti nelle trattatistica controriformistica, quanto piuttosto «nella struttura generale del *Politicorum*»[139]: un'opera che,

[137] Ivi, p. 253: «[…] *When carefully looking at the terms he uses in his definition of prudence as comprehension and selection (intellectus et dilectus rerum), one can observe that the second term, conventionally translated here into English as 'selection' actually means selection according to what one desires or loves (Lat.: diligere). So there is desire involved in the prudence defined by Lipsius as there is desire also in the prudence defined by Aristotle. And even if it is right desire, that comes into conflict with the Stoic concept of virtue, which is not supposed to contain any affective component. Lipsius explains elsewhere (Const. 1.2 and Man. 3.7), according to the Stoic tradition, that passions are maladies of the soul, corruptions of the spirit. A passion (pathos, affectus) is a certain disorder caused by a false opinion. It can become a malady, an unreasonable movement against nature or strong impulse (horme) opposed to the right reason (Man. 3.7). While Aristotle took it for granted that it is not possible to get rid of emotions, the Stoics insisted on the unity of the rational soul and considered emotions harmful mistaken judgements. They thought that humans should follow universal reason and integrate themselves in the rational structure of the universe. While the Aristotelian ideal of a good life was moderation in emotions and in everything else, the edification of reason and of rational habits (eupatheiai) and the utter extirpation of spontaneous emotions (apatheia) were the basic constituents of a good life for the Stoics*».

[138] A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, cit., p. 240.

[139] *Ibidem.*

affrontando con nettezza e schematicità «il problematico rapporto tra esigenze politiche e valori etici»[140], mette «in rilievo il distinto indirizzo della politica dalla morale»[141], finendo così «per delimitare, con pericolosa chiarezza, i termini del possibile dissidio esistente tra valori morali e oculatezza politica»[142].

Alla luce di queste ultime considerazioni, appare forse più corretta l'ipotesi che individua l'originalità del contributo lipsiano soprattutto nella peculiare ricombinazione di istanze aristoteliche, tomistiche e stoiche rinvenibile al fondo della sua "rielaborazione" del concetto di prudenza: un sincretismo di fondo che fa sì che nella nozione lipsiana di *prudentia* confluiscano tanto l'attenzione aristotelico-tomistica nei confronti della tensione che intercorre tra le finalità etiche e i mezzi attraverso cui perseguirle, quanto l'immissione tipicamente stoica della prudenza (identificata con la saggezza) sul terreno della coscienza, dell'autogoverno delle coscienze, dell'autorganizzazione di fronte al disordine del mondo delle passioni[143]. In questo senso, ci pare, dunque, particolarmente appropriato quanto affermato da Vittorio Dini e Giampiero Stabile, per i quali la *prudentia* lipsiana

> 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[144].

[140] *Ibidem.*
[141] *Ibidem.*
[142] *Ibidem.*
[143] V. Dini, G. Stabile, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, cit., p. 31. Riprendendo considerazioni sull'etica stoica svolte da Mario Vegetti, i due autori sottolineano il ribaltamento di prospettiva introdotto dallo stoicismo rispetto alla riflessione platonica e aristotelica: «dal rapporto del saggio col mondo (e quindi della possibilità di incidervi, di esercitarvi una qualche azione) alla riflessione sulla coscienza del saggio di fronte al mondo. 'Non si controllano… i contenuti dei comportamenti, le modalità dell'evento: si controlla invece il nostro atteggiamento di fronte ad essi'. Avviene cioè uno spostamento dell'indagine 'sul terreno dell'antropologia e della psicologia stoiche, uno spostamento del resto reso obbligatorio dall'altro, che trasferiva la questione del potere dalla società al governo della coscienza» (Ivi, pp. 28-29).
[144] Ivi, p. 110.

E che in tale sintesi fossero già presenti i semi di una "moderna" *laicizzazione* e *mondanizzazione* della virtù, e di una altrettanto "moderna" *autonomizzazione* e *tecnicizzazione* della prudenza[145], lo si può evincere non solo dall'articolazione plurale della prudenza introdotta nel III libro della *Politica*, e dalla meticolosa codificazione della *prudentia mixta* del *princeps* condotta nel IV libro della *Politica*, ma anche dalla declinazione parzialmente utilitaristica delle *virtutes* principesche avanzata nel II libro della *Politica*.

In effetti, in *Politica* II, 10, dopo aver ribadito che la virtù «reca al principe prestigio e beneficio [*decora et utilis*]»[146], Lipsio passa ad esaminare quelle *virtutes* «che si impongono con maggiore evidenza»[147] nell'esercizio del potere regio – identificate nella giustizia [*Iustitia*], nella clemenza [*Clementia*], nella lealtà [*Fides*] e nella modestia [*Modestia*] –, e nel farlo non manca mai di rimarcarne l'*utilità sociale*, sottolineando sempre come dal loro possesso scaturiscano ricadute sommamente positive per la conservazione del dominio[148].

---

[145] Ivi, p. 14. Secondo i due studiosi, «laicizzazione e mondanizzazione della virtù, e insieme autonomia della prudenza, virtù politica tanto specifica da risultare in definitiva autonoma rispetto ad altre virtù, diventano con l'affermarsi europeo del neostoicismo punti saldi e decisivi di una rinnovata visione della morale e della politica, e dei loro rapporti». Per un'analisi delle evoluzioni moderne della categoria di prudenza si rinvia anche a V. Dini, *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, Milano, Franco Angeli, 2000, in particolare pp. 99-100, laddove l'autore ribadisce che: «Da Pontano a tutto il '600 […], la storia moderna della categoria di prudenza è infatti proprio nel rilievo – più o meno promosso o favorito – della sua caratterizzazione pratico-empirico, comportamentale, strumentale e tecnica, mentre si riscontra, non senza qualche punta di nostalgia, la sua impossibilità ad ogni fondamento, tanto metafisico e ontologico quanto razionale e scientifico. La prudenza è sempre più arte, tecnica, strumento in funzione dell'osservazione empirica e delle prospettive di comportamento pratico contingente; sempre meno si presenta come virtù e scienza. Aristotele e la teoria cristiana delle virtù cardinali […], pur costituendo quasi sempre il punto di riferimento testuale, sono di fatto piegati e stravolti nella direzione dell'indicazione di comportamento in relazione a determinate circostanze ed in rapporto ad una determinata collocazione-ruolo (principe, cortigiano, consigliere, segretario, ecc.) e alla conseguente necessità di apparire più che di essere-del soggetto. […] La storia moderna della prudenza si inscrive tutta nell'inserimento della categoria nel sapere pratico-tecnico, quale che sia la valutazione che il singolo autore fornisce – riduzione e caduta, oppure definizione e specificazione – di questo progressivo inserimento».

[146] Giusto Lipsio, *La Politica*, II, 10, cit., Vol. I, t. I, p. 165.

[147] *Ibidem.*

[148] In proposito si rinvia anche ad A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, cit., p. 235, dove si afferma che questa tendenza è «riscontrabile presso la maggioranza degli scrittori controriformistici, i quali amavano sottolineare, in polemica con il Machiavelli, come una condotta ineccepibile sotto il profilo etico e religioso non costituisse soltanto ed esclusivamente un dovere per i Regnanti, ma risultasse anche consona ai loro interessi

Abbiamo già potuto constatare come la difesa della *fides* – intesa come «l'ADEMPIMENTO, PER QUEL CHE È IN NOSTRO POTERE, DI QUANTO ABBIAMO DETTO O PROMESSO» – poggi sul riconoscimento della spiccata valenza politico-sociale di tale virtù, la cui assenza infrangerebbe quel *vincolo di reciprocità* che costituisce la condizione di possibilità delle stesse relazioni umane.

Argomentazioni simili sono alla base dell'esaltazione lipsiana della giustizia e del suo esercizio. Definendola come «VIRTÙ CHE TUTELA SALDAMENTE IN SE STESSI E NEGLI ALTRI IL GIUSTO È L'EQUO»[149], Lipsio manifesta, infatti, l'intenzione di sottoporre il sovrano stesso al dominio delle leggi. E giustifica poi tale proponimento, da un lato, asserendo che un «*principato privo di legge è duro a sopportarsi e difficilmente ci si sottomette*»[150], e che è nell'osservanza delle leggi che «*risiede la conservazione dello Stato*»[151]; e, dall'altro, prospettando la *gloria* quale frutto principale derivante dall'esercizio di un potere giusto[152].

Circa la clemenza – definita come «VIRTÙ D'ANIMO CHE DALLA PENA E DALLA VENDETTA INCLINA VERSO UNA MITEZZA TEMPERATA DA GIUDIZIO»[153] – Lipsio sostiene che «*a nessuno conviene tanto quanto a un re o a un principe*»[154], poiché

e a quelli dello Stato». Precisa, tuttavia, la studiosa che Lipsio avrebbe «evitato meglio di altri autori del tempo il rischio di cadere in un ambiguo moralismo dalle implicazioni utilitaristiche», avendo «preliminarmente distinto all'inizio della sua trattazione i canoni morali e religiosi intesi nel loro significato assoluto dai canoni politici, di cui la prudenza è appunto l'espressione». Nel complesso, dunque, la riflessione lipsiana sarebbe portatrice di «una chiara coscienza del duplice valore assegnabile ai principi etici e religiosi, quello imperante e vincolante in senso assoluto e quello corrispondente invece ai dettami prudenziali».

[149] Giusto Lipsio, *La Politica*, II, 10, cit., Vol. I, t. I, p. 167.

[150] *Ibidem.*

[151] Ivi, II, 11, p. 175.

[152] Ivi, II, 10, p. 171: «E quale frutto apportano al principe? La gloria, piuttosto. *Fondamento di una fama onorevole e durevole è* invero *la giustizia, perché senza di essa nulla può dirsi degna di lode.* Con queste splendide parole si pronunciò il principe dei principi: *grazie alla devozione* [*Pietas*] *e alla giustizia i principi si fanno dèi*».

[153] Ivi, II, 12, p. 179.

[154] *Ibidem.*

dal suo esercizio scaturiscono «l'amore dei sudditi»[155], la sicurezza e la stabilità del regno[156], nonché «gloria imperitura»[157].

Infine, anche la modestia – concepita da Lipsio come «PERCEZIONE DI SÉ E DEI SUOI BENI CHE, TEMPERATA DALLA RAGIONE, NON FA VANTO NELL'AZIONE»[158] – si configura come virtù indispensabile ai fini della conservazione del regno, giacché in sua assenza risulterebbe quasi naturale per il sovrano inclinare alla *superbia*, finendo così per ignorare la costitutiva incertezza che avvolge le vicende umane e financo la strutturale caducità del suo stesso potere[159].

Riteniamo che questa declinazione "utilitaristica" della virtù – fulgido esempio dell'adesione di Lipsio ad un percorso di parziale laicizzazione e mondanizzazione della nozione di *virtus*, da intendersi non come opera di svilimento della sua astratta purezza, ma quale esaltazione delle irrinunciabili ricadute positive che la *disposizione virtuosa* produce sul piano della prassi politica e nella sfera della vita associata –, rappresentando il perfetto contraltare dell'ancoraggio della *prudentia* al faro etico della *virtus* esaminato poco sopra, confermi definitivamente la tesi da cui siamo partiti: e cioè che è nella *ricomposizione integrale di utile e onesto nella*

[155] *Ibidem*: «*Chi aspiri ad essere amato regni con mitezza*».
[156] Ivi, p. 181: «[…] *nessuna sentinella, nessun'arma proteggono tanto quanto l'Amore.* Le altre difese possono essere violate con la forza o con l'inganno: ma *ecco una rocca inaccessibile, ecco una fortezza inespugnabile: il non aver bisogno di fortezze.* La clemenza conduce anche alla stabilità, perché *stabilissimo è quel dominio nel quale i sudditi gioiscono.* E per contro – *Nessuno ha mantenuto a lungo un potere odiato*».
[157] *Ibidem*: «Aggiungi che per questa via si perviene alla gloria imperitura: *nulla avvicina in maggior modo gli uomini agli dèi se non il procurare salvezza ad altri uomini*».
[158] Ivi, II, 15, pp. 197.
[159] Ivi, pp. 197-199: «*Incerte sono tutte le cose mortali e* r*icordati* che *quanto più potere hai acquisito, tanto più sei in pericolo di cadere. Le cosiddette forze e risorse degli uomini sono caduche e fragili, simili a sonagli di fanciulli.* […] *Ho visto despoti insanguinati chiusi in una prigione, e la schiena di un potente tiranno squarciata da mano plebea.* È evidente che *non vi è grandezza così stabile da non poter essere messa in pericolo persino da uomini deboli.* Lo stesso *leone talvolta serve da pasto ai più piccoli uccelli, e la ruggine consuma il ferro*». Nelle *Annotazioni alla Politica*, Lipsio ribadisce come «*in mezzo* ai *tanti favori della fortuna la nostra condizione di mortali non sia cauta a sufficienza*», e indica tre rimedi da adoperare per prevenire l'insorgere della superbia. Il primo consiste nel «riflettere sulla propria condizione», da cui si potrà facilmente ricavare come le vere ragioni di stima risiedano nella propria interiorità e non nei beni mondani ed esterni. Il secondo consiste, invece, nel «considerare che alla superbia costantemente si accompagnano il rovescio della sorte e la pena». Infine, il terzo rimedio prevede di preservare cognizione e memoria dell'«eccessiva mutevolezza e incertezza della fortuna» (Giusto Lipsio, *Annotazioni alla Politica*, cit., Vol. II, pp. 87-89).

condotta politica che bisogna rintracciare il filo rosso che attraversa e regge l'intera riconsiderazione lipsiana del binomio di virtù e prudenza.

3.3 *Un "machiavellismo ben temperato":* prudentia mixta*, liceità e forme della frode nel IV libro della* Politica

L'indagine è a questo punto sufficientemente matura per passare a considerare nel dettaglio quel "disciplinamento della prudenza machiavelliana" di cui, come abbiamo più volte suggerito, Lipsio si sarebbe fatto promotore intraprendendo un percorso di *pluralizzazione*, di *tecnicizzazione* e di parziale *autonomizzazione* del concetto di *prudentia*.

Il punto di partenza delle nostre considerazioni deve essere individuato nella condivisione di fondo, da parte di Lipsio e Machiavelli, di una declinazione sostanzialmente pragmatica della *prudentia*, le cui radici affondano nella comune ricezione della definizione aristotelica della *φρόνησις* quale virtù che «orienta l'azione», e nell'altrettanto condiviso accoglimento dell'ancoraggio aristotelico della *φρόνησις* al piano dell'*esperienza* (e dunque anche alla sua costitutiva *contingenza*).

Ora, è nostra convinzione che proprio la concatenazione lipsiana di *prudentia*, *esperienza* e *contingenza* funga da fulcro da cui si dipanano tanto i programmi di *pluralizzazione* e *tecnicizzazione* della prudenza – essenziali per garantire concreta effettività all'agire prudenziale –, quanto l'opera di "addomesticazione" della prudenza machiavelliana sottesa all'elaborazione della categoria di *prudentia mixta* – a propria volta indispensabile al fine di garantire un fondamento etico alla prudenza stessa.

La *tecnicizzazione* della prudenza non è altro che uno degli esiti più manifesti dell'inclinazione, tipicamente moderna, ad interpretare la suddetta nozione in senso marcatamente tecnico-pratico, ovvero – come suggerisce Vittorio Dini – alla stregua di un'arte o tecnica strettamente legata all'osservazione empirica e funzionale alla codificazione di "regole" di comportamento pratico dal valore non

assoluto ma contingente[160]. Al fenomeno della *tecnicizzazione* della prudenza, così inteso, si accompagna di pari passo un processo di *pluralizzazione* della prudenza, il quale a propria volta non è che la logica conseguenza della constatazione che la codificazione di norme "agili" di condotta prudenziale deve essere effettuata tenendo conto tanto delle circostanze contingenti che costituiscono lo scenario in cui si inserisce l'agire prudenziale, quanto della funzione o del ruolo rivestito dal soggetto agente[161]. In questo senso, al termine dei processi di *tecnicizzazione* e *pluralizzazione*, la prudenza non soltanto si presenta come *un'arte o tecnica della condotta efficace in vista del raggiungimento di fine*, ma viene meno, se così si può dire, il suo carattere unitario, giacché si afferma con forza la convinzione secondo cui funzioni pubbliche differenti esigono l'adozione di differenti condotte prudenziali: si assiste, in altri termini, al passaggio da una considerazione sostanzialmente unitaria della virtù della prudenza al proliferare di cataloghi prudenziali, "*vademecum*" tecnico-pratici rivolti a "figure professionali" differenti e specifiche, quali principi, segretari, militari, consiglieri, cortigiani ecc. Fenomeno, quest'ultimo, che si svolge in parallelo ad un processo di progressiva *spersonalizzazione* delle funzioni di governo (e più in generale dell'esercizio stesso del potere). In proposito, è opportuno riprendere quanto sostenuto dal già citato Vittorio Dini, per il quale la seconda grande innovazione insita nella moderna nozione di prudenza consiste nel fatto che essa cessa di essere intesa quale virtù propria «propria di un potere personalmente incarnato»[162]:

> […] Ma un passaggio, quasi un salto, sembra avvenire allorché l'attribuzione personale stessa [della prudenza] in qualche modo cambia. Non si tratta più del carattere strettamente personale di una virtù, quanto piuttosto dell'attributo, certo sempre legato ad una persona concreta, ma in quanto rappresentante di una funzione. La prudenza è ancora capacità di rapportare nell'esperienza concreta, addirittura nella prassi, mezzi e fini di una determinata azione. Ma il

[160] V. Dini, *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, cit., pp. 99-100.
[161] Ivi, p. 100.
[162] Ivi, p. 26.

> soggetto, il titolare di questa azione, è "spersonalizzato", è funzione del governo, di una struttura istituzionale: il governante, sia esso re, principe, ministro, è espressione di tale struttura[163].

Dunque, nel contesto della teorie politiche sviluppatesi nella prima età moderna – così Dini sviluppa il suo ragionamento – la nozione di prudenza sarebbe stata oggetto di un fenomeno di *autonomizzazione* analogo a quello che trasformò la legge, il diritto e l'amministrazione in campi «indipendenti ed autonomi rispetto alla persona che li esercita»[164]:

> Una sorta di "spersonalizzazione", di passaggio da attributo a funzione: non è più la virtù del principe, re o imperatore, legati […] al territorio, e soprattutto non è tanto capacità di previsione – di porre in relazione gli eventi presenti con le prospettive a venire – quanto piuttosto abilità di mediazione tra parti in conflitto, di ricondurre ad unità la molteplicità degli interessi e delle parti[165].

Naturalmente, se – come sostiene ancora Dini – la «teorizzazione di una *prudentia mixta* a partire da Lipsio, e l'individuazione del fine etico nel bene pubblico»[166] rappresentano tappe decisive nell'itinerario di rinnovamento concettuale che vede protagonista la nozione di prudenza, è altresì vero che nella riflessione del brabantino tali evoluzioni non si presentano ancora nella loro forma compiuta, come testimonia la scelta operata dal brabantino di non recidere in alcun modo il legame dell'*agire prudenziale* con la *disposizione virtuosa*, coerente con l'obiettivo di pervenire ad una fondazione etica della *prudentia*.

È, tuttavia, indubbio che la *tecnicizzazione*, la *pluralizzazione* e l'implicita e parziale *autonomizzazione* della *prudentia* rappresentino le principali, benché comunque precarie[167], risposte offerte dal brabantino al carattere costitutivamente

[163] *Ibidem.*
[164] Ivi, p. 29.
[165] *Ibidem.*
[166] Ivi, p. 26.
[167] Lipsio non manca mai di segnalare quanto sia incerto e precario ogni tentativo di racchiudere la vastità della prudenza in precetti determinati. In proposito si veda, ad esempio, la chiusura del capitolo in cui è introdotta la nozione di «prudenza propria» del principe: «Perciò – confessiamolo pure apertamente – tanto io stesso, quanto tutti gli altri autori, rispetto a questa questione

contingente e non necessario proprio di ogni conoscenza e di ogni condotta prudenziale. Carattere che, come abbiamo già avuto modo di vedere, non è che l'inevitabile portato della condivisione da parte della prudenza del medesimo statuto ontologico proprio della sfera della prassi umana[168]. In definitiva, se – è questa l'ipotesi che abbiamo avanzato – il salvataggio della *constantia* dall'inazione esigeva di reintrodurre, sotto la guida della *prudentia*, la soggettività riformata nel segno della costanza nel *mutevole* e *instabile* "regno degli affari umani", a propria volta la possibilità per la *prudentia* di fungere da guida del *vivere civile* passava necessariamente attraverso un contenimento della sua natura *ampia*, *indistinta* e *oscura*: una prudenza in tutto e per tutto sopraffatta dall'instabilità e dalla mutevolezza che definiscono la sfera della prassi umana non avrebbe, infatti, in alcun modo potuto essere innalzata a faro e bussola dell'azione politica[169].

Ora, che la *tecnicizzazione*, la *pluralizzazione* e la parziale *autonomizzazione* della categoria di prudenza servissero proprio a questo scopo, crediamo lo si possa evincere esaminando la struttura stessa della *Politica*, la quale rivela l'intenzione cosciente dell'autore di circoscrivere l'immensa vastità della *prudentia* mediante la codificazione di norme "agili" di condotta e di comportamento capaci di adattarsi tanto alla strutturale mutevolezza delle circostanze in cui si inscrive

---

procediamo a tentoni, e non vi è alcuno che abbia compiutamente non dico dato, ma anche solo tentato, di dispensare norme di saggezza [*praecepta Prudentiae*]. Che fare dunque? Devo forse mettermi l'anima in pace e tacere? La materia trattata e la disposizione degli argomenti me lo vietano: mi comporterò piuttosto come chi si è arenato in un mare pieno di secche. E poiché, chiuso da ogni lato, non posso tenere una rotta definita e retta, andrò indicando in modo disordinato una qualche via, quasi seguissi le stelle» (Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 1, cit., Vol. I, t. II, p. 269).

[168] Ivi, p. 267: «Ho detto inoltre che la prudenza è indistinta, poiché è una cosa del tutto instabile e incerta quel che chiamiamo prudenza. Che altro è la prudenza, infatti, se non la scelta di cose che possono essere sia nell'uno sia nell'altro modo? E se queste cose sono incerte, lo sarà anche la prudenza stessa, tanto più che essa non solo dipende dalle cose in sé, ma anche dalle circostanze delle cose».

[169] L'esaltazione dell'irrinunciabile valore politico della prudenza è ribadita anche in Giusto Lipsio, *La Politica*, III, 1, cit., Vol. I, t. I, p. 213: «La prudenza è utile in tutte le umane cose, ma in primo luogo nell'esercizio del potere [*sed ad imperium maxime*], poiché senza di essa questo non solo è debole, ma anche, oserei dire, nullo. Così come senza bussola non è possibile guidare alcuna nave, allo stesso modo nessuno potrà guidare lo Stato senza una mente ispirata dalla divina prudenza […] Qual privo di occhio è quel ciclope cantato dai poeti, tale è il principe cui sulla propria fronte manchi il lume della prudenza».

l'agire prudenziale, quanto alla specificità delle funzione o dei ruoli ricoperti dai diversi soggetti titolari delle condotte prudenziali. In altre parole, è nostra opinione che l'"architettura" dell'opera del 1589 – ossia la suddivisione dell'opera in cinque libri e la particolare disposizione interna dei temi trattati – non sia altro che il riflesso della peculiare articolazione della categoria di *prudentia* avanzata da Lipsio nell'arco dell'intera trattazione.

Abbiamo fatto presente come già nel I libro Lipsio presenti non solo una prima definizione generale della categoria di *prudentia*, ma manifesti anche il chiaro intento di sottoporre tale categoria a rigorosa indagine nel corso delle sue argomentazioni. E, tuttavia, se oggetto specifico del libro I non è tanto la prudenza in sé e per sé considerata, quanto piuttosto la *reciproca coessenzialità* di *virtus* e *prudentia*, il tema centrale del II libro sono, invece, i caratteri di quelle *virtutes* prettamente principesche che sovrintendono l'esercizio delle attività di governo, quali la giustizia, la clemenza e la lealtà. È, dunque, a partire dal III libro che diviene esplicito il proponimento lipsiano di sottoporre la categoria di *prudentia* – sin qui presentata nella sua forma più generale come «RAZIONALE DISTINZIONE DELLE COSE [INTELLECTUM ET DILECTUM RERUM] CHE NEL PUBBLICO E NEL PRIVATO SONO DA EVITARSI O AL CONTRARIO DA PERSEGUIRSI»[170] – ad un rigoroso lavorio di *specificazione*, *tecnicizzazione* e *pluralizzazione*. Qui, infatti, è introdotta una prima ripartizione interna alla nozione di prudenza, laddove Lipsio distingue la «prudenza propria» del *princeps* dalla «prudenza altrui», ossia quella *prudentia* che si manifesta nella selezione di *collaboratori* [*adiutores*] – ripartiti a propria volta nelle categorie dei *consiglieri* [*consiliarii*] e dei *funzionari* [*administri*] – altrettanto prudenti.

Dopo aver dedicato il III libro all'esame della cosiddetta *prudenza altrui*, già nell'*incipit* del IV libro Lipsio manifesta la chiara intenzione di scomporre anche la «*prudenza propria del principe*» nei suoi elementi costitutivi. Una prima specificazione consiste nella separazione della «prudenza civile» (*prudentia*

[170] Ivi, I, 7, p. 111.

togata) dalla «prudenza militare» (*prudentia militaris*), con la prima che «interviene nel governo quotidiano e nei periodi di pace»[171] ed è oggetto specifico del IV libro, mentre alla seconda «si ricorre in guerra e nei disordini»[172] ed è diffusamente sviluppata nel V libro.

A propria volta, la *prudenza civile* – oggetto della trattazione del IV libro della *Politica* –, vertendo sia su questioni divine (*Res Divinae*) che su questioni umane (*Res Humanae*), è ripartita da Lipsio in *prudenza umana* e *prudenza divina*. L'espressione *prudentia in Divinis rebus* – lo abbiamo visto nel precedente capitolo – designa propriamente quel genere di prudenza «CHE TRATTA E REGOLA LE COSE SACRE E LA RELIGIONE, NEI LIMITI PERÒ DELLE MANSIONI DEL PRINCIPE»[173], in quanto in materia di religione «il principe non detiene pieni poteri»[174] ma piuttosto «deve esercitare un certo controllo allo scopo più di proteggere che di giudicare nel merito»[175]. Invece, la *prudentia in humanis rebus* non è altro che la «PERIZIA DI GOVERNARE CIÒ CHE È ESTERNO A NOI CON PACATEZZA E FERMEZZA [*PERITIAM IN EXTERNIS TRANQUILLE ET FIRMITER GUBERNANDI*]»[176], le cui fonti sono «la natura del popolo e la natura del regno»[177].

È però la nozione di *prudentia mixta* il "luogo teorico" in cui maggiormente si intersecano il lavoro di *specificazione*, *tecnicizzazione* e *pluralizzazione* della prudenza – indispensabile al fine di assicurare concreta effettività alla condotta prudenziale – e l'opera di *rivalutazione*, *rielaborazione* e *recupero* della prudenza machiavelliana – a propria volta funzionale alla fondazione etica della *prudentia.* Che siano queste le finalità sottese all'elaborazione lipsiana della nozione di *prudentia mixta* – e più in generale all'*accettazione critica* della riflessione

[171] Ivi, IV, 2, cit., Vol. I, t. II, p. 271.
[172] *Ibidem.*
[173] *Ibidem.*
[174] *Ibidem.*
[175] *Ibidem.*
[176] Ivi, IV, 5, p. 291.
[177] *Ibidem*: «E quando avrai esaminato a fondo l'argomento, troverai che non vi è nessun precetto che riguardi il governare con perizia – provenga esso da sentenze antiche o moderne – che non scaturisca da una di queste fonti. Perciò prima di ogni cosa ti condurrò ad esse, per poi da qui far sgorgare alcuni rivoli di utili precetti».

machiavelliana – lo si può agevolmente evincere da un rapido esame di *Politica* IV, 13, uno dei luoghi più noti dell'opera del 1589. Qui, infatti, la possibilità di ricorrere nell'esercizio del potere ad una forma di «*prudenza alla quale si mescoli la frode*» è legittimata dalla necessità di codificare norme *realistiche* di condotta politica, che tengano cioè conto della reale natura degli uomini e delle concrete dinamiche della vita associata. E che il punto di riferimento di questa declinazione realistica della *prudentia mixta* sia Machiavelli, o per meglio dire la machiavelliana considerazione della natura umana e della vita politica, è attestato non soltanto dalla parziale difesa del Segretario fiorentino che chiude il capitolo[178], ma anche da una selezione di citazioni che rimandano con tutta evidenza al capitolo XVIII del *Principe*.

In effetti, la *realistica presa d'atto* del tenace radicamento di scaltrezza e cattiveria nei contesti più disparati della vita comunitaria[179], il *realistico riconoscimento* della «*natura volpina*» dei sovrani[180], e la *realistica consapevolezza* dell'innegabile efficacia politica della frode e dell'inganno[181], sono alla base della critica che Lipsio rivolge ai cosiddetti «Zenoni»: *ingenui*, se non proprio *puerili*, «*discepoli inadatti alla dottrina politica*»[182] che, propugnando esclusivamente quella «*via che conduce direttamente alla gloria con virtù*»[183] e opponendosi strenuamente ad ogni impiego *fraudolento* e *perfido* della ragione[184],

[178] Ivi, IV, 13, p. 453: «Da costui facilmente ricaveremo che quell'italiano Maculone [*Maculonum Italum*] – il quale, poveretto, da chi oggi non è bersagliato? – non sia da condannare in modo così categorico e che esiste, come disse quel santo [il riferimento è ad una massima di Basilio di Cesarea], una certa *virtuosa e lodevole astuzia*».
[179] Ivi, p. 445: «Perché con chi abbiamo a che fare noi oggi? Certamente con uomini scaltri, cattivi, e che *sembrano tutti quanti un impasto di frodi, di inganni e di menzogne*».
[180] *Ibidem*: «Gli stessi principi di cui ci stiamo occupando, sono per lo più di questa categoria, e benché abbiano volto di leoni, – *Nascondono nei cuori corrotti una natura volpina*».
[181] Ivi, p. 447: «E qui odo qualcuno urlarmi che *non si faccia nulla con insidia, simulazione o inganno.* Che ingenui! Anzi, quasi puerili! *Con la frode e con l'inganno si sovvertono i regni*, osserva Aristotele; E tu vuoi che sia disdicevole conservare il potere ricorrendo a questi stessi mezzi? E che il principe non possa talvolta – *Farsi volpe nell'affrontare una volpe*?».
[182] Ivi, p. 453.
[183] Ivi, p. 445.
[184] *Ibidem*: «E che non ritengono esser lecito che *la ragione, dataci a buon fine dagli dèi immortali, venga usata per frodi e perfidie*».

dimostrano di ignorare «la condizione dei tempi e la natura degli uomini»[185], finendo pertanto per parlare «*come se si vivesse nella Repubblica di Platone, e non nella feccia di Romolo*»[186].

È dunque la realistica cognizione della *condizione dei tempi* e della *natura degli uomini* – equiparabile alla machiavelliana comprensione della *realtà effettuale delle cose* – ad ammettere, se non addirittura ad imporre, il ricorso alla *prudentia mixta* nell'esercizio delle attività di governo, e a legittimare pertanto la riproposizione lipsiana dell'immagine *semi-bestiale* della sovranità già sdoganata dal Segretario fiorentino. Come è ampiamente noto, già Machiavelli aveva ammonito che «a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo»[187], in quanto «l'una [natura] sanza l'altra non è durabile»[188]. E aveva inoltre chiarito come, nel ricorrere alla propria indole ferina, il sovrano

> […] debbe di quelle pigliare la golpe e il lione, perché el lione non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci, e lione a sbigottire e' lupi: coloro che stanno semplicemente in sul lione non se ne intendano[189].

Come anticipato, tale caratterizzazione *semi-bestiale* del *princeps* come figura al contempo umana, leonina e volpina, è pienamente recepita da Lipsio: per il brabantino, infatti, vietare al principe la possibilità di «*farsi volpe nell'affrontare una volpe*»[190] è una prospettiva a tal punto inammissibile da indurlo non solo a dichiarare apertamente la sua condivisione del noto motto di Lisandro secondo cui «*dove non copre la pelle del leone, bisogna cucirci sopra quella della volpe*»[191], ma anche ad ammettere di nutrire un'ammirazione priva di riserve per chi «*fidando*

[185] *Ibidem.*
[186] *Ibidem.*
[187] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVIII, cit., p. 868.
[188] *Ibidem.*
[189] *Ibidem.*
[190] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 13, cit., Vol. I, t. II, p. 447.
[191] Ivi, p. 451.

di se stesso nei pericoli ha il cuore del leone ruggente, ma in quanto a strategia è una volpe»[192].

Allo stesso tempo, l'ancoraggio della *prudentia mixta* al *bene pubblico* e alla *pubblica utilità* consente a Lipsio di scongiurare che la parziale ammissione del ricorso alle *fraudes* nell'esercizio del potere configuri un radicale allontanamento dalla *disposizione virtuosa*: esito che comporterebbe la riproposizione di un'insanabile frattura di *utile* e *onesto* nel cuore dell'agire politico. Nella prospettiva assunta dal brabantino, dunque, il ricorso alle pratiche dell'*insidia*, della *simulazione* e dell'*inganno* non può essere aggirato in nome di un'astratta moralità, «soprattutto se a consigliarlo sono il benessere e l'interesse comune [*publicus Usus Salusque*], che sempre si accompagnano all'interesse e alla sicurezza del principe»[193]. Ne consegue che l'esercizio della *prudentia mixta* si pone quale prerogativa politica non solo *utilitaristicamente legittimata* ma anche *moralmente fondata*, se è vero – come asserisce Lipsio – che «*l'abbandono dell'utilità pubblica è contro natura*, non soltanto contro ragione»[194]. Rielaborando in una chiave di lettura machiavelliana la nozione ciceroniana di *pubblica utilità*, l'umanista infatti scrive che:

> *Noi tutti dobbiamo stare nello Stato in piedi come su una specie di ruota e, girandoci, tenerci saldi a quella parte cui l'interesse e la sicurezza* [*utilitas sulusque*] *dello Stato ci rivolta*. Ci vedi forse in questo qualcosa di immorale [*Turpe*]? Non è così, perché sotto questo aspetto *ciò che per lo più si suole tenere per immorale, non sarà immorale. – Sempre osserva il proprio dovere chi provvede all'utilità comune e alla società umana* [*Semper officio fungitur, utilitati hominum consulens et societati*]. Perciò non si stupiscano, per carità, né si sdegnino così tanto costoro se a mio giudizio *non sempre la vera e retta ragione deve prevalere.* E se voglio che il principe, pur dotato di

[192] Ivi, p. 453. Significativo che nel relativo marginale Lipsio scriva che «*Il principe è fatto di leone e volpe* [*Princeps ex Leone et Vulpe*]».
[193] Ivi, p. 447.
[194] *Ibidem.*

> un certo elevato e magnifico ingegno, *sappia* tuttavia *mescolare l'utile con l'onesto*[195].

Fondando su basi morali – ossia sulle nozioni di *bene pubblico* e *pubblico interesse* – la liceità politica della *prudentia mixta*, Lipsio può dunque farsi compiutamente portavoce di una concezione della prassi politica imperniata sulla *mescolanza di utile e onesto*, prendendo così definitivamente le distanze da quelle degenerazioni del machiavellismo che individuavano nel perseguimento dell'*utile* a totale danno dell'*onesto* e nella *conservazione incondizionata del potere* gli unici capisaldi dell'azione politica. È per questa ragione che il brabantino, subito dopo aver dichiarato di richiedere nel *princeps* la capacità di «*mescolare l'utile con l'onesto*», si sofferma sul senso sotteso alla scelta del verbo latino *miscere*:

> Mescolare [*Miscere*], dico, perché nessuna forza mi indurrà mai a esortarlo ad allontanarsi del tutto da ciò che è onesto. Disprezzo decisamente e condanno quelli che sostengono essere *unica gloria la propria incolumità ed unico segno di onestà ciò che serve alla conservazione del potere.* E anche chi crede che: – *Quando al principe è lecito soltanto ciò che è onesto, il suo regno è precario*[196].

[195] Ivi, pp. 447-449. Nei relativi marginali Lipsio rafforza le sue argomentazioni asserendo che «*Con un buon fine alcune di queste cose* [il riferimento è all'insidia, alla simulazione e all'inganno] *diventano buone*» e che «*Il principe non deve essere ostinatamente retto*». Tutto il passo citato e i relativi marginali vanno confrontati con Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVIII, cit., p. 870: «[…] e nelle azioni di tutti li òmini, e massime de' principi, dove non è iudizio da reclamare, si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi sempre saranno iudicati onorevoli e da ciascuno laudati […]». Ma si veda anche Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, 41, cit., p. 685: «Era, come di sopra si è detto, il Consolo e lo esercito romano assediato da' Sanniti: i quali avendo posto ai Romani condizioni ignominiosissime (come era, volergli mettere sotto il giogo, e disarmati rimandargli a Roma), e per questo stando i Consoli come attoniti, e tutto lo esercito disperato; Lucio Lentolo, legato romano, disse che non gli pareva che fosse da fuggire qualunque partito per salvare la patria: perché, consistendo la vita di Roma nella vita di quello esercito, gli pareva da salvarlo in ogni modo; e che la patria è bene difesa in qualunque modo la si difende, o con ignominia o con gloria: perché, salvandosi quello esercito, Roma era a tempo a cancellare la ignominia; non si salvando, ancora che gloriosamente morisse, era perduto Roma e la libertà sua. E così fu seguitato il suo consiglio. La quale cosa merita di essere notata ed osservata da qualunque cittadino si truova a consigliare la patria sua: perché, dove si dilibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso […]».

[196] Ivi, p. 449.

Come anticipato, inoltre, tale *integrale mescolanza di utile e onesto*, vero segno distintivo della *prudentia mixta*, non comporta alcun radicale distacco dell'uomo politico dalla *disposizione virtuosa*, giacché come «il vino non cessa di essere vino se lo si stempera con un po' d'acqua»[197], così anche la prudenza non cessa di essere tale «qualora le si mescoli qualche goccia di impostura»[198] se ciò è fatto «con moderazione e a buon fine»[199]. Essa, di conseguenza, non deve essere letta alla stregua di una concessione di Lipsio al *lassismo politico* e alla *deroga opportunistica*, bensì quale risposta alla *connaturata imprevedibilità* della vita politica, derivante a propria volta *dall'incostanza radicata nella natura degli uomini e dei regni*, la quale preclude il più delle volte la possibilità di *pervenire a fini virtuosi con il solo impiego di mezzi virtuosi*:

> E ciò soltanto desidero, che in questo burrascoso mare delle cose umane si possa e sia talvolta lecito *storcer le vele.* E se per la dritta via *non si può giungere al porto, vi si approdi per vie traverse*[200].

Alla luce della disamina appena svolta, appaiono più che fondate quelle ricostruzioni, quali ad esempio quelle di Jan Waszink[201] e Ferenc Hörcher[202], che

[197] Ivi, p. 451.
[198] *Ibidem.*
[199] *Ibidem.*
[200] Ivi, pp. 449-451.
[201] J. Waszink, *Introduction*, in Justus Lipsius, *Six Books of Politics or Political Instruction*, Translated and edited with introduction by J. Waszink, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, pp. 1-163, ivi p. 102: «[…] *for Lipsius Tacitus and Machiavelli were the central axis of a vision of power and morality which, supplemented with the respective endorsement or dismissal of ideas from, most importantly, Sallust, Seneca, Guicciardini, Bodin, and the Christian-Ciceronian "system", produced a theory of a morally founded Reason of State*». Per un confronto approfondito tra la *Politica* di Lipsio e le principali direttrici della riflessione etica e politica della seconda metà del XVI secolo si rinvia a Ivi, pp. 84-113.
[202] F. Hörcher, *The Lion and the Fox: Montaigne, Lipsius and Post-Machiavellian Conservative Prudence*, cit., p. 171: «*In this sense we can therefore rightly call Lipsius' position a realistic view of politics. Surprisingly, however, this realism was not antagonistic with the traditional ancient-Christian understanding of virtue politics. On the contrary: Lipsius's aim seems to be to save that tradition against the Machiavellian challenge by coopting some elements of Machiavellism, based on the Machiavellian preliminary principle that this-worldly politics need to be realistic. Realism in this sense is nothing less than an acceptance of the anthropology of Tacitus of (fallen) human nature. But that fallen nature is not in explicit contradiction with – for example – the Augustinian line of anthropology within the Christian tradition*». Ma anche Ivi, pp. 171-172: «*If we compare Montaigne's nuanced position with that of Lipsius, one can certainly argue that while Montaigne is very cautious, Lipsius is somewhat less hesitant to imply that he*

collocano la riflessione lipsiana in una posizione intermedia tra i due estremi del machiavellismo e della tradizionale politica cristiana delle virtù, riconoscendo proprio nella nozione di *prudentia mixta* la testimonianza più lampante della ferma volontà del brabantino di muovere verso la costruzione di una concezione della *ragion di Stato* moralmente fondata.

E però, il solo ancoraggio della *prudentia mixta* alle nozioni moralmente connotate di *bene comune* e *pubblico interesse* non è di per sé sufficiente a garantire quella salda fondazione etica della *prudentia* a cui Lipsio intende pervenire attraverso l'opera di "addomesticazione" della prudenza machiavelliana. Nell'ottica dell'umanista brabantino, infatti, un simile risultato potrà essere raggiunto – e il "disciplinamento" della *prudenza machiavelliana* potrà dirsi integralmente compiuto – solo dilatando al massimo lo sforzo di *specificazione*, *articolazione* e *tecnicizzazione* della prudenza. Detto in altri termini, l'elaborazione di un concetto di prudenza capace di armonizzare in sé *utile* e *onesto*, *virtù* e *frode*, *calcolo politico* e *finalità etiche*, risulterà pienamente organica e coerente soltanto se seguita da un'opera, anch'essa moralmente connotata, di *precisa classificazione* e *rigorosa gerarchizzazione* delle *fraudes*: tema a cui Lipsio dedica non a caso il XIV e ultimo capitolo del IV libro della *Politica*.

L'impianto argomentativo adottato qui dall'umanista brabantino è celebre. Dopo aver definito la frode [*fraus*] come «ARGUTO CONSIGLIO CHE SI DISCOSTA DALLA VIRTÙ E DALLE LEGGI PER IL BENE DEL PRINCIPE E DEL REGNO»[203], egli procede con una tripartizione delle *fraudes* fondata sul differente grado di allontanamento dalla *disposizione virtuosa*, che gli permette altresì di assumere un

and Machiavelli are not taking opposite positions. On the contrary, Lipsius seems to accept that politics has its own rules or rather its own culture. In the same time, Lipsius does not follow Machiavelli in the direction of a complete denial of Christianity and the whole tradition of virtue politics. He, too, takes a "middle position" between these extremes. […] Prudential politics, in this sense, turns out to be nothing less but a morally founded Reason of State. And this morally founded early modern, but post-Machiavellian "reason of state" has a special conservative flavour in the oeuvre of these authors, as its aim is not conquer but rather to defend and run peacefully the regimes ruled by the prince, and safeguard its basic values».

[203] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 14, cit., Vol. I, t. II, p. 455.

atteggiamento elastico di fronte al vasto ed eterogeneo campo delle frodi: il brabantino può infatti dichiararsi contemporaneamente *favorevole* al ricorso del sovrano alle *frodi lievi*, *tollerante* rispetto al ricorso alle *frodi medie* e *fortemente contrario* circa il ricorso alle *frodi gravi*[204].

Lievi sono quelle frodi che «NON SI DISCOSTA[NO] DI MOLTO DALLA VIRTÙ»[205], quali la «diffidenza» [*Diffidentia*] e la «dissimulazione» [*Dissimulatio*]. La liceità politica della diffidenza, ovvero la necessità per il principe di ricorrere alla cautela «per ciò che concerne il credere e il fidarsi»[206] e di fare affidamento soltanto su pochi uomini di comprovata lealtà[207], è ricondotta da Lipsio alla naturale propensione degli uomini, e in particolare degli uomini di corte, all'inganno e al mendacio:

> *Fra* troppe *maschere di innumerevoli finzioni, quasi coperta da un velo l'indole di ciascun uomo rimane nascosta. La fronte, gli occhi, il volto molte volte ingannano; le parole, poi, spessissimo.* E quel che Aristotele un tempo esclamò: – *O amici tra quali nessuno è amico*! – Puoi ben affermarlo anche tu perché certamente *nella corte del principe, dell'amicizia perdura solo il nome, svuotato di senso e di nessun pregio*: – L'amicizia in quanto tale vi è stata bandita e – *Sebbene nella tua corte il volgo si affolli bussando alle innumerevoli tue porte e intorno ti stiano tanti popoli, fra tanti a stento un solo uomo ti è fedele*[208]!

Se dunque – così prosegue Lipsio – è necessario per l'uomo politico «credere nella sostanza a pochi, ma in apparenza a tutti»[209], risulta allora imprescindibile il ricorso alla dissimulazione. Definita come «quella cosa che *scopre il volto e copre*

[204] *Ibidem*: «Raccomando ai principi la prima specie di frode, tollero la seconda, condanno la terza».
[205] *Ibidem.*
[206] *Ibidem.*
[207] Ivi, p. 459: «E allora? – ti chiederai – Non devo credere a nessuno? Non ti dico questo, perché *è un male sia il fidarsi di tutti, sia di nessuno.* Ma ti consiglio di credere a pochi, e soltanto a quelli la cui lealtà ti sia nota da lunga esperienza. A siffatti uomini, che cosa mai *non dovrei ritenere di poter affidare o rimettere nelle loro mani*?».
[208] Ivi, p. 457
[209] Ivi, p. 459.

l'animo»[210], la dissimulazione, pur bandita dalla vita privata, rappresenta uno strumento irrinunciabile per coloro che ricoprono funzioni di governo, al punto che Lipsio ne legittima l'esercizio non solo nei confronti degli stranieri e dei nemici ma anche nel rapporto con i propri stessi sudditi[211]. Difatti, è ferma convinzione del brabantino che il perseguimento delle finalità politiche pone chi è incaricato di responsabilità di governo dinanzi alla necessità di «*simulare molte cose contro la propria volontà, e con dispiacere dissimulare*»[212], e ciò in ragione della *natura fondamentalmente teatrale* della vita politica (e più in generale dell'intera vita associata), che Lipsio non esita a mettere in evidenza:

> Non saranno mai adatti a questo teatro della politica, dove, a mio giudizio, il protagonista è il *simulatore delle commedie di Afranio*. La tua parte, però, devi recitarla in modo adeguato e dignitoso. Chi sappia infatti dissimulare con moderazione e riguardo a ciò che non è troppo comune ed evidente, sarà ben accetto. Al contrario coloro che dissimulano senza misura e scioccamente sono in verità dei balordi. A che giova dissimulare, infatti, se fai trasparire ogni cosa[213]?

Medie sono, invece, quelle frodi che «SI ALLONTANA[NO] MAGGIORMENTE DALLA VIRTÙ FINO A CONFINARE CON IL VIZIO»[214], come la «corruzione» [*Conciliatio* o *Corruptio*] e l'«inganno» [*Deceptio*]. Per corruzione Lipsio intende l'arte di «accattivare ed allettare gli animi e le azioni di chi è sotto la giurisdizione altrui»[215] tramite la persuasione o l'elargizione di doni, mentre l'inganno consiste nell'indurre «altri ad agire in tuo favore con l'imbroglio o la menzogna»[216].

---

[210] *Ibidem.*
[211] Ivi, p. 461: «Dispiacerà questo a qualche anima candida, che griderà: – *Siano dalla vita umana completamente bandite simulazione e dissimulazione.* Cosa che confermo per ciò che concerne la vita privata, ma che nego fortemente per la vita pubblica. Mai regnerà chi non sa dissimulare, *né possono fare altrimenti coloro che hanno in custodia l'intero Stato.* […] E ciò va fatto non soltanto con gli stranieri o i nemici […]; Ma anche con i tuoi sudditi».
[212] *Ibidem.*
[213] Ivi, p. 463.
[214] Ivi, p. 455.
[215] Ivi, p. 463.
[216] Ivi, p. 465.

Sebbene ambedue le pratiche non soltanto risultino enormemente diffuse[217], ma incontrino anche la generale approvazione degli autori antichi[218], Lipsio considera di gran lunga più opportuno non spingersi oltre la *tolleranza* della *corruptio* e della *deceptio.* Una posizione *mediana,* quella della tolleranza delle frodi medie, frutto diretto della coscienza della dissonanza e dello scarto che su questa materia viene a prodursi tra *necessità politica* e *dovere religioso*: infatti, se è indubbio che nella prospettiva della «prudenza nelle cose umane» tali imposture si rivelino virtuose perché «contribuiscono […] al bene pubblico, il quale facilmente succhia ed esaurisce il veleno della malvagità radicato in esse»[219], ciò non toglie che il pretesto della difesa del *bonum pubblicum* non scalfisce in alcun modo la condanna divina del mendacio[220]:

> E per chiudere ogni via di scampo, ecco cosa si dice esplicitamente a proposito dei principi: *Allo stolto non si addice un parlare forbito, né a un principe una lingua menzognera* [Lipsio riprende qui una sentenza di *Proverbi*, 17: 7]. Tu, che ti occupi di politica, quale pretesto mi porti? Quello del bene pubblico? Contro questo argomento, però, interviene sant'Agostino dicendo: *Mentire non è permesso, neppure per rendere gloria a Dio.* E tu vorresti mentire nell'interesse di insignificanti

[217] La diffusione della *corruptio* è a tal punto pervasiva da penetrare «nel sacro e indivisibile letto coniugale» con le mogli che «si lasciano sedurre o corrompere *perché riportino e rivelino notizie contro i mariti*» (*Ibidem*). Il ricorso alla *deceptio* è poi comune alla gran parte dei sovrani, i quali «*differiscono l'uso della forza e* considerano *più efficace l'inganno*» giacché «spesso *raggiungono con l'astuzia quanto gli negano la strettezza* delle circostanze *e dei tempi*» (Ivi, p. 467).

[218] Lipsio rintraccia una celebrazione della *conciliatio/corruptio* nella *sententia* ciceroniana de *I Doveri* che indica come prerogativa della prudenza «*saper conciliarsi gli altrui animi e avvincerli a sé per il proprio vantaggio*» (Ivi, p. 463). Sono invece Platone e Plinio il Giovane le *auctoritates* esplicitamente menzionate da Lipsio favorevoli all'impiego politico dell'inganno: «Riteneva il grande Platone che *per il vantaggio dei sudditi, spesso i principi devono valersi di menzogne e di frodi.* E disse il nostro Plinio: *saggio è ingannare secondo i costumi del nostro tempo*» (Ivi, p. 465).

[219] Ivi, p. 469.

[220] *Ibidem*: «Ma che dire qualora tenessi in conto la giusta legge divina? In questo caso mi trovo in grande difficoltà e inizio a tremar freddo. A me pare che la legge divina non le approvi [le frodi medie] e che da Dio, ente purissimo e semplicissimo, scaturiscono le seguenti parole: *Chiunque inganna il prossimo è maledetto da Dio.* E parimenti: *Evita di dire qualsiasi menzogna, perché mai giovò il praticarla*». Le sentenze di condanna dell'inganno e della menzogna sono tratte da *Proverbi*, 3: 33 e da *Siracide*, 7: 13.

> questioni mondane o della gloria? *Bada, bada* – per capovolgere un antico detto – *che mentre proteggi la terra, non abbi a perdere il cielo*[221].

L'esigenza di contemperare i criteri prudenziali con i dettami religiosi può però, secondo Lipsio, essere efficacemente ottemperata recependo la gradazione agostiniana della gravità delle menzogne, la quale ammette l'esistenza di «*alcune specie di bugie nelle quali non si commette una grande colpa, ma che comunque non sono senza colpa*»[222]. La "traduzione" lipsiana del suggerimento agostiniano prevede, dunque, di tollerare esclusivamente «le corruzioni e gli inganni di piccola entità […] quando sono impiegati da un principe buono e legittimo contro i malvagi, e per il bene comune»[223], e di considerare invece «peccato grave»[224] tutte quelle *frodi medie* che non rispondono a simili criteri.

Grave è, infine, la frode che «SI ALLONTANA NON SOLO DALLA VIRTÙ MA ANCHE DALLE LEGGI, ED È DI SOLIDA […] E ASSOLUTA MALVAGITÀ»[225]. Rientrano in questa categoria tanto lo «spergiuro [*Perfidia*]», ossia il «venir meno alle alleanze e ai patti»[226], quanto l'«ingiustizia [*Iniustitia*]», che si manifesta quando «contro ogni diritto e legge si accresce se stessi e le proprie ricchezze usando la malvagità piuttosto che l'ingegno»[227].

Ora, è proprio nel corso dell'esame della liceità politica delle frodi gravi – laddove lo scarto tra *necessità politica* e *dovere etico-religioso* già emerso nella trattazione delle frodi medie raggiunge la sua acme – che lo sforzo di "addomesticazione" della prudenza machiavelliana perviene al massimo grado di intensità: l'impianto argomentativo di condanna della *perfidia* e dell'*iniustitia* poggia, infatti, interamente sulla ferma contrarietà del brabantino alla prospettiva di un radicale sacrificio dell'*onesto* in nome dell'*utilità politica.* Punto di partenza

[221] *Ibidem.*
[222] *Ibidem.*
[223] Ivi, p. 471.
[224] *Ibidem.*
[225] Ivi, p. 455.
[226] Ivi, p. 471.
[227] Ivi, p. 473.

dell'argomentazione del brabantino è, non a caso, la presa d'atto della circostanza che «laddove l'utile innalza e dispiega il proprio vessillo, là tutti accorrono»[228]. Da tale consapevolezza consegue la necessità di trattare una simile materia prendendo le distanze non soltanto dai radicali fautori dell'opportunismo politico[229], ma anche da coloro che ritengono che «*se si vuole applicare la giustizia nelle cose di grande importanza, bisogna discostarsene in quelle di poco conto*»[230]; e persino da *auctoritates* del calibro di Aristotele e Democrito, convinte che il sovrano debba essere «*non del tutto malvagio, ma solo malvagio per metà*»[231], e che «*al giorno d'oggi persino per i migliori principi è impossibile non commettere qualche ingiustizia*»[232].

Ciononostante, punto fermo della riflessione lipsiana resta l'*orizzonte realistico* consistente nell'*armonizzazione di utile e onesto nell'azione politica* (e dunque nell'esercizio della *prudentia in humanis rebus*), il che spiega perché il rifiuto del radicale sacrificio dell'*onesto* in nome dell'*utilità politica* non si traduca in una speculare rinuncia al perseguimento dell'*utilità politica* in ragione dell'assoluta superiorità della *virtù*. Come la consapevolezza della costitutiva *imperfezione*, *contingenza* e *variabilità* della sfera della prassi umana non permette a Lipsio di fare a meno della guida della *prudentia*, così la *realistica cognizione* della condizione dei tempi e della natura degli uomini impedisce a Lipsio di farsi

[228] Ivi, p. 479.
[229] Lipsio afferma che «[…] nel loro cuore vige questo precetto: *Ciò che è sommamente utile diventa onesto, anche se prima non appariva tale*» (Ivi, p. 475).
[230] Ivi, p. 477. Si tratta, secondo Lipsio, di un criterio di condotta sovente impiegato come pretesto – si può qui scorgere un implicito riferimento agli epigoni del Machiavelli e alla corrente dei *politiques* francesi– per giustificare le uccisioni segrete e illegali, pratiche «che *recano in sé qualcosa di iniquo, il cui danno di pochi singoli si riscatta nel vantaggio di tutti*» (*Ibidem*); per ammettere la possibilità per il *princeps* di comandare «*non soltanto secondo le leggi, ma anche, in vista dell'utile, alle leggi stesse*»; e per legittimare politiche espansionistiche sul piano militare In Ivi, p. 479 infatti leggiamo: «[…] se vi è una città o una provincia assai utile strategicamente al mio regno e che, non occupandola io, lo farà qualcun altro a mio perpetuo danno e timore, non dovrò forse prevenire che ciò accada? Risponderanno di sì. Per costoro, simili azioni, nel momento in cui riescono, paiono sempre lecite e oneste. – *Il buon esito rende onesti alcuni crimini. Perciocché in simili circostanze sempre biasimano e vituperano il vinto e onorano il vincitore. – Un crimine che abbia esito felice, bel nome di virtù subito acquista*».
[231] Ivi, p. 479.
[232] *Ibidem.*

portavoce di una concezione dell'agire politico integralmente depurata da prospettive utilitaristiche.

È probabilmente per questa ragione che Lipsio, nella parte conclusiva del capitolo XIV, torna ad esaminare le nozioni di *iustitia* e *iniustitia* in termini però di *utilità*. Egli, infatti, da un lato si profonde in un'indiretta esaltazione dell'*utilità politica* della *iustitia*, riconoscendo nell'esercizio *ingiusto* del potere la vera causa dei tumulti e dei conflitti che dissanguavano l'intero continente europeo:

> E invero parlerò liberamente e dirò che se tanti tumulti agitano l'Europa, se tanti re o regni bruciano tra le fiamme delle rivolte e delle guerre, forse la vera e giusta causa di tutto ciò risiede nel fatto che la maggior parte degli uomini governa in modo poco buono e poco giusto[233].

Dall'altro, però, prospetta (appunto per ragioni di utilità politica) una minima deroga al dovere del *princeps* di esercitare il suo potere attenendosi rigorosamente alle leggi, ammettendo che «nelle grandi difficoltà e avversità un principe *non deve guardare a ciò che è bello a parole ma a ciò che è necessario in pratica*»[234]:

> Allora, voglio dire, è possibile discostarsi leggermente dalle leggi, ma soltanto per mantenere il proprio potere [*servandi causa*], mai per ampliarlo [*augendi numquam*], perché *la necessità, grande baluardo delle debolezze umane, spezza ogni legge* [*Necessitas enim magnum imbecillitatis humanae patrocinium, omnem legem frangit*][235].

La limitazione della deroga all'osservanza delle leggi ai soli atti imprescindibili per la *conservazione del dominio*, e la contestuale esclusione dell'*accrescimento del potere* dal novero delle condizioni di estrema necessità che annullano la cogenza dei vincoli giuridici, rappresentano, dunque, l'approdo finale – coerente con quell'atteggiamento di *critica accettazione* del machiavellismo da cui abbiamo preso le mosse – del percorso lipsiano di "addomesticazione" e "disciplinamento"

[233] Ivi, p. 481.
[234] Ivi, p. 479.
[235] Ivi, p. 481.

della nozione machiavelliana di prudenza. Lipsio, in effetti, conserva la declinazione machiavelliana della prudenza quale capacità del «prevedere discosto»[236] e abilità nella selezione del male minore[237]. Tuttavia, circoscrivendo l'orizzonte della necessità in cui deve iscriversi l'agire prudenziale alle sole finalità della conservazione del potere e della concordia interna[238], egli prende le distanze

[236] Ad esempio, in *Principe*, III, Machiavelli afferma che nel governo delle provincie i romani «feciono in questi casi quello che tutti e' principi savi debbono fare: li quali hanno a avere non solamente riguardo alli scandoli presenti, ma a' futuri, e a quelli con ogni industria ovviare, perché, prevedendosi di scosto, facilmente vi si può rimediare, ma, aspettando che ti si apressino, la medicina non è a tempo, perché la malattia è diventata incurabile; e interviene di questa come dicono e' fisici dello etico, che nel principio del suo male è facile a curare e dificile a conoscere, ma nel progresso del tempo, non lo avendo in principio né conosciuta né medicata, diventa facile a conoscere e dificile a curare; così interviene nelle cose di stato, perché, conoscendo di scosto, il che non è dato se non a uno prudente, e' mali che nascono in quello, si guariscono presto, ma quando, per non li avere conosciuti, si lasciono crescere in modo che ognuno li conosce, non vi è più remedio» (Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, III, cit., p. 811).

[237] Un'esplicita definizione della prudenza come scelta del male minore è avanzata in *Principe*, XXI: «Né creda mai alcuno stato possere pigliare partiti securi, anzi pensi di avere a prenderli tutti dubii, perché si truova questo nell'ordine delle cose, che mai si cerca fuggire uno inconveniente, che non si incorra in uno altro; ma la prudenzia consiste in sapere conoscere le qualità delli inconvenienti e pigliare el men tristo per buono» (Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XXI, cit., p. 890). Su questa duplice funzione della prudenza machiavelliana si è opportunamente soffermato Domenico Taranto, per il quale se nella caratterizzazione della prudenza come «forma di individuazione del bene» Machiavelli si pone in continuità con gran parte della storia del concetto, l'aspetto forse più innovativo della sua riflessione sul tema consiste appunto nella declinazione della prudenza come scelta del male minore: «La convinzione che ogni deliberazione, anche la migliore, quella rivolta al bene, non possa produrlo senza mettere in moto effetti indesiderati e pur necessari, spinge, infatti, Machiavelli a considerare come compito della prudenza anche, se non soprattutto, quello di pesare gli "inconvenienti" scegliendo quelli meno dannosi» (D. Taranto, *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Napoli, Bibliopolis, 2003, p. 123, ma per un esame esaustivo della riscrittura machiavelliana del significato dei concetti di *virtù* e *prudenza* si rinvia a Ivi, pp. 107-126). Considerazioni del medesimo tenore anche in G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, cit., p. 388: «la "discrezione" e la prudenza politica diventano con Machiavelli – più ancora che l'arte di valutare in anticipo le conseguenze delle proprie e delle altrui azioni – sinonimo di abilità nel mitigare gli inconvenienti che *ogni* scelta porta comunque con sé: prevedendo *e*, appunto, correggendo».

[238] Il bando dell'espansionismo politico-militare, e più in generale degli atti votati all'accrescimento del potere del *princeps*, dal novero delle condotte prudenziali appare a prima vista ridimensionato da alcuni passaggi in cui il brabantino sottolinea come la guerra esterna costituisca un'opzione capace in potenza di scongiurare l'insorgere di conflitti intestini. In *Politica* IV, 9, ad esempio, Lipsio scrive che «*nessuna grande città può a lungo mantenersi tranquilla, e se non ha nemici esterni, li troverà in patria.* Tieni lontana, dunque, quella peste interna, e sconcerta gli altri piuttosto che andare tu stesso in rovina. *L'azione e il coraggio accrebbero la grandezza dei Romani* […]» (Giusto Lipsio, *La Politica* IV, 9, cit., Vol. I, t. II, p. 343). E in *Politica* VI, 7, afferma che «Spesso *una guerra esterna genera una* salda *concordia*» (Ivi, VI, 7, p. 741). L'ambiguità è reale, e con ogni probabilità deve essere ricondotta all'eccezionalità dell'esperienza del *bellum civile.* In ogni caso, una *politica della concordia*,

da una delle innovazioni più dirompenti introdotte dalla riflessione politica del Segretario fiorentino, ovvero l'individuazione della *conquista* e dell'*espansione esterna* quali uniche attitudini capaci in potenza di assicurare la conservazione della comunità politica: assunto che manifestamente rinvia ad una concezione della realtà umana e della dimensione politica come "campi" *strutturalmente refrattari* alla *stasi* e che risultano, pertanto, posti continuamente dinanzi all'alternativa radicale della *crescita* o del *declino*.

Non è un caso che negli ultimi decenni si sia progressivamente fatta strada nella critica machiavelliana la tesi di un Machiavelli fautore di «repubblicanesimo imperialista»[239] in rotta di collisione con i presupposti aristotelici dell'umanesimo politico quattrocentesco[240]. Al riguardo, ha scritto pagine illuminanti il già citato Gabriele Pedullà, per il quale la preferenza machiavelliana per il *modello romano di cittadinanza* rappresenta il cardine dell'opera di integrale decostruzione e confutazione dell'ideale aristotelico e umanistico di *concordia* portata avanti dal

votata al consolidamento più che all'espansione del regno rimane, nella prospettiva di Lipsio, la via maestra sia in un'ottica prudenziale che per ragioni propriamente etiche. Ad esempio, ancora in *Politica* IV, 9, considerando meglio protetto quel potere «*che pone un limite alle proprie forze*», Lispio suggerisce sia ai re che ai principi di piccoli regni di non affannarsi nella conquista, ma di consolidare i loro possedimenti (Ivi, IV, 9, p. 345). Mentre in Politica V, 5, il brabantino ribadisce il suo rifiuto per una politica espansionistica giustificata da sole motivazioni utilitaristiche: «Che dire, dunque, se il tuo scopo è la vendetta? O la gloria? O la sete di potere? Sicuramente sei in errore. Per nessun altro fine bisogna impiegare le armi, se vuoi che esse siano senza macchia, se non per la pace e per la difesa. *Si intraprenda la guerra in modo da mostrare di non aver avuto di mira altro che la pace. I saggi fanno la guerra per ottenere la pace, e tollerano le fatiche nella speranza del riposo*» (Ivi, V, 5, p. 515).

[239] Per un esame particolareggiato del carattere "imperialistico" ed espansionistico del repubblicanesimo machiavelliano si rinvia agli studi di G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, cit., in particolare § 4. («Concedere la civilità» ai «forestieri». Machiavelli e il repubblicanesimo imperialista), pp. 341-418; e di M. Hörnqvist, *Machiavelli and Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

[240] G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, cit., pp. 399: «Rifiutare come modello le armoniose città stato dei *Politicorum libri* significava infatti sottoporre a un completo ripensamento anche il modello di *respublica* incarnato dai comuni italiani. […] Di sicuro le piccole *poleis* di Aristotele avevano offerto subito un modello perfetto per pensare e descrivere – poco importa quanto realisticamente – l'esperienza politica dei comuni, con la loro rapida rotazione delle magistrature e la loro ampia partecipazione diretta al processo decisionale. […] Tutto il pensiero repubblicano quattrocentesco prospera dunque su un comune sostrato aristotelico ed è precisamente con questo sostrato, fatto di opinioni particolari e di atteggiamenti complessivi (come il culto dell'equilibrio e del giusto mezzo), che Machiavelli rompe in nome di uno stato grande e organizzato per crescere ancora».

Segretario fiorentino con la composizione del *Principe* e dei *Discorsi.* Nel contesto di un confronto tra il *De institutione reipublicae* di Francesco Patrizi e i *Discorsi*, Pedullà definisce il rifiuto di conciliare artificialmente il modello repubblicano incarnato da Roma con quello spartano e veneziano – rifiuto che emerge con evidenza in *Discorsi* I, 6 – come «uno dei principali atti di rottura di Machiavelli rispetto alla tradizione umanistica»[241], giacché rigettando tale ibridazione Machiavelli non si limita a registrare l'inconciliabilità della *concordia interna* tradizionalmente attribuita a Sparta e Venezia con le indiscusse *capacità militari* dimostrate da Roma, bensì rivela di non essere più disposto a «considerare la concordia un valore assoluto»[242] e «i vantaggi della pace sociale […] un obiettivo senza contropartita, come sino a quel momento aveva affermato unanime la trattatistica»[243]. Ma, a ben vedere, le implicazioni sottese al ragionamento del Segretario fiorentino sono ancor più radicali se è vero – così prosegue Pedullà – che l'opposizione tra la *concordia* di Sparta e Venezia e la *forza militare* di Roma, tra *stabilità interna* ed *espansione*, è soltanto in apparenza una «alternativa tra due opzioni altrettanto valide»[244]: il prosieguo della trattazione dei *Discorsi* dimostra, infatti, «che soltanto il modello romano merita di essere imitato»[245], in quanto la comparazione delle parabole storiche delle tre *città esemplari* certifica come i

[241] Ivi, p. 383.
[242] Ivi, p. 382.
[243] *Ibidem.* Pedullà ribadisce poi poco più avanti come la rottura «con gli ideali, in gran parte aristotelici, della tradizione politica comunale» si consumi proprio sul tema della concordia: «Per Machiavelli la concordia non costituisce più il bene supremo. Se paragonata ai mali di Sparta e Venezia, persino la tumultuarietà di Roma appare ora soltanto un miraggio: tutt'al più la manifestazione di superficie – più appariscente ma anche più caduca – di quella che è stata invece la principale «cagione» del suo successo. Molti cittadini significano molti soldati, e dunque la possibilità di difendere efficacemente i propri confini: se non addirittura (e a questo punto si tratta di un'eventualità niente affatto remota) di estenderli portando guerra alle popolazioni vicine. Riconsiderando ancora la questione in *Disc*. II 19 Machiavelli si spingerà così a scrivere che chi non si preoccupa di ampliare il dominio alla maniera dei Romani "cerca non la sua vita ma la sua morte e rovina". La disgrazia dell'Italia, come un tempo quella delle città greche, era cominciata così» (Ivi, p. 405).
[244] Ivi, p. 387.
[245] *Ibidem.*

vantaggi e le controindicazioni connessi alla *politica della conquista* siano di gran lunga preferibili a quelli derivanti dalla *politica della concordia*:

> Partendo dalla concordia civica (che comporta il rifiuto di accogliere i nuovi cittadini e di arruolare il popolo), nessuno stato sarà infatti in grado di provvedere efficacemente alla propria difesa; viceversa, la repubblica romana – pure turbata dalle lotte interne – si è rivelata assai più abile ad apportare dei correttivi in modo da non soccombere alla conflittualità tra patrizi e plebei. Mentre insomma la milizia ha implicato i tumulti, ma questi sono stati contenuti e controllati grazie ai particolari "modi" romani, la smilitarizzazione dei cittadini (tutti, come a Venezia, o soltanto i plebei, come a Sparta), una volta intrapresa, non ha lasciato spazio a rimedi di sorta. Ogni città organizzata come loro, da questo momento, sarà incapace di difendersi da sola e dovrà ricorrere ai mercenari (una soluzione pessima, secondo Machiavelli). O rassegnarsi a venire sopraffatta[246].

Ora, è indubbio che la tesi avanzata nei *Discorsi* della *necessità* di predisporre la comunità politica alla conquista e all'espansione al fine di scongiurarne l'altrimenti inevitabile declino (se non addirittura il collasso) – e dunque l'inclusione a pieno titolo della conquista, anche a scapito della concordia, nel novero delle *condotte prudenziali* – rappresenti il frutto più maturo della riflessione machiavelliana intorno alle ragioni della crisi terminale del *sistema dell'equilibrio* degli Stati regionali italiani successiva all'invasione francese della penisola del 1494. In proposito Pedullà non può essere più chiaro quando afferma che:

> I *Discorsi* e il *Principe* – con la loro scomoda parentela – sono figli di questa nuova stagione: opere nate dalla crisi e come risposta alla crisi. Per questo il mondo degli umanisti quattrocenteschi è al tempo stesso così lontano e così vicino. I *Discorsi* in particolare mettono in scena una originalissima forma di "repubblicanesimo imperialista": espressione in cui l'aggettivo rischia di diventare ancora più importante del sostantivo

[246] *Ibidem.*

> se persino una monarchia bene ordinata come la Francia viene giudicata ora preferibile all'imbelle, litigioso e perennemente irresoluto «vivere libero» dei Fiorentini. Mentre dunque gli umanisti avevano celebrato innanzitutto la *iustitia* e l'equità dei Romani, Machiavelli ne apprezza adesso *in primis* l'organizzazione militare. […] Così Machiavelli non può più condividere l'entusiasmo degli storici veneti per la (presunta) vocazione pacifica della loro città, né i richiami degli aristotelici alle giuste proporzioni dello stato che – sole – sarebbero in grado di preservare la perfetta concordia tra i concittadini. Per un uomo della sua generazione […] nessuno stato incapace di rispondere adeguatamente alle aggressioni esterne può proporsi a modello: quale che sia la coesione dei suoi membri o la durata delle sue istituzioni repubblicane. La guerra è la condizione normale delle città. E se soltanto con una popolazione numerosa (e addestrata allo scontro) sarà possibile sostenere l'urto del nemico, allora è da qui che bisognerà ripartire[247].

Diverso, però, è lo scenario esistenziale in cui si produce il passaggio lipsiano dalla filologia alla filosofia – abbiamo visto come nell'esperienza del brabantino sia più il *bellum civile* che l'aggressione esterna a provocare il collasso dell'unità politica –, e differenti sono le finalità verso cui si protende il suo impegno intellettuale, etico e politico. In conclusione, se la necessità di *salvaguardare il fondamento etico* dell'azione politica impedisce a Lipsio di estendere l'esercizio della prudenza a forme indiscriminate di conquista giustificate dalla sola utilità politica, la *coscienza della radicale distruttività della conflittualità intestina* lo porta a recuperare – all'interno dell'*orizzonte teorico della conservazione politica* propriamente detta – la centralità dell'*ideale aristotelico e umanistico della concordia*[248]. Una concordia che, tuttavia, non è più ingenuamente intesa quale

[247] Ivi, p. 400.

[248] Ci pare dello stesso avviso Tiziana Provvidera, che così conclude il suo raffronto tra Lipsio e Machiavelli: «Per Lipsio, che scrive con l'occhio fisso sull'Europa insanguinata dalle guerre di religione, il conflitto sociale diviene quella "verità effettuale della cosa" con la quale il politico prudente non deve mai smettere di confrontarsi, quel "vero mare di sventura di cui nulla è più infausto, nulla è più orribile" e che va scongiurato con ogni mezzo possibile. […] Mentre Machiavelli si preoccupa dell'oppressione straniera dell'Italia e denuncia l'inadeguatezza dei suoi governanti […], Lipsio propone un modello di comportamento che, tenendo insieme la prudenza del principe e la prudenza dei sudditi, si ponga a salvaguardia dello Stato entro una prospettiva

pacifico presupposto delle *societates* umane, bensì è concepita come esito, *artificiale* e tutt'altro che scontato, dell'opera di costante "manutenzione" delle relazioni di comando-obbedienza che il *princeps* deve intraprendere al fine di tradurre in termini di pace e armonia le conflittualità e gli antagonismi che *naturalmente* innervano la vita associata.

L'*artificialità* e la *strutturale precarietà* della *concordia sociale* spiegano altresì perché la negazione della prospettiva imperialistica ed espansiva sdoganata da Machiavelli, ovvero l'esclusione della *politica della conquista* dall'ambito delle *condotte prudenziali*, non comporti affatto un rifiuto integrale dei risultati più innovativi dell'indagine machiavelliana sui complessivi fattori di potenza e prosperità delle organizzazioni politiche[249].

Al riguardo basti qui il riferimento a due soli passaggi dell'opera del 1589. In *Politica* II, 6, Lipsio asserisce con forza che «la finalità propria del vero principato

che fa della monarchia assoluta la forma più idonea ai tempi e alle sue speculazioni filosofiche. Sotto l'egida della sovranità monarchica, individualismo stoico e ragion di Stato si fondono affermando una nuova eticità sorretta e guidata dalla sapienza razionale che, in quanto tale, giustifica il darsi stesso della società civile» (T. Provvidera, *Lipsio e Machiavelli. La prudenza come "ragion di Stato"*, cit., pp. 108-109).

[249] La combinazione del rifiuto della politica espansiva con l'attenzione per i fattori di potenza e prosperità del regno cui perviene l'umanista brabantino appare pressoché perfettamente sovrapponibile alla descrizione di Gabriele Pedullà dell'ambivalente ricezione boteriana delle "scomode" tesi del Segretario fiorentino – un'affinità di approccio frutto, con ogni probabilità, della comune adesione all'orizzonte teorico della conservazione politica. In effetti, secondo lo studioso, se è vero che Botero in «*Delle cause della grandezza e magnificenza delle città*, si rivolge proprio alla storia romana con l'intento di ricavare le leggi della crescita degli stati e di insegnare al principe a rendere più popolose – e dunque più ricche e più forti – le sue provincie» (G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, cit., p. 414), nella *Ragion di Stato* riconduce, tuttavia, la rovina di Roma proprio alla sua eccessiva estensione e ricchezza e ai vizi che da queste inevitabilmente discendono, arrivando pertanto a considerare gli "imperii mezani" meglio predisposti a resistere allo scorrere del tempo, giacché "né per molta debolezza sono così esposti alla violenza, né per grandezza alla invidia altrui"» (Ivi, p. 415). Anche Lipsio prefigura la medesima spirale regressiva che dalla ricchezza conduce alla corruzione e alla crisi dell'ordine politico quando individua nel lusso la seconda «causa remota» del *bellum civile*: «*Perché quale altra cosa originò la rabbia civile se non la soverchia prosperità? Beni e ricchezze hanno corrotto i costumi del secolo e hanno mandato in rovina lo Stato, sprofondato nella sentina dei suoi vizi.* […] *Quando* […] *ai più rapaci e dissoluti non rimarranno né terre né ricchezze, ma solo gli strumenti dei loro vizi.* Questi tali *decideranno di mettere sossopra ogni cosa e di coprire le loro infamie private con la rovina dello Stato*» (Giusto Lipsio, *La Politica*, VI, 2, cit., Vol. I, t. II, p. 695).

[…] altro non è che l'utile [*commodum*] la sicurezza [*securitas*] e il benessere [*salus*] dei sudditi»[250]:

> Poiché *chi guida lo Stato si deve prefiggere la felicità dei cittadini* [*beata civium vita*]. Affinché questa *sia salda per potenza* [*opibus firma*], *abbondante di ricchezze* [*copiis locuples*], *colma di gloria* [*gloria ampla*], *degna di onore per virtù* [*virtute honesta*]. Hai di mira solo te stesso? Sbagli, perché *non si elegge un re perché governi il più piacevolmente possibile, ma perché grazie a lui e alla sua opera, coloro che lo hanno eletto possano condurre un'esistenza buona e felice*[251].

Ma è probabilmente nella definizione lipsiana della «FORZA» [*VIS*] come fattore indispensabile per garantire pace e stabilità nel regno[252], che si manifesta in tutta la sua evidenza l'influenza esercitata dall'ammonimento machiavelliano circa i destini che inevitabilmente attendono le *repubbliche disarmate*. In *Politica* IV, 7, dopo aver definito la forza come «QUEL PRESIDIO CUI RICORRE IL PRINCIPE PER DIFENDERE SE STESSO E IL PROPRIO REGNO»[253], Lipsio procede a ripartirla nelle sue componenti fondamentali, quali appunto i soldati [*Milites*] – suddivisi in guardie [*Custodes*] e milizie ordinarie [*Ordinarii*] – e le fortificazioni [*Munimenta*] – a propria volta distinte in fortezze [*Arces*] e colonie [*Coloniae*]. Ora, se è vero che la preferenza accordata dal brabantino all'esercito permanente[254] costituisce un'innovazione nient'affatto irrilevante rispetto alle tesi avanzate dallo stesso Machiavelli in materia di milizia – a riprova del carattere tutt'altro che pedissequo della rielaborazione lipsiana di alcuni *topoi* della riflessione machiavelliana –, appaiono invece di indubbia derivazione machiavelliana sia la *relativizzazione*

[250] Giusto Lipsio, *La Politica*, II, 6, cit., Vol. I, t. I, p. 151.
[251] Ivi, p. 153.
[252] Ivi, IV, 7, cit., Vol. I, t. II, p. 309: «Due sono dunque le cose che rendono pacifico e stabile un regno: la FORZA e la VIRTÙ». Lipsio, tuttavia, sottolinea nel passaggio immediatamente successivo che «allo stesso tempo due sono le cose che ne turbano l'equilibrio e lo rendono instabile, la FORZA e il VIZIO».
[253] *Ibidem.*
[254] Ivi, p. 311. Qui Lipsio giustifica la necessità di predisporre milizie regolari sulla scorta della considerazione «che spesso *i soldati volontari scarseggiano, e anche qualora ve ne fossero in abbondanza, non si comporterebbero con lo stesso valore e disciplina perché, il più delle volte* […] *si presentano come volontari uomini poveri e raminghi*».

dell'utilità militare delle fortezze che l'*esaltazione del valore militare delle colonie*. In *Principe* XX, ad esempio, leggiamo che è «consuetudine de' principi, per potere tenere più securamente lo stato loro, edificare fortezze»[255], e ancora che «quel principe che ha più paura de' populi che de' forestieri debbe fare le fortezze, ma quello che ha più paura de' forestieri che de' populi debbe lasciarle indrieto»[256]. Precisa però subito dopo Machiavelli che

> […] la migliore fortezza che sia è non essere odiato dal popolo, perché, ancoraché tu abbi le fortezze e il popolo ti abbi in odio, le non ti salvono, perché non mancano mai a' populi, preso che li hanno l'arme, forestieri che li soccorrino[257].

In *Principe* III, invece, così Machiavelli si esprime in merito all'opportunità di istituire colonie «quando si acquista stati in una provincia disforme di lingua e di costumi e di ordini»[258]:

> Nelle colonie non si spende molto e, sanza sua spesa o poca, ve le manda e tiene e solamente offende coloro a chi toglie e' campi e le case per darle a' nuovi abitatori, che sono una minima parte di quello stato, e quelli che li offende, rimanendo dispersi e poveri, non li possono mai nuocere, e tutti li altri rimangono da uno canto inoffesi, e per questo doverrebbono quietarsi, dall'altro paurosi di non errare per timore che non intervenissi a loro come a quelli che sono stati spogliati. Concludo che queste colonie non costono, sono più fedeli, offendono meno, e li offesi non possono nuocere sendo poveri e dispersi […][259].

Evidentemente influenzato della lezione machiavelliana, anche Lipsio manifesta scetticismo circa la concreta efficacia difensiva delle fortezze, mentre suggerisce di ricorrere alla fondazione di colonie qualora il principe intenda

[255] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XX, cit., p. 885.
[256] *Ibidem.*
[257] Ivi, p. 886.
[258] Ivi, III, p. 808.
[259] Ivi, p. 809.

sottomettere con la forza popolazioni di cui nell'intimo diffida. Scrive, infatti, il brabantino che le fortezze

> di fronte a una piccola sommossa resistono, ma di fronte a un tumulto di più larghe proporzioni […] sono assai deboli. Collocate, tuttavia, alle frontiere del regno e contrapposte ai nemici, non penso che siano del tutto da disprezzarsi, mentre non le ritengo per nulla utili nelle regioni interne e contro i propri stessi cittadini[260].

Le colonie, al contrario, rappresentano agli occhi di Lipsio delle «vere *sedi di servitù*»[261] che, in ragione della loro collocazione e degli «uomini che vi si trovano»[262], consentono di assicurarsi efficacemente dalle potenziali insidie provenienti da popoli confinanti o da popolazioni di recente assoggettamento:

> Quasi tutte le colonie, infatti, – così Lipsio chiude il suo ragionamento – sono costituite da stranieri, i quali difficilmente possono cospirare con gli abitanti locali; non bisogna però farne un uso sconsiderato, se non contro popoli stranieri. *Perché genti altere e superbe, non avvezze ai freni della servitù, facilmente per altro si scuotono dal giogo impostogli.* Oppure anche contro popoli feroci e da poco soggiogati, perché, dica pur chi vuole, *quanto ai vinti, guardati, o principe, dal crederli tuoi amici*[263].

3.4 *L'antropologia machiavelliana della «mala contentezza»: passioni acquisitive, riconoscimento e disordine sociale*

L'esame svolto nelle pagine precedenti costituisce uno snodo decisivo della presente ricerca considerata nel suo complesso, sebbene possa apparire ad una prima lettura come una digressione che ha distolto sin troppo la nostra attenzione dagli obiettivi annunciati nell'*incipit* del presente capitolo. Difatti, esso ci ha permesso di constatare come tanto l'elezione della *prudentia* a principio guida

[260] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 7, cit., Vol. I, t. II, p. 313.
[261] *Ibidem.*
[262] Ivi, p. 315.
[263] *Ibidem.*

della *vita civilis* quanto la legittimazione del ricorso alla *simulazione* e alla *dissimulazione* nella conduzione degli affari di governo si fondino su precise premesse antropologiche: d'altronde – lo abbiamo più volte rimarcato –, è lo stesso Lipsio che giustifica l'introduzione nella *Politica* del concetto di *prudentia mixta* rinviando alla volontà di non ignorare «la condizione dei tempi e la natura degli uomini».

Nelle pagine che seguono intendiamo, dunque, approfondire uno spunto interpretativo suggerito dal già menzionato Stefano Visentin, e già emerso nel contesto dell'analisi dell'influenza nefasta esercitata dalla *superstitio* sulla tenuta dell'ordine politico-sociale. Secondo Visentin, Lipsio e Machiavelli, entrambi influenzati dalla lezione tacitiana[264], pervengono ad una comune «concezione dell'uomo come sottomesso alle passioni e pertanto perlopiù incapace di condursi razionalmente»[265], da che consegue l'impossibilità per il politico di fare affidamento «sulla naturale socialità degli individui»[266].

È probabilmente *Politica* IV, 5, il luogo in cui tale connotazione negativa dell'uomo emerge con maggiore limpidezza, laddove Lipsio elenca i caratteri che definiscono la natura del popolo: qui il volgo è, infatti, definito come «instabile»[267], «*incline alle passioni*»[268], «privo di senno»[269], «*incline a*

[264] S. Visentin, *La disputa tra Dirck Coornhert e Justus Lipsius, ovvero l'emergenza di un'antropologia machiavelliana nell'umanesimo olandese*, cit., p. 221: «Molti grandi temi tacitiani, come la profonda conoscenza dei meccanismi del potere e la sottigliezza dell'analisi psicologica dei caratteri umani, o ancora la comprensione dei legami che avviluppano insieme governanti e governati, furono assorbiti profondamente tanto da Lipsius, quanto da Machiavelli prima di lui, cosicché è possibile sostenere che proprio attraverso l'influenza dello storico romano il filosofo olandese assuma un approccio naturalistico allo studio della natura umana, avvicinandosi al realismo machiavelliano».
[265] Ivi, p. 220.
[266] *Ibidem.*
[267] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 5, cit., Vol. I, t. II, p. 295: «*Non v'è cosa meno prevedibile del volgo. Nella moltitudine domina l'incostanza e, come accade per il clima atmosferico, il frequente cambiamento d'opinione*».
[268] *Ibidem*: «*E non vi è cosa più facile del far girare il popolo da un'emozione all'altra*».
[269] *Ibidem*: «*Il volgo non ha giudizio né spirito di verità*».

conformarsi alla massa»[270], «invidioso per natura»[271], «sospettoso»[272], «credulone»[273], irriducibile al silenzio, «ribelle»[274], amante delle «teste calde»[275], incurante della cosa pubblica[276], fiero solo a parole[277] e privo di moderazione «tanto nel timore quanto nella speranza»[278]. La tesi che intendiamo ora avanzare è che la connotazione radicalmente negativa della *moltitudo* riscontrabile in *Politica* IV, 5 non è altro che la manifestazione più superficiale di un percorso, ben più profondo e complesso, di confronto e accoglimento delle premesse fondamentali dell'antropologia politica machiavelliana.

In questo senso, riteniamo che assuma particolare rilevanza la nozione machiavelliana di *mala contentezza*, la cui centralità nell'ambito dell'indagine machiavelliana sulle dinamiche del *vivere civile* è stata oggetto di un meticoloso studio di Gianfranco Borrelli[279]. Esaminando l'originale e particolarissima interazione istituita da Machiavelli tra gli ambiti semantici della *contentezza*[280] e

[270] Ivi, p. 297: «*Nella massa del volgo, più per abitudine che per convinzione, l'uno segue l'altro come se fosse più saggio. Come i quadrupedi, segue il gregge che gli sta innanzi*».
[271] *Ibidem*: «*Con occhio maligno riguarda l'altrui fortuna*».
[272] *Ibidem*: «*La plebe cittadina è proclive ai sospetti. È usanza del volgo trovare un colpevole anche se per crimini immaginari*».
[273] *Ibidem*: «*La gente accetta facilmente tutte le novità e vi presta fede. Specialmente quando si tratta di cattive notizie*».
[274] Ivi, p. 299: «*Il popolo è desideroso di qualunque agitazione sovversiva. Volubile, sedizioso, seminatore di discordie, avido di cambiamento, nemico della quiete e dell'ozio*».
[275] Ivi, p. 301: «[…] a giudizio del popolo, *ogni forma di moderazione è presa per ignavia, la cautela e la prudenza per inettitudine. Per contro la sconsideratezza e la temerarietà sono giudicate coraggio e virilità*».
[276] *Ibidem*: «*Rimane estraneo il popolo alle cose della vita pubblica per troppo lora grandezza. Ciascuno attende al proprio particolare interesse, e poco si cura della dignità pubblica. Ciascuno si augura la rovina imminente come un fulmine, purché non sfiori lui*».
[277] *Ibidem*: «*Sfacciata è per natura la plebe.* Ma *osa solo a parole. Ardite lingue, animi vili*».
[278] Ivi, p. 303: «*Tale è la natura della moltitudine: o è prona a servire oppure troppo superbamente comanda. La libertà, che sta nel mezzo, non sa né sprezzare, né con moderazione conservare. Nessun senso di misura vi è nel volgo: se è impavido, semina il terrore; se invece è atterrito, lo si può impunemente disprezzare*».
[279] G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio, 2009.
[280] Ivi, p. 27: «Il termine *contentezza* nomina la condizione di soddisfacimento/autonomia/libertà che il soggetto realizza nella presenza e che viene a costituire il dinamico contenimento dell'identità individuale: il termine *contentus* deriva del verbo *continere*, da intendere come capacità del singolo individuo di tenere insieme parti/impulsi/comportamenti, pure differenti e confliggenti, di cui è composto».

delle *contenzioni*[281], Borrelli individua nell'*incipit* di *Discorsi* I, 37 un cruciale «snodo espositivo che incrocia le riflessioni antropologiche sul malessere dei soggetti – l'incapacità di costruire *contentezza* – con una determinata teoria dei conflitti»[282], e nel quale la «nozione di *mala contentezza* viene a rappresentare la condizione di sofferenza indotta negli uomini dal limite particolare che la natura impone alla volontà umana»[283]. Il passo cui fa riferimento Borrelli è celeberrimo e vale pertanto la pena riportarlo per intero:

> Egli è sentenzia degli antichi scrittori, come gli uomini sogliono affliggersi nel male e stuccarsi nel bene; e come dall'una e dall'altra di queste due passioni nascano i medesimi effetti. Perché, qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani, che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona. La cagione è, perché la natura ha creati gli uomini in modo, che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca sodisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro: perché, disiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie ed alla guerra […][284].

Emerge qui con evidenza come per Machiavelli la conflittualità interumana rinvii sì ad un primo stadio a fattori passionali, quali appunto la *necessità* (e quindi la *paura*) e l'*ambizione*, ma dipenda in ultima istanza dallo scarto incolmabile tra la *strutturale illimitatezza dell'attività desiderante* e la *costitutiva limitatezza delle umane possibilità* e l'altrettanto *costitutiva finitezza delle stesse risorse disponibili*[285].

---

[281] *Ibidem*: «*Contentio* è sostantivo che richiama il verbo *contendere*: potremmo tradurre semplicemente con il termine *conflitto*, al fine di significare i contrasti che in forme diverse lacerano la comunità civile».
[282] Ivi, p. 28.
[283] *Ibidem.*
[284] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 37, cit., p. 401.
[285] Tali sono le conclusioni cui perviene Borrelli ripercorrendo il ragionamento machiavelliano. Questi segnala, infatti, che la *mala contentezza* riflette innanzitutto «il fallimento delle azioni

Naturalmente l'apertura di *Discorsi* I, 37 non è l'unico luogo dell'opera machiavelliana in cui ci si può imbattere in una chiara tematizzazione della *mala contentezza*. Lo stesso Borrelli, ripercorrendo le diverse occorrenze del binomio *contentezza*/*mala contentezza*, riconosce non soltanto la «presenza di questa categoria in molteplici luoghi dell'opera machiavelliana»[286], ma la riconduce a due distinti «piani scritturali»: da una parte, la *mala contentezza* nel suo «significato filosofico generale» di «limite naturale, antropico, dell'esistere umano»[287], dall'altra la *mala contentezza* come «viva rappresentazione delle sofferenze umane» che incidono negativamente sulle dinamiche del *vivere civile* in eventi storici determinati[288]. In ogni caso, decisiva ai fini della presente ricerca è la declinazione della *mala contentezza* quale condizione esistenziale frutto dello

> scarto negativo della tensione del desiderio che vuole realizzare cose importanti e sempre diverse, ma che si scontra con la realizzabilità minima dei progetti umani in rapporto alla limitatissima potenza naturale dell'uomo ed alla scarsità degli strumenti disponibili[289].

umane motivate dalle ambizioni degli individui» (G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, cit., p. 30), poiché se da un lato «l'ambizione costituisce l'illimitato desiderio di […] alterare a proprio vantaggio la ripartizione delle "risorse" materiali e morali» (Ivi, p. 31), dall'altro «la scarsità delle risorse disponibili pone gli esseri umani nelle condizioni di permanenti antagonismi» (*Ibidem*): «di qui – così prosegue l'autore –, i conflitti che sorgono o per *necessità*, vale a dire per guadagnare i mezzi indispensabili alla sopravvivenza ed alla sicurezza sulla vita fisica: o anche per *ambizione* degli onori, cioè delle posizioni di preminenza che segnano la gerarchia pubblica dei poteri prodotti dall'azione dei singoli cittadini» (*Ibidem*). Una ricostruzione simile ricorre anche in F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Mimesis, 2022, p. 54: «La natura umana si caratterizza in modo esplicito per la sua dimensione "desiderante". La coppia concettuale che sta alla base di questo desiderio naturale è composta dai verbi *volere* e *potere*. Machiavelli gioca insieme questo binomio per sottolineare sia la dimensione dinamica del desiderio sia lo squilibrio che essa provoca. Squilibrio, perché il desiderio è continuamente rigenerato dal mancato incontro del volere e del potere. Dinamica, poiché il desiderio segna inesorabilmente il costante impulso acquisitivo di ogni uomo, la sua tendenza ad "acquistare". Questo scarto fra volere e potere corrisponde alle condizioni della virtù e del suo rapporto con la fortuna. Il mancato incontro della virtù con l'occasione conduce alla rovina e all'impero della fortuna».

[286] G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, cit., p. 32.

[287] *Ibidem.*

[288] *Ibidem.*

[289] Ivi, p. 42.

Intesa in questo senso, infatti, la *mala contentezza* «segna il limite, la difficoltà degli uomini a governare se stessi, i propri elementi interiori, in rapporto al cambiamento *degli ordini e dei tempi delle cose*»[290], configurandosi pertanto come *degenerazione patologica* della relazione che i singoli individui e le collettività intrattengono con la *dimensione temporale della presenza*, la quale induce chi ne è affetto a introdurre *innovazioni dannose* per la vita comunitaria[291]. Citando ancora la lucida disamina di Borrelli, se «essere *contento* significa capacità di vivere il presente nella sicurezza personale della vita, nell'appagamento dei bisogni materiali necessari alla sopravvivenza», ne consegue che la *contentezza* si identifica con quella condizione di «equilibrio interiore che il soggetto riesce a realizzare nella presenza». Al contrario nella condizione di *mala contentezza*

> […] il desiderio che diventa smisurata ambizione o l'improvvisa angoscia derivante dal pericolo di morte comportano alterazione e corruzione degli umori inducendo esaltazione nella mente umana […]. L'uomo che vive di *mala contentezza* non riesce a sostenere il proprio continuum temporale, è squilibrato rispetto alla situazione presente di vita […]: è portato o ad esaltare la vita passata attraverso la memoria oppure a proiettarsi grazie all'immaginazione verso un futuro carico di incerte aspettative […]. Ne derivano inevitabilmente lacerazione interiore, perdita di contatto con la presenza, proiezione del proprio malessere contro il nemico impersonato da coloro che vengono vissuti come causa esterna della sofferenza[292].

Ma ne derivano soprattutto innovazioni nefaste per la tenuta dell'ordine politico-sociale. Celebre, al riguardo, è la ricostruzione machiavelliana del conflitto tra l'«ambizione de' grandi» e l'ambizione della *plebe romana* a «volere

[290] Ivi, p. 43.
[291] Ivi, p. 48. Sostiene qui l'autore che «a fronte della necessità originaria di procedere all'innovazione degli ordini della città – in modo da rimediare al rischio della corruzione e del degrado del vivere libero e civile –, la condizione di malessere, di sofferenza, indotta negli individui dalla *mala contentezza* spinge sicuramente [secondo Machiavelli] alla produzione di novità dannose alla città, alla *patria*, poiché indotte dalla volontà esplicita di approfondire la disunione e la discordia tra le parti della città».
[292] Ivi, p. 49.

con la Nobiltà dividere gli onori e le sostanze, come cosa stimata più dagli uomini»[293], da cui «nacque il morbo che partorì la contenzione della legge agraria, che infine fu causa della distruzione della Republica»[294]. Tale legge, infatti, disponendo «che non si potesse possedere per alcuno cittadino più che tanti iugeri di terra»[295] e «che i campi di che si privavano i nimici, si dividessono intra il popolo romano»[296], apportava una duplice offesa alla *pars* nobiliare:

> […] perché quegli che possedevano più beni non permetteva la legge (quali erano la maggiore parte de' nobili), ne avevano a essere privi; e dividendosi intra la plebe i beni de' nimici, si toglieva a quegli la via dello arricchire[297].

Rinfocolato dall'azione politica dei due tribunati graccani, il contenzioso sulla legge agraria finì, dunque, per rovinare «al tutto la libertà romana»[298], in quanto «non potendo i publici magistrati rimediarvi, né sperando più alcuna delle fazioni in quegli, si ricorse ai rimedi privati, e ciascuna delle parti pensò di farsi uno capo che la difendesse»[299]. Difatti, il ricorso ai *rimedi privati* fu all'origine delle contese civili che videro opposti prima Mario e Silla e poi Cesare e Pompeo, e il cui esito condusse all'instaurazione della tirannide cesariana «talché mai fu poi libera quella città»[300].

A ben vedere però le dinamiche della *contentezza* e della *mala contentezza* risultano decisive non soltanto per i destini della *libertà repubblicana*, ma anche per il dominio principesco: in effetti, tutto il *Principe* è pervaso dal convincimento secondo cui un governo per dirsi effettivamente *prudente*, per assicurare cioè la propria sopravvivenza nel tempo e contro le avversità, deve necessariamente e costantemente provvedere a *contentare* il più possibile i propri sudditi e a

[293] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 37, cit., pp. 401-402.
[294] Ivi, p. 402.
[295] *Ibidem.*
[296] *Ibidem.*
[297] *Ibidem.*
[298] Ivi, p. 403.
[299] *Ibidem.*
[300] Ivi, p. 404.

disinnescare di volta in volta le minacce poste al potere sovrano dalla naturale *mala contentezza* e *tristitia* degli uomini. Ad esempio, in *Principe* III è ribadita la derivazione della *mala contentezza* dall'*ambizione* o dalla *paura*, laddove Machiavelli suggerisce al principe che intenda espandersi «in una provincia disforme» di «farsi capo e defensore de' vicini minori potenti e ingegnarsi di indebolire e' più potenti di quella e guardarsi che per accidente alcuno non vi entri uno forestiere potente quanto lui»[301], giacché

> […] sempre interverrà che vi sarà messo da coloro che saranno in quella mal contenti o per troppa ambizione o per paura, come si vidde già che li Etoli missono e' Romani in Grecia, e in ogni altra provincia che li entrorono vi furono messi da' provinciali[302].

Il legame tra *mala contentezza* e *innovazione politica* è esplicitato, invece, in *Principe* IV, dove Machiavelli espone le ragioni che rendono «lo stato del Turco» difficile da conquistare e facile a tenersi e, per converso, il «regno di Francia» tanto agevole da occupare quanto difficile da conservare. Centrale è la differente composizione sociale delle due realtà politiche prese in esame dal Segretario fiorentino: nell'Impero Turco, sebbene l'amministrazione del governo sia articolata in sangiaccati, il sovrano resta unico e «li altri sono sua servi»; al contrario, la monarchia francese è collocata «in mezzo d'una multitudine antiquata di signori in quello stato, riconosciuti da' loro sudditi e amati da quelli, hanno le loro preeminenzie, non le può il re tòrre loro sanza suo periculo»[303]. È dunque nella composita articolazione interna dei poteri, e nel gioco conflittuale delle *ambizioni* innescato dalla *mala contentezza* dei protagonisti della dinamica sociopolitica, che risiedono le cause tanto della «facilità a potere occupare il regno di Francia» quanto della «difficultà grande a tenerlo» che si manifesta una volta occupato. Ammonisce infatti il Fiorentino che «ne' regni governati come quello di Francia»

[301] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, III, cit., p. 810.
[302] *Ibidem.*
[303] Ivi, IV, p. 816.

> […] con facilità tu puoi intrarvi, guadagnandoti alcuno barone del regno, perché sempre si truova de' mali contenti e di quelli che desiderano innovare. Costoro […] ti possono aprire la via a quello stato e facilitarti la vittoria: la quale dipoi a volerti mantenere, si tira drieto infinite dificultà e con quelli che ti hanno aiutato e con quelli che tu hai oppressi. Né ti basta spegnere el sangue del principe, perché vi rimangono quelli signori che si fanno capi delle nuove alterazioni; e non li potendo né contentare né spegnere, perdi quello stato qualunque volta venga l'occasione[304].

Presentandola come condizione psicologica che al contempo *agevola* il successo di azioni espansionistiche e *ostacola* il consolidamento del potere, i passi sopra riportati risaltano soprattutto il carattere *politicamente ambivalente* della *mala contentezza* del corpo sociale. In *Principe* XIX, invece, l'inclinazione all'*innovazione politica* degli spiriti *malcontenti* si traduce in vera e propria minaccia esistenziale per il potere sovrano, in ragione della correlazione rintracciata da Machiavelli tra *mala contentezza* e *congiura*. Se, infatti, «chi coniura non può essere solo, né può prendere compagnia se non di quelli che creda essere mal contenti»[305], ne consegue la necessità per il principe di assicurarsi «el populo satisfatto di lui»[306] rifuggendo «quelle cose che lo faccino odioso o contemnendo»[307]:

> Odioso lo fa soprattutto […] lo essere rapace e usurpatore della roba e delle donne de' sudditi, di che si debbe astenere; e qualunque volta alle universalità delli òmini non si toglie né roba né onore, vivono contenti, e solo si ha a combattere con la ambizione di pochi, la quale in molti modi e con facilità si rafrena. Contemnendo lo fa essere tenuto vario, leggieri, efeminato, pusillanime, inresoluto: da che uno principe si debbe guardare come da uno scoglio e ingegnarsi che nelle azioni sua si riconosca grandezza, animosità, gravità, fortezza, e circa ' maneggi privati de' sudditi volere che la sua sentenzia sia inrevocabile, e si

[304] Ivi, pp. 816-817.
[305] Ivi, XIX, p. 872.
[306] *Ibidem.*
[307] Ivi, p. 871.

> mantenga in tale opinione che alcuno non pensi né a ingannarlo né a aggirarlo[308].

Infine, la stessa legittimazione machiavelliana dell'inosservanza della *fides*, configurandosi come una manifestazione della capacità del principe di «sapere intrare nel male necessitato»[309], rimanda ad una precisa concezione del governo quale confronto sempre aperto con le ripercussioni politico-sociali dell'innata propensione umana alla *mala contentezza* e alla *tristitia*. D'altronde, Machiavelli è più che esplicito nel rimarcare come la validità del *dettame prudenziale* di venire meno ai patti discenda da una considerazione fondamentalmente pessimistica della natura degli uomini:

> Non può pertanto uno signore prudente né debbe osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere; e se li òmini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono, ma perché sono tristi e non la osserverebbano a te, tu *etiam* non la hai a osservare a loro[310].

[308] *Ibidem.* Già in *Principe*, XVII, Machiavelli aveva asserito che «è molto più sicuro essere temuto che amato», precisando però la necessità per il principe di «farsi temere in modo che se non acquista lo amore, che fugga l'odio, perché può molto bene stare insieme essere temuto e non odiato». Una condizione che richiede che il sovrano «si astenga dalla roba de' sua cittadini e de' sua sudditi e dalle donne loro; e quando pure li bisognassi procedere contro al sangue di alcuno, farlo quando vi sia iustificazione conveniente e causa manifesta, ma soprattutto astenersi dalla roba d'altri perché li òmini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio» (Ivi, XVII, p. 865).

[309] Ivi, XVIII, p. 870

[310] Ivi, pp. 868-869. Il riconoscimento della *tristitia* come condizione costitutiva della vita umana fonda anche la risposta del Segretario fiorentino alla domanda se sia meglio per un principe essere temuto o amato: «Respondesi che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma perché elli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbi a mancare dell'uno de' dua, perché delli òmini si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno, e, mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli, come di sopra dissi, quando el bisogno è discosto, ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano; e quel principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina, perché le amicizie che si acquistono col prezzo e non con grandezza e nobilità di animo, si meritano, ma elle non si hanno, e a' tempi non si possano spendere e li òmini hanno meno respetto ad offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere, perché l'amore è tenuto da uno vinculo di obligo, il quale, per essere li òmini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena, che non ti abandona mai» (Ivi, XVII, p. 865).

Naturalmente, non riscontriamo nell'opera di Lipsio livelli di profondità e di acume nell'analisi psicologica pari a quelli raggiunti dall'indagine machiavelliana intorno alle complesse dinamiche sociopolitiche innescate dalla *mala contentezza*. Siamo inoltre consapevoli che, seppur accomunati da un'affine concezione dell'uomo come essere tendenzialmente succube del proprio sostrato passionale, Lipsio e Machiavelli pervengono a posizioni politiche di fatto non sovrapponibili – la caratterizzazione radicalmente negativa del volgo poco sopra riportata è, ad esempio, correntemente impiegata da Lipsio a riprova della preferibilità dell'assolutismo monarchico[311] di contro alle forme popolari di governo, mentre è noto come in *Discorsi* I, 58 il Fiorentino ribalti in senso antimonarchico il giudizio di Tito Livio sulla vanità e l'incostanza della moltitudine[312].

[311] L'assolutismo monarchico si configura, quindi, come la traduzione politico-istituzionale delle relazioni di comando-obbedienza più idonea per un programma etico-politico votato ad una compiuta "*profilassi*" della vita comunitaria dagli effetti disgreganti determinati dal libero e incontrollato gioco delle passioni. Al contrario, nella prospettiva machiavelliana – come opportunamente sottolinea Gianfranco Borrelli – «il modello di repubblica costituirebbe quella struttura degli *ordini* capace di attivare il massimo della soddisfazione possibile per entrambi gli umori, quelli [dei *grandi*] rivolti all'acquisizione degli onori e l'altro [del *popolo*] rivolto alla realizzazione della sicurezza della propria esistenza» (G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, cit., p. 54). Il governo misto rappresenterebbe così «lo strumento migliore per rendere possibile l'incontro tra le parti diverse della città» (Ivi, p. 60), il dispositivo più idoneo per gestire il sempre instabile equilibrio di *contentezza e mala contentezza*, le cui ricadute positive «esalterebbero la libertà dei cittadini, accrescerebbero la partecipazione alla vita pubblica, mobiliterebbero le energie della collettività, che verrebbero rivolte verso conquiste esterne» (*Ibidem*).

[312] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 58, cit., pp. 448, 452. Nel capitolo intitolato significativamente «La moltitudine è più savia e più costante di uno principe» il Fiorentino afferma che «[…] di quello difetto di che accusano gli scrittori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particularmente, e massime i principi; perché ciascuno, che non sia regolato dalle leggi, farebbe quelli medesimi errori che la moltitudine sciolta. E questo si può conoscere facilmente, perché ei sono e sono stati assai principi, e de' buoni e de' savi ne sono stati pochi». E aggiunge poco dopo che: «[…] come hanno durato assai gli stati de' principi, hanno durato assai gli stati delle republiche, e l'uno e l'altro ha avuto bisogno d'essere regolato dalle leggi: perché un principe che può fare ciò ch'ei vuole, è pazzo; un popolo che può fare ciò che vuole, non è savio. Se, adunque, si ragionerà d'un principe obligato alle leggi, e d'un popolo incatenato da quelle, si vedrà più virtù nel popolo che nel principe: se si ragionerà dell'uno e dell'altro sciolto, si vedrà meno errori nel popolo che nel principe; e quelli minori, ed aranno maggiori rimedi. Però che a un popolo licenzioso e tumultuario, gli può da un uomo buono essere parlato, e facilmente può essere ridotto nella via buona: a un principe cattivo non è alcuno che possa parlare, né vi è altro rimedio che il ferro».

È nostra opinione, però, che tali significative differenze non confutino l'ipotesi di una convinta appropriazione da parte del brabantino dei fondamenti antropologici della riflessione politica machiavelliana, la quale risulta al contrario corroborata da numerosissimi passaggi della *Politica.*

Il riconoscimento degli effetti politicamente nefasti determinati dai sentimenti dell'*odio* e del *disprezzo* costituisce, ad esempio, il filo rosso delle argomentazioni condotte in *Politica* IV, 11 e 12 – capitoli che rielaborano e approfondiscono piuttosto fedelmente i precetti del XIX capitolo del *Principe* su come «si abbia a fuggire lo essere sprezzato e odiato»: come Machiavelli non cessa di rimarcare la necessità per il principe di «ingegnarsi di fuggire lo odio»[313], così anche Lipsio individua nella «MALEVOLENZA OSTINATA E OLTRAGGIOSA DEI SUDDITI NEI CONFRONTI DEL PRINCIPE E DEL SUO REGIME»[314] una minaccia esistenziale per la stabilità del regno e per la vita stessa del sovrano[315], e consiglia pertanto di prevenirne l'insorgenza evitando ad ogni costo di incappare nei *vizi* della *crudeltà nelle pene capitali*, dell'*avidità nell'imposizione dei tributi* e dell'*intransigenza nella censura*[316].

[313] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVII, cit., p. 867. Con questa espressione Machiavelli intende ribadire il precetto affermato poco prima: «Debbe nondimanco el principe farsi temere in modo che se non acquista lo amore, che fugga l'odio, perché può molto bene stare insieme essere temuto e non odiato […]» (Ivi, p. 865). La necessità di prevenire le ripercussioni negative dell'odio e del disprezzo è esplicitata anche in *Principe*, XVI: «E intra tutte le cose di che uno principe si debbe guardare è lo essere contennendo e odioso […]» (Ivi, XVI, p. 863); e nell'*incipit* di *Principe*, XIX: «Ma perché circa le qualità di che di sopra si fa menzione, io ho parlato delle più importanti, l'altre voglio discorrere brevemente sotto queste generalità, che el principe pensi, come di sopra in parte è ditto, di fuggire quelle cose che lo faccino odioso o contemnendo; e qualunque volta fuggirà questo, arà adempiuto le parti sua e non troverrà nelle altre infamie periculo alcuno» (Ivi, XIX, p. 871).

[314] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 11, cit., Vol. I, t. II, p. 377.

[315] Ivi, p. 379: «Ah, tu non sai *quanta rabbia scoppi quando gli odi siano cresciuti oltre misura.* Armati, circondati di uomini, proteggiti quanto vuoi; ti accorgerai che *nessuna forza può resistere all'odio universale. Tanti sono i pericoli*, infatti, *da cui sei minacciato, quanti sono coloro per cui tu stesso costituisci un pericolo. E non guarderai tranquillo neppure quelle mani stesse alle quali hai affidato la tua vita*».

[316] Lipsio in ogni caso resta scettico circa le reali possibilità di estirpare del tutto dai regni la piaga dell'odio. A conclusione di *Politica* IV, 11 egli infatti scrive che «[…] *tutti desiderano la libertà, buoni e cattivi valorosi e vili*; Perciò per natura ci è in odio chiunque la limiti. E tutti i principi limitano la libertà. Dunque, *per quanto ti comporti in modo che nessuno possa ragionevolmente odiarti, ci sarà sempre qualcuno che nutrirà per te del rancore*» (Ivi, p. 431).

La raccomandazione di «mitigare a sufficienza le pene quotidiane e ordinarie» pare, in effetti, una specificazione del monito machiavelliano di «procedere contro al sangue di alcuno» solo «quando vi sia iustificazione conveniente e causa manifesta»[317]: a ban vedere, suggerendo al sovrano di non comminare mai personalmente la pena per i rei, perché «*un principe, quando si tratta di infliggere punizioni o castighi, deve darne carico ad altri; quando di elargire premi o doni, deve farlo con le proprie mani*»[318], Lipsio non fa altro che riprendere l'indicazione del Segretario fiorentino secondo cui «li principi debbono le cose di carico fare subministrare a altri, quelle di grazia a loro medesimi»[319].

Analogamente, la *moderazione* nell'esazione fiscale si configura come la traduzione lipsiana dell'ammonimento machiavelliano di «astenersi dalla roba de' sua cittadini e de' sua sudditi» e di guardarsi dalle ripercussioni negative dell'eccessiva liberalità: come Machiavelli ritiene che «li òmini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio»[320], così anche Lipsio è convinto che «nel giudizio del popolo stesso […] togliergli il denaro è come togliergli la vita»[321]; e come Machiavelli riconosce che conservare la *fama di prodigalità* implica il «gravare e' populi estraordinariamente e essere fiscale e fare tutte quelle cose che si possono fare per avere danari»[322], così anche Lipsio suggerisce al sovrano di intraprendere «una gestione parca ed efficace» delle entrate, evitando di «*elargire in abbondanza denaro privato, per poi attingere tanto più avidamente al patrimonio dello Stato*»[323], e dimostrandosi invece «*parco del proprio denaro e avaro di quello pubblico*»[324].

Come anticipato, di evidente ispirazione machiavelliana è anche la trattazione lipsiana del *disprezzo*, quella «VILE E ABIETTA OPINIONE RIGUARDO AL PRINCIPE E

[317] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVII, cit., p. 865.
[318] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 11, cit., Vol. I, t. II, p. 387.
[319] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XIX, cit., p. 874.
[320] Ivi, XVII, p. 865.
[321] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 11, cit., Vol. I, t. II, p. 389.
[322] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVI, cit., p. 861.
[323] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 11, cit., Vol. I, t. II, p. 407.
[324] Ivi, p. 409.

AL SUO REGIME BEN RADICATA NEI SUDDITI O NEGLI STRANIERI»[325], concepita dal brabantino come causa di «morte e distruzione dei regni, peggiore per certi versi dell'odio stesso»[326]: la *paura* costituisce, in effetti, un argine che sovente impedisce all'odio radicato nel corpo sociale di tramutarsi in condotte sovversive dell'ordine politico, ragion per cui Lipsio può sostenere che:

> Finché […] hanno questo freno del timore, i sudditi più che ardire nutrono il desiderio di sovvertire il regno. Ma il disprezzo scuote ed elimina il timore e fa in modo che essi non solo desiderino ma anche osino e tentino l'impresa[327].

Ora, individuando l'origine del disprezzo nella *tipologia del dominio* [*Forma imperii*], nella *fortuna* e nei *costumi*, Lipsio sembra ancora una volta ricalcare la celebre derivazione machiavelliana del *contemptus* dall'«essere tenuto vario, leggieri, efeminato, pusillanime, inresoluto»[328].

Per quanto concerne il primo punto, Lipsio rimarca come il disprezzo possa scaturire da un *dominio eccessivamente permissivo* – colpa di cui si macchiano «quei principi che *essendo indulgenti* per troppa *mitezza* […] annullano nella plebe ogni rispetto per il principe e ne accrescono la licenza di trasgredire»[329] –; da un *dominio instabile* e da un *principe incostante*[330]; o ancora da un *dominio negligente* in cui il sovrano «non si cura di alcunché e *trascura persino le cose più importanti senza prestare loro la dovuta attenzione*»[331].

La genesi del disprezzo da una «sorte ostinatamente avversa» ai desideri del principe si lega, invece, alla constatazione dell'estrema labilità dei legami di

[325] Ivi, IV, 12, p. 433.
[326] Ivi, p. 435.
[327] Ivi, p. 437.
[328] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XIX, cit., p. 871.
[329] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 12, cit., Vol. I, t. II, p. 437.
[330] Ivi, p. 439: «Ed è fonte di disprezzo non soltanto un dominio che sia permissivo, ma anche instabile, le cui leggi e decreti sono mutevoli, e che ben gli si applica il detto: *campo aperto a ogni vento*. Particolarmente quando il principe stesso possieda una straordinaria *instabilità di ingegno*. Il quale, *volubile per le improvvise ingiurie o per le inopportune blandizie, i sudditi* giustamente *disprezzano e temono*».
[331] *Ibidem.*

obbedienza, la quale fa sì che «*quando la fortuna ti è amica tutti fanno a gara per riverirti e che, al suo volgersi, sarai egualmente disprezzato da tutti*»[332].

Infine, il disprezzo prende di mira *costumi dediti alla dissolutezza e al lusso*, «vizi femminei [che] privano molto di buona reputazione non soltanto il principe, ma qualsiasi uomo»[333]; o, ancora, scaturisce dalla combinazione di *derisione* e *repulsione* che si è soliti sperimentare di fronte a gravi *deficit* psico-fisici o ad «altri difetti più lievi, quali bruttezza, vecchiaia e malanni»[334]:

[332] Ivi, p. 441. Da confrontare con Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVII, cit., p. 865: «[…] e quel principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina, perché le amicizie che si acquistono col prezzo e non con grandezza e nobilità di animo, si meritano, ma elle non si hanno, e a' tempi non si possano spendere e li òmini hanno meno respetto ad offendere uno che si facci amare che uno che si facci temere, perché l'amore è tenuto da uno vinculo di obligo, il quale, per essere li òmini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto, ma il timore è tenuto da una paura di pena, che non ti abandona mai». In effetti, l'intera trattazione machiavelliana della prudenza del principe rinvia alla necessità di predisporsi ai più disparati rivolgimenti della fortuna, «arbitre della metà delle azioni nostre, […] la quale dimostra la sua potenzia dove non è ordinata virtù a resisterle» (Ivi, XXV, pp. 897-898). Felicità e infelicità dipendono, infatti, dalla capacità di variare il proprio temperamento individuale (*respettivo* o *impetuoso*) in accordo con la *qualità dei tempi*: «[…] perché, se uno che si governa con respetti e pazienzia, e ' tempi e le cose girono in modo che il governo suo sia buono, e' viene felicitando; ma se e' tempi e le cose si mutano, rovina, perché non muta modo di procedere; né si truova omo sì prudente che si sappi accommodare a questo, sì perché non si può deviare da quello a che la natura l'inclina, sì *etiam* perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella; e però lo omo respettivo, quando elli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare, donde rovina, ché, se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna» (Ivi, p. 899).

[333] *Ibidem*. Da confrontare con la descrizione dei caratteri degli imperatori romani Alessandro, Commodo e Massimino avanzata in *Principe*, XIX. Di Alessandro Machiavelli sottolinea che «fu di tanta bontà che, intra l'altre laude che li sono attribuite, è questa, che in 14 anni che tenne l'imperio, non fu mai morto da lui alcuno iniudicato; nondimanco, sendo tenuto efeminato e uomo che si lasciassi governare alla madre, e per questo venuto in disprezzo, conspirò in lui l'essercito e ammazzollo» (Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XIX, cit., p. 876); Commodo, invece, «non tenendo la sua dignità, discendendo spesso ne' teatri a combattere co' gladiatori e faccendo altre cose vilissime e poco degne della maestà imperiale, diventò contennendo nel conspetto de' soldati; e essendo odiato dall'una parte [il popolo] e disprezzato dall'altra [gli eserciti], fu conspirato in lui e morto» (Ivi, pp. 878-879); Massimino, infine, divenne oggetto di disprezzo «per essere vilissimo e avere già guardato le pecore in Tracia, la qual cosa era per tutto notissima e li faceva una grande dedignazione nel conspetto di qualunque» (Ivi, p. 879).

[334] Ivi, p. 443. Significativo che ancora Machiavelli indichi nella vecchiaia la ragione del disprezzo nutrito dagli eserciti verso l'imperatore Pertinace: «Ma Pertinace, creato imperadore contro alla voglia de' soldati, li quali sendo usi a vivere licenziosamente sotto Commodo, non poterono sopportare quella vita onesta alla quale Pertinace li voleva ridurre, onde, avendosi creato odio e a questo odio aggiunto el disprezzo, sendo vecchio, ruinò ne' primi principii della sua amministrazione» (Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XIX, cit., p. 876).

> *Perché è costume del volgo attribuire a colpa di qualcuno circostanze fortuite* o esterne. E *valutare gli imperatori in base alla bellezza e alla prestanza fisica*[335].

Per concludere questa parte dell'analisi, rileviamo poi come Machiavelli e Lipsio siano non soltanto accomunati dalla convinzione della *radicale insostenibilità politica* dell'odio e del disprezzo, ma rintraccino entrambi nell'*auctoritas* l'unico antidoto contro gli influssi venefici del disprezzo. Scrive al riguardo il Segretario fiorentino che «dall'esser contemnendo»

> uno principe si debbe guardare come da uno scoglio e ingegnarsi che nelle azioni sua si riconosca grandezza, animosità, gravità, fortezza, e circa ' maneggi privati de' sudditi volere che la sua sentenzia sia inrevocabile, e si mantenga in tale opinione che alcuno non pensi né a ingannarlo né a aggirarlo[336].

In modo analogo Lipsio definisce l'*auctoritas* «anima del regno», unica forza in grado di far sì che «*tante migliaia di uomini siano governati da una mente sola*»[337]:

> E *come i piedi, le mani, gli occhi operano grazie all'anima, e secondo il suo arbitrio stiamo fermi o ci muoviamo irrequieti qua e là, – Allo stesso modo questa immensa moltitudine di uomini è retta*, per così dire, *dallo spirito* dell'autorità. E chi potrebbe mai governarla altrimenti? *La forza del potere consiste tutta nel consenso di coloro che debbono obbedire.* Il consenso nasce dal rispetto [*ab Aestimatione*], per il quale – *Un così gran numero di giovani teme un solo uomo, che pure potrebbe trasformare in privato cittadino.* Eliminata l'autorità, non esiste più il regno. *E l'intera intelaiatura di un così grande potere si frantumerà in tante parti*[338].

[335] *Ibidem.*
[336] Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XIX, cit., p. 871.
[337] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 12, cit., Vol. I, t. II, p. 433.
[338] Ivi, pp. 433-435.

È essa, dunque, «quell'alta rocca che consente al principe di difendersi dalla ribellione e dal disprezzo»[339], e che, analogamente al *disprezzo*, scaturisce dalla *tipologia del dominio*, dalla *potentia* e dai *costumi*. In primo luogo, l'autorità risulta infatti intimamente connessa alla forma austera, costante ed accentrata del potere: *austera* perché «*il volgo non obbedisce al pudore, ma alla paura, e si tiene lontano dalle azioni malvagie non perché siano turpi, ma per timore della pena e del castigo*»[340]; *costante*, in quanto «le leggi non possono avere né forza né vita qualora debbano essere subito modificate o abrogate»[341], e un sovrano che «*proibisce ciò che aveva ordinato e ordina ciò che aveva proibito* non si rende degno di rispetto»[342]; *accentrato*, giacché la stabilità di ogni principato richiede di «*non far grande assolutamente nessuno*»[343], la qual cosa si verifica «*rimettendo ogni decisione al Senato*»[344] o innalzando «*il nome di un cittadino privato al di sopra* (o anche *alla pari*) *del principe*»[345].

In secondo luogo, se è vero che «*senza la forza la sovranità è poco sicura*»[346], ne consegue che il *potere* – la capacità cioè di *conservare i propri beni e acquistare quelli altrui* attraverso armi, denaro, consigli alleanze e fortuna – si configura quale «*criterio certissimo per l'autorità*»[347].

Infine, l'autorità è inscindibile dalla forza dei *buoni costumi*, vero e proprio sprone all'obbedienza. Questi a loro volta sono suddivisi da Lipsio in *costumi interiori* (le virtù dell'anima, ma anche «*ciò che ha l'apparenza di virtù*») e i *costumi esteriori* (*abitudini e portamenti*). Del primo gruppo spiccano in particolare la devozione religiosa [*Pietas*] e la cautela [*Providentia*]: la *pietas* perché, come già aveva notato Aristotele, «*i sudditi hanno meno timore di subire ingiustizia da parte di un principe che ritengono religioso e devoto verso gli dèi*

[339] Ivi, IV, 9, p. 327.
[340] Ivi, p. 329.
[341] Ivi, p. 333.
[342] *Ibidem.*
[343] Ivi, p. 337.
[344] *Ibidem.*
[345] *Ibidem.*
[346] Ivi, p. 339.
[347] *Ibidem.*

[…] *e meno cospirano contro di lui, poiché ha gli dèi in suo aiuto e difesa*»[348]; la *providentia* perché, determinando il più delle volte il successo delle azioni intraprese, «*si insinua nell'animo degli uomini velata nella veste dell'ammirazione*»[349]. Tra i costumi esteriori capaci di rafforzare e accrescere l'autorità del *princeps* Lipsio cita l'*aspetto* [*gestum*] – e più precisamente «*un'espressione composta*» e «un portamento incline al grave e all'austero, non però minaccioso»[350] – e financo l'abitazione, la cui magnificenza «conferisce e apporta qualcosa alla dignità del principe»[351].

Altri luoghi dell'opera lipsiana testimoniano poi un pieno e consapevole riconoscimento del ruolo decisivo esercitato dalla machiavelliana *mala contentezza* nella strutturazione della condizione umana come stato di conflitto permanente tra l'illimitatezza del desiderio e i limiti posti dalla natura, tra l'incessante tensione verso sempre nuove e maggiori acquisizioni (sia materiali che immateriali) e la coscienza dell'insuperabile limitatezza delle risorse disponibili. Al riguardo, riteniamo sia degno di nota che i riferimenti alle *dinamiche psicologiche e sociali* sussumibili sotto la categoria machiavelliana di *mala contentezza* diventino sempre più frequenti ed espliciti quanto più l'indagine di Lipsio si concentra sulle cause sottese ai fenomeni di disintegrazione dell'ordine politico-sociale, ovvero sui principali protagonisti del rivolgimento e del disordine sociale, vere e proprie *figure lipsiane della mala contentezza*. La descrizione dei caratteri e dei moventi dei sobillatori religiosi (*turbones*), della *moltitudo* e della *nobilitas* delinea, in effetti, una condizione psicologica coincidente nei suoi tratti fondamentali con la definizione di *mala contentezza* avanzata nelle pagine precedenti: uno stato di squilibrio interiore che dalla *paura* per la propria vita o dall'*ambizione* di riconoscimento e prestigio sociale conduce alla *perdita della soddisfazione nella presenza* e ad un'esperienza del tempo futuro dominata dall'*angoscia* o dall'*esaltazione,* portando così i soggetti che ne sono affetti ad

[348] Ivi, p. 355.
[349] *Ibidem.*
[350] Ivi, p. 357.
[351] *Ibidem.*

assumere una disposizione favorevole alle più disparate trasformazioni politico-sociali. Letta alla luce dell'antropologia machiavelliana della *mala contentezza*, anche la costante riconduzione lipsiana dei diversi fenomeni di rivolgimento dell'ordine religioso, politico e sociale a cause di ordine passionale assume, dunque, compiuta e definitiva coerenza.

In proposito, abbiamo già evidenziato come la natura *tumultuaria* e *sediziosa* della *plebe* e la *faziosità nobiliare* siano da Lipsio ricondotte alle passioni del *timore*, dell'*invidia* e dell'*ambizione*. Circa la *sedictio* popolare, Lipsio, infatti, nota come essa sia frequentemente causata dall'*oppressione*, che induce a scorgere nell'opzione altamente rischiosa della ribellione «*un riparo contro gli stessi incombenti pericoli*»[352]; e dalla *paura*, che spinge all'insurrezione «*tanto quelli che hanno fatto dei torti di cui temono le pene, quanto quelli che si aspettano dei torti e vogliono premunirsi prima di subirli*»[353]. Essa può poi scaturire dalla *povertà* o dalle *ristrettezze*

> perché *sempre in una comunità, coloro che nulla hanno invidiano i nobili, esaltano i malvagi, odiano il vecchio, bramano il nuovo: per disdegno della propria condizione cercano di sovvertire ogni cosa*[354].

O dall'*ambizione* di quei capiparte

> i quali *degeneri nella vita privata e pericolosi nella pubblica, non hanno alcuna speranza se non nel creare discordie*. E che *contano di raggiungere nei disordini quelle cariche che, in condizioni normali, sanno di non poter mai ottenere*[355].

O, ancora, dall'*irrefrenabile desiderio di novità* di quei «vanagloriosi e tracotanti» che

[352] Ivi, VI, 4, p. 703.
[353] *Ibidem.*
[354] Ivi, p. 705.
[355] *Ibidem.*

> *godono del pericolo in se stesso più che dei vantaggi che ne derivano, e a beni sicuri e saldamente acquistati preferiscono le novità, le incertezze, le imprese di dubbio successo*[356].

Come è evidente, pur mossi da fattori passionali distinti, i diversi protagonisti della *sedictio* risultano accomunati da un'identica *esperienza patologica della presenza*, segnata dall'*insoddisfazione*, e da una *proiezione altrettanto patologica* (in quanto dominata dall'*angoscia* o dall'*esaltazione*) verso *il tempo futuro.*

Abbiamo poi osservato come la genesi delle *factiones* nobiliari risieda, secondo il brabantino, *nell'ambizione aristocratica* di primeggiare sugli altri a qualsiasi costo, poiché «*nessuno tra quelli che governano guarda a quanti stanno peggio, ma solo a quelli che stanno meglio*»[357]. Accecato dall'*ambitio*, il tipico esponente della *nobilitas* si dimostra così «*tanto preoccupato di non vedere nessuno davanti a sé, quanto di non vedere se stesso dietro qualcuno*»[358]. Parole che tratteggiano una condizione di *disconnessione con la realtà della propria condizione attuale*, provocata dall'*immaginazione* di un tempo futuro segnato dalla perdita delle *sostanze* e del *prestigio sociale* guadagnati. Condizione, quella appena delineata, che rassomiglia non poco alla *nociva ambizione* di «quelli che temono di non perdere l'acquistato» descritta da Machiavelli in *Discorsi* I, 5, a commento del contrasto del 314 a.C. tra nobiltà e plebe riportato da Tito Livio:

> […] dove si disputò assai, quale sia più ambizioso, o quel che vuole mantenere o quel che vuole acquistare; perché facilmente l'uno e l'altro appetito può essere cagione di tumulti grandissimi. Pur nondimeno, il più delle volte sono causati da chi possiede, perché la paura del perdere genera in loro le medesime voglie che sono in quelli che desiderano acquistare; perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro. E di più vi è, che, possedendo molto, possono con maggiore potenza e maggiore moto fare alterazione. Ed ancora vi è di più, che gli loro scorretti e ambiziosi

[356] *Ibidem.*
[357] Ivi, VI, 3, p. 697.
[358] Ivi, p. 699.

> portamenti accendano, ne' petti di chi non possiede, voglia di possedere, o per vendicarsi contro di loro spogliandoli, o per potere ancora loro entrare in quelle ricchezze e in quelli onori che veggono essere male usati dagli altri[359].

Inoltre, anche l'indicazione lipsiana del temperamento melanconico quale *presupposto umorale* delle condotte destabilizzanti e sovversive dei *turbones* rinvia implicitamente alle condizioni di *perdita della presenza*, di *angosciosa apertura al futuro* e di *attitudine al rivolgimento rivoluzionario* di cui si sostanzia la *mala contentezza* machiavelliana. Sulla politicità della *melanconia*/*mala contentezza* si è lungamente soffermato, tra gli altri, Pierangelo Schiera che, ribaltando la tradizionale «considerazione della melancolia come effetto della pressione sull'uomo delle strutture sociali sempre più disciplinanti e omologanti»[360], ha individuato nelle moderne istituzioni disciplinanti (lo Stato moderno in particolar modo) non la causa bensì «una sorta di risposta istituzionalizzata ad una condizione umana di tendenziale asocialità»[361]. Secondo Schiera, la sensibilità moderna per la profonda *ambiguità politica* sottesa alle *asociali condotte melancoliche* sarebbe, dunque, all'origine della *moderna circolarità di melancolia e disciplina*. Scrive in proposito lo studioso che il *melancolico* è

> […] rustico e solitario, cioè a-sociale. Egli è mal-contento e intollerante di ogni "conversazione". Egli è sedizioso ed eretico e può essere ricondotto a ragione solo grazie all'unico strumento di cura che la sua "dis-ragione" (la melancolia appunto) conosce, che è la disciplina. Ma contemporaneamente, il distacco dal mondo sociale proprio del melancolico è la qualità più richiesta dalla politica stessa a chi si deve fare carico del governo delle sorti individuali: del sovrano

[359] Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 5, cit., pp. 325-326.
[360] P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 324. Per un esame del posto occupato dalla melanconia nell'orizzonte teorico della conservazione politica, e delle finalità anti-melanconiche sottese ai programmi di *civil conversazione*, si rimanda a G. Borrelli, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli, Bibliopolis, 2000, in particolare pp. 83-112.
[361] *Ibidem.*

> in primo luogo, che come garante del patto sociale è opportuno stia sopra le parti, distaccato dagli interessi in gioco e volto soltanto alla coltivazione e al perseguimento del bene comune. Si spiega forse così la grande fortuna moderna dell'antica giustificazione aristotelica, poi anche rinascimental-neoplatonica, della melancolia in capo ai sovrani, oltre che ai filosofi, agli artisti e ai grandi anacoreti. Come si spiega anche l'opposta, maniacale insistenza sulle più diverse pratiche di disciplina per tutti gli altri soggetti-sudditi, obbligati ad apprendere, ad indottrinarsi, a disciplinarsi, per rendersi capaci di una seria e reale vita sociale e dunque, per tale via, per incivilirsi[362].

Ora, è nostra opinione che la riflessione politica lipsiana sia attivamente e compiutamente partecipe di questa *moderna compenetrazione di melancolia e disciplina* o, per essere precisi, della moderna derivazione della *necessità della disciplina* dall'*asocialità* e *impoliticità* della melancolia: ciò non soltanto in ragione dell'attenzione dedicata da Lipsio al concetto romano di disciplina e alle

[362] Ivi, pp. 125-126. Centrale nella ricostruzione di Schiera è la constatazione hobbesiana «della incongruità della melancolia con le esigenze del *Commonwealth*»: «[…] per Hobbes il nemico essenziale e intrinseco, l'umore cattivo, la bile nera del *Commonwealth*, risiede nell'insopprimibile tendenza alla *conspiracy* che alberga nel corpo sociale. Tale *conspiracy* trae spunto dalla socializzazione che di tanto in tanto si produce intorno alla pretesa che taluni uomini hanno di possedere, in proprio, grazie ad una particolare *inspiration*, la parola divina, cioè la verità. Questi uomini sono definiti da Hobbes […] melanconici e sono assimilati ai folli, cioè a quelli che non sanno controllare il *grief* che alla base della stessa pulsione degli individui allo stato civile. Da ciò discende la condanna di Hobbes di ogni pretesa di controllo della verità e della parola al di fuori della legge positiva, unico regolatore della vita associata. La melancolia è da lui vista come violazione del monopolio di tale controllo, che solo la legge può esercitare. A livello individuale ciò è sintomo di follia. A livello collettivo, è sintomo di cospirazione» (Ivi, pp. 326-327). Anche in G. Borrelli, *Prudence, Folly and Melancholy in the Thought of Thomas Hobbes*, in «*Hobbes Studies*», 9, 1996, pp. 88-97, ivi p. 95, si sottolinea che per Hobbes la sofferenza melanconica «*is linked to the exaltation of that private spirit* […] *the belief of being inspired directly from God*». L'autore, inoltre, propone una ricostruzione della concatenazione hobbesiana di melanconia, *inspiration* e *conspiracy* grosso modo coincidente con quella avanzata da Schiera: «*First of all, the pretence of Inspiration enfeebles the possibilities of natural reason directed to the recognition of the motives of justice and of interest that push the good temperament among men to enter into civil society; for this aspect, melancholy is a true lesion of the imagination […] which opposes the excesses of fantasy to the ways of acquired wit, of human intelligence which is left to discipline itself through method and education. Furthermore, the behaviour of he who puts before all other things the absolute belief of the private Spirit dangerously confuses the level of civil life with that of religious expression […]. Finally, the danger of the short circuit among the diverse experiences of individuals can bait a collective movement of disaggregation of political authority in any moment, acting as a permanent and invisible condition of difficulty to civil life*» (*Ibidem*)

sue possibili declinazioni, ma anche in virtù dell'esplicita (benché non particolarmente approfondita) riconduzione del disordine politico-sociale, in particolare del disordine religioso, al temperamento melanconico dei soggetti coinvolti. In *Politica* IV, 4, ad esempio, Lipsio legittima une certa forma di inazione nei confronti dei violatori pubblici della *religio* sulla base del convincimento che «*il tempo e la quiete per lo più li risana dalla bile nera*»[363] (eccesso di bile nera che la teoria umorale poneva all'origine delle *complessioni melanconiche*); e nel *De una religione* consolida questo suo convincimento adducendo le seguenti considerazioni:

> Gli animi, infatti, si sedano a poco a poco, e la verità e la ragione vincono le passioni dell'animo. Ma come bisogna dare tempo al mosto perché finisca di spumare, così bisogna darne agli animi perché rigettino quelle fecce di dottrine. I medici dicono che le malattie depressive [*Melancholicos morbos*] (io stesso l'ho provato) si acutizzano con qualsiasi farmaco; lo stesso accade con questa peste [la dissidenza religiosa]. Che veramente potresti chiamare melanconia, e una sorta di malattia immaginaria dell'animo[364].

Inoltre, sempre nel *De una religione*, dopo aver distinto «*quelli che palesemente introducono una nuova religione contro le leggi contro i magistrati, insegnando,*

[363] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 4, cit., Vol. I, t. II, p. 285.

[364] Giusto Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., Vol. II, p. 339. Questa definizione della melanconia come *malattia immaginaria dell'animo* è altamente significativa, giacché pare in qualche modo anticipare la derivazione hobbesiana della *melancholy* dall'«*excess of the imagination*». Leggiamo al riguardo in G. Borrelli, *Prudence, Folly and Melancholy in the Thought of Thomas Hobbes*, cit., pp. 93-94, che: «[…] *if the general inclination of all mankind consists of "a perpetual and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death", the melancholy is there to distinguish that a substantial part of men live these dynamics of the acquisition of powers negatively; here is the principal characteristic of melancholic suffering […]. Melancholy is no longer considered by Hobbes as an illness of the mind caused by humoral disequilibria produced by black bile; the melancholic depression, rather, remains conditioned by man's internal bodily dynamics, which impede the positive flowing of the natural impulses; hence the condition of suffering. Specifically, the category of grief describes the condition of the man who suffers from the expectation of unpleasant consequences, of the future rendered uncertain by his own incapacity; it is distinguished by the condition of immediate payne caused by the present suffering due to an affliction of the senses: grief instead derives from the internal process in the mind that anticipates the image of a negative consequence of its own action*».

scrivendo e seminando zizzania tra il volgo»[365] da coloro che «*tradiscono quella esistente, e sradicano quella ricevuta dai Padri con questioni di poco conto e sottigliezze in pubblico*»[366], Lipsio tratteggia il carattere di questi ultimi segnalando nuovamente le radici melanconiche delle loro attitudini sovversive:

> […] vani e disonesti ingegni – e allo stesso tempo malinconici, lamentosi – i quali, per usare le parole di Filone, sono *mal disposti verso le istituzioni patrie, e sempre intenti a criticare e a biasimare le leggi*. Insomma, in una parola, coloro ai quali non piace nulla di ciò che piace agli altri[367].

Infine, anche la feroce critica lipsiana del lusso rinvia chiaramente al conflitto permanente tra l'illimitatezza del desiderio e della volontà e la limitatezza della potenza, il quale è all'origine della *mala contentezza* di ciò che si possiede, dalla quale si dipanano inevitabilmente inimicizie, conflitti e rivolgimenti distruttivi dell'ordine politico. Dopo il *fato*, la ricostruzione del brabantino indica nel *lusso* la seconda «causa remota» del *bellum civile*, ovvero della forma più radicale di disintegrazione dell'ordine politico-sociale: il lusso, infatti, si configura non solo come la *via più celere per la miseria* ma, instillando *l'illusione dell'illimitatezza della propria potenza e delle risorse materiali*, corrompe così profondamente i soggetti e le collettività al punto da rendere per loro preferibile (se non addirittura auspicabile) farsi carico delle più turpi condotte antisociali pur di rinnegare una realtà segnata dalle ristrettezze e poco incline a conformarsi ai propri desideri. In proposito, leggiamo in *Politica* VI, 2, che

> *Quando* […] *ai più rapaci e dissoluti non rimarranno né terre né ricchezze, ma solo gli strumenti dei loro vizi.* Questi tali *decideranno di mettere sossopra ogni cosa e di coprire le loro infamie private con la rovina dello Stato*[368].

[365] Ivi, p. 315.
[366] *Ibidem.*
[367] *Ibidem.*
[368] Giusto Lipsio, *La Politica*, VI, 2, cit., Vol. I, t. II, p. 695.

E un'argomentazione simile ricorre anche in *Politica* IV, 11, laddove Lipsio riconosce che col venir meno della ricchezza «*non per questo perisce quella sfrenata libidine che si aveva nell'abbondanza*»[369], ma al contrario si moltiplicano gli episodi di scellerata sovversione:

> È risaputo *che vi sarà nello Stato un vivaio di altrettanti Catilina.* Se ne accorse il prudente Aristotele. *Avvengono mutamenti dello Stato*, disse, *quando i cittadini sperperano le proprie ricchezze conducendo una vita dissoluta. Costoro, infatti, cercano di escogitare qualche mutamento, tentando essi stessi di farsi tiranni o invitando gli altri alla tirannide*[370].

L'eccessiva ricchezza è, quindi, contemporaneamente nemica del principe, del principato e dei suoi sudditi. Del principe, perché è nel suo interesse che «*nessuno riesca a raggiungere una posizione troppo preminente o per consenso di amici o per possesso di ricchezze*»[371]. Del principato, in quanto la storia fornisce innumerevoli *exempla* «*di principi e di popoli che, da poveri, con la virtù avevano conquistato grandi imperi, per poi perderli a causa dell'opulenza*»[372]. Dei sudditi, giacché

> […] *laddove è penetrata l'ingordigia delle ricchezze, né la cultura, né le buone arti possono abbastanza; Tutte le buone qualità, lealtà, onestò, ritegno e purezza cadono in dispregio.* Né mai può esser caro alla virtù o a Dio chi ha troppo care le ricchezze. *E nessuno può elevarsi o, da mortale, attingere il divino, se non disprezzando la ricchezza e i piaceri del corpo*[373].

[369] Ivi, IV, 11, p. 423.
[370] Ivi, p. 425.
[371] Ivi, p. 419.
[372] *Ibidem.*
[373] Ivi, pp. 419-421.

3.5 *La struttura mimetica del desiderio: immaginazione, contagio passionale e disciplinamento del visibile*

La naturale inclinazione degli uomini, tendenzialmente succubi del proprio sostrato pulsionale/passionale, a cadere preda della *mala contentezza*, e il carattere marcatamente antisociale delle *passioni acquisitive* e delle *passioni del riconoscimento*, non sono le uniche ragioni che spiegano la connotazione radicalmente negativa della dinamica passionale che riscontriamo nel *De constantia* e nella *Politica*. La descrizione dei fenomeni di destrutturazione dell'integrità del sé e dell'unità della comunità politica pare, in effetti, talvolta suggerire un implicito riconoscimento da parte del brabantino di una *struttura mimetica del desiderio*: una *dinamica mimetica* connaturata all'attività desiderante, dalla quale scaturirebbero o fenomeni di vero e proprio *contagio passionale*, ovvero di *circolazione imitativo-emulativa* degli affetti, o ancora processi potenzialmente conflittuali di *appropriazione del desiderio altrui*.

L'ipotesi ora avanzata è certamente delicata, giacché chiama inevitabilmente in causa i temi del *mimetismo del desiderio* e dell'*imitazione degli affetti* che, a partire dalla prima compiuta trattazione di Spinoza, non hanno cessato di destare interesse nei più disparati campi d'indagine, acquisendo centralità persino nella riflessione antropologica e nella ricerca sociologica più recenti[374]. Premessa della discussione è la definizione spinoziana di *imitatio affectuum* avanzata a partire dalla Proposizione 27 del III libro dell'*Etica*, laddove Spinoza afferma che: «Se immaginiamo che una cosa a noi simile, e verso la quale non abbiamo nutrito nessun affetto, è affetta da un qualche affetto, per ciò stesso veniamo affetti da un affetto simile»[375]. Nella seguente dimostrazione Spinoza precisa, inoltre, che il contenuto della Proposizione deve essere inteso nel senso che

[374] Gianfranco Mormino, ad esempio, sviluppa un interessantissimo raffronto tra la spinoziana *imitatio affectuum* e la teoria girardiana del desiderio mimetico in G. Mormino, *L'imitazione degli affetti: spunti per una teoria del desiderio in Spinoza e Girard*, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo e connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 93-106.
[375] Baruch Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, III, pr. 27, trad. it. a cura di Emilia Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 191.

> […] se immaginiamo che qualcuno che sia a noi simile sia affetto da un certo affetto, questa immaginazione esprimerà un'affezione del nostro Corpo simile a questo affetto; e perciò per il fatto che immaginiamo che una certa cosa a noi simile è affetta da un certo affetto, saremo affetti insieme a lei da un affetto simile. Se invece abbiamo in odio una cosa a noi simile, in tanto […] saremo affetti, insieme a lei, da un affetto contrario e non simile[376].

Infine, nel relativo scolio, definisce la dinamica appena descritta introducendo la nozione di *imitatio affectuum*, la quale assume il nome di *commiserazione* quando è riferita alla tristezza e di *emulazione* quando è riferita alla cupidità: emulazione «*che perciò non è altro che la Cupidità di una certa cosa che si genera in noi per il fatto che immaginiamo che altri a noi simili abbiano la stessa Cupidità*»[377].

Come è noto, la dinamica mimetica degli affetti delineata da Spinoza non è priva di conseguenze per quanto concerne le condotte dei soggetti: se infatti è vero che «ciò che produce un affetto di Tristezza nella cosa di cui abbiamo compassione, produce anche in noi un simile affetto di Tristezza»[378], ne consegue che «ci sforzeremo […] di inventare tutto ciò che ne elimina l'esistenza, ossia che lo distrugge, cioè […] appetiremo di distruggerlo, ossia saremo determinati a distruggerlo»[379], intraprendendo azioni volte a «liberare dalla sua infelicità la cosa di cui abbiamo compassione»[380]. Commentando questo passaggio carico di implicazioni dell'argomentazione spinoziana, Francesco Toto sottolinea come tale appetito risulti al contempo «difficilmente distinguibile da quella che Spinoza, con qualche oscillazione, tende a chiamare "ambizione"», giacché «il desiderio di fare ciò che piace all'altro e omettere ciò che gli dispiace è sempre un desiderio di piacergli, quel desiderio di godere della gloria e di fuggire dalla vergogna che

[376] Ivi, pp. 191-192.
[377] Ivi, III, pr. 27, schol., p. 192.
[378] *Ibidem.*
[379] *Ibidem.*
[380] *Ibidem.*

costituisce la base dell'ambizione»[381]. Il ragionamento spinoziano allude, dunque, chiaramente ad una specificità strutturale degli affetti generati dall'imitazione, che li distingue dalle manifestazioni di gioia e tristezza che rinviano al piacere e al dolore, ovvero a «quelle sensazioni che nascono da una modificazione positiva o negativa di qualche parte del corpo e che […] ci determinano a desiderare le cose che soddisfano i nostri bisogni e ad avversare quelle che ci danneggiano, e in questo modo a conservare spontaneamente noi stessi»[382]. Innanzitutto, nell'*imitatio affectuum* l'oggetto del desiderio si configura come «semplice mediatore di un rapporto tra soggetti» nel senso che

> le cose non sono più desiderate come fonti del nostro piacere o mezzi della nostra conservazione, ma come fonti della gioia dell'altro e oggetti del suo desiderio, la cui realizzazione ci consente di ottenerne l'approvazione e la gloria che ne consegue[383].

In secondo luogo, la relazione mimetica intersoggettiva di cui si sostanzia l'*imitatio affectuum* risulta, secondo Francesco Toto, costitutivamente mediata «dalla figura di un terzo immaginario», la quale «è legata alla struttura stessa del meccanismo mimetico» ipotizzata da Spinoza: da un lato, infatti, la Proposizione 27 circoscrive il meccanismo mimetico alle sole cose che tramite l'immaginazione concepiamo come simili a noi, ragion per cui la figura del *terzo immaginario* si impone necessariamente in qualità di *idea universale* attraverso cui discriminare somiglianza e dissomiglianza[384]; dall'altro, la presenza del terzo immaginario è suggerita dall'insistenza di Spinoza sul carattere plurale, universale e astratto dell'*altro* da cui ricerchiamo approvazione imitandone gli affetti: ciò, in effetti, emerge con tutta evidenza nella decostruzione dei moventi psicologici ed emotivi dell'ambizioso, le cui condotte sono mosse precisamente dal desiderio di essere

[381] F. Toto, *Esemplarità e imitazione. Gloria e vergogna nell'Etica di Spinoza*, in «Rivista di Storia della filosofia», 2 (2016), pp. 221-242, ivi p. 228.
[382] *Ibidem.*
[383] Ivi, pp. 228-229.
[384] Ivi, p. 229.

«lodato o amato da tutti». Precisa in proposito ancora Francesco Toto che, nella prospettiva di Spinoza,

> […] l'altro la cui felicità immaginiamo con gioia, di cui desideriamo soddisfare i desideri, del quale bramiamo la lode e temiamo il rimprovero, non è mai solo questo o quell'uomo singolare, che qui e ora è sensibilmente presente davanti a noi o ricordato, ma sempre anche un uomo qualunque, quale può essere immaginato eliminando tutte «le piccole differenze dei singoli uomini», e al quale ognuno è supposto corrispondere: un uomo universale, astratto, la cui idea è supposta rappresentare l'uomo in generale, la semplice natura umana[385].

Le conclusioni appena riportate coincidono, d'altronde, con le premesse da cui prende le mosse la ricostruzione di Gianfranco Mormino. Questi, infatti, pur ammettendo l'esistenza nella riflessione di Spinoza (e di Girard) di «desideri oggettuali, prodotti cioè dal rapporto diretto con qualche bene che è appetito in sé»[386], non esita a riconoscere la superiore valenza del «desiderio triangolare» nella strutturazione delle relazioni intersoggettive:

> In entrambi gli autori le dinamiche del desiderio sociale sono dominate dal desiderio "preso a prestito", che non nasce né dalle qualità dell'oggetto né, tanto meno, dalla spontanea volizione del soggetto ma dalla percezione dello sguardo rivolto all'oggetto da un modello-mediatore[387].

È opportuno, a questo punto, osservare più da vicino i fenomeni di *contagio imitativo-emulativo* degli affetti che paiono emergere in alcuni luoghi della riflessione lipsiana. Un esplicito riferimento alla *forza contagiosa* delle passioni è presente nel capitolo XII del I libro del *De constantia*, laddove Langio oppone la *misericordia* alla *compassione*. La compassione, infatti, è espressione dell'innata

[385] Ivi, pp. 229-230.
[386] G. Mormino, *L'imitazione degli affetti: spunti per una teoria del desiderio in Spinoza e Girard*, cit., p. 94.
[387] *Ibidem.*

tendenza dell'animo a «dolersi alla vista di un dolente»[388], ragion per cui è definita come «una malattia», un «vizio di un animo debole e pusillanime che si lascia scuotere alla vista di un male altrui»[389] che moltiplica le sofferenze invece di attenuarle[390]. La misericordia, al contrario, coincide con «l'inclinazione dell'animo a sollevare l'altrui bisogno o l'altrui lutto»[391]: virtù che deve dunque essere esercitata «in modo cauto e circospetto, per evitare che come in un cattivo contagio il morbo altrui passi in sé, o che, come si dice dei gladiatori, venga ferito a cagione del fianco di un altro»[392].

L'immagine del contagio è poi esplicitamente adoperata da Lipsio nella descrizione dell'influenza nociva esercitata dagli *spiriti tribunizi* su una moltitudine concepita come di per sé inerte:

> Infine molto spesso [la sedizione] nasce dai capiparte, allorché certi tribuni e alfieri delle folle sollevano un qualche scompiglio. Perché *ogni moltitudine, come il mare, è per se stessa immobile.* Questi venti la sollevano, e *nei sobillatori sta il movente e l'origine di ogni tumulto; l'insanità altrui è frutto del contagio*[393].

[388] Giusto Lipsio, *La costanza*, I, 12, cit., p. 105: «Come è caratteristica di colui che soffra agli occhi, di avere gli occhi cisposi alla vista di un cisposo, così accade all'animo di dolersi alla vista di un dolente».
[389] *Ibidem*.
[390] Ivi, p. 106: «Io potrei farti passare davanti alcuni vecchi avari ed alcuni Euclioni parsimoniosi, alla cui vista tu tirerai fuori più presto mille lacrime che un soldo dalla borsa. Mentre quello veramente misericordioso non compiangerà nessuno, ma tuttavia farà le stesse cose o più grandi di quelle del misericordioso. Guarda i mali altrui con occhi umani, ma tuttavia retti. Parlerà col volto contratto, ma non in modo lugubre e abbattuto, consolerà fortemente, gioverà in modo liberale e farà benignamente più di quanto dirà, e porgerà all'indigente e al caduto più la mano che le parole».
[391] Ivi, pp. 105-106.
[392] Ivi, p. 106.
[393] Giusto Lipsio, *La Politica*, VI, 4, cit., Vol. I, t. II, p. 705. Identica argomentazione si trova anche in Ivi, IV, 5, p. 299, laddove Lipsio definisce il popolo incline alle sollevazioni soprattutto in presenza di un *capo*: «*Come il mare, di sua natura tranquillo, è scosso dalla furia dei venti, così pure il popolo, che è di per se stesso pacifico, istigato dalle parole di demagoghi sediziosi, come da violentissime tempeste, si gonfia*».

Meccanismi imitativo-emulativi possono, quindi, essere scorti anche alla base della propensione della plebe «a SEGUIRE LA MAGGIORANZA» e «a INGIGANTIRE LE COSE». Scrive infatti Lipsio al riguardo che:

> *Tutto, come succede per le dicerie, viene creduto più grave di quel che è. – Così ciascuno con il suo timore alimenta le dicerie e, senza che vi sia alcunché di vero, tutti temono quelle sventure che hanno immaginato. – Trasmettono la paura senza cercarne l'origine*[394].

Il *carattere epidemico* dei vizi e dei cattivi costumi (e implicitamente del lusso) emerge poi nel passaggio di *Politica* IV, 9 laddove Lipsio afferma che:

> Se però i vizi sono troppo frequenti e persistenti, allora certamente valga quel detto: – *Un malato intemperante fa il medico crudele. Non è possibile curare, se non con rimedi duri e drastici, le malattie ormai radicate nel nostro corpo e aggravate col tempo. Un animo corrotto e insieme corruttore, infermo e ardente, va curato con medicine non meno violente della lascivia che lo infiamma*[395].

Lo spettro di una *diffusione imitativo/emulativa* (e dunque incontrollata) in seno al corpo sociale di passioni potenzialmente nocive per la tenuta dell'ordine politico-sociale è, inoltre, alla base non solo della critica lipsiana della *superstitio*[396] e dell'empietà[397], ma anche del rifiuto della prospettiva del pluralismo religioso: il noto ammonimento di punire i pubblici violatori della *religio* «*perché è meglio che persica uno, che periscano tutti*»[398], e il parallelismo con le pratiche mediche della *cauterizzazione* e dell'*amputazione* atte a frenare la diffusione in tutto il corpo di degenerazioni gangrenose – «*Brucia, taglia, affinché*

[394] Ivi, IV, 5, pp. 297-299.
[395] Ivi, IV, 9, p. 331.
[396] Nel *De una religione* Lipsio ritorna sulla pericolosità sociale degli innovatori religiosi, ribadendo che questi «fanno leva soprattutto sugli animi del popolo, e con parvenze di pietà lo inducono a fare quello che vogliono», dilungandosi poi in una lunga elencazione di esempi di fenomeni di contagio del dissenso religioso e politico innescati dalla loro azione (Giusto Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., Vol. II, pp. 289-295).
[397] Giusto Lipsio, *Annotazioni alla Politica*, cit., Vol. II, pp. 15-17: «*Grandissima peste dell'anima è l'empietà, cui consegue il costruirsi di false opinioni e l'inclinazione a ogni male e a nessun bene*».
[398] Giusto Lipsio, *La Politica* IV, 3, cit., Vol. I, t. II, p. 281.

si perda un membro anziché tutto il corpo»[399] – rinviano chiaramente ad una *concezione epidemica* del dissenso religioso; e, per converso, l'opportunità di escludere dalle *politiche persecutorie* i violatori privati della *religio* è giustificata proprio dal confinamento nella sfera della privatezza del dissenso religioso, il quale esclude di per sé la possibilità della diffusione del contagio nel corpo sociale considerato nella sua interezza[400]. Il tema della *contagiosità* del dissenso religioso, o più precisamente di una *diffusione epidemica* dell'*ardore religioso*, ritorna poi nel *De una religione*: non soltanto dove Lipsio ribadisce che «dal dissidio religioso nasce un odio indiscriminato»[401], e nel passaggio in cui (riprendendo un'espressione di Galeno) definisce la conflittualità interreligiosa come un male «*più insanabile di qualsiasi malattia*»[402], ma anche nel bando delle dispute pubbliche e popolari in materia di religione. La propensione alla controversia religiosa, definita nella *Politica* come una *fatale piaga delle menti*, è qui infatti identificata con una *peste* proveniente «quasi dal cielo e da un'influenza astrale»[403]:

> E come in determinati momenti insorgono malattie del corpo, così insorge ora questa malattia dell'anima. Gli uomini, le donne, i vecchi, i fanciulli si dilettano e si esaltano in sottigliezze, e si è arrivati al punto che chi non se la spassa in questo modo, è considerato poco savio. La teologia era un mistero, ed è diventato un diletto popolare[404].

Allo stesso tempo, la testimonianza dello storico bizantino Niceforo Gregora dimostra come il settarismo religioso alimenti il gioco conflittuale delle ambizioni «che alligano tra i capi e le guide delle sette», contagiando con la sua carica distruttiva l'intera dinamica sociale:

---

[399] *Ibidem.*
[400] Ivi, IV, 4, pp. 285-287: «Ecco che il mio animo è macchiato da errori, ma non contagio nessuno: me ne sto tranquillo e in silenzio in casa. Anche costui va punito? A me pare di no».
[401] Giusto Lipsio, *Dell'unica religione*, cit., Vol. II, p. 273.
[402] Ivi, p. 341.
[403] Ivi, p. 329.
[404] *Ibidem.*

> *Ma i principi delle fazioni combattevano tra loro, e a turno armavano le lingue l'uno contro l'altro, guidati non da zelo divino, ma dall'impeto del proprio risentimento. Infatti quello che secondo Dio è zelo, dipende dalla potenza divina, e si governa con la ragione divina moderata e assennata. Ma coloro che aprono le porte della loro mente all'ambizione, non vedono che il loro zelo si converte in rivalità e odio, e invece di frumento, di uva e di altri buoni frutti, si producono in questo campo spine e triboli*[405].

Ancor più interessante è però l'affinità tra la descrizione lipsiana delle dinamiche sociali innescate dalle *passioni acquisitive* e dalle *passioni del riconoscimento* (in particolare *invidia* e *ambizione*) e gli esisti potenzialmente conflittuali dei meccanismi di *appropriazione del desiderio altrui* delineati da Spinoza. Nella Proposizione 32 del III libro dell'*Etica* Spinoza, infatti, afferma che «se immaginiamo che qualcuno goda di una certa cosa, che uno solo può possedere, ci sforzeremo di fare in modo che egli non la possegga»[406]: in virtù del mimetismo connaturato all'attività desiderante, se «immaginiamo che qualcuno goda di una certa cosa, ameremo quella cosa e desidereremo goderne»[407]; ma se «immaginiamo che a questa Gioia sia di ostacolo che quello goda di questa stessa cosa […] ci sforzeremo perché egli non la possegga»[408]. Da ciò, secondo Spinoza, consegue

> che la natura degli uomini è disposta per lo più in modo tale che essi hanno compassione di coloro ai quali le cose vanno male e sono invidiosi di coloro ai quali le cose vanno bene, e […] con tanto maggiore odio quanto più amano la cosa della quale immaginano che l'altro sia in possesso. Vediamo, inoltre, che dalla stessa proprietà della natura umana dalla quale segue che gli uomini sono compassionevoli, segue anche che sono invidiosi e ambiziosi[409].

[405] Ivi, p. 331,
[406] Baruch Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, III, pr. 32, cit., p. 196.
[407] *Ibidem.*
[408] *Ibidem.*
[409] *Ibidem*, III, pr. 32, schol.

Commentando questo passo Mormino parla di una «torsione rivalitaria del desiderio mimetico» la quale scaturisce dall'«impossibilità di condividere il medesimo oggetto»[410]: questa stessa impossibilità è però anche il presupposto della connotazione fondamentalmente antisociale delle passioni acquisitive avanzata da Lipsio, ed emerge inoltre come componente essenziale della concezione lipsiana (di evidente derivazione machiavelliana) della condizione umana come stato di conflitto permanente tra l'incessante tensione verso sempre nuove e maggiori acquisizioni (sia materiali che immateriali) e la coscienza dell'insuperabile limitatezza delle risorse disponibili.

Ovviamente, la *torsione rivalitaria del desiderio* cui fa riferimento Mormino non è circoscritta alla sola competizione per gli oggetti esterni, naturalmente limitati, ma investe anche il *desiderio di riconoscimento* propriamente detto. Nella Proposizione 28 del III libro dell'*Etica*, infatti, Spinoza scrive che «noi ci sforziamo di promuovere che avvenga tutto ciò che immaginiamo conduca alla Gioia; e invece di rimuovere o distruggere tutto ciò che immaginiamo conduca alla Tristezza»[411], da che consegue che «che ognuno, per quanto può, si sforzerà perché ognuno ami ciò che egli ama e odii ciò che egli ha in odio»[412]. Le ripercussioni conflittuali derivanti della naturale inclinazione a *proiettare* sugli altri e a *imporre* agli altri il proprio amore e il proprio odio sono però ben chiare a Spinoza, il quale nello scolio della Proposizione 31 riconosce che

> […] ognuno, per natura, desidera che gli altri vivano secondo la sua naturale tendenza, per cui finché tutti desiderano ciò in pari grado sono l'uno all'altro di impedimento e, finché tutti vogliono essere lodati o amati da tutti, si odiano vicendevolmente[413].

In questo caso è evidente che la torsione conflittuale del desiderio mimetico non trae origine dalla naturale finitezza e limitatezza degli oggetti esterni del desiderio,

[410] G. Mormino, *L'imitazione degli affetti: spunti per una teoria del desiderio in Spinoza e Girard*, cit., p. 103.
[411] Baruch Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, III, pr. 28, cit., p. 193.
[412] Ivi, III, pr. 31, cor., p. 195.
[413] Ivi, III, pr. 31, schol., pp. 195-196.

ma affonda le sue radici proprio nel fatto che *ciascun individuo vuole che tutti gli altri vivano secondo la sua naturale tendenza*, che *ognuno tende a voler essere l'oggetto della lode e dell'amore di tutti*[414]. Che la società umana sia composta da un insieme di individualità indotte per natura ad ambire a forme universali e generalizzate di riconoscimento rende, dunque, il riconoscimento stesso un *bene scarso* in senso lato: tale circostanza insinua, infatti, nel soggetto la convinzione secondo cui l'affermazione di sé derivante dal riconoscimento altrui debba necessariamente passare dalla degradazione e dalla mortificazione dell'altro; e viceversa che il riconoscimento dell'altro e la sua conseguente affermazione equivalgano a forme di degradazione e mortificazione di se stesso. A ben vedere, questo duplice convincimento pare pienamente operativo nella fenomenologia lipsiana dell'*invidia popolare* e dell'*ambizione aristocratica*. Il «*disdegno della propria condizione*» proprio di «*coloro che nulla hanno*», da cui discendono il desiderio «*di sovvertire ogni cosa*» e l'insopprimibile propensione alla *sedictio*, si accompagna infatti sempre all'invidia per i nobili, cioè per i possidenti[415]: l'invidia popolare non cela quindi una semplice *brama acquisitiva*, bensì l'intimo convincimento secondo cui la propria miseria è un portato dell'altrui fortuna, e che la fuoriuscita dalla propria condizione di inferiorità implichi, pertanto, l'*abbattimento del superiore*, e cioè un generale sovvertimento delle gerarchie sociali. Lo stesso può dirsi dell'*ambizione aristocratica*: il non guardare «a quanti

[414] Commentando questo passaggio del ragionamento di Spinoza, Francesco Toto ha parlato dell'insorgere di un conflitto per l'identità dell'*exemplar* che capovolge l'iniziale decentramento ingenerato dal meccanismo mimetico: «Quando l'identità dell'*exemplar* si rivela come la posta in gioco della contesa, la lotta generata dall'interferenza tra la ricerca del piacere e quella del riconoscimento appare priva di ogni soluzione immanente. La logica mimetica, che in un primo momento sembrava indurre nel soggetto un profondo decentramento, costringerlo a far proprio il punto di vista degli altri e a tenere a freno le passioni incompatibili con la loro approvazione, si rivela sovradeterminata dalla logica della ricerca dei piaceri e subordinata all'ottica delirante del soggetto centrato su di sé, alla negazione delle singolarità e delle differenze che essa comporta. Il dialogo che sembrava instaurare tra i soggetti appare come un monologo a due, nel quale la parola dell'altro è o l'eco della propria o una parola ostile. La reciprocità che spinge a esigere è una forma mascherata di dominio» (F. Toto, *Esemplarità e imitazione. Gloria e vergogna nell'Etica di Spinoza*, cit., p. 237).

[415] Giusto Lipsio, *La Politica*, VI, 4, cit., Vol. I, t. II, p. 705.

stanno peggio, ma solo a quelli che stanno meglio»[416], così come l'essere «tanto preoccupato di non vedere nessuno davanti a sé, quanto di non vedere se stesso dietro qualcuno»[417], rinviano infatti alla piena identificazione dell'*affermazione* e della *primazia* altrui con forme di *degradazione* e *svilimento* di sé.

Naturalmente questa digressione sul mimetismo del desiderio non cela affatto l'intento di indicare nell'opera lipsiana una possibile fonte diretta dello sviluppo della tematica dell'*imitatio affectuum* nella riflessione di Spinoza: si tratta, d'altra parte, di un argomento non compiutamente tematizzato né particolarmente approfondito dal brabantino. Ne consegue che il rimando delle pagine lipsiane a fenomeni di *contagio passionale* (ossia di *circolazione imitativo-emulativa* degli affetti), così come l'abbozzo di descrizione di *meccanismi mimetici di appropriazione del desiderio altrui*, possono semmai essere intesi quale sintomo della circolazione *sotterranea*, *implicita* e *mediamente irriflessa* di un'immagine mimetica del desiderio e della dinamica passionale, destinata solo in una fase successiva a confluire in teorizzazioni organiche e sistematiche. E, tuttavia, i punti di contatto tra Lipsio e Spinoza paiono non limitarsi a quanto abbiamo sinora esposto. L'esame della *struttura mimetica del desiderio* ci ha infatti permesso di cogliere il radicamento della *potenza contagiosa* delle passioni e del *mimetismo* insito nell'attività desiderante nella *dimensione immaginativa* dell'uomo: in altri termini, così come Spinoza tende a radicare l'intera dinamica mimetica degli affetti all'interno del processo immaginativo, analogamente anche la riflessione lipsiana sembra in più punti derivare la *contagiosità* delle passioni e i processi mimetici di appropriazione del desiderio altrui dalla preponderante influenza che le *impressioni prodotte dall'immaginazione* esercitano sulle vite dei singoli individui e delle collettività. Premessa di una simile ricostruzione è il riconoscimento, al fondo della speculazione del brabantino, di un nesso circolare e indissolubile che tiene insieme *l'essenza fondamentalmente emulativa/imitativa della natura umana* e l'altrettanto naturale inclinazione umana a cadere preda, se così si può dire, della

[416] Ivi, IV, 3, p. 697.
[417] Ivi, p. 699.

sua stessa *vis immaginativa*. Tale premessa pone nuovamente in primo piano il debito intellettuale nutrito dal brabantino nei confronti della riflessione machiavelliana. Stefano Visentin ha, infatti, scorto nell'enfasi posta da Lipsio sull'incidenza *politica, sociale* e *religiosa* dell'*immaginazione* un ulteriore lascito dell'antropologia politica machiavelliana[418]: analizzando lo «statuto ontologico dell'attività immaginativa all'interno della ragionamento machiavelliano», lo studioso ha parlato di un «carattere produttivo di realtà – e quindi di verità – dell'immaginazione stessa»[419], e in particolar modo dell'immaginazione collettiva, la cui *effettività* o *valenza politica* risiede, per l'appunto, nella capacità di innescare effetti politici che partecipano direttamente della salvaguardia o del collasso dell'ordine politico[420]. In ragione dello statuto ontologico assegnato da Machiavelli all'attività immaginativa, Visentin ha rintracciato in particolare nel *Principe* l'intento di «costruire una politica dell'immaginazione» volta alla «produzione di passioni positive all'interno del corpo popolare»[421] o, ancora, alla costruzione da parte del sovrano di «un'immagine di sé che contribuisca ad incrementare nel popolo quelle passioni adatte a mantenerlo al potere»[422]: e, in effetti, negli scritti machiavelliani non mancano di certo indicazioni della necessità di intraprendere condotte politiche in grado di «confrontarsi con l'immaginario collettivo» e «di assumerlo pienamente anche per poterlo modificare a proprio vantaggio»[423]. D'altronde, la centralità e la rilevanza etico-politica

[418] S. Visentin, *La disputa tra Dirck Coornhert e Justus Lipsius, ovvero l'emergenza di un'antropologia machiavelliana nell'umanesimo olandese*, cit., pp. 221-222: «Inoltre, come risultato di questa antropologia, Lipsius – come Machiavelli – enfatizza la rilevanza dell'immaginazione tanto in ambito religioso, quanto in quello politico, al punto da considerare il principe come una sorta di attore sul palcoscenico, capace di plasmare i sentimenti dei sudditi, ridotti a svolgere il ruolo di pubblico passivo».
[419] Id., *La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese nella seconda metà del Seicento*, cit., p. 236.
[420] Ivi, p. 237.
[421] Ivi, pp. 236-237.
[422] Ivi, p. 237.
[423] Ivi, p. 239. In questa direzione vanno le pratiche di prevenzione/soppressione dell'odio e del disprezzo e di incremento del timore e dell'ammirazione, funzionali alla «riduzione della tensione conflittuale – stante l'impossibilità di un suo pieno e definitivo superamento – tra principe e popolo» (Ivi, p 237). In ogni caso, secondo l'autore, l'esempio più fulgido delle ricadute politiche positive derivanti dalla manipolazione dell'immaginario collettivo si colloca in *Principe* VII,

dell'immaginazione nei programmi lipsiani di riforma dell'*ordo* visibile è sottolineata anche da Santo Burgio, il quale rilegge, tra l'altro, la stessa riconciliazione di Lipsio con il cattolicesimo come conseguenza della presa d'atto da parte del brabantino dell'imprescindibilità di una *politica dell'immaginazione* funzionale ad un'opera di manipolazione positiva del sostrato passionale del corpo sociale:

> […] il ritorno al cattolicesimo di Lipsio sembra caricarsi del preciso significato di distacco dall'iconoclastia protestante e dall'avversione riformata per la cerimonialità romana e dall'interpretazione, viceversa, di questa cerimonialità come di uno strumento duplicemente necessario, in primo luogo, a corroborare il racconto provvidenzialista del reale necessario al governo della *humana societas* e, in secondo luogo, a mantenere il *vulgus* in una condizione di rapporto sì *allegorico* ma pur sempre veritativo con le *res divinae* […][424].

Tenendo conto delle acute considerazioni avanzate da Visentin e da Burgio, e alla luce dell'appropriazione da parte di Lipsio dei fondamenti dell'antropologia politica machiavelliana esaminata nei paragrafi precedenti, si può allora ragionevolmente affermare che non soltanto l'innata propensione umana all'*imitazione* e all'*emulazione*, ma anche la legittimazione politica delle pratiche della *simulazione* e della *dissimulazione*, come pure i processi di *polarizzazione* e *autonomizzazione* di spazio pubblico e spazio privato, e le politiche di confinamento nell'*interiorità privatizzata* delle passioni religiose, rinviano tutti, in ultima istanza, all'idea di una natura umana tendenzialmente succube dei condizionamenti generati dall'*apparenza* e dall'*immaginazione*.

Ricapitolando le conclusioni cui siamo pervenuti nel corso di quest'ultima fase dell'indagine, abbiamo osservato come il riconoscimento della *struttura mimetica*

«allorché Machiavelli riconosce come, nell'istituire un nuovo principato, si debbano "turbare gli ordini" esistenti, volgendo il sentimento del popolo in una direzione più favorevole alla nuova impresa: disfare quindi la costituzione (in senso materiale) esistente, e creare quanto prima una "nuova" costituzione, un nuovo rapporto – immaginativo e affettivo – tra il principe e il popolo» (Ivi, p. 239).

[424] S. Burgio, *Religio e superstitio nei Monita et exempla politica (1605)*, cit., p. 79.

del desiderio e di una *dinamica mimetica* connaturata al complesso gioco delle passioni ricopra un ruolo tutt'altro che secondario nella condanna lipsiana dell'azione disgregante e destrutturante esercitata da un sostrato passionale non sottoposto ad un rigoroso esercizio di autogoverno e a pratiche scrupolose di controllo e disciplinamento. A propria volta, il radicamento dei *meccanismi mimetici* nella *sfera immaginativa* ci ha permesso di cogliere l'enorme rilevanza antropologica dell'innata propensione umana all'*imitazione* e all'*emulazione*. In ragione di tali considerazioni, riteniamo sia ragionevole concludere che l'attribuzione all'*immaginazione* di un ruolo non secondario nella strutturazione della soggettività e delle relazioni intersoggettive che innervano la vita associata, e l'adesione ad una concezione *imitativo*/*emulativa* della natura umana, costituiscono le implicite premesse antropologiche dell'intero programma pedagogico, etico e politico di Giusto Lipsio. Premesse strutturalmente ambivalenti, giacché l'indagine svolta ha messo altresì in luce come dal duplice riconoscimento della valenza politico-sociale dell'*immaginazione* e dell'essenza *imitativa*/*emulativa* della natura umana si dipanino sia la *pars destruens* che la *pars costruens* del progetto etico-politico del brabantino: da un lato, la convinzione dell'*ineludibile precarietà* delle società umane, in quanto costantemente esposte allo *spettro* del collasso del corpo sociale determinato dal generale e incontrollato *contagio* delle *passioni antisociali* della *mala contentezza*; dall'altro, le enormi potenzialità pedagogiche degli *exempla* storici, così come la stessa possibilità di intraprendere politiche e pratiche di *manipolazione* "*catartica*" del sostrato passionale del corpo sociale, finalizzate a prevenirne le degenerazioni antisociali.

È nostra convinzione che solo all'interno di questo articolato quadro concettuale si possa comprendere appieno il senso del passaggio di Lipsio dal rigido e integrale rifiuto stoico della dimensione passionale alla codificazione di un'operazione pedagogica e di un'arte di governo che prevedono un coinvolgimento, contemporaneamente strumentale e strutturale, dello stesso sostrato passionale dei soggetti nei processi di *riforma*, *rinnovamento* e *conservazione* nella *ratio* degli

ordines esteriori[425]. Detto altrimenti, la concezione dell'uomo come essere mediamente succube dei condizionamenti dell'*immaginazione* e naturalmente predisposto all'*imitazione*, e il conseguente riconoscimento di una *dinamica mimetica* connaturata all'attività desiderante dalla quale scaturirebbero fenomeni di vero e proprio *contagio passionale*, sono all'origine della decisione di Lipsio di non ridurre il suo impegno etico-politico a una pedissequa riproposizione del tradizionale (ed elitario) rifiuto stoico delle passioni, ma di procedere, al contrario, alla codificazione di *tecniche prudenziali di manipolazione del sostrato passionale dei soggetti*, funzionali all'introduzione in seno al corpo sociale (e all'interiorità degli individui che lo compongono) di principi di *autogoverno* e di *autodisciplina* indispensabili ai fini di una compiuta "*profilassi*" dello spazio pubblico della collettività dalle ripercussioni conflittuali e disgreganti ingenerate dal libero e incontrollato gioco delle passioni[426].

Quanto appena detto rivela altresì il carattere non monolitico, ma plurale e internamente articolato, del *disciplinamento* lipsiano, ragion per cui si dovrebbe a

---

[426] L'impossibilità di intendere la concezione lipsiana delle passioni facendo esclusivamente riferimento ai tradizionali quadri concettuali stoici è indirettamente segnalata anche da Jan Papy. Esaminando la rielaborazione lipsiana delle tesi di Seneca sulle passioni, e in particolare sull'ira, svolta in *Manuductio ad Stoicam philosophiam* III, 7, lo studioso ha infatti individuato nella *coltivazione delle passioni positive*, in luogo della loro *integrale estirpazione*, il fulcro del progetto pedagogico del brabantino: «*There* [il riferimento è a *Manuductio* III, 7], *Lipsius, obviously looking for an eclectic middle way and including some Peripatetic nuance, elaborated in more detail on Seneca's views on passions, and more particularly on anger: "Without anger, there would be no courage; without fear, no prudence; without desire, no temperance; without joy, no knowledge of virtue"* [*Sine Ira, Fortitudo non erit; sine Metu, Prudentia; sine Cupidine, Temperantia; sine Laetitia, sensus amorque Virtutis*]. *Besides, how could the wise man virtuously conquer anger if he would not possess this emotion?* [*Nam si virtus est, Iram cohibere: quomodo faciet, qui Ira caret?*] *To Lipsius's view, wisdom does not come through the repression of emotion by reason, but through the cultivation of helpful passions – like plants in a garden, as he described in Manuductio III, 7. What he had learned from the Stoics is that human psychology was not divided in the way Plato and Aristotle had proclaimed. Human psychology was a unity of emotion and reason. Reason was not the opposite of emotion. It found its expression in certain good, helpful, beneficial emotions whereas irrationality was expressed in harmful ones. Passion, also anger, was thus necessary for rational action. Unsurprisingly, Lipsius also transferred these moral views to the political scene. In a political context, anger, as understood by both Aristotelian and Stoic thinkers, is an emotion strongly directed toward the future. Political anger is constructive as it aims at the righting of the wrongs done, at the correction of the imbalance created by the wrongful act*» (J. Papy, *Neostoic Anger: Lipsius's Reading and Use of Seneca's Tragedies and De ira*, cit., pp. 136-137).

rigor di logica parlare di *disciplinamenti* al plurale più che di disciplinamento. Si tratterebbe, cioè, di riconoscere la *differenza qualitativa* che intercorre tra le diverse forme di disciplinamento teorizzate dal brabantino. In questo senso, in un ipotetico ordine qualitativamente decrescente dei meccanismi disciplinari, il livello superiore risulterebbe occupato dall'*autodisciplina del saggio neostoico*, intesa come razionale allontanamento dal dominio disgregante delle passioni e *auto-appropriazione*, tramite il ricorso alla *constantia* e alla *ratio*, del sé più proprio: precondizione della possibilità per il saggio di incidere nel mondo attraverso l'educazione alla virtù. Nel livello intermedio si situerebbero, invece, i processi disciplinari volti a educare all'esercizio della *virtus* e della *prudentia*, che investono i soggetti preposti a funzioni di governo e che risultano pertanto incaricati della cura della concordia sociale e della salvaguardia dell'unità dell'ordine politico. Tali processi disciplinari, come è evidente, coinvolgono in particolar modo le figure dei principi, dei funzionari e dei generali, alle quali è a propria volta richiesto di esercitare le rispettive *arti di governo* attraverso la diffusione e l'implementazione di *forme generalizzate di disciplina* all'interno del corpo sociale. Infine, il livello più basso sarebbe occupato da *pratiche marcatamente simboliche* di disciplinamento della *moltitudo*: presupponendo un minor grado di consapevolezza e un maggior grado di passività dei soggetti coinvolti, la loro efficacia disciplinante poggia, infatti, più che sulla razionalità, su uno strumentale e positivo coinvolgimento dell'*immaginazione* e delle *passioni* stesse dei soggetti.

Ricorrendo ad una formula sintetica, risulta allora possibile affermare che il programma pedagogico-politico di Lipsio individua nella "*profilassi*" dello spazio pubblico dall'azione disgregante e destrutturante delle passioni, e nella codificazione di tecniche prudenziali di manipolazione del sostrato passionale, le sole soluzioni politiche in grado, rispettivamente, di porre un freno alla circolazione imitativo-emulativa delle passioni antisociali della *mala contentezza*, e di condurre, per converso, le diverse componenti del corpo sociale all'*introiezione* e all'*imitazione* di precisi modelli di virtù.

È nell'ambito di tale prospettiva teorica che bisogna, quindi, inquadrare l'enfasi posta da Lipsio sulla *funzione esemplare* della virtù principesca e la sua esaltazione dell'istituto romano della *censura extralegale* dei costumi. In effetti, un rapporto di filiazione quasi diretta delle condotte dei sudditi dall'esempio del sovrano è manifestamente suggerito sin dai *Preliminari* dell'opera del 1589, allorché Lipsio ricorre alla metafora organicistica che assimila corpo fisico e corpo politico per chiarire la natura e il "raggio d'azione" del *vincolo* insito in ogni relazione di comando-obbedienza:

> E come accade che in un corpo la mente non può essere sana o malata senza che, del pari, le sue funzioni non prosperino o al contrario si indeboliscano, non diversamente sarà per il rapporto che corre tra il principe e la società. Lui intraprende la strada della virtù? Sulla medesima lo seguiremo noi. Lui inclina ai vizi? A quelli ci adegueremo noi. Agisce bene e con buon esito? Noi prosperiamo. Non avrà successo? Noi precipitiamo in rovina insieme a lui. […] Con non minor fermezza che verità, il grande Cesare affermò: – *Non c'è cosa che non segua le orme dei grandi uomini. Si nutre il genere umano di pochi*[427].

È però *Politica* II, 9 il luogo in cui l'esemplarità virtuosa del *princeps* emerge quale principale antidoto da opporre al contagio delle passioni antisociali della *mala contentezza*, innescato dai processi di *circolazione imitativo-emulativa* degli affetti e dai meccanismi mimetici di *appropriazione del desiderio altrui*: qui infatti l'esemplarità del principe è esplicitamente indicata come il fattore capace di guidare l'innata propensione umana all'imitazione e all'emulazione in direzione dell'adozione di quelle condotte virtuose da cui, in ultima istanza, dipendono le sorti felici della vita associata. Scrive infatti Lipsio che è *sulla natura esemplare* della figura e delle azioni del sovrano che «*si forma il mondo intero*»[428], in quanto «la mente e lo sguardo [*mentes et oculi*] di ogni uomo sono rivolti maggiormente a chi sta in alto»[429], ragion per cui «*non abbiamo bisogno tanto di governo quanto*

[427] Giusto Lipsio, *La Politica*, *Preliminari*, cit., Vol. I, t. I, p. 11.
[428] Ivi, II, 9, p. 163.
[429] *Ibidem.*

di esempi»[430]. Allo stesso tempo, viene ribadita la strutturale ambivalenza dell'esemplarità principesca (e più in generale di ogni esemplarità): un'esemplarità virtuosa stimola, infatti, all'emulazione di condotte virtuose «in modo più efficace di quanto non facciano le leggi medesime, poiché *la deferenza verso il principe e la brama di emularlo sono mezzi più efficaci della pena sancita dalle leggi*»[431]; di contro, un'esemplarità viziosa, dissoluta e malvagia non può che alimentare comportamenti altrettanto viziosi, dissoluti e malvagi, dal momento che «*i principi non soltanto nutrono in se stessi i vizi, ma li trasmettono ai cittadini, e nuocciono più con il cattivo esempio che con il cattivo operato*»[432].

Torsione esemplaristica dell'immagine pubblica e delle condotte del *princeps* e pratiche di manipolazione del sostrato pulsionale/passionale dei soggetti si compenetrano poi nella trattazione lipsiana dell'istituto romano della *censura extralegale dei costumi*[433]. Concepita come la principale arma politica da opporre alla spirale autodistruttiva e autoalimentantesi innescata dal lusso, la censura risulta inscindibile dai programmi lipsiani di rigoroso *disciplinamento della sfera del visibile e delle apparenze*: essa figura infatti come il mezzo più idoneo per il conseguimento di una compiuta "*profilassi*" e "*sterilizzazione*" dello spazio pubblico dai *condizionamenti imitativo-emulativi* ingenerati dall'incontrollata diffusione in seno alla collettività di moti passionali dal carattere spiccatamente antisociale. Ora, che Lipsio concepisca la censura come una forma di *disciplinamento delle apparenze*, e cioè sia dei comportamenti che dell'*immagine pubblica* dei protagonisti della dinamica sociale, appare chiaro alla luce dell'attenzione dedicata alla *natura extralegale* dello strumento. Difatti, in *Politica* IV, 11 il brabantino definisce l'istituto di origine romana come «IL PROVVEDIMENTO CONTRO QUEL GENERE DI COSTUMI O DI ECCESSI CHE NON SONO

[430] *Ibidem.*
[431] *Ibidem.*
[432] Ivi, p. 165.
[433] L'analisi più dettagliata dell'interpretazione lipsiana della censura si trova in L. Bianchin, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, in particolare § 6. (*Giusto Lipsio. La censura del principe*), pp. 213-241.

OGGETTO DI DIVIETO DA PARTE DELLE LEGGI»[434], e gli assegna il compito di «*correggere tutti quei comportamenti che non richiedono di essere punti ma che, se trascurati o mal praticati, possono causare mali gravi e diffusi*»[435]. Inoltre, poco più avanti, Lipsio riconosce implicitamente la contiguità della censura con le *pratiche di manipolazione del sostrato passionale* dei soggetti, allorché definisce la sua riabilitazione necessaria «affinché oltre alle leggi vi sia un'altra forma di paura»[436]: la manipolazione strumentale e politica della paura operata dalla censura deve, infatti, fungere da argine tanto contro la corruzione dei costumi – che genera «dissolutezze, fornicazioni, ubriachezza, alterchi, spergiuri e tutto ciò che è contro la probità e la moderazione»[437] – quanto contro il dilagare del lusso – che si annida invece «nella ricchezza, nelle abitazioni, nei conviti e nei vestiari»[438].

Il censore, pertanto, facendo affidamento sulle due armi dell'*ignominia* (un ulteriore esempio di *manipolazione strumentale e politica* di fattori passionali, nel caso specifico del sentimento di *vergogna*) e della *pena pecuniaria*[439], deve innanzitutto allontanare «*i giovani dalle pessime abitudini e dalla corruzione*»[440], proibire ai vecchi «quei *piaceri ai quali alla loro età non possono abbandonarsi senza vergogna*»[441] e vietare l'ozio alla plebe; deve poi «*eliminare il soverchio uso del denaro*»[442] e attenuare «*l'ingordigia del guadagno*»[443], in modo da purgare la vita civile dall'avidità e dall'usura; inoltre, gli è assegnato il compito di moderare le spese per gli edifici – ordinando di limitare nelle abitazioni «*l'argenteria, le*

[434] Giusto Lipsio, *La Politica*, IV, 11, cit., Vol. I, t. II, p. 415.
[435] *Ibidem.*
[436] Ivi, p. 417.
[437] *Ibidem.*
[438] Ivi, p. 419.
[439] Ivi, p. 425. Il ricorso alle sanzioni in denaro è giustificato dalla constatazione della sempre minore efficacia della vergogna e dell'infamia nelle pratiche di condizionamento delle condotte: «Come comportarsi, infatti, *se alcuni fossero tanto sfacciati da aver disimparato a vergognarsi?* E tali da *rallegrarsi non solo* della propria dissolutezza, *ma addirittura della propria infamia?* Certamente io li multerò, *e non* marchierò *invano quella loro faccia di bronzo incapace di arrossire*».
[440] Ivi, p. 417.
[441] *Ibidem.*
[442] Ivi, p. 419.
[443] Ivi, p. 421.

suppellettili e la servitù»[444] – e «provvederà a che *nelle mense non si attenda al lusso con eccessive spese*»[445]; infine, dovrà vigilare che nel vestiario

> *vi sia differenza tra quelli degli uomini e quelli delle donne.* E tra quelli dei nobili e quelli dei plebei, affinché *chi occupa un rango più alto e gode di maggiore dignità* possa sfoggiare il suo abito distintivo[446].

La concessione ai membri della *nobilitas* di un *abito distintivo* rappresenta, in effetti, un esempio lampante di manipolazione socialmente e politicamente utile del sostrato passionale: essa può infatti essere letta alla stregua di una *terapia catartica* dell'*ambitio* aristocratica, come una forma di *purificazione passionale* perseguita per il tramite di un *appagamento circoscritto* (e dunque innocuo sul piano sociale) dell'innata propensione aristocratica alla primazia e al perseguimento delle più disparate forme di riconoscimento sociale. Essa, pertanto, non entra in contraddizione con il precetto di non «consentire alcun segno distintivo o differenza di titoli e di abiti» all'interno della *nobilitas*, avanzato in *Politica* VI, 3: divieto che, come già abbiamo avuto modo di evidenziare, rientra a propria volta in un più generale programma di livellamento delle differenze di *status* interne alla *nobilitas* – ovvero di soppressione dei *fattori esteriori* maggiormente coinvolti nello sviluppo incontrollato dell'*ambitio* – necessario per prevenire le derive faziose innescate dalla passione aristocratica per eccellenza.

Indicando nella censura la «terza causa dell'odio», Lipsio dimostra in ogni caso di non sottostimare il sentimento di innata repulsione nutrito dal popolo nei confronti di siffatte misure: la desuetudine dello strumento dipende infatti dal fatto che esso «va contro la natura del volgo»[447], il quale ama «*i piaceri, e perciò anche la vita dissoluta*»[448]. Per scongiurare l'insorgere di reazioni pericolose oltre che controproducenti, l'inderogabile ripristino della censura necessita, dunque, di essere accompagnato da *accorgimenti prudenziali* che possano in qualche modo

[444] Ivi, p. 423.
[445] *Ibidem.*
[446] *Ibidem*.
[447] Ivi, p. 427.
[448] *Ibidem.*

mitigarne l'asprezza e la severità. Lipsio ne individua tre nella sezione conclusiva del capitolo: il primo accorgimento chiama nuovamente in causa la *funzione esemplare* della virtù principesca: esso, infatti, prevede che il principe stesso si sottoponga alla censura, conformando la propria condotta di vita alle medesime "norme" imposte ai sudditi[449]; il secondo accorgimento consiste nell'impostare i programmi di emendazione delle condotte e dei costumi nel segno della moderazione e della gradualità, venendo così incontro alla *natura fondamentalmente abitudinaria* dei comportamenti individuali:

> *Perché nessuno di noi potrebbe rifoggiarsi da un momento all'altro, né cambiare all'improvviso modo di vivere o mutare le sue inclinazioni naturali*[450].

Infine, il terzo e ultimo accorgimento prevede di predisporre dei premi per le buone condotte, giacché fare in modo che «*le buone azioni non siano retribuite dalla sola coscienza*»[451] costituisce la più lampante testimonianza dello spessore etico-politico della censura: del fatto cioè che il ricorso all'asprezza dell'istituto non coincide con un esercizio di potenza fine a se stesso, ma è al contrario effettuato «solo per amore della virtù»[452].

[449] Ivi, pp. 427-429. Qui Lipsio, tra l'altro, definisce la *vita del principe* come *perpetua censura*. Tema che secondo Lucia Bianchin ricorre anche nel *De Republica* di Grégoire e nella *Politica* di Althusius (L. Bianchin, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, cit., p. 240).
[450] Ivi, p. 429. A riprova dell'inopportunità di una censura radicale nelle modalità ed eccessivamente pretenziosa nelle tempistiche, Lipsio soggiunge che «*il principe elimina più facilmente alcuni tipi di vizi tollerandoli. Per la vergogna alcuni, altri per necessità, altri ancora per averne abbastanza, tutti diventeranno migliori. L'animo* di alcuni, infatti, *va pellegrinando nella malvagità, ma non vi soggiorna a lungo*» (*Ibidem*).
[451] Ivi, p. 431.
[452] Ivi, p. 429.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI E TRADUZIONI DELLE OPERE DI LIPSIO CONSULTATE

Iusti Lipsi De constantia Libri Duo, Qui alloquim praecipue continent in Publicis malis, Antverpiae, Apud Christophorum Plantinum, 1584.

Iusti Lipsi De constantia Libri Duo, Qui alloquim praecipue continent in Publicis malis. Iterata editio, melior e Notis auctior, Antverpiae, Apud Christophorum Plantinum, 1585.

Politicorum Sive Civilis Doctrinae Libri Sex. Qui ad Principatum maxime spectant, Lugduni Batavorum, Ex officina Plantiniana, Apud F. Raphelengium, 1589.

Politicorum Sive Civilis Doctrinae Libri Sex. Qui ad Principatum maxime spectant. Additae Notae auctiores, tum De una Religione liber. Omnia postremo Auctor recensuit, Antverpiae, Ex officina Plantiniana, Apud Viduam, & I. Moretum, 1596.

Ad Libros Politicorum Breves Notae, rilegato con *Politicorum Sive Civilis Doctrinae Libri Sex. Qui ad Principatum maxime spectant*, Lugduni Batavorum, Ex officina Plantiniana, Apud F. Raphelengium, 1589.

Adversus Dialogistam Liber De Una Religione. In quo tria Capita libri quarti Politicorum explicantur, Lugduni Batavorum, Ex officina Plantiniana, Apud F. Raphelengium, 1590.

Iusti Lipsi Monita et Exempla Politica. Libri Duo qui Virtutes et Vitia Principum spectant, Antverpiae, ex Officina Plantiniana, Apud Ioannem Moretum, 1606.

LIPSIO GIUSTO, *La costanza*, a cura di Domenico Taranto, Napoli, Bibliopolis, 2004.

—, *La Politica*, in G. Lipsio, *Opere Politiche,* 3 Voll., ed. a cura di Tiziana Provvidera, Vol. I, t. I-II, Torino, Nino Aragno Editore, 2019.

—, *Annotazioni alla Politica*, in G. Lipsio, *Opere Politiche*, 3 Voll., ed. a cura di Tiziana Provvidera, Vol. II, Torino, Nino Aragno Editore, 2020.

—, *Dell'unica religione*, in G. Lipsio, *Opere Politiche*, 3 Voll., ed. a cura di Tiziana Provvidera, Vol. II, Torino, Nino Aragno Editore, 2020.

LIPSIUS JUSTUS, *Monita et exempla politica. Political admonitions and examples*, Edited, with translation, commentary and introduction by Jan Papy, Toon Van Houdt & Marijke Janssens, Leuven, Leuven University Press, 2022

—, *Politica. Six books of politics or political instructions*, Jan Waszink (ed.), Assen, Royal Van Gorcum, 2004.

FONTI CLASSICHE

AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, trad. it. a cura di L. Alici, Milano, Bompiani, 2001.

ALIGHIERI DANTE, *Il convivio*, a cura di F. Chiappelli, E. Fenzi, in Dante Alighieri, *Opere minori*, 2 Voll., Torino, Utet, 1986, Vol. II.

—, *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, 3 Voll., Roma, Biblioteca Treccani, 2005.

—, *Monarchia*, trad. it. a cura di P. Gaia, in Dante Alighieri, *Opere minori*, 2 Voll., Torino, Utet, 1986, Vol. II.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in Aristotele, *Le tre Etiche*, trad. it. a cura di A. Fermani, Milano, Bompiani, 2008.

—, *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, Torino, Utet, 1955.

BODIN JEAN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, Torino, Utet, 1988-1997.

—, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, testo latino, traduzione e commento a cura di S. Miglietti, Pisa, Edizioni della Normale, 2013.

BOTERO GIOVANNI, *Della Ragion di Stato con tre libri Delle cause della grandezza delle città due Aggiunte e un Discorso sulla popolazione di Roma*, a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1948.

CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*. *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, Vol. I, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Torino, Utet, 1974.

COORNHERT DIRCK VOLKERTSZOON, *Proces vant ketterdoden, ende dwang der Conscientien. Tusschen Iustum Lipsium, Schrijver van de Politen Anno 1589, daar voor, ende Dirick Coornhert daar teghen sprekende*, Ter Goude, By Jaspar Tournay, Inden jare 1590.

—, *Synod on the Freedom of Conscience*. *A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the City of Freetown*, Translated, edited, annotated by G. Voogt, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008.

—, *Zedekunst dat is wellevenskunste*, Barent Adriaensz., 1586.

EPITTETO, *Manuale*, in Epitteto, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, C. Cassanmagnago, Milano, Bompiani, 2009.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, trad. it. a cura di E. Lelli, Milano, Bompiani, 2013.

—, *Il lamento della pace*, trad. it. a cura di L. Firpo, Torino, Utet, 1968.

—, *L'educazione del principe cristiano*, a cura di D. Canfora, Bari, Edizioni di Pagina, 2009.

—, *La guerra piace a chi non la conosce*, trad. it. a cura di D. Canfora, Palermo, Sellerio, 2015.

GENTILI ALBERICO, *Il diritto di guerra (De iure belli libri III, 1598)*, Introduzione di D. Quaglioni, traduzione di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008.

GENTILLET INNOCENT, *Discours contre Nicholas Machiavel florentin*, Geneva, 1576.

MACHIAVELLI NICCOLÒ, *Dell'arte della guerra*, in Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Milano, Bompiani, 2018.

—, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Milano, Bompiani, 2018.

—, *Il Principe*, in Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Milano, Bompiani, 2018.

POLIBIO, *Storie*, tad. it. a cura di C. Schick, 3 Voll, Milano, Mondadori, 1955.

SENECA LUCIO ANNEO, *Dialoghi*, a cura di P. Ramondetti, Torino, Utet, 1999.

—, *La clemenza*, in Lucio Anneo Seneca, *La clemenza. Apolocyntosis. Epigrammi. Frammenti*, a cura di L. De Biasi, A. M. Ferrero, E. Malspina, D. Vottero, Torino, Utet, 2009.

—, *Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella, Torino, Utet, 1995.

—, *Questioni naturali*, a cura di D. Vottero, Torino, Utet, 1998.

—, *Tragedie*, a cura di G. Giardina, Torino, Utet, 2000.

SPINOZA BARUCH, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, trad. it. a cura di Emilia Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988

TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, a cura di T. S. Centi, Firenze, Adriano Salani Editore, 1963, Vol. X: *Le virtù*.

—, *La Somma Teologica*, a cura di T. S. Centi, Firenze, Adriano Salani Editore, 1966, vol. XVI: *Peccati contro la carità. Prudenza.*

LETTERATURA SECONDARIA

AGAMBEN, G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, in Id., *Homo sacer (1995-2015)*, Macerata, Quodlibet, 2018, pp. 251-310.

ALTINI, C. (a cura di), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, Il Mulino, 2015.

ARMITAGE, D., *Guerre civili. Una storia attraverso le idee*, Roma, Donzelli, 2017.

AUBENQUE, P., *La prudenza in Aristotele*, Roma, Studium, 2018.

BALDINI, A. E. (a cura di), *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993, Firenze, Olschki, 1995.

BARBUTO, G. M., *Il pensiero politico del Rinascimento. Realismo e utopia*, Roma, Carocci, 2008.

BATTISTA, A. M., *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano, Giuffré, 1966.

BEONIO-BROCCHIERI, V., *L'Individuo il Diritto e lo Stato nella filosofia politica di Giusto Lipsio*, in «Annali di scienze politiche», II, 1, 1929, pp. 48-75.

—, *L'Individuo il Diritto e lo Stato nella filosofia politica di Giusto Lipsio (continuazione)*, in «Annali di scienze politiche», II, 2, 1929, pp. 123-171.

BIAGIONI, M., FELICI, L., *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

BIANCHIN, L., *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

BIRELY, R., *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press, 1990.

BLOCH, M., *Apologia della storia*, Torino, Einaudi, 2009.

BODEI, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità. Filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 2003.

BOCKENFORDE, E., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana, 2006.

BORKENAU, F., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, Bologna, Il Mulino, 1984.

BORRELLI, G., *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio, 2009.

—, *Machiavelli, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie I*, Napoli, Cronopio, 2017.

—, *Non far novità. Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Napoli, Bibliopolis, 2000.

—, *Prudence, Folly and Melancholy in the Thought of Thomas Hobbes*, in «*Hobbes Studies*», 9, 1996, pp. 88-97.

—, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Il Mulino, 1993.

BOSCO D., *La decifrazione dell'ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna*, 2 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1988.

BRAUDEL, F., *Storia misura del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1997.

BRAUN, H. E., *Justus Lipsius and the Challenge of Historical Exemplarity*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), (*Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2011, pp. 135-162.

BROOKE, C., *Philosophic Pride. Stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

BURGIO, S., *Giusto Lipsio: appartenenza e natura*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Catanzaro, Rubbettino, 2009, pp. 31-53.

—, *Aspetti ficiniani nel pensiero di Giusto Lipsio*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Catanzaro, Rubbettino, 2009, pp. 55-74.

—, *Dalla fuga al governo. Il valore iniziatico della "constantia"* in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Catanzaro, Rubbettino, 2009, pp. 99-116.

—, *Divus Plato, Diva virgo. Miti di ricomposizione in Giusto Lipsio*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Catanzaro, Rubbettino, 2009, pp. 117-150.

—, *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Catanzaro, Rubbettino, 2009.

—, *Religio e superstitio nei Monita et exempla politica (1605)*, in Id., *In publicis malis. Saggi sulla constantia in Giusto Lipsio*, Catanzaro, Rubbettino, 2009, pp. 75-97.

—, *Sapiens par Deo. Il neostoicismo di Giusto Lipsio*, v. 1. Catania, Universita, Dipartimento di scienze umane-Centro di studi per la storia della filosofia in Sicilia, 2000.

BURKE, P., *Tacitism, Scepticism and Reason of State* in J. Burns, M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought (1450–1700)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 479–498.

BURMANNUS, P., *Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum tomi V*, 5 vols, Leiden, Samuel Luchtmans, 1724–1727, 1, 39–41, no. 37.

BUZZI, F., *La tolleranza religiosa come problema politico in Giusto Lipsio*, in Id., *Teologia, politica e diritto tra XVI e XVII secolo*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2005, pp. 185-215.

—, *Seneca nel pensiero cristiano di Giusto Lipsio*, in Id., *Teologia, politica e diritto tra XVI e XVII secolo*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2005, pp. 217-249.

—, *Tolleranza e libertà religiosa in età moderna*, Milano, Centro Ambrosiano, 2013.

CAMBIANO, G., *I moderni e la politica degli antichi. Tra Machiavelli e Nietzsche*, Bologna, Il Mulino, 2018.

CASSI, A. A., *Lo Ius in bello nella dottrina giusinternazionalista moderna. Annotazioni di metodo e itinerari di indagine*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVIII, 2009, t. II, pp. 1141-1168.

CHERCHI, P., *Il tramonto dell'onestade*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

CICCOTTI, E., *La guerra e la pace nel mondo antico*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1971.

CLERICI, A., *Costituzionalismo, contrattualismo e diritto di resistenza nella rivolta dei Paesi Bassi (1559-1581)*, Milano, Franco Angeli, 2004.

—, *«Maxima quaestio». Scipione Gentili, Alberico Gentili e la rivolta dei Paesi Bassi (1582-1587)*, in V. Lavenia (a cura di), *Alberico e Scipione Gentili nell'Europa di ieri e di oggi. Reti di relazioni e cultura politica*, Atti della Giornata Gentiliana in occasione del IV centenario della morte di Scipione Gentili (1563-1616), San Ginesio, 16-17 settembre 2016, Macerata, Eum, 2018, pp. 91-126.

COLOMBO, A., *Guerra civile e ordine politico*, Roma-Bari, Laterza, 2021.

COMPARATO, V. I., *Il pensiero politico dei libertini*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Torino, UTET, Vol. IV, t. I, pp. 95-164.

CONSTANTINIDOU, N., *Public and Private, Divine and Temporal in Justus Lipsius' De Constantia and Politica*, in «Renaissance studies», 26, 3 (2011), pp. 345-364.

—, *Responses to Religious Division (1580–1620). Public and Private, Divine and Temporal*, Leiden, Brill, 2017.

CUTINELLI-RÈNDINA, E., *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.

DAL PRA, M., *Giusto Lipsio*, *Rivista di Storia della Filosofia (1946-1949)*, Vol. 1, No. 2 (1946), pp. 163-188.

DE BOM, E., JANSSENS, M, VAN HOUDT, T., PAPY, J., (eds.), *(Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2011.

—, *Introduction: Towards a More Balanced View of Justus Lipsius's Political Writings and Their Influence*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), *(Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2011, pp. 3-22.

DE LANDTSHEER, J., *Pius Lipsius or Lipsius Proteus?*, in J. De Landtsheer, H.J.M. Nellen (eds), *Between Scylla and Charybdis. Learned Letter Writers Navigating the Reefs of Religious and Political Controversy in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2011, pp. 303-349.

DEL LUCCHESE, F., *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Mimesis, 2022.

DI BELLO, A., *Stato e sovranità nel* De Republica libri sex *di Jean Bodin*, Napoli, Liguori, 2014.

DI RIENZO, E., *Il diritto delle armi. Guerra e politica nell'Europa moderna*, Milano, Franco Angeli, 2005.

DI SIMONE, M. R., *La guerra di religione nel pensiero di Alberico Gentili*, in M. Ferronato, L. Bianchin (a cura di), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, Atti del Convegno Internazionale (Padova, 20-22 novembre 2008), Padova, Cedam, 2011, pp. 83-111.

DILTHEY, W., *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1974.

DINI, V., STABILE, G., *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli, Liguori, 1983.

DINI, V., *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, Milano, Franco Angeli, 2000.

DUSO, G. (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 2001.

—, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Monza, Polimetrica, 2007.

ELIAS, N., *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino, 1982.

ENENKEL, K. A.E., TRANINGER (eds.), A., *Discourses of Anger in the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2015.

FABBRINI, M., *Storia del diritto di guerra. Dal Ius fetiale romano al progetto "Per la pace perpetua" di Immanuel Kant*, Arcidosso, Effigi edizioni, 2017.

FEBVRE, L., *Problemi di metodo storico*, Torino, Einaudi, 1976.

FELICI, L., *La Riforma radicale*, in *Storia del Cristianesimo*, 4 voll., a cura di Vincenzo Lavenia, Vol. III. *L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2015, pp. 237-259.

FERRARI, L., *L'ascesa dell'individualismo economico*, Tortona-Alessandria, Vicolo del Pavone, 2016.

FORD, P. J., *Justus Lipsius and Sir Philip Sidney*, in Marc Laureys (ed.), *The World of Justus Lipsius: A Contribution towards his Intellectual Biography*, Bruxelles-Rome, Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, 68, 1998, pp. 121-136.

GALLI, C., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

GAMBINO, L., *I politiques e l'idea di sovranità (1573-1593)*, Milano, Giuffrè, 1991.

GIMIGLIANO, R., *Come le idee agiscono nella storia. Il problema dell'"autonomia" delle idee nella sociologia della religione di Max Weber*, Napoli, Liguori, 2013.

GINZBURG, C., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970.

GRAMSCI, A., *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 1975.

GRAZZINI, S., *Uno pseudonimo per Machiavelli: Giusto Lipsio, Politica 4, 13 e Giovenale 7, 40*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 69, 2012, pp. 259-269.

GREENGRASS, M., *La cristianità in frantumi. Europa 1517-1648*, Roma-Bari, Laterza, 2017.

HANKINS, J., *La politica della virtù. Formare la persona e formare lo Stato nel Rinascimento italiano*, Roma, Viella, 2022.

HÖPFL, H., *History and Exemplarity in the Work of Lipsius*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), (*Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 43-71.

HÖRCHER, F., *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*, London, Bloomsbury, 2020.

—, *The Lion and the Fox: Montaigne, Lipsius and Post-Machiavellian Conservative Prudence*, in «Teoria polityki», 3 (2019), pp. 161–173.

HÖRNQVIST, M., *Exempla, Prudence and Casuistry in Renaissance Political Discourse*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), (*Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 25-41.

—, *Machiavelli and Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ISRAEL, J. I., *Conflicts Of Empires. Spain, the low countries and the struggle for world supremacy, 1585-1713*, London, The Hambledon Press, 1997.

—, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477–1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

JANSSENS, M., *"Guidare la nave traballante dell'Europa". L'insegnamento politico in Monita et exempla politica di Giusto Lipsio*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (2009), pp. 85-112.

—, *Rhetoric and Exemplarity in Justus Lipsius's Monita et exempla politica*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), (*Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2011, pp. 115-134.

JONES, D. M., *Aphorism and the Counsel of Prudence in Early Modern Statecraft: The Curious Case of Justus Lipsius*, in «Parergon», 28, 2 (2011), pp. 55-85.

KAMEN, H., *Il secolo di ferro. 1550-1660*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

KOSELLECK, R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.

LAGRÉE, J., *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, Paris, Vrin, 1994.

—, *Justus Lipsius and neostoicism*, in J. Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Routledge, New York 2016, pp. 160-173.

LANZILLO, M. L., *Tolleranza*, Bologna, Il Mulino, 2002.

LEIRA, H., *Justus Lipsius, political humanism and the disciplining of 17th century statecraft*, in «Review of International Studies», 34, 4 (2008), pp. 669-692.

LOMONACO, F., *Lex Regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Napoli, Guida, 1990.

—, *Tolleranza. Momenti e percorsi della modernità fino a Voltaire*, Napoli, Guida, 2005.

LOSURDO, D., *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Roma, Carocci, 2016.

LUCE, T.J., WOODMAN A.J., (eds.), *Tacitus and the Tacitean Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

MALANDRINO, C., *Alberico Gentili nella Politica di Althusius*, in *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica.* Atti del Convegno

Internazionale (Padova, 20-22 novembre 2008), a cura di M. Ferronato e L. Bianchin, Padova, Cedam, 2011, pp. 129-147.

MARAVALL, J. A., *La cultura del barocco*, Bologna, Il Mulino, 1985.

MCCREA, A., *Constant Minds: Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584-1650*, Toronto, Toronto University Press, 1997.

MINNUCCI, G., *"Silete theologi in munere alieno". Alberico Gentili tra diritto, teologia e religione*, Milano, Monduzzi, 2016.

MIUR, E., *Guerre culturali. Libertinismo e religione alla fine del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

MOMIGLIANO, A., *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1990.

—, *The first political commentary on Tacitus*, «The Journal of Roman Studies», 37, 1947, pp. 91-101.

MORFORD, M., *Stoics and Neostoics: Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

—, *Tacitean* Prudentia *and the doctrines of Justus Lipsius*, in Luce, T.J., Woodman A.J., (eds.), *Tacitus and the Tacitean Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 129-151.

MORMINO, G., *L'imitazione degli affetti: spunti per una teoria del desiderio in Spinoza e Girard*, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo e connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 93-106.

MUSI, A., *La disciplina del corpo. Le arti mediche e paramediche nel Mezzogiorno moderno*, Napoli, Guida, 2011.

NICHOLLS, S., *Political Thought in the French Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

NUSSBAUM, M., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

OESTREICH, G., *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Napoli, Bibliopolis, 1989.

—, *L'intento politico di Giusto Lipsio. De constantia… in publicis malis (1584)*, in G. Oestreich, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 35-63.

—, *Lo stoicismo romano e la riforma militare orangista*, in G. Oestreich, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 233-267.

—, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

PANIZZA, D., *Il pensiero politico di Alberico Gentili. Religione, virtù e ragion di stato*, in *Alberico Gentili. Politica e religione nell'età delle guerre di religione*. Atti del Convegno Seconda Giornata Gentiliana (San Ginesio, 17 maggio 1987), a cura di D. Panizza, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 53-213.

—, *Le idee politiche di Alberico Gentili*, in «Il Pensiero Politico» 9 (1976), pp. 20-56.

PAPY, J., *Fate and Rule, Destiny and Dynasty: Lipsius's Final Views on Superstition, Fate and Divination in the Monita et exempla politica (1605)*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), (*Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 195-205.

—, *Neostoic Anger: Lipsius's Reading and Use of Seneca's Tragedies and De ira*, in K. A. E. Enenkel, A Traninger (eds.), *Discourses of Anger in the Early Modern Period*, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 126-142.

PAUL, J., *Counsel and Command in Early Modern English Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

PEDULLÀ, G., *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Roma, Bulzoni, 2011.

PESCE, M., *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, Roma, Carocci, 2018.

—, *Quali paradigmi per comprendere la ridefinizione del cristianesimo in età moderna?*, in M. Priarolo e E. Scribano (a cura di), *Le ragioni degli altri.*

Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2017, pp. 13-45.

PIETROPAOLI, S., *Jus ad bellum* e *jus in bello. Genealogia di una grande dicotomia del diritto internazionale*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVIII, 2009, pp. 1169-1213.

—, *Mitologie del diritto internazionale moderno. Riflessioni sull'interpretazione schmittiana della genesi dello jus publicum europaeum*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XXXVII, 2008, pp. 465-498.

PIROLA, G., *La teologia della guerra di Tommaso d'Aquino*, in M. Scattola (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 43-62.

PRODI, P. (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994.

—, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992.

—, *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna, Il Mulino, 2012.

PROVVIDERA, T., *Giusto Lipsio ed Erasmo da Rotterdam*, «*Bruniana & Campanelliana*», 19, 2 (2013), pp. 373-383.

—, *Etica e politica in Giusto Lipsio. Aristotelismo, cristianesimo e antiumanesimo*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2012.

—, *Introduzione*, in *Opere Politiche*, a cura di T. Provvidera, Vol. I, t. I, Torino, Nino Aragno Editore, 2019, pp. XXXI-LXVIII.

—, *Introduzione*, in *Opere Politiche*, a cura di T. Provvidera, Vol. II, Torino, Nino Aragno Editore, 2020, pp. IX-XLIX.

SACERDOTI, G., *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Macerata, Quodlibet, 2016.

SCATTOLA, M. (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, dissidio e giustizia tra Medioevo e la prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003.

—, *Introduzione*, in Id., (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, dissidio e giustizia tra Medioevo e la prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 9-41.

SCHIERA, P., *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999.

SCHMITT, C., *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001.

—, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*, Milano, Adelphi, 1991.

SCHNEEWIND, J. B., *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

SCHNUR, R., *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Milano, Giuffrè, 1979.

SCUCCIMARRA, L., *Combattere con le parole. Note sulla semantica della guerra civile nella prima età moderna*, in «Giornale di Storia Costituzionale», XXVI, 2 (2013), pp. 45-63.

—, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Bologna, Il Mulino, 2006.

SELLARS, J., *Justus Lipsius's De Constantia. A Stoic Spiritual Exercise*, in «Poetics Today», 28, 3 (2007), pp. 339-362.

—, *Stoicism*, Durham, Acumen, 2006.

SOEN, V., *Challenges to Clemency: Seneca, Lipsius and the Dutch Revolt*, in A. Coroleu, D. Defilippis, R. Green, F. Rädle, V. Rees, D. Sacré, M. Woods and Ch. Wulf (eds.), *Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis. Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Uppsala 2009)*, Leiden-Boston, Brill, 2012, 2 Voll., Vol. II, pp. 1039-1048.

—, *The Clementia Lipsiana: Political Analysis, Autobiography and Panegyric*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), *(Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 207-231.

STACEY, P., *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

—, *The Sovereign Person in Senecan Political Theory*, in «Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts» 2, 2 (2011), pp. 15-73.

STANCIU, D., *Prudence in Lipsius's Monita et exempla politica: stoic virtue, aristotelian virtue or not a virtue at all?*, in E. De Bom, M, Janssens, T. Van Houdt, J. Papy (eds.), *(Un)masking the Realities of Power Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 233-262.

STOLLEIS, M., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1998.

SUGGI, A., *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel* Colloquium Heptaplomeres *di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

SUIN, D., *Tra diritto e teologia: il problema del potere nella riflessione di Alberico Gentili*, Genova, Genova University Press, 2021.

—, *Repubblicanesimo e realismo politico nel De legationibus di Alberico Gentili*, in «Il Pensiero Politico», XLVIII, 3 (2015), pp. 431-448.

—, *Sovrani e sudditi: la riflessione di Alberico Gentili tra assolutismo e cosmopolitismo*, in «Storia e Politica», IX 2 (2017), pp. 255-278.

TARANTO, D., *Giusto Lipsio*, in *Enciclopedia machiavelliana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014: https://www.treccani.it/enciclopedia/giusto lipsio_%28Enciclopedia machiavelliana%29/.

—, *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Napoli, Bibliopolis, 2003.

—, *Lipsio e la guerra necessaria*, in «Filosofia politica», XVII, 3 (2003), pp. 487-496.

—, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano, Franco Angeli, 1994.

—, *Una cura per i mali pubblici: la costanza tra teodicea e disciplina del sé*, Introduzione a Giusto Lipsio, *La costanza*, a cura di D. Taranto, Napoli, Bibliopolis, 2004, pp. 9-47.

TAYLOR, C., *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi, 2005.

—, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

—, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993.

TOFFANIN, G., *Machiavelli e il "Tacitismo". La Politica storica al tempo della Controriforma*, Padova, Angelo Draghi, 1921 (ristampa Napoli, Guida Editori, 1972).

TOTO, F., *Esemplarità e imitazione. Gloria e vergogna nell'Etica di Spinoza*, in «Rivista di Storia della filosofia», 2 (2016), pp. 221-242.

TOULMIN, S., *The Hidden Agenda of Modernity*, New York, Free Press, 1990.

TRACY, J. D., *Princely Auctoritas or the Freedom of Europe: Justus Lipsius on a Netherlands Political Dilemma*, in «Journal of Early Modern History», 11, 4-5 (2017), pp. 303-329.

TRUINI, F., *La pace in Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova, 2008.

TUCK, R., *Philosophy and government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

VAN DORSTEN, J. A., *Poets, Patrons, and Professors. Sir Philip Sidney, Daniel Rogers, and the Leiden Humanists*, Leiden-London, Oxford University Press, 1962.

VAN GELDEREN, M., *The Machiavellian Moment and the Dutch Revolt: The Rise of Neostoicism and Dutch Republicanism*, in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 205-223.

—, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

VANHASSEL, A., *La liberté de conscience selon Juste Lipse et Dirck Coornhert*, in D. Letocha (éd), *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et*

légitimation de l'autorité dans le XVIe siècle européen, Paris, Vrin, 1992, pp. 78-90.

VILLARI, R., *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

—, *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

VISENTIN, S., *La disputa tra Dirck Coornhert e Justus Lipsius, ovvero l'emergenza di un'antropologia machiavelliana nell'umanesimo olandese,* in «Storia del pensiero politico», 2 (2015), pp. 203-225.

—, *La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese nella seconda metà del Seicento*, in F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, (a cura di), *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, Edizioni ETS, 2006, pp. 217-252.

VIVANTI, C., *Assolutismo e tolleranza nel pensiero politico francese del Cinque e Seicento,* in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, Vol. IV, t. I, Torino, Utet, 1980, pp. 13-93.

VOOGT, G., *Introduction,* in Dirck Volkertszoon Coornhert, *Synod on the Freedom of Conscience*. *A Thorough Examination during the Gathering Held in the Year 1582 in the City of Freetown*, Translated, edited, annotated by Gerrit Voogt, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008.

—, *Primacy of individual conscience or primacy of the State? The clash between Dirck Volckertz. Coornhert and Justus Lipsius*, in «The Sixteenth Century Journal», XXVIII, 4 (1997), pp. 1231-1249.

WASZINK, J., *Henry Savile's Tacitus and the English Role on the Continent: Leicester, Hotman, Lipsius* «History of European Ideas», 42, 3 (2016), pp. 303-319.

—, *Introduction*, in Justus Lipsius, *Politica. Six books of politics or political instructions,* Assen, Royal Van Gorcum, 2004, pp. 1-163.

—, *Lipsius and Grotius: Tacitism*, in «History of European Ideas», 39, 2 (2013), pp. 151-168.

—, *University and Court: the Case of Leiden, 1572-1618*, in Bo Lindberg (ed.), *Early Modern Academic Culture*, Stockholm, 2019, pp. 139-159.

—, *Virtuous deception: The Politica and the wars in the Low Countries and France, 1559-1589*, in G. Tournoy, J. De Landtsheer and J. Papy (eds.), *Iustus Lipsius Europae lumen et columen: Proceedings of the International Colloquium, Leuven, 17-19 September 1997*, Leuven, Leuven University Press, 1999, pp. 248-267.

—, *Your Tacitism or mine? Modern and early-modern conceptions of Tacitus and Tacitism*, in «History of European Ideas», 36, 4 (2010), pp. 375–385.

WEBER, M., *Economia e società*, a cura di P. Rossi, 5 Voll, Milano, Edizioni di Comunità, 1980, Vol. II (*Economia e tipi di comunità*).

—, *L'etica economica delle grandi religioni. Studi comparati di sociologia delle religioni*, in M. Weber, *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, 2 Voll., Torino, Utet, 2008, Vol. I.

—, *Osservazioni intermedie*, in M. Weber, *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, 2 Voll., Torino, Utet, 2008, Vol. II.

WILDBERGER, J., *The Stoics and the State. Theory – Practice – Context*, Baden-Baden, Nomos, 2018.

ZANTA, L., *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, Champion, 1914.

ZANZI, L., *I "segni" della natura e i "paradigmi" della storia: il metodo del Machiavelli*, Manduria, Lacaita, 1981.

ZARETTI, A., *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Milano, Franco Angeli, 2003.